

La política de los intelectuales

José J. Sanmartín (Universidad de Alicante)

Resumen: En "La política de los intelectuales" se aborda el desarrollo de la idea de libertad entre diferentes pensadores del siglo XIX y XX, realizando una comparación analítica entre el pensamiento político de Estados Unidos y Europa continental. La fascinación hacia el poder, el peso de la ideología o el culto de la utopía, son hechos clave que se estudian en esta trabajo singular. Al mismo tiempo, la influencia que algunos intelectuales tuvieron sobre el desarrollo político de movimientos autoritarios y como estos procesos acabaron devorando su obra y, en ocasiones, también su vida (el caso de Giovanni Gentile en su apoyo al fascismo italiano); o la desconfianza genética que la democracia popular, basada en el sufragio universal, suscitaba entre pensadores de tradición liberal como Croce.

Asimismo, se dieron situaciones inversas como la apertura hacia la sociedad plenamente democrática realizada por filósofos como Berlin. Este largo recorrido estará jalonado por nombres de autores y teorías pero lo importante es la evolución misma de la idea de libertad, descubrir su irregular decurso histórico entre los intelectuales y, en ocasiones, su apuesta a favor de soluciones autoritarias frente a la normalidad "burguesa" que ofrecían las instituciones representativas liberales.

Comunicación:

El papel que jugaron algunos pensadores, artistas y creadores del período de entreguerras, cuando se prestaron al coqueteo con dictaduras entonces en boga –o en ciernes–, es un episodio demasiado lamentable para olvidarlo hoy. En alguna medida, el desarme ideológico y ético de las democracias europeas de aquel período vino dado también por la labor desempeñada por figuras que, so capa de una crítica al régimen liberal y representativo imperante en su país, ejecutaban de hecho una apología inducida respecto a la alternativa totalitaria o autoritaria más afín ideológicamente a su gusto. La puntualidad de los trenes italianos con Mussolini, la rápida industrialización de la URSS y sus planes quinquenales, las nuevas autopistas alemanas que construía el régimen de Hitler... ¿Acaso una democracia no podía conseguir eso y más?

El mito del cirujano de hierro. Un poder fuerte y seco que aplaste sin rechistar todo lo que se oponga a la marcha triunfal del progreso. La Inglaterra de las instituciones representativas clásicas debía parecerles un ejemplo caduco, por lo aburrido de unos mecanismos democráticos que funcionaban correctamente y, por tanto, no dejaban demasiado espacio a la generación de nuevos modelos sociales. En el fondo, lo que latía en intelectuales como Giovanni Gentile –que apoyaron resueltamente al fascismo– era cierto desdén por el pueblo (en sus propios términos fascistas, las masas) y, sobre todo, el vivo deseo de dirigir intelectualmente un movimiento y un régimen que creasen una nueva Italia. Que alguien de la cultura, la formación y la inteligencia de Gentile cayera –y participase activamente– en la legitimación intelectual del fascismo, y del dictador Mussolini, es un aviso para navegantes; todo ello, por supuesto, en el marco de un discurso formalmente regenerador de Italia. La vanidad intelectual. Gentile olvidó la prescripción moral del otro gran pensador italiano de su tiempo: "*El espíritu ético tiene en la política la premisa de su actividad*"¹⁹⁹.

