



“La mirada intelectual de ver las cosas”: exploración abierta a la figura del intelectual contemporáneo

Álvaro Ferrary
Universidad de Navarra

Apenas parece existir cuestión más procelosa que la de los intelectuales. A describirlo se han dedicado numerosísimas páginas, tantas como con frecuencia contradictorias entre sí¹. ¿Es el intelectual un agente de poder o un crítico de lo establecido? ¿Es un producto de los tiempos modernos o una realidad tan antigua como la civilización misma? ¿Pertenece el intelectual a la derecha, a la izquierda o al centro? ¿Son esos intelectuales elitistas o populistas? ¿comunistas o fascistas, universalistas o nacionalistas? Los interrogantes que, por su parte, plantea la datación de su nacimiento tampoco contribuyen pre-

¹ A la cuestión de la definición de los intelectuales dedicaron Louis BODIN y Jean TOUCHARD un interesante artículo publicado ya en 1959 en las páginas de la *Revue Française de Science Politique* (“Les intellectuels dans la société Française contemporaine. Définitions, statistiques et problèmes” 4, 1959, pp. 835-859). En las páginas de este artículo se distinguían, por lo menos, tres maneras diversas, y incluso contradictorias entre sí, de responder a la pregunta acerca de quiénes son los intelectuales. Desde una definición larga, y centrada en el desempeño de una profesión, afirmaban los citados autores, sería un intelectual “tout titulaire d’un diplôme d’enseignement supérieur, ou même d’un diplôme d’enseignement technique en tant soit peu spécialisé”. Desde una perspectiva distinta, el intelectual se podría definir por la función social específica desempeñada. Es decir, “ceux qui créent la culture, ceux qui la diffusent et ceux qui la consomment”. Una tercera respuesta a la pregunta -en fin- sería aquella mediante la cual el intelectual “se définit volontiers en terme moraux: ce qui fait de lui un intellectuel, ce n’est, selon lui, ni l’exercice d’une certaine profession ni l’acquisition d’une certaine culture mais l’attachement à certaines valeurs (y, más concretamente, citando un texto datado en 1921 de Henri Barbusse, *les traducteurs de l’idée dans le chaos de la vie*).

cisamente a despejar las incertidumbres: ¿cuando surgió su figura? ¿fue en Francia, a raíz de los tumultuosos sucesos que siguieron al enjuiciamiento, y posterior condena, del capitán Dreyfus? ¿o acaso existe un intelectual *avant la lettre*, que excede su episodio formal de nacimiento, así como su presunta especificidad francesa? ¿es el intelectual un producto del liberalismo o de la quiebra de la fe liberal? O dicho con mayor claridad todavía, ¿pertenece el intelectual al siglo XIX o lo más genuino de su figura le vincula al siglo XX, con su estela de pasiones y de totalitarismo?

Desde un determinado punto de vista -aunque ciertamente no son escasos otros enfoques que impugnan la validez absoluta de esta afirmación-, la figura del intelectual adquiere una especial relevancia histórica a partir de los dos últimos siglos del presente milenio, apareciendo vinculado en origen a un ámbito cultural específico. Sería, así pues, a consecuencia de los nuevos estímulos sociales, políticos, o culturales liberados en Occidente a raíz de las profundas transformaciones que actuaron a modo de fragua del siglo XX, y que producirían unas mutaciones decisivas en los comportamientos tanto singulares cuanto colectivos, como llegaría eclosionar un nuevo tipo humano caracterizado -en virtud de la vastedad de conocimientos que le reportaría su mayor grado de especialización científica o de la finura intuitiva que le concederían sus particulares dotes racionales- por sentirse en posesión de una cualidad, un *capital cultural* -podríamos decir tomando prestado un ilustrativo préstamo conceptual de fuste sociológico-, del cual se valdría a fin de reclamar un especial protagonismo y reconocimiento sociales. Este nuevo tipo humano se dio a conocer, a raíz del estallido en la Francia de 1894 del célebre *affaire Dreyfus*, a falta de otro título de denominación, como un *intelectual*².

² Como se es sabido, la aparición del término intelectual como término de denominación de una identidad social tuvo lugar a raíz de la publicación el 15 de enero de 1898, en las páginas del diario *L'Aurore*, de un famoso artículo, marcadamente *dreyfusard*, de protesta contra -así rezaba- "la violation des formes juridiques au procès de 1894". Firmado por figuras de primerísimo rango del mundo cultural y literario francés de la época (entre los signatarios se encontraba, ni más ni menos, Emile Zola. Marcel Proust, Gabriel Monod, Blum, Lucien Herr...), dicho artículo empezó a ser conocido con el sobrenombre de *Manifiesto de los intelectuales*. En todo eso tuvo mucho que ver las severas críticas lanzadas contra el citado artículo por la

Planteada desde las anteriores premisas la cuestión del origen de los intelectuales parece oportuno tratar de determinar a través de la consideración de sus presupuestos o de sus posibles continuidades internas- el conjunto de factores que incidieron en la eclosión de este tipo humano con vocación de reconocimiento social, y con un espíritu de misión, del cual hemos apuntado como uno de sus rasgos principales la novedad y al cual hemos convenido en denominar un intelectual. Sólo así -pensamos- podrá resultar mínimamente posible captar en toda su plenitud la radicalidad del cambio de orientación provocada por la llamada *crisis fin de siècle* en la conciencia política del humanismo racionalista. Proceso de cambio que hallaría en los sucesos acaecidos en Francia en torno al célebre *affaire* Dreyfus un principal referente simbólico y del cual la entrada del intelectual en la escena política fue una de sus consecuencias.

