

LOS INTELLECTUALES Y LA POLÍTICA:

De vuelta a la realidad

Santiago Alba Rico

Fuente:
Archipiélago, nº.66, 2005



Hemos incorporado, al final del presente artículo, el texto de Umberto Eco “*¿Deben los intelectuales meterse en política?*”, al cual Santiago Alba Rico se refiere en su escrito.

Biblioteca
OMEGALFA

2014

o

EN octubre del año 2002 Umberto Eco redactó un breve texto titulado «¿Deben los intelectuales meterse en política?». Con independencia de los brillantes —aunque discutibles— argumentos del escritor italiano, la pregunta misma podría inducir el rebote perplejo y casi dolorido de un ingenuo: «¿Es que no debe meterse todo el mundo?». El propio planteamiento de la cuestión, cuya legitimidad no podemos aceptar sin aprobar al mismo tiempo el fracaso inconsciente de la democracia, da por supuesto, en efecto, que los albañiles, los funcionarios y los repartidores de butano no deben meterse en política; y la incertidumbre acerca de los «intelectuales», a los que de esta manera se atribuiría un estatuto particular, admite como aconsejable o prudente el que también ellos, como los albañiles, los funcionarios y los repartidores de butano, se mantengan al margen de la vida pública, aislados en sus escritorios y sus despachos. En todo caso, en una sociedad en la que el «público» designa la coagulación fugaz de egos estereotipados frente al televisor y la «publicidad», el derecho de los intereses privados a invadir los espacios comunes, y en la que el destino político de los ciudadanos se decide por encima y por debajo del Parlamento; podemos descontar todos los gremios y profesiones e incluso contestar con una indubitable negación a esa pregunta que nos ahorraría todas las demás: «¿Deben los políticos meterse en política?». Tampoco es aconsejable: algunos que lo han intentado, lo sabemos, han acabado por perder el cargo o la vida.

Los ejemplos de «intelectuales» que cita Eco llevan a pensar, sin embargo, que el título del artículo no se corresponde exactamente con su contenido y que la cuestión a elucidar es más bien la de si deben los intelectuales ejercer funciones de gobierno. A partir de una definición más bien laxa y ahistórica del concepto (la capacidad prometeica para crear algo nuevo, no importa en qué campo), Eco se permite el instructivo anacronismo, si acaso un poco agra-

vioso, de considerar «intelectuales» a Ulises, Platón y Aristóteles, lo que es tan legítimo, a efectos de ilustrar su tesis, como lo sería titular «capitalistas» a Cleón o Alcibíades (o al rey Cresos) para demostrar los peligros de la colusión casi inevitable entre poder y riqueza. Pero incurre por eso —del otro lado— en un desliz muy «intelectual», ahora sí en términos históricos, al aceptar de este modo, sin darse cuenta, una consideración igualmente abstracta y negativa de toda forma de gobierno. La única alternativa implícita que Umberto Eco reconoce a Ulises, Platón y Aristóteles, al servicio respectivamente del rey Agamenón, el tirano Dionisios y el conquistador Alejandro, es la dimisión, la «independencia» soberanamente desconfiada respecto de cualquier poder terrenal, inmodificablemente injusto.

¿Deben los intelectuales ejercer funciones de gobierno? Depende del gobierno, diría yo. Pero el instructivo anacronismo de Eco, más allá de un brillante y sordo fatalismo, escamotea las preguntas más elementales que todavía hoy —o sobre todo hoy— tenemos que levantar sin miedo: ¿Deben los reyes, los tiranos y los conquistadores ejercer funciones de gobierno? ¿Deben los intelectuales cooperar con los reyes, los tiranos y los conquistadores? ¿Deben cooperar los albañiles, los funcionarios y los repartidores de butano?