El liberalismo pragmático de Benedetto Croce le condujo a una posición diametralmente opuesta a la desempeñada por Gentile. Croce siempre consideró la política como un instrumento que permitiese operar mejoras graduales al servicio de la sociedad; esto es, la política como deber cívico. Por ello, y contra su primer criterio personal, Croce aceptó una cartera ministerial en el último Gobierno liberal de Giovanni Giolitti, asumiendo el encargo del Primer Ministro como una responsabilidad ineludible ante la crisis que vivía el país tras la Primera Guerra Mundial. En su defensa de *la política de la virtud*, Croce argumentó el indispensable papel de la moral para dominar las pasiones que genera la política. Y es que, en el pensamiento crociano, la política es algo inextricablemente unido a la ética. En ese contexto, adquiere valor –también hoy día– su formulación del "sentido político". La Historia se basa en hechos, y existe una realidad natural anterior a toda acción humana. Frente al realismo de Croce, Gentile pergeñó la **teoría de la immanencia absoluta**: una habilitación del pensamiento como sustrato de la realidad basándose en la experiencia y el pasado como hechos inmanentes que condicionan nuestros actos (mentales y materiales). Así, el pensamiento es un acto que se genera –y legitima– por sí mismo, sin necesidad de origen ajeno. De esta forma, y de darse ciertas condiciones, el acto sería la fase siguiente y lógica al pensamiento. El sujeto pensante dispone de campo abierto para poner en práctica su pensamiento en la medida de la grandeza de sus metas y cualidades. Gentile, intelectual antidemócrata, justificaba filosóficamente el caudillaje fascista como forma idónea de llevar a cabo el pensamiento. El caso flagrante, extremo y lacerante de Gentile demuestra que no siempre el sentido común es inherente al intelectual.

Los intelectuales son necesarios y valiosos para toda sociedad democrática. Un universo que es, al mismo tiempo, plural pero con un fuerte componente de singularidad, contradictorio y extrañamente coherente, fragmentario en su apariencia pero capaz de reconstituirse de forma casi continua mediante nuevos sistemas; y todo ello, con plena conciencia -o no- por parte

¹⁹⁹ CROCE, Benedetto: *Ética e política*. Milán, Adelphi, 1994, pág. 266.

del pensador que le ha dado nacimiento. Quizá fuera conveniente plantearnos, de entrada, la vieja y capciosa pregunta: ¿para qué sirven los intelectuales? Probablemente la respuesta la hallemos de plantearnos el escenario inverso: ¿podemos imaginar un mundo sin intelectuales? Evidentemente, no. Los intelectuales son necesarios y pueden desempeñar un papel absolutamente positivo para la sociedad democrática de la que son parte necesaria. La clave pasa por que los intelectuales mantengan su pluralidad, su espíritu crítico y su ejemplar compromiso ético con la libertad. Esto es el pensamiento; esto es la democracia.

En su filosofía, Mannheim califica a la ideología como una “falsa conciencia”. Sin embargo, y al mismo tiempo, considera que los intelectuales pueden desempeñar un papel relevante para acceder al conocimiento en estado puro, la verdad objetiva... en la medida que logren separarse de prejuicios y juicios de valor, superando toda falsa conciencia. Bien entendido que, en el pensamiento de Mannheim, el conocimiento es algo limitado y parcial, no un cuerpo doctrinal terminado y perfecto. Un proceso siempre creciente en el que cada intelectual puede aportar su contribución. Por ello, el pensador alemán sostenía que no debiera aceptarse ningún debate teórico “*como absolutamente válido en sí*”²⁰⁰. A su modo de ver, el intelectualismo era el “*modo de pensar que, o bien no percibe los elementos de la vida y del pensamiento que están basados en la voluntad, en el interés, en la emoción y en la concepción del mundo, o, si reconoce su existencia, los trata como si fueran congruentes con el intelecto y cree que la razón puede dominarlos*”²⁰¹. Obviamente, esta concepción parte de un presupuesto equivocado como ya consideró el propio Mannheim al formular su idea de conocimiento que, sin embargo, separa de la experiencia humana. “*Los que quieren que la política como ciencia enseñe normas y fines, deberían reflexionar que semejante exigencia implica realmente la negación de la realidad de la política*”²⁰².

La influencia del cientifismo ejerció un papel señaladamente pernicioso sobre demasiados intelectuales y pensadores. La pretensión de lograr para la teoría política un estatuto científico activó en su momento una espiral que, de alguna manera y aunque ya mitigada, todavía persiste en algunos rescoldos. En palabras de un eminente politólogo anglosajón: “*lo que las ciencias sociales admiran tanto de las ciencias físicas es que éstas realmente constituyen nuestro parámetro de lo que deberían ser las ciencias. Es decir, consisten en un cuerpo de generalizaciones que describen los hechos con tanta precisión que les sirven para realizar predicciones*”²⁰³. Sin embargo, tales alineamientos cientifistas chocan con la auténtica naturaleza de lo político: el estudio de hechos concretos. Además, este proceso abierto estimula un efecto tan subliminal como negativo: la pérdida de valor de los debates políticos democráticos.