1. La eclosión del intelectual contemporáneo como consecuencia de la quiebra de las certezas del humanismo racionalista

Las razones que explican la extensión entre una *intelligentsia* liberal e ilustrada, de un nuevo espíritu de misión, que llevaría al intelectual a lanzarse de lleno a la arena política, fue un hecho que, seguramente, habría de ponerse en relación con la creciente audiencia social que fue adquiriendo durante las décadas finales del siglo XIX en el pensamiento político occidental, así como en la orientación de sus praxis, unas determinadas tesis acerca de la “intervención social a través de la cultura”. Ligada a nuevas nociones de disputa, conflicto, y ruptura dichas tesis ejercieron una notable influencia en la reevaluación profunda a la que fue también sometida por esas mismas fe-

opinión *anti-dreyfusard*, con su figura, Maurice Barrès, a la cabeza, quien unos días más tarde (el 1º de febrero) daba a la luz en el *Journal* un contra-artículo titulado “La protestation des intellectuels”, mediante el cual -entre otras cosas- afirmaba: “(...) Tous ces aristocrates de la pensée tiennent à affirmer qu’ils ne pensent pas comme la vile foule (...) Ces prétendus intellectuels sont un déchet fatal dans l’effort tenté par la société pour créer une élite...”

Una interesante síntesis acerca del origen de la palabra intelectual, y de la evolución de su contenido se puede encontrar en la introducción de Jacques JULLIARD y de Michael WINOCK al *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes. Le lieux. Les moments*, París, Editions du Seuil, 1996.

chas la idea de progreso hasta entonces dominante en el humanismo racionalista, la cual había determinado su conciencia política liberal.

Es a tenor de este decisivo cambio de orientación del pensamiento y de la conciencia política ligada al humanismo racionalista como en la historiografía se ha hablado de una “reacción anti-positivista”. Esta vendría a señalar el declinar de toda una época, marcada por la confianza en un futuro previsible y cargado de buenos augurios, y el comienzo de una nuevo horizonte, dominado contrariamente por la incertidumbre, el desaliento, y también por el temor.

Las vibraciones de ese clima intelectual nuevo pudieron percibirse en la generalización de una literatura, así como de un pensamiento, de la decadencia. El tópico del “final de la civilización” se pudo de moda. En particular esto fue así en el ámbito cultural del imperio austro-húngaro, donde Viena pronto adquirió el rango de escaparate modelo de las nuevas borrascas venidas con el cambio de siglo. Probablemente nadie como Oswald Spengler, y su famoso -y también muy conocido libro- “La decadencia de Occidente” logró expresar años después -el libro, como se sabe, fue publicado en 1918³- con mayor capacidad de seducción (la conversión del libro en un auténtico líder de ventas durante varias décadas es una prueba palpable de ello) lo que trascendió con mucho un mero estado de ánimo pasajero. Pero todavía más significativo que la atmósfera que tanto comenzaba a prodigarse fue la potenciación de una posición ya conocida durante el siglo anterior -pero que en estos momentos adquiriría una nueva dimensión y una mayor capacidad de persuasión, y que Karl Dietrich Bracher ha sintetizado de manera muy ilustrativa como un general “advancement of antirationalist questioning of the meaning of the truth behind the external appearances”⁴.

El malestar profundo ante los valores socio-culturales existentes, la actitud de crítica -cuando no abiertamente de beligerancia y de

³ Las primeras referencias sobre el tema de la decadencia de la civilización debidas a Spengler datan, por lo menos, de 1911. Para esa fecha se trataba, desde hacía ya tiempo, de un tema muy recurrente en el panorama intelectual y político europeo.

⁴ Karl-Dietrich BRACHER, *The Age of Ideologies. A History of Political Thought in the Twentieth Century*, London, Methuen, 1985 p. 22.

revuelta- ante los sistemas políticos vigentes dejó de responder a una peculiar sintomatología de la marginalidad (ya fuese ésta de carácter personal, social, o cultural). La gran permeabilidad mostrada por lo que un autor ha denominado “the politics of cultural despair”⁵ es lo que ha llevado a detectar en el clima ideológico finisecular una cierta cualidad orgánica cuyo resultante más genuino serían los fascismos posteriores (Zeev Sternhell⁶). Al margen de lo justificado que pueda resultar aventurarse a aplicar, en parte o en su conjunto, a toda esta época el calificativo de “pre-fascista”, es asimismo innegable que de esta nueva orientación espiritual surgirían también nuevas reevaluaciones revisionistas del socialismo y del liberalismo.

El sentido de la mencionadas reevaluaciones, en particular aquella a la que fue sometida el liberalismo, resultan, por su parte, enormemente significativas para adentrarnos en el nervio de la crisis finisecular. Como puede servirnos de referente la experiencia fabiana en Inglaterra o, siguiendo a ésta muy de cerca, las mismas urgencias exhibidas por un José Ortega y Gasset o de un Ramiro de Maeztu por fabricar un nuevo liberalismo, lo que se estaba produciendo era el naufragio de la confianza puesta en la libertad individual como fuente segura de progreso. Fue en este punto donde la crisis finisecular revelaba toda su hondura, así como la naturaleza eminentemente intelectual de un suceso que no respondió a ningún acontecimiento de naturaleza política especialmente dramático.

Si a lo largo del siglo XIX el humanismo racionalista de cuño ilustrado había actuado a modo de auténtico elemento catalizador de toda una *intelligentsia* demócrata-liberal, segura de que de la defensa de las libertades, y de su extensión por todo el mundo, habría de surgir un nuevo mundo, conforme con la naturaleza eminentemente racional del hombre, a partir de las últimas décadas del XIX, y de entonces en adelante, hasta cubrir en su integridad el nuevo siglo que se aprestaba a comenzar, las percepciones políticas derivadas del racio-

⁵ Fritz STERN, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of Germanic Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1961.

⁶ Vid. Zeev STERNHELL, *Ni droite, ni gauche. L'ideologie du fascisme en France*, París, Seuil, 1983 y “The ‘Anti-materialist’ Revision of Marxism as an Aspect of the Rise of Fascist Ideology”, en *Journal of Contemporary History*, 22, 1987, pp. 379-400.

nalismo humanista no iban a ser ya susceptibles, ni mucho menos, como antes de un inmediata traducción liberal. Más bien al contrario, lo que comenzó a producirse fue una zanja de separación -que, insistentemente, nos proporciona el tono del siglo XX- entre la noción de progreso ligado al humanismo racionalista y la idea de individuo universal.