No me interesa aquí denunciar los límites de una intervención circunstancial del inmenso Umberto Eco, sino explorar la naturalidad de la pregunta (¿deben los intelectuales meterse en política?), la cual reconoce rutinariamente, como decíamos, el estatuto particular de los llamados «intelectuales» o, lo que es lo mismo, el carácter específico de la relación saber/poder. La pregunta se puede interpretar, en efecto, en el sentido de que el saber debe defender su independencia en relación con un poder siempre insuficientemente democrático; pero también puede interpretarse al revés para iluminar la necesidad en que se halla un poder insuficientemente democrático de defenderse de un saber independiente. Nadie escribiría un artículo titulado «¿Deben los albañiles meterse en política?», bien porque se da por supuesta la exclusión de los albañiles de la esfera pública, bien porque resultaría políticamente incorrecto y hasta despreciativo —una suerte de segregación social— cuestio-

nar de forma particular un derecho conculcado universalmente de hecho. Sí nos parece normal, en cambio, hacernos esta pregunta en el caso de los intelectuales porque son —o al menos lo han sido— depositarios de un poder que no se puede derrotar de una sola vez. Esto ha ocurrido históricamente con otros «cuerpos» o grupos sociales. Podríamos perfectamente imaginar, por ejemplo, un trabajo de título «¿Debe meterse la Iglesia en política?» o «¿Debe el ejército meterse en política?». Más allá de los parentescos que esta coincidencia sugiere (la tentación, por ejemplo, de una intervención salvífica desde el exterior), lo cierto es que el Estado capitalista moderno se constituye contra la religión y contra el ejército, separados formalmente de la gestión del gobierno; se configura como un poder civil centralizado que debe protegerse, al mismo tiempo, de las iglesias y de los cuarteles; también de los intelectuales. Las guerras de religión que ensangrentaron la Europa de los siglos XVI y XVII —guerras entre reyes, entre clases y entre intelectuales— generaron por primera vez la necesidad de un Estado «vacío» que reconociese y frenase el derecho de todos los fundamentalismos; y generó por eso, al tiempo que una sombra resignada de «universalidad», cristalizada en 1776 en la declaración del Estado de Virginia, una figura nueva, la de un letrado independiente forjado fuera de los palacios como «conciencia pública» de las libertades del espíritu que ningún gobierno debía atropellar: la pugna entre Castiello y Calvino inaugura y fija para siempre los modelos de esta tradición. Pero —más peligroso aún—, junto a este intelectual religioso que se desentiende, en cualquier caso, de las revueltas campesinas de la época (monstruosamente orientadas, según Lutero «a invertir la relación entre la tierra y el cielo») y asume, por tanto, como natural el enfrentamiento secular letrados/no letrados, la revolución de 1789 en Francia (y esta es, quizás, su verdadera significación como umbral de la modernidad) los pone por primera vez en relación, generando una fuerza transformadora sin precedentes en la historia: Saint-Just, Robespierre, Marat, prefiguran esta alianza inédita, asombrosa para todos, monstruosa para muchos, entre los «intelectuales» y los «manuales» (entre la máxima individualidad y la máxima colectividad), alianza que marcará la historia de Europa hasta 1945. Contra ella, la burguesía dominante alternó

durante siglo y medio los golpes de Estado sangrientos con formas más o menos limitadas de democracia, cuyo colofón fue, tras la Segunda Guerra Mundial, la construcción de un régimen electoral solipsista completamente paralelo a las fuentes de decisión.