La necesaria pluralidad ideológica –entendida y practicada como debate de ideas– que emana de toda democracia queda mermada, en la dialéctica intelectual, con la emergencia de un discurso más técnico dedicado casi íntegramente a desarrollar –y demostrar– prospectivas metodológicas. Isaiah Berlin previno contra esta tendencia al definir la teoría política no sólo como “*la elucidación de conceptos*”, sino también como el “*examen crítico de las presuposiciones y supuestos, y de la discusión del orden de las prioridades y de los fines últimos*”; concluyendo que el pensamiento político surge en una sociedad donde “*no exista aceptación total de un solo fin*”²⁰⁴. Cuando un método se convierte en prisión conceptual pierde su primera función instrumental; esto es, servir como herramienta para explicar un hecho determinado. Un pensador brillante e iconoclasta como Feyerabend ha rechazado la rigidez de ciertas concepciones escolásticas: “*la idea de que la ciencia puede y debe regirse según unas reglas fijas y de que su racionalidad consiste en un acuerdo con tales reglas no es realista y está viciada. No es realista, puesto que tiene una visión demasiado simple del talento de los hombres y de las circunstancias que animan, o causan, su desarrollo. Y está viciada, puesto que el intento de fortalecer las reglas levantará indudablemente barreras a lo que los hombres podrían haber sido, y reducirá nuestra humanidad incrementando nuestras cualificaciones profesionales*”²⁰⁵.

El fundamento de la libertad se halla en la propia naturaleza humana. No existe contradicción entre libertad y racionalidad; antes al contrario. Hegel observó que “*la libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino solo el hombre, el que piensa, así también solo el hombre tiene libertad y la tiene solo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo: se comprende, por consiguiente, como infinito en sí*”²⁰⁶. Dicho de otra forma: todo aquello que separe al hombre de la libertad, también lo hace del pensamiento. No hay fisura alguna entre el trabajo del intelectual y la prosecución de la libertad; al contrario: ambas dimensiones se necesitan para avanzar en el progreso humano y democrático.

²⁰⁰ MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 150.

²⁰¹ MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía*, pág. 108.

²⁰² MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía*, pág. 144.

²⁰³ RIKER, William H.: “Teoría de los juegos y de las coaliciones políticas”, en Albert BATLLE (edición a cargo de): *Diez textos básicos de Ciencia Política*. Barcelona, Ariel, 1992, pág. 151.

²⁰⁴ BERLIN, Isaiah: “¿Existe aún la teoría política?”, en Isaiah BERLIN: *Antología de ensayos*, pág. 115.

²⁰⁵ FEYERABEND, Paul K.: *Contra el método*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993, pág. 122.

²⁰⁶ HEGEL, Georg W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, pág. 144.