Así, frente a las ideas de necesidad y de inevitabilidad, que habían primado en una determinada fórmula de progreso justificadora de la premisa de libertad individual, los años de fin de siglo contemplaron la progresiva generalización de una reformulación de los presupuestos en los cuales se venía asentado la conciencia política del humanismo racionalista, favorecedora de una peculiar ambigüedad práctica, o mejor de un sensible escepticismo político: mientras en su estadio final o en su última justificación, la Historia apuntaba -o debía hacerlo- a la mejora de la condición humana, así como al desarrollo de todas las potencialidades humanas; dicha aspiración de progreso, en su estadio inmediato, implicaba un conflicto necesario con la realidad establecida. O, dicho de otra manera, el progreso justificaba el conflicto, y en último término, la ruptura con la realidad más inmediata.

Aunque en sus conclusiones finales, en la labor de crítica y de negación de lo existente parecía residir la promesa de solución final y con carácter universal de todos los problemas políticos, así como de todas las contradicciones sociales, en la práctica inmediata se consagraban unas actitudes de rebeldía y de confrontación.

Es decir, según esta nueva óptica, lo verdaderamente importante no consistía tanto en la consistencia de un determinado programa, ni tan siquiera su presunto grado de eficacia, en orden a responder a los problemas concretos de la sociedad. La virtualidad de la acción política pasaba a depender de manera estrecha de su misma potencialidad de transformación de las condiciones vigentes en esa misma sociedad. A eso mismo parece querer referirse Tony Judt cuando reprocha que, al igual que Durkheim, “many intellectuals (and not just those in socialist circles, such as Jaurés or Lucien Herr) treated the tensions and conflicts and defects of contemporary France as contingent, pathological deviations from something better and possible that it was their



special task to articulate.” Fue así, en atención a esta peculiaridad -señala el mismo autor- como “the style of intellectual engagement was firmly established”⁷.

2. La novedad del *clerc*

Los cambios de premisas intelectuales y de orientación política, según los cuales creemos que resulta posible concretar las consecuencias últimas y esenciales de la crisis cultura de fin de siglo -que, como se sabe, se prolongaría y se intensificaría durante los años que preceden y que siguen al estallido de la Primera Guerra Mundial-, y que hemos tratado de sintetizar de la manera más ajustada posible en los párrafos anteriores (más adelante volveremos sobre ese mismo asunto), resultaron fundamentales en la aparición de aquella figura tan frecuentemente denominada en la historiografía francesa con el término -muy ilustrativo, a mi juicio- de *clerc*, y que, de manera más universal, podríamos denominar el intelectual contemporáneo (entendido éste como producto específico de la pérdida de fe en el individuo universal del humanismo progresista⁸).

El *clerc* personificó un peculiar entrecruzamiento de líneas propiciado por la gran sacudida de fin de siglo. En las señas de su identidad sobresalía, por un lado, un sentimiento de misión fundamentado, en su fondo último, en una noción de virtud personal derivada de la lógica racionalista, que había puesto en boga la Ilustración, y cuya primera manifestación histórica había cuajado en torno a la figura del *philosophe*. El *clerc* o intelectual, en este sentido, se definió como aquél que, a causa de sus elevados niveles de conocimientos, de su finura cultural y, por tanto, de su superiores facultades racionales le habría de corresponder, a modo de título propio, la función de intérprete y de guía de la sociedad, de guardián, en una palabra, del sen-

⁷ Tony JUDT, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkerley, University of California Press, 1992, p. 251.

⁸ Según este planteamiento, y desde mi punto de vista, el intelectual propiamente dicho se restringe o se concreta, a unas determinadas coordenadas cronológicas que se extienden sobre todo -si bien no de manera exclusiva, como ya hemos visto- al siglo XX.

tido de la historia⁹. Pero la identidad del *clerc* no se limitó sólo a ese rasgo (que, por lo demás, compartía con su viejo precedente histórico del *philosophe* ilustrado, como ya se ha apuntado). A ello añadió un nuevo aporte: la afirmación frente al resto de la comunidad de su individual excepcionalidad¹⁰.

El *clerc*, a este respecto, tendió a apropiarse, y a actuar correspondientemente, de la noción de elite o aristocracia misional que, según una determinada ideologización de la religión de notoria stirpe tradicionalista, se concedía a un clérigo transmutado en dirigente social¹¹. Cualidad, esta última, que -se estimaba- procedía de su

⁹ Como a este respecto ha escrito Wolf LEPENNIES, "Regreso a la Ilustración: los intelectuales a fines del siglo XX" en *Revista de Occidente*, 164, 1995, p.35:

"No existe hasta hoy ningún texto que refleje con mayor evidencia el brillo y la miseria de los intelectuales que la breve entrada 'philosophe', de apenas tres columnas, incluida en la *Enciclopedia* (...) Según Denis Diderot, al intelectual se le concede la gracia. La razón es esa inquietud que lo mantiene en movimiento: el intelectual sería igual a un reloj que se diera cuerda a sí mismo (...) Estas palabras son expresión de una autoestima exagerada en los intelectuales modernos (...) [pero] el siglo XX, el siglo sangriento de las ideologías les ha inducido a errores inauditos (...), todo ello en nombre de la razón y con la pretensión de un conocimiento superior."

¹⁰ Un sentimiento de excepcionalidad expresado según Marc FUMAROLI -entre otros posibles ejemplos- en la figura de Jean Guéhenno, "obsédé qu'il était par l'impossibilité (...) de transporter l'âme d'un intellectuel dans celle de l'homme (*L'Etat Culturel. Essai sur une religion moderne*, París, Editions de Fallois, 1990, pp. 117-118); o en las siguientes palabras -que el mismo autor utilizar para describir la actitud del Malraux de la postguerra: "les réligions sont mortes et elles ont laissé pour déchet cet 'homme arriéré et aglutiné, que l'intellectuel, mécanicien de la locomotive-histoire, doit faire monter dans ses wagons". *Ibidem*, pp. 122-125.