El Estado moderno separó a la Iglesia, al ejército y a los intelectuales para protegerse de ellos; pero separarlos era al mismo tiempo reconocer su autonomía. Una vez fuera, había que estar negociando con los tres permanentemente. El ejército tenía el poder de las armas, cuya sombra pendía sutilmente sobre la sociedad civil, pero que podía sentir la tentación de emancipar su fuerza y rebelarse contra su misión ancilar. Las iglesias tenían el poder de la fe, muy funcional como timón antropológico de una población mayoritariamente religiosa, pero a la que había que asegurar a cambio márgenes estables de soberanía institucional. Los intelectuales tenían el poder de la persuasión, inscrito selectivamente en el espacio público como fuente de legitimidad, pero cuya autoridad individual se revelaba por eso mismo potencialmente imprevisible. El éxito de esta estrategia de abducción fue notable, aunque desigual, como lo demuestra hoy la intromisión política de un Vaticano que, si está de acuerdo con Bush y Berlusconi en la necesidad de contener la resistencia de los más pobres, tiene que competir en condiciones desfavorables con el Islam y las sectas evangélicas. Lo que, sin duda, resulta extraño es que todavía en nuestros días —homenaje ideal e ilusión legitimadora— sigamos identificando a los intelectuales con la «izquierda» y la «rebeldía» cuando lo normal, lo rutinario, lo esperado, ha sido exactamente lo contrario: asociados objetivamente al poder económico, la mayor parte de ellos ha cooperado siempre con los reyes, los tiranos y los conquistadores (lo que ha permitido perseguir y destruir mejor a las excepciones). Solo en el convulso período comprendido entre 1917 y 1945, por efecto de ese

«compromiso circunstancial» defendido por Bobbio, la mayoría letrada de Europa —con algunas ilustres y desazonantes excepciones— se metió o fue metida en política por la repentina «desnudez totalitaria» del capitalismo. La Guerra Fría no hizo, sino atizar una vitalidad al mismo tiempo trágica y falsa.

La tradición «liberal» de Castiello se acomodó fácilmente a los márgenes democráticos de los centros capitalistas; la tradición revolucionaria de Martí, de Lu Xun, de Nazim Hikmat escondió la cabeza en los márgenes socialistas del estalinismo. Tras la disolución de la Unión Soviética y la expansión sin apenas sujeciones legales de los EE.UU., estas dos tradiciones, que debían haberse encontrado en algún punto, han quedado, por igual, fatalmente inutilizadas. Salvo poquísimos nombres —y marginales— los intelectuales europeos no acaban de comprender que la posmodernidad ha terminado, que la realidad ha vuelto (de otras tierras no se fue nunca) y que lo que está en juego no es ya el derecho de «gustar y gustarse a sí mismo»; y por eso —cobardes o interesados—, embragan tranquilamente (los que no lo hacen con rabia defensiva) la maquinaria de una destrucción total: de cuerpos, de futuro, de sentido. Comprender esto les obligaría a compartir la general insignificancia de la humanidad y a revisar modestamente su papel. Si «intelectual» no es el que se dispensa del uso de las manos ni el que renueva creativamente una disciplina; si su autoridad no se define en el ámbito de la producción, sino en el de la circulación; si se le llama así no en la medida en que su voz se inscribe en una tradición literaria o en una escuela científica, sino porque está inscrita en el espacio público; si intelectual no es el que tiene el derecho a hablar, sino la capacidad de persuadir, entonces hay que recordar que el saber general ha quedado hoy enteramente disuelto en el circuito de las mercancías y el espacio público resume sus límites, por tanto, en el mercado. Les guste o no, nos guste o no, el horizonte de la visibilidad parainstitucional, cuyo balcón es la televisión, selecciona espontáneamente los acontecimientos lingüísticos; en él, la capacidad de persuadir no se adquiere en las investigaciones titánicas o en las solitarias excavaciones literarias; los nuevos depositarios de persuasión están forjados dentro del propio mercado —héroes del balón, presentadoras de quizz, cantantes de Eurovisión— y los escritores, los filósofos, los artistas están obligados a imitarlos (imitatio Ronaldo) en su batalla por el capital simbólico.

La corrupción mediática del espacio de visibilidad pública ha disuelto definitivamente todos los lazos entre persuasión y saber; mucho más radical que la propaganda o la retórica, que después de

todo se disfrazaban de conocimiento, la completa objetualidad de la exposición televisiva produce ex nihilo un máximo de individualidad y, por lo tanto, un máximo de persuasión. El equivalente del fetichismo de la mercancía en el terreno de la circulación mediática es el prestigio, concebido como ese acto de prestidigitación —en su sentido etimológico original— que convierte la pérdida del alma en una personalidad (el servicio que la fotografía ha prestado a la política se traduce, a la inversa, en el terrible daño que la política ha hecho a la fotografía). Precisamente en la medida en que han vendido, incluso, sus «derechos de imagen», Beckham o Ronaldo aparecen públicamente como dueños de una individualidad superior.