Entonces, ¿qué ha ocurrido, qué ocurre, cuándo se produce –por ocasional que pueda ser- una colisión entre algunos intelectuales y las libertades? El apoyo de Ezra Pound al fascismo de Mussolini, la aquiescencia favorable de Heidegger hacia el nazismo, la simpatía inextinguible de tantos otros al régimen de los soviets, son muestra nominal de la entrega embelesada de demasiados intelectuales hacia sistemas totalitarios de derecha o izquierda, según su personal filiación. Esto descubre un panorama profundamente desmitificador: el intelectual tiene las mismas debilidades que el resto de sus conciudadanos; no es ni mejor ni peor que ellos. Así lo reconoce Hanna Arendt cuando subraya que los intelectuales colaboradores del totalitarismo eran “*sólo el ejemplo más ilustrativo y los más claros portavoces de un fenómeno mucho más general*”²⁰⁷. ¿A qué obedecía esa atracción hacia los movimientos de masas por parte de las “*personas muy cultas*”? Probablemente, al deseo de dirigirlos. Respecto a las causas que llevaron a demasiados intelectuales a adherirse a los movimientos de masas antidemocráticos, Arendt rechaza como explicación primera, por simplificadoras, el “*nihilismo de la intelligentsia moderna de un odio hacia sí misma, supuestamente típico de los intelectuales, de una “hostilidad a la vida” del espíritu y al antagonismo respecto de la vitalidad*”²⁰⁸. Los intelectuales que así actuaron lo hicieron por un convencimiento personal (político, ideológico) que era compartido por otros compatriotas. Los pensadores que apoyaron al nazismo sabían perfectamente lo que hacían: el discurso de Friburgo de Heidegger continúa siendo la página más triste de su vida docente. De ello da cumplida cuenta el profesor Ralf Dahrendorf al calificar como “*traición de los valores liberales*” las miserias morales que condujeron y consolidaron la entrega al totalitarismo. “*Sin embargo*”, añade Dahrendorf, “*los intelectuales traicionaron algo más que los valores partidistas; traicionaron a la sociedad civil que hizo posible que existieran. Fue un espectáculo horrible que no debe olvidarse*”²⁰⁹.

El problema de base consiste en la pérdida de la escala humana. Las pirámides que se elevan sobre el desierto egipcio merecen legítimamente la admiración general. Autores han ponderado la voluntad política y religiosa que los faraones impusieron para llevar a cabo su construcción, el alto grado de progreso técnico logrado, la minuciosidad de los cálculos para sostener una obra que durase por siempre, la simetría y el avance científico que supusieron los trabajos, etc. Sin embargo, menos se habla de las fatigas y epidemias que sufrieron los esclavos que, masivamente, levantaron las pirámides durante años. El intelectual debe contar siempre con la posición del cuerpo social destinatario de las medidas propuestas, como contrapunto lógico y necesario al papel jugado por los poderes públicos que generan e implementan esas políticas. En la política democrática de hoy, no sólo hay que explicar los objetivos de los poderes públicos, sino también los procedimientos a emplear y la previsión de efectos –directos e indirectos- que puedan sobrevenir. Una medida conceptualmente positiva puede tener consecuencias variables según se aplique de una forma u otra. No se juzga únicamente según las intenciones y los objetivos ideales propuestos, sino también por el grado de humanidad que contienen las medidas a adoptar y la posibilidad de ir modulándolas conforme lo requieran las circunstancias. La política democrática no se justifica sólo por sus objetivos, sino también por sus logros y por los dividendos que entrega al conjunto de la sociedad; no es lo mismo.

Ubicarse en el vértice emisor de las decisiones, dejando en segundo término sus consecuencias, es una tentación –y un defecto- demasiado antiguo. El mismo Platón cayó en ellos durante su nefasta actividad política que, venturosamente, fue breve. La inteligencia y la habilidad en política no implica, necesariamente, disponer de sólidos conocimientos en filosofía política; y viceversa. Los tres fracasos de Platón en Siracusa no lo son de su filosofía sino del filósofo. El deseo de influir sobre el poder –valiéndose para ello del tirano, primero Dionisio el Joven, luego Dionisio el Viejo-, es un antiguo estigma de la vanidad intelectual: el deseo de dejar nuestra huella en la posteridad, creando algo nuevo y concebido como mejor para marcar, de alguna forma, un antes y un después. Algo único, singular, que distinguía a su creador.

El deseo de elevarse por encima de actitudes y prejuicios, prácticas y experiencias, puede conducir –incluso de manera involuntaria- a hacer otro tanto sobre hechos y realidades. El análisis del mundo real no significa, ni probablemente requiera, separarse del mismo. La realidad se impone por sí misma. Diseñar una nueva realidad, partiendo de un modelo ideal que ha de imponerse sobre la realidad presente, puede resultar una pretensión tan absurda como contraproducente. Las mejores transformaciones del siglo XX no son las más grandes, ni las más rutilantes, ni las que han merecido una literatura más extensa ni una cinematografía temática.