¹¹ La evolución de Renan es a este respecto paradigmática, además de precoz. El célebre autor de la *Vie de Jesus* (1863) sacaba a la luz en 1871 *Réforme intellectuelle et morale* que, en contraste con su ganada fama de libre-pensador, suponía un demoledor ataque contra los principios de 1789. Según el autor, dichos principios habían conducido al país al desastre (de la derrota de la guerra franco-prusiana) y a la decadencia. Para Renan, la conclusión era clara: aunque la razón continuaba siendo el referente al cual ajustar los

especial carisma ministerial, de su condición de siervo de una *verdad superior*, externa y revelada. Eso explica, como ha recordado Pierre Nora en un sugerentísimo artículo¹², que el intelectual añadiera, a su ya comentada reclamación de monopolio de la verdad histórica, el “privilegio del legislador y las inmunidades ante la ley”. La apropiación por parte del *clerc* de un concepto de carisma ministerial, a fin de hallar una justificación a su espíritu de misión, le condujo a apropiarse, así pues, del sentimiento subjetivo del elegido. Un elemento a primera vista ajeno, y hasta discordante, con el racionalismo de su mirada, y en donde reside una de las claves que explica el sorprendentemente escaso poder de resistencia a la soluciones de corte autoritario mostrado a lo largo del siglo XX por el humanismo racionalista.

2.1. La significación del affaire Dreyfus

Si el final del siglo XVIII vino a significar el desplazamiento progresivo de la idea de un Dios creador y providente como justificador del poder político -una tesis, como se sabe, sustentada por el absolutismo y revisionada, a lo largo del XIX en adelante, por los tradicio-

comportamientos y la vida, de ella se encontraba completamente alejada la “la masa imbecil.”

¹² “Que peuvent les intellectuels? “, *Le Débat*, 1980, pp. 1-19.

Entre otras cosas escribe Nora:

“(…) the true paradox of intellectual ambitions life, and one that French case illustrates in an exemplary manner, is that, in its very principle, it seems to postulate democracy, Yet democracy is precisely what the verity of intellectual act, imperialist, solitary, tyrannical and jealous, excludes in fact.”

De todo lo cual concluye -constituyendo una de las tesis de este artículo-:

“Intellectuals have not accomplished their democratic revolution (...) There is a close link between the status of intellectuals and the imaginary realm of absolute power. This is the link that has to be destroyed” (pp.193-194).

Las referencias textuales reproducidas se corresponden a la versión en lengua inglesa del citado artículo titulado “About Intellectuals”, en Jeremy JENNINGS (ed.), *Mandarins and Samurais. Intellectuals in Twentieth Century France*, Londres, Macmillan, 1993.

nalismos- por una concepción secularizada de hombre autónomo -elevado a la consideración de fuente exclusiva de valores-, el siglo XIX había contemplado cómo el nuevo humanismo resultante desarrollaba una doble confrontación entre la afirmación de la idea de libertad individual radical -entendida como única vía de articulación social y derivada de la interpretación racionalista de la naturaleza humana- y las conclusiones opuestas -y, por lo tanto, tendencialmente, cuando no de manera abierta, estatistas o colectivistas- que implicaron las tesis de la espontaneidad revolucionaria o de la cultura de la rebeldía. Unas tesis -estas últimas- sustentadoras de unas lecturas opuestas (esto es, irracionalista) de la noción de naturaleza humana y, por consiguiente, asimismo ligadas a una noción de progreso alternativa a aquella que fue propia al humanismo progresista.

Todo lo anterior explica la notoria ambivalencia inherente a un progresismo fracturado en dos líneas opuestas entre sí, en función de la doble orientación -racionalista o irracionalista- experimentada por el humanismo moderno. Ambivalencia, esta última, reductible -ha apuntado Karl Dietrich Bracher- a la fórmula contrapuesta de *progress as liberty* o de *progress as power*, y no menos perceptible en la contrapuesta dirección ideológica de las ideas de un Turgot, Gibbon, Adam Smith, los “padres fundadores” norteamericanos, Condorcet, Godwin, Malthus, Kant, Mill o un Spencer, por un lado, y en dirección, por otro lado, de un Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx o de un Gobineau. Frente a la creencia en la libertad individual como sinónimo de progreso de los primeros, los segundos ejemplificaron una dirección opuesta, de la cual surgieron las doctrinas del nacionalismo y del estatismo, o de las utopías sociales o del colectivismo populista y étnico.

A la creencia optimista en el poder universal de la razón, expresado en el aforismo *las ideas gobiernan el mundo*, que nutrió la fe política del racionalismo humanista, y que fraguó el concepto ideal de *civilización* (el reconocimiento de tal gobierno como fundamento de una comunidad de ciudadanos), el humanismo anti-racionalista, reaccionando contra la falsa objetividad de las abstracciones racionalistas, se encaminó a la propagación de unos valores subjetivos, políticos o sociales, que actuaran -como ha afirmado James H. Billington- a modo de un “secular subrogate for religious belief”, diri-



gidos a rescatar al hombre de una realidad inmediata, “treated as a perversion or caricature of ‘genuine’ reality, believed to lurk invisible behind appearances and waiting to be set free by the Revolution”¹³. La negación a la razón de todo estatuto supuso la afirmación paralela del valor de lo emocional como instrumento de regeneración humana, así como la articulación de una idea de “cultura de vanguardia”, a modo de contrapunto de los presupuestos contenidos en la idea de civilización.

Lo verdaderamente significativo del período que se iniciaba en las décadas finales de ese siglo, y que se prolongaría con todas sus consecuencias a todo lo largo de la centuria siguiente, consistió en una curiosa combinación entremezclada de los títulos de legitimidad que habían conducido al hombre racional a disputar al clérigo, en virtud de la superioridad de sus conocimientos racionales, el papel de maestro de las naciones y de consejero del príncipe, con la apropiación de una noción de progreso -esto era, de ruptura y de transformación- procedente de los radicalismos revolucionarios decimonónicos. Así pues, si alguien sintió en su misma identidad de manera más directa los efectos de esa síntesis sorprendente, éste fue el intelectual. Su historia -ya dijimos- comenzaba a raíz de producirse la quiebra de confianza en aquel en quien el humanismo racionalista decimonónico había cifrado todas las esperanzas en la articulación de una nueva sociedad en plena armonía con la naturaleza: el individuo universal.