Esta definitiva ruptura entre persuasión y saber no ha hecho, sino facilitar la labor de cooptación de los persuasivos por parte de los gobiernos, como lo demuestra el hecho de que la reciente campaña a favor de la constitución europea fuese encabezada por un futbolista y un cantante que confesaban no haberla leído. Ellos son los «intelectuales» de nuestra época.

En un discurso de 1957, Mao Tse Tung cifraba en cinco millones el número de intelectuales de China, el 90% de los cuales —aseguraba— apoyaba en distinto grado la revolución. Cinco millones de intelectuales chinos sometidos a la dictadura del Partido es una idea, sin duda, amenazadora. Pero la imagen de cinco millones de intelectuales europeos —estrellas del deporte, echadores de cartas, actores de culebrón, presentadoras de televisión, periodistas de salón, cómicos y vips, sexólogos, cocineros, modistos, y sus imitadores filósofos— sometidos a la dictadura del mercado, debería parecerse no menos aterradora.

El problema, en todo caso, no es la banalidad, derecho inalienable de los humanos, sino la medida en que normaliza el encubrimiento y la reproducción de un peligro mortal. La banalidad que mata y que se mata es nihilismo. ¿Y no es ese, queramos o no, el caso de nuestro mundo? Porque el problema no es la separación entre persuasión y saber ni la concomitante entre persuasión y poder, sino —indisociable de ambas como su causa misma— la fusión siderúrgica entre poder y saber en la raíz misma de la reproducción social y material de nuestra existencia. El problema es que la pregunta:

«¿deben los intelectuales meterse en política?» es ya un falso problema, la feliz interrogante de un mundo incompleto, imperfecto, a menudo salvaje, pero en todo caso ya desaparecido, como lo era el del caballeresco Don Quijote, entre los molinos de finales del siglo XVI.

Estamos todos metidos en política y lo estamos paradójicamente porque —o al mismo tiempo que— desaparecen los escuetos y precarios espacios de participación política conquistados al mismo tiempo por la tradición «liberal» de Castiello y por la tradición «revolucionaria» de Saint-Just. Los albañiles, los funcionarios, los repartidores de butano, los intelectuales —todos sin distinción— hemos sido conducidos a una situación en la que cada uno de nuestros actos individuales, los más banales o inocentes, constituyen al mismo tiempo un robo, un suicidio y un engaño.

En un texto de 1989 Cornelius Castoriadis adelantaba un proceso que en los últimos 15 años se ha acelerado vertiginosamente y que determina una relación directamente proporcional entre el aumento del poder impersonal de la humanidad (tecnológico, productivo, biogenético) y el de nuestra impotencia individual para controlarlo: cuanto más somos capaces de hacer, menos somos capaces de decidir y menos aún de predecir esas consecuencias que, de lograr representarnos, no lograríamos de ninguna manera querer. La biopolítica de Foucault, el desnivel prometeico de Anders, la miseria simbólica de Stiegler, el mundo humano converge cada vez más de prisa hacia la guerra total.

A nuestros intelectuales europeos puede no parecerles suficientemente grave o suficientemente real este peligro: el retroceso de las libertades en todo el mundo tras el 11-S, el expansionismo armado de los EE.UU., la violación sistemática de los derechos humanos más elementales, la inducción irresponsable de una falsa confrontación entre culturas —todo esto aceptado con una naturalidad patológica— se produce en el seno de una red material totalitaria; al mismo tiempo tecnológica y económica, en la que no se dejan de fabricar armas nucleares, químicas y biológicas, en la que las amenazas han anidado sin posible retorno en las condiciones mismas de la vida (la cadena alimentaria, la respiración), en la que cadenas

inasibles de decisiones individuales atmosféricas o intramusculares producen regularmente «accidentes» catastróficos (sin que podamos distinguir ya entre el hundimiento del Prestige y el tsunami de Indonesia) y en la que, en definitiva, la locura de la mística de destrucción estructural del capitalismo que ha superado ya los límites de la razón, la imaginación y la memoria, amenaza con chocar con el último límite insuperable: la finitud de la Tierra misma.

En 1936 Bertolt Brecht regañaba melancólicamente a aquellos de sus amigos que creían poder estar al mismo tiempo en contra de la tortura y a favor del capitalismo; 15 años después de la caída del Muro comenzamos a saber que, en efecto, no es posible estar al mismo tiempo a favor de la democracia y del capitalismo. Pero hoy empieza a ser necesario regañar melancólicamente —si no sacudir desesperadamente— a aquellos de nuestros amigos que, escépticos respecto de la democracia, distantes de la política, siguen creyendo que se puede estar a favor de la supervivencia humana y a favor del capitalismo. Un reciente, riguroso y terrible estudio de Dale Allen Pfeiffer —para no hablar solo de bombas y uranio empobrecido— demuestra que la dependencia alimenticia de los combustibles fósiles obligará a medidas drásticas en el futuro: «para lograr una economía sostenible y evitar el desastre»; es decir, si se quieren mantener los mismos niveles de consumo y crecimiento, EE.UU. deberá reducir su población en 92 millones de personas; el resto del mundo deberá deshacerse de 4.320 millones de seres humanos. Podemos estar tranquilos: esta necesidad no empezará a plantearse seriamente hasta el año 2020 y no llegará a su punto crítico —hambrunas, guerras por el agua, epidemias— hasta el 2050. Todos, de derechas o de izquierdas, estamos metidos en política; ser de izquierdas es sencillamente darse cuenta o que nos importe. Ya el propio Castoriadis explicó la diferencia entre un realista de derechas y un utópico de izquierdas: el realista se plantea las cosas para los dos próximos años, el utópico para los próximos 20 ó 50 (el más allá de los laicos).

¿Deben los intelectuales meterse en política? Creo que si ha habido un momento de la historia del hombre en el que se ha exigido de ellos un «compromiso circunstancial» —para ganarse el derecho a

la normalidad y antes de volver a sus investigaciones titánicas y sus excavaciones literarias, tan necesarias para la humanidad— es desgraciado y precisamente este. Podemos verlo, deprimirnos y reaccionar; o podemos no verlo, seguir tranquilos y condenar (o incluso perseguir y matar) a los que lo ven.

En este sentido, en cuanto que trabajadores del pensamiento y militantes del lenguaje, los así llamados intelectuales europeos deberían elaborar un programa de intervención conjunta al que contribuyo modestamente con algunas sugerencias:

- En un marco sociológico de «nihilismo normalizado», estético y moral, el cometido del intelectual debe ser el de demostrar —y hacer sentir— que las cosas ocurren realmente.

- Para ello están obligados, en el plano teórico, a localizar e investigar los focos de construcción de la realidad, exponiendo la complejidad del mundo sin incurrir en la tantas veces fraudulenta «retórica de la complejidad». No deben olvidar que trabajan para la mayoría «indígena» del planeta, de la que depende la salvación de la humanidad.

- En el plano estético, los intelectuales deben recuperar el espíritu vanguardista de las primeras décadas del siglo XX, asumiendo la dificultad asociada al hecho de que el «arte burgués» ha asimilado, agotado e instrumentalizado todas las rupturas —y todos los géneros— como estuches de la realidad.

- Por ello mismo, los intelectuales deben renunciar, no importa el costo en prestigio o en bienestar que ello entrañe, a todo capital simbólico extraído de condiciones irrealizantes (el fetichismo mediático de la personalidad desalmada).