Desde ese punto de vista resulta, no ya solo posible, sino -a mi juicio- absolutamente conveniente, atribuir al fin de siglo, y más concretamente al acontecimiento que en este orden de cosas simbolizó el *affaire Dreyfus*, el valor de todo un -como ha escrito Tony Judt- “telling moment”. A raíz del *affaire* no se forjó la imagen del intelectual comprometido. Ni siquiera resulta posible atribuir *sensu stricto* a este episodio la invención de la palabra. Lo que si se operó fue una sustancial reevaluación de su significado. Si en su origen más inmediato el sustantivo intelectual había sido concebido a modo de título de auto-afirmación manejado por los radicalismos anti-racionalistas, precisamente para enfatizar su rechazo a la política liberal

¹³ *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*, London, Temple Smith, 1980, p.5.

dominante¹⁴, a partir de entonces -y, en ello, el escándalo judicial estallado en la Francia de 1894 si alumbró una novedad- no pareció ya imprescindible renegar de las tesis finales del humanismo racionalista para percibir los inevitables conflictos y tensiones de la realidad social a modo de meras desviaciones patológicas que, como tales y en defensa de una civilización asediada por unos *nuevo bárbaros*, era obligación de las minorías “ilustradas” suprimir.

Si el *affaire* Dreyfus “estableció firmemente el estilo del compromiso del intelectual”, tal y como éste se manifestaría continuamente en las décadas siguientes, dicho establecimiento se afirmó desde las ruinas de las seguridades que habían anudado la alianza del humanismo racionalista con el liberalismo. De ahí que la identidad del intelectual se edificara en términos de abierta beligerancia con la del político, ejemplarizado éste en la figura del político liberal¹⁵. De lo que se trataba, al intervenir como intelectual, no era de acudir mediante la acción o mediante la palabra a subvenir a las necesidades del momento o de la vida política diaria:

“What they had to offer, in other words, -ha escrito el citado Judt- was not merely assistance to the cause of justice or support for the defenders of the Republic but a vision of society, or the way in which the inadequate present might be rendered to a better future (...) the image of the intellectual bringing to the community a wholly articulated moral countervision was very attractive”¹⁶.

¹⁴ Vid. a este respecto G. IDT, “L’intellectuel avant l’affaire Dreyfus”, en *Cahiers de lexicologie*, 14-15, 1969, pp. 35-46.

¹⁵ Según Fumaroli las consecuencias últimas de esa fisura abierta -o en trance de abrirse- entre las aspiraciones civilizadoras del humanismo racionalista y el paradigma liberal consistió en una suerte de filosofía política emocional sustentada en una desconfianza en el individuo. Así -sostiene este autor- “..., Guéhenno, Mournier, Saint-Exupéry, Malraux, Pico (i faudrait allonger la liste...) refuse d’admettre une autre formule de société organique, mais de ce organixisme ils sont les seuls à détenir le secret. Ce qu’il y avait de libéral dans la IIIe. République (qui admettait de vastes dérogations privées á la devise publique de la République: une et indivisible) (...) leur était profondément odieux”. *Op. cit.*, p. 128.

¹⁶ Tony JUDT, *op. cit.*, p. 251.



Desconfianza en el individuo universal, rechazo de la política y del político (liberales), elitismo social, y regeneración cultural representaron los cuatro ejes que ejercieron una extraordinaria influencia en el cambio de la conciencia política del humanismo racionalista durante el período de tránsito de un siglo a otro. Un cambio de orientación marcado por un poderoso sentimiento de crisis de la civilización y que apareció ejemplificado en las profundas dudas que al intelectual despertó la nueva sociedad traída por el liberalismo, dominado por el hombre-masa insensible al poder seductor de las ideas. Estas dudas estimularon las posturas de crítica y de disconformidad del intelectual con los valores de la modernidad democrática.

La movilización de los intelectuales se articuló en defensa del hombre genuino o superior (esto es, alumbrado por la razón) que se consideraba amenazado por una sociedad materialista dominada por la masa en ascenso. Dicha movilización implicó la sustitución de una concepción providencialista del progreso, arrumbada por la pérdida de las seguridades liberales, por otra voluntarista. Si la historia no aseguraba el triunfo de la razón, entonces correspondía a la razón hacerse con el dominio de la historia.

De ahí la característica mirada con la cual los intelectuales se involucrarían en la acción política inmediata. Una mirada caracterizada por el pragmatismo y por el utilitarismo, enfatizando la noción de cultura en detrimento de la noción de civilización. La acción política no se entendió dirigida a la expresión de verdades o ideas objetivas, sino útiles y eficaces en orden a salvaguardar el estatuto de la razón frente a la vacuidad de la democracia individualista¹⁷.

Detrás de la movilización de los intelectuales de fines de siglo se situó, así pues, el fuerte impacto que ejercieron las nuevas percepciones de la realidad social divulgadas por aquellos mismo años, las cuales -como ya hemos apuntado- produjeron una drástica mutación en la conciencia política del humanismo racionalista.

¹⁷ Una vacuidad manifestada en el anti-finalismo expresado por la afirmación pluralista y por la ética del compromiso como base de convivencia. Como de manera significativa escribía el filósofo social británico G.D.H. Cole, “much better to be ruled by Stalin than by a pack of hal-witted and half-hearted social-democrats.”

3. Los intelectuales: diversidad y relativismo con un fondo común

A lo largo del siglo XX, los intelectuales han dado sobradas pruebas de carecer de unos referentes políticos, sociales o incluso de fórmulas ideológicas fijas o corporativas. En este plano, más bien, ha sido la variedad -o, incluso, todavía más, el cambio de referentes en función de las diversas variables sociales imperantes- el rasgo más característico de los procesos de identidad de los cuales éstos se han valido para orientar y legitimar su intervención social.

En plano político e ideológicos los intelectuales han exhibido unas identidades que han cubierto, en su práctica totalidad, el campo de opciones que ha posibilitado el siglo XX. Como se sabe, ha habido intelectuales que han enfatizado su militancia liberal o fascista. Apenas poco queda ya que decir de los intelectuales comunistas o de los intelectuales fascistas. Incluso tampoco el mismo tradicionalismo les ha sido del tono ajeno. Pero si las identidades políticas asumidas por lo intelectuales han sido multiformes, estas, además, han sido con frecuencia absolutas. Eso mismo se deduce cuando se analizan las evoluciones personales de no pocos intelectuales (fracturadas en sucesivas etapas, marcadas éstas por un conjunto de identidades políticas e ideológicas variables cuando no abiertamente contrapuestas entre sí). Ni unas identidades, así pues, únicas, ni corporativas, ni absolutas. Pero tampoco unas identidades significadamente aleatorias.