- En un mundo en el que lo bueno, lo bello y lo verdadero se han revelado destructivos y particulares, los intelectuales deben enseñar a los hombres a conformarse con, y luchar por, lo regular, lo bonito y lo aproximado. En la medida en que solo lo regular, lo bonito y lo verdadero son universalizables, lo regular es más bueno, lo bonito es más bello y lo aproximado es más verdadero. Para enseñar esto, los intelectuales primero tendrán que aprenderlo fuera de los cen-

tros capitalistas desarrollados (de los millones de hombres y mujeres normales cuya vida se rige ya por esos conceptos).

- En un mundo en el que el trayecto de la razón parece haberse agotado desde dentro de ella misma y en el que la historia, sin embargo, sigue, a merced ahora de una irracionalidad de hecho que lo sacude todo (como para demostrar que no hay en ella nada de hegeliano), los intelectuales deben elaborar las categorías que permitan evitar que la huida de la posmodernidad conduzca a la premodernidad o, peor aún, a la prehistoria.

- En un mundo caracterizado por el colapso de la imaginación, sumergida en un contexto económico y tecnológico totalitario y por la consecuente incapacidad para representarnos las consecuencias de nuestras acciones, los intelectuales tendrán que dedicar sus fuerzas a establecer meticulosamente el mapa de las líneas que unen las acciones individuales a las consecuencias generales, elaborando para ello un nuevo concepto de responsabilidad moral, ética y jurídica a partir del cual deberán —para empezar— juzgarse a sí mismos.

- En un mundo caracterizado por el colapso de la memoria, cancelada por la sucesión acelerada de acontecimientos-mercancía y por la propia capacidad técnica de archivarlos, los intelectuales tienen que recordar permanentemente que real no es solo lo que sucede, sino también lo que ha sucedido, para poder así recuperar lo que hay todavía de aprovechable en la tradición «liberal» de Castiello y en la tradición «revolucionaria» de Saint-Just y Lenin.

- En un mundo, en fin, en el que lo más fácil es tomar partido por la nada, los intelectuales están obligados a posicionarse a favor de la realidad, que —por decirlo con René Char— solo se hace visible allí de donde yo desaparezco; y tienen que sumarse, por tanto, como psicoanalistas de la acción común y no como vanguardia revolucionaria, a todas las luchas, locales e internacionales, que se oponen a la aparatosa nada del imperialismo y la globalización (incluida la lucha de los galos de Asterix que resisten en Cuba).

Bertolt Brecht escribió: «cuando la rama está a punto de quebrarse, todo el mundo se pone a inventar sierras». Los intelectuales deben

elegir entre inventar su propia sierra y dejarse aplaudir por ello o incorporarse a la lucha de todos aquellos que, sobre todo fuera de Europa, están tratando de plantar árboles.



Umberto Eco^{*}

¿DEBEN LOS INTELLECTUALES METERSE EN POLITICA?

En un reciente encuentro organizado por el sindicato italiano CGIL con el fin de escuchar la opinión de algunos expertos sobre diferentes problemas de nuestro tiempo, realicé una serie de afirmaciones improvisadas sobre distintos temas.

Fui al encuentro temiendo que, como suele suceder a menudo, una entidad política quisiese pedir a algunos intelectuales ideas sobre la forma de hacer caminar a la nación. Pues bien, no hay nada que me irrite más -en el fondo, que me haga sonreír, cuando me lo piden a mí- que ver a los intelectuales utilizados como oráculos.

Naturalmente, señalé que hoy por hoy no se puede entender por intelectual a cualquiera que trabaje con la cabeza en vez de hacerlo con las manos. Trabaja con la cabeza también el que controla las reservas de un hotel y, en cambio, lo hace con las manos un escultor. Digamos, pues, que por intelectual se entiende el que desarrolla una función creativa, tanto en el universo de las ciencias como en el de las artes, incluyendo al agricultor que inventa una nueva forma de rotación de cultivos. En definitiva, no es necesariamente un intelectual el que escribe de una forma correcta un buen manual de aritmética para colegiales, pero puede serlo el que escribe adoptando criterios pedagógicos inéditos y más eficaces.

Una vez precisado esto, hay que señalar que la Grecia de los tiempos clásicos nos ofrece tres modelos de intelectual. La primera es la de Ulises que, al menos en la *Ilíada*, desarrolla funciones de intelectual orgánico según la vieja idea de los partidos de izquier-

* Umberto Eco es semiólogo y novelista italiano, autor, entre otras obras, de *El nombre de la rosa* y *El péndulo de Foucault*.

da. Agamenón le pregunta cómo puede conquistar Troya y Ulises inventa la idea del caballo y -siendo como es un intelectual orgánico de su grupo- no se preocupa del final que puedan tener los hijos de Príamo. Después, como tantos intelectuales orgánicos que entran en crisis y se transmutan en gurús o se ponen a trabajar para Mediaset (el grupo mediático de Berlusconi), Ulises se dedica a navegar y a sus propios asuntos.

La segunda figura es la de Platón, que no sólo tiene una idea propia de la función oracular del intelectual, sino que piensa que los filósofos pueden enseñar a gobernar. El experimento que pone en marcha junto al tirano de Siracusa no le sale bien, lo que quiere decir que hay que tener mucho cuidado con los filósofos que proponen modelos concretos de buen gobierno. Si tuviésemos que vivir en la isla de la Utopía tal y como la concibió Tomás Moro o en uno de los falansterios que concibió Fourier, lo pasaríamos peor que un moscovita en los tiempos de Stalin.

La tercera figura es la de Aristóteles que, como es de sobra conocido, fue el preceptor de un hombre de gobierno como Alejandro. Por lo que sabemos, nunca le dio consejos precisos sobre lo que debía hacer en sus campañas y nunca le dijo si tenía que cortar el nudo gordiano o casarse con Rosana. En cambio, le enseñó, en general, qué es la política, qué es la ética, cómo funciona una tragedia o cuántos estómagos tienen los rumiantes. Pero, aun suponiendo que Alejandro hubiese sacado provecho de estas enseñanzas, podría haber conseguido lo mismo sin que Aristóteles hubiese sido su preceptor. Bastaría con que uno de sus amigos le hubiese aconsejado que leyese bien los libros de Aristóteles.

Por lo tanto, sólo hay dos maneras en las que la política puede apoyarse en la contribución de los intelectuales. Si son auténticos intelectuales -es decir, creativos-, deben parir y expresar ideas interesantes y, por lo tanto, el político puede limitarse a leerlas. Pero puede suceder también que el político advierta que, sobre algunos asuntos, ni él ni los demás tienen las ideas claras -o no saben lo suficiente- y, entonces, el buen político solicitará profundización y nuevas ideas sobre el tema a los intelectuales. Esto es todo. Lo demás, que el intelectual sea miembro de un partido o

trabaje como periodista, no tiene nada que ver con su papel específico. Porque, en el fondo, el intelectual es un ciudadano como los demás que desea poner su competencia profesional al servicio de su grupo. Si fuese albañil, trabajaría gratis en sus horas libres para reparar las grietas de la sede del partido.

En un suelto publicado en el *Corriere della Sera*, Luciano Canfora me reprochó amablemente no haber citado a Sócrates. Tiene razón. Hay una cuarta función del intelectual de la que he hablado a menudo (aquel día no tenía tiempo suficiente). Sócrates desempeña su papel criticando a la ciudad en la que vive y, después, acepta ser condenado a muerte para enseñar a la gente a respetar las leyes. El intelectual en el que pienso tiene también ese deber: no debe hablar contra los enemigos de su grupo, sino contra su grupo. Debe ser la conciencia crítica de su grupo. Romper las convenciones. De hecho, en los casos más radicales, cuando un grupo llega al poder por medio de una revolución, el intelectual incómodo es el primero en ser guillotinado o fusilado.

No creo que todos los intelectuales deseen llegar hasta este punto, pero deben aceptar la idea de que el grupo, al que en cierto sentido han decidido pertenecer, no les ame demasiado. Si les ama demasiado y les da palmaditas en la espalda, entonces es que son peores que los intelectuales orgánicos: son intelectuales del régimen. ■