Es palpable un grado elevado de correspondencia entre el tipo de identidad política e ideológica asumido por el intelectual y el conjunto de variables predominantes en los diversos contextos espacio-temporales. Así, es perfectamente posible contrastar las identidades de los intelectuales franceses y las identidades de los intelectuales españoles o italianos, y distinguir a todos estos de los intelectuales británicos. Asimismo se puede llegar a establecer un estereotipo del intelectual, pongamos por caso, de los 30 y enfrentar dicho estereotipo al del intelectual de los 50 o de los 60. En cada uno de estos casos resultaría a su vez posible establecer un tipo de identidad política o ideológica dominante.

Todo lo anterior, por otro lado, no debería sorprender. Del hecho de que en su movilización los intelectuales respondieran a unos mismos estímulos profundos (una determinada valoración del hombre y un ideal de articulación social acorde con dicha valoración) que les llevó a interpretar la realidad social en términos de crisis, y que actuó a modo de catalizador de sus compromisos o de sus intervenciones públicas, no se debería evidentemente deducir que fuesen seres descontextualizados. En su ámbito más inmediato de decisión influyeron todo la amplia gama de variables de naturaleza contingente que actuaron de condicionantes del juicio político personal (cálculos, impresiones, oportunidades, influencias o ámbitos de relaciones).

En sus manifestaciones externas, cada intelectual perteneció en primer lugar a sí mismo. En segundo lugar a la época y al lugar en la que se halló inserto.

Y, sin embargo, este mismo intelectual, *inclasificable* en cuanto a sus identidades políticas e ideológicas, demostró estar en posesión de una formidable conciencia de grupo al describir el sentido de una utopía a la cual atribuyó el estatuto de única realidad. En su progresismo voluntarista el intelectual expresó todo su alejamiento de la vida, y su rechazo de la historia. Este -el genuino progreso- no dependía en sentido estricto de las virtualidades intrínsecas de tal o cual fórmula política sino de su eficacia y capacidad de dominio sobre la vida en beneficio de la utopía (racional). Irónicamente en el relativismo pragmático -causante, en última instancia, de lo que Jelen denominó "una ceguera voluntaria"¹⁸ - con el cual el intelectual encaraba la política, lo que quedaba patente era la radical naturaleza histórica del mismo intelectual, último término de llegada del formidable estrago que ocasionó en las premisas del racionalismo moderno la quiebra de la confianza en el individuo, reducido a la pura subjetividad y materialidad inconsciente de la masas¹⁹.

¹⁸ Christian JELEN, *La ceguera voluntaria. Los socialistas y el nacimiento del mito soviético*, Barcelona, Planeta, 1985.

¹⁹ Esto mismo es lo que ha dado pie al citado Judt a atribuir a los intelectuales franceses unos alarmantes síntomas de lo que este autor denomina bifocalismo moral:

La solidez y consistencia de la mirada utópica del intelectual contrasta con la pluralidad e indeterminación de sus identidades políticas e ideológicas. O, dicho de otra manera, a pesar de la diversidad de sus convicciones, a pesar de la historicidad y de la pluralidad de sus decisiones, estrategias, intencionalidades o cálculos, situado por encima de los contextos y épocas, existe una manera intelectual de ver las cosas, en la cual proyecta su realidad más íntima.

Sería, de este modo, posible referirse a un encuentro peculiar del intelectual con, pongamos por caso, el fenómeno del fascismo. Más significativo aún son las evidentes simetrías que esa circunstancia encierra con el encuentro del intelectual con el comunismo. Una circunstancia paradójica, tal vez. Pero que, sin embargo, alcanza su expresión máxima en la serie de cambios súbitos que condujeron en los años 30 y 40 a muchos intelectuales a transitar sin solución de continuidad por el fascismo y por el bolchevismo²⁰.

Sin aspirar ni con mucho a describir un cuadro completo: ¿Qué es lo que ha movido a tantos intelectuales a encontrar en el fascismo un polo de atracción (en el preciso momento en el que otros muchos hacían lo propio en relación con el comunismo)?

Si en cierta medida podría afirmarse que fueron intelectuales alemanes quienes “prepared the way to Fascism”, esto fue debido a que

“Moral bifocalism is thus not relativist -or, more accurately, it is sometimes relativist, sometimes not. Its coherence derives from that application of a double standard, the combination of an insistence upon certain normative values and the subsequent refusal to recognize their application in selected cases (...) In its simplest form, the double standard was applied as a categorical proposition, an a priori. One bloc or society, or action was imperfect, flawed, even evil, whatever its apparent virtues; the other tended to the good and desirable, however (contingently) imperfect or even unjustifiable its present condition.” *op. cit.*, p.169

²⁰ Esta interesante cuestión ha sido tratada desde distinto ángulo, entre otros, por Philippe BURRIN, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery 1933-1943*, París, Seuil, 1986 y por Dans S. WHITE, *Lost Comrades. Socialists of the Front Generation, 1918-1945*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.



el fascismo “offered political answers to criticism of modern technological society”²¹.

En este sentido es sumamente revelador el paralelismo que estableció Stephen Spender -miembro, como se sabe, del célebre *Bloomsbury group* agrupado en torno a la figura de Virginia Woolf- entre las razones que adujeron tantos intelectuales de la segunda mitad del siglo para simpatizar con todo tipo de regímenes de izquierda y las actitudes de aquellos otros intelectuales que, algunas décadas antes, “supported fascism more because they were against other politics than because they were for it”²².

El poder de seducción ejercido por el marxismo también revela el relativismo pragmático de un juicio político dominado por el peso de la utopía. Lo que encontraron los intelectuales en el marxismo podría responderse recordando la explicación de fondo que han percibido Jean François Sirinelli y Pascal Ory en las demandas dirigidas a la ideología por los intelectuales contemporáneos²³. En el marxismo, los intelectuales encontraron, todavía con mayor nitidez que en el fascismo, la posibilidad de “retrouver -ha apuntado François Furet-, au-delà de la critique de la démocratie bourgeoise, le socle de la philosophie libérale”. Porque si bien -continúa argumentando este autor- el comunismo ha demostrado su incapacidad de transformar la realidad de acuerdo con sus promesas, cabe -no obstante- la posibilidad “que

²¹ Paul HOLLANDER, *Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to Soviet Union, China, and Cuba 1928-1978*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, pp. 57-58.

En relación con la responsabilidad de la intelectualidad alemana en el triunfo nacional-socialista (un tema, por lo demás, sobradamente conocido) resultan sumamente interesantes los testimonios aportados por Karl LOWITZ en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933: Un testimonio*, Madrid, Visor, 1993.

²² Vid. Paul HOLLANDER, *op. cit.*, p.58.

²³ “Que cherche souvent, en effet, un clerc en souscrivant à une idéologie et en adhérant à un groupe”, se pregunta el citado Sirinelli, sino un príncipe “d’intelligibilité du monde et une identité par intégration et reconnaissance réciproque- en autres termes, des certitudes en même temps des amitiés ou des connivences”.

Jean-François SIRINELLI/Pascal ORY, *Les intellectuels en France. De l’affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, 1992.

l'autonomie de l'individu est à l'horizon du communisme comme il était au centre du libéralisme"²⁴.

En efecto, la visión marxista del mundo -aderezada por toda una versión de idílica del experimento político soviético según la cual, rezaba una propaganda oficial (que no pocos grandes hombres de occidente evitaron tomarse la molestia de poner en duda) era a la "haute intelligentsia" a la que se había reservado toda la función directiva (como pareció corresponder a lo que pronto se convirtió en ejemplificación genuina de toda una república de letras)- respondió a los requisitos de la mirada utópica de los intelectuales²⁵. Desde el punto de vista de la doctrina, el marxismo proporcionaba una explicación sólida y coherente a los males de la democracia. La percepción de la realidad a través de los esquemas de las corrientes de pensamiento de la decadencia y de la crisis sirvieron, pues, de estímulo en la verdadera fascinación ideológica que el marxismo ejerció entre los intelectuales. Por su parte, la interpretación de la Unión Soviética según el mito de "República de letras" facilitó por lo demás el camino que llevó a la conversión del régimen leninista, y después del stalinista en el paradigma político a seguir -reemplazado décadas

²⁴ François FURET, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, pp. 40-41.

²⁵ A este respecto resulta sumamente aclarador la explicación elaborada por Chistan PROCHASSON a la cuestión que plantea el fuerte atractivo ejercido pro el socialismo entre los intelectuales francés:

"Il [el socialismo] avait d'abord été une 'possibilité spirituelle', un refus positif du monde matériel dominée par forces méprisées (...) Le socialisme était une grande aventure de l'esprit et même temps qu'un enchantement du monde. Tout se passe comme s'il avait pu remplir fonctionnellement auprès des nouveaux clercs qu'étaient les intellectuels le vide spirituelle laissé par une religion en reflux. Aborder l'histoire des rapports des intellectuels au socialisme répond aussi à l'ambition d'approcher celle de la spiritualité et des hommes à qui en est confié l'expression".

Christophe PROCHASSON, *Les intellectuels, le socialisme et la guerre*, París, Seuil, 1990, p. 20.

después por otros paradigmas sucesivos (ya se tratase del maoísta, del castrista, del modelo vietnamita o del modelo camboyano²⁶).

En pocas palabras, el acercamiento al marxismo, así como en el filosovietismo de los intelectuales, actuó aquello que Lowenthal ha descrito para explicar el éxito contemporáneo de la utopía. El poderoso estado de ansiedad que provoca “a world that has become increasingly incomprehensible and menacing” y que “is the direct root of the desperate readiness to look for the missing certainty in a doctrine that express a belief in a secular salvation in a rationalist disguise form”²⁷.

4. *La crisis liberal: cambio de percepciones (el naufragio del paradigma liberal del humanismo racionalista)*

El período de fin de siglo contempló el naufragio de la premisa fundamental que había sustentado durante casi un siglo la fe del racionalismo en poder dominar y transformar el mundo: una noción universalista de individuo basada en la doble cualidad de objetividad y de necesidad que a éste le reportaba su naturaleza racional. Fue a través de ese prisma individualista como el racionalismo atribuyó a la realidad un orden y un sentido, y como dicho racionalismo se vinculó a una determinada idea de progreso²⁸, en el cual halló su fundamento y su justificación la filosofía política del liberalismo.

La crisis de fin de siglo, empero, gravitó precisamente en torno a dicha noción de individuo universal, sustrayéndole todo su anterior crédito de factor principal de explicación de la realidad y, todavía más, de la historia. Fue este hecho lo que concedió una especial in-

²⁶ Sobre este tema interesante el libro dirigido por Jeremy JENNINGS, *op. cit.*

²⁷ *Vid.* Paul HOLLANDER, *op. cit.*, pp. 411-412.

²⁸ Como ha escrito Karl Dietrich BRACHER, dicha idea de progreso se basó en la convicción común a “liberal enlighteners and democrats that political progress consists primarily in the steady and even more universal extension of personal freedom in the world: increased knowledge and improved control of nature wil become possible to the extent that obstacles to freedom are removed and that political system ensures the full development of the individual”. *Op. cit.*, p. 17.

tensidad a la crisis y acabó dotándole de unas gravísimas implicaciones que las pasiones y violencias políticas del siglo XX no hicieron sino confirmar de manera dramática.

En gran medida lo que por entonces se produjo fue un cambio general de percepciones, muy en sintonía con las conclusiones a las que arribaron en aquellos momentos un amplio conjunto de hallazgos de naturaleza sociológica, los cuales acabaron por arrojar un severo mentís a aquellas certezas en las cuales se habían apoyado los valores liberales. Lo más irónico fue que el mismo cambio de percepción que hizo que comenzase a hablarse de una crisis sirvió de principal lanzadera de un pensamiento de crisis. Aunque entre las razones que convirtieron a las décadas finales del siglo en unos genuinos años críticos no se puedan descartar factores de tipo social o político, lo que otorgó a este período un llamativo carácter de fin de toda una época, e incluso de auténtico corte y de cesura, fueron unos factores de naturaleza predominantemente intelectuales. A estos nuevos estímulos respondió el clima de *malaise* cultural que se apoderó de la época.

Del fin de siglo no surgiría un pensamiento único ni estructurado. Aunque es evidente su conexión íntima con el ascenso de los irracionismos -reflejado en la propagación de nuevas temáticas como la del instinto, del inconsciente o del *élan vital*-, que tan decisivas influencias ejercieron en la aparición de nuevas ideologías radicales -entre éstas el fascismo, el nacional-socialismo o el mismo bolchevismo-, no es menos cierto que tampoco se produjo el naufragio del humanismo racionalista. No por ello, sin embargo, hay que relativizar el impacto de la crisis. De ésta surgiría todo un humus que imprimiría una profunda huella y cuyos efectos -uno de éstos la misma aparición en la escena política de los intelectuales- se dejarían sentir lo largo del siglo XX. Nietzsche, Bergson, Sorel, o Romain Rolland y Walt Whitman alcanzarían una portentosa celebridad. Serían profusamente leídos, y -posiblemente todavía más- comentados y glosados. Sus conceptos, giros lingüísticos, e incluso sus preferencias temáticas, inundarían el debate político y cultural hasta llegar a articular una especie de discurso normativo.

Donde la crisis de fin de siglo presentó su perfil más acusado fue en relación con las premisas que habían sustentado la visión del

mundo que había primado por toda Europa durante las décadas precedentes. Es así como algunos autores, como Robert Wohl, han visto en aquello que por entonces empezó a sentirse una auténtica crisis de los valores liberales²⁹. Toda una verdadera *potische Weltanschauung* -que había ejercido lo que François Moureau calificó de “le spectacle d’une domination du monde”³⁰ se vino abajo. Perdió crédito la idea de que el progreso que había traído la sociedad liberal fuese el verdadero progreso. Y, de manera inversa, fue ganando enteros la idea que atribuía a los avances del siglo un proceso de decadencia y de barbarización.

Una nueva atmósfera de la decadencia tomaría el relevo del optimismo liberal, produciendo de paso un cambio radical en las percepciones vigentes de la realidad y en la noción sostenida de progreso. La consecuencia de todo ello fue una ruptura creciente entre el individualismo racionalista y las aspiraciones políticas del liberalismo. El eje de la ruptura se fundamentó en el oscurecimiento de la que fue objeto la noción de individuo. Siendo en ese punto donde se revela es aspecto de crisis eminentemente intelectual de en esos momentos se iniciaba.

Resulta inevitable relacionar el citado cambio de clima con el impacto que, a este respecto, tuvo la amplia divulgación de la filosofía de Friedrich Nietzsche³¹ y, acto seguido, la aparición en 1893 de las primeras publicaciones de Sigmund Freud. Ambos, secundados por toda una cohorte de comentaristas y divulgadores, ejercería una indudable influencia en la quiebra de la hasta entonces predominante noción individualista del progreso³². Sin embargo, tanto estos últimos

²⁹ Robert WOHL, *The Generation of 1914*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1980, p. 447.

³⁰ *Les racines de liberalisme*, París, Seuil, 1978.

³¹ Entre 1883 y 1887 se publicó la trilogía en la cual éste desarrolló su doctrina de la voluntad de poder (*Así habló Zaratrustra*, 1883; *Más allá del bien y del mal*, 1886, y *Genealogía de la moral*, 1887).

³² Como ha escrito el ya varias veces citado K.D. BRACHER:

“Nietzsche’s critique of culture was concerned with the emergence of the man of the masses and with the significance of the élite and the strong individual. The social Darwinists and racialists transformed Darwin’s doctrine of selection into a social theory of the struggle for

como otros autores de la época que se podría a este respecto citar (por ejemplo, los nuevos teóricos de las elites como Pareto, Michels o Mosca, o el mismo Henri Bergson y su filosofía del *élan vital*), no hicieron sino apuntalar, o en su caso confirmar, un desafío al binomio individuo-progreso que, por lo general, procedió de la observación de aquella misma realidad sobre la cual se trató de emitir un diagnóstico: la experiencia del peso de lo irracional y de lo emocional en una actividad política en expansión, crecientemente desarrollada fuera de los márgenes tradicionales, muy elitistas y minoritarios, del espacio público decimonónico.

La percepción de la realidad democrática de masas como un obstáculo al progreso, el énfasis puesto en la dimensión subjetiva e inconsciente del individuo de una nueva ola de pensamiento social y filosófico -a lo que se unió el repudio de la naturaleza mecanicista del universo contenido en las conclusiones arrojadas por la investigación biológica, química o procedente de la nueva física nuclear-, impulsaron un reorientación de la conciencia política del progresismo racionalista. De esa reorientación los intelectuales fueron un claro ejemplo. En relación dialéctica con la realidad inmediata -calificada de materialista, falsa o decadente- se agudizó en su seno unos sentimientos de ruptura con ésta en nombre de un fin superior y más auténtico. La ambigüedad resultante, reflejo de un juicio político utilitarista y pragmático, les lanzó de lleno a la grandes pasiones ideológicas del siglo. En su actitud, los intelectuales demostraron no ser precisamente infalibles. Al igual que el resto de sus congéneres vieron condicionada su intervención por un vasto conjunto de variables de naturaleza ideológica, ambientales, familiares o, en última instancia, personales. A lo que habría que añadir un condicionante más específico: el que se derivó del prejuicio categórico de sentirse y creerse, antes y sobre todo, intelectuales; esto es, la única garantía de

existence and the right of the stronger nation or race to rule others. The new psychology was concerned with the internal exploration of man against the belief that man's external conditions could be manipulated and brought to an assumed perfection through external progress. What all these views had in common were the beginnings of profound doubt in society as it existed". *Op.cit.*, pp. 18-19.



“La mirada intelectual de ver las cosas”

313

civilización en un mundo en donde, reproduciendo la célebre frase de Max Weber, “los valores últimos y sublimes han desaparecido”.