En algunas etapas del ochocientos, las crisis que azotaban a parte de Escandinavia obligaban a sus habitantes –que no eran numerosos- a abandonar sus lugares de origen en busca de una vida mejor. Noruegos, daneses y suecos inmigraron a países extranjeros –mayormente, de Norteamérica- donde establecieron –sobre todo, los noruegos- auténticas colonias. Hoy, y desde hace ya tiempo, Noruega, Suecia o Dinamarca son el paradigma de sociedades avanzadas, prosperas, libres y estables, donde la miseria ha sido erradicada por completo. Sin embargo, estos casos *no venden* de la misma manera que otros modelos. ¿Por qué? Justamente por ello: se trata de casos, no de modelos. Es decir, los países escandinavos salieron del atraso y alcanzaron un alto grado de desarrollo humano, industrial y tecnológico gracias a la cultura del acuerdo y del trabajo. El Estado del Bienestar es probablemente el resultado más visible de ese triunfo social y democrático. Obviamente,

²⁰⁷ ARENDT, Hanna: *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994, vol. II, pág. 398.

²⁰⁸ ARENDT, Hanna: *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 398.

²⁰⁹ DAHRENDORF, Ralf: *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*. Madrid, Mondadori, 1990, pág. 108.

esto no dejaba mucho espacio a los formuladores de teorías excluyentes y redentoristas, ni a la intervención de ideas dirigistas sobre cómo acelerar el proceso de industrialización dejando de lado el progreso democrático. Escandinavia se desarrolló por y con la democracia; en un tiempo récord, se consiguió –y se consolidó– un bienestar insólito para sus habitantes y buena parte de sus vecinos. Estos países demuestran que la democracia no es obstáculo para el desarrollo político, económico y social; todo lo contrario.

La mentalidad redentorista de curar las heridas del mundo de una forma rápida, contundente e irreversible llevó a justificar –moral e intelectualmente– regímenes poco atentos a los derechos fundamentales de la persona pero que, a cambio, parecían marchar triunfalmente hacia la erradicación de la miseria secular que se había dado en sus países, cuando no a la instalación en la Tierra de ciertos paraísos terrenales con denominación de origen política. ¿De dónde pudo surgir –en la época de esplendor de las ideologías excluyentes– esa aparente insensibilidad por parte de personas formadas, cultas y educadas? En primer lugar, ya se ha dicho, la pérdida de la dimensión humana; el intelectual opera con ideas, **sus** ideas, que se traducen en cifras y números, no en personas. ARON: “*Los intelectuales han inventado las ideologías, sistemas de interpretación del mundo social que implican un orden de valores y sugieren reformas a realizar, una conmoción a temer o a esperar*”²¹⁰. La teoría es necesaria y útil, y el papel positivo que desempeñan sus mejores formuladores es notabilísimo. Sin embargo, adoptar una posición resueltamente compacta, prácticamente cerrada, supone una negación de la misma teoría, cuya función consiste en explicar una realidad diversa. Desde una estructura rígidamente conceptual y obtusamente teórica, raramente se puede comprender en su conjunto la pluralidad inherente a toda sociedad democrática. Weber definió los “*dos pecados mortales*” de los políticos como “*la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad*”²¹¹. ¿Existen, por llamarlos a la manera de Weber, “*pecados mortales*” de los intelectuales?

La teoría que estudia la democracia debe asumir ese carácter plural, reconociendo el consenso y **el disenso** que puedan darse en ella. Como sostiene Norberto Bobbio, “*en un régimen basado en el consenso no impuesto desde arriba, es inevitable cierta forma de disenso, y que sólo allí donde el disenso es libre de manifestarse, el consenso es real, y que sólo allí donde el consenso es real, el sistema puede considerarse, con todo derecho, como democrático*”²¹². De la construcción de un mundo mejor en el pensamiento pueden extraerse algunas medidas interesantes y otras no tanto. Sin embargo, la búsqueda de la perfección se convierte en una trampa intelectual de primer orden: lo perfecto no requiere cambio, reforma o mejora. A fin de cuentas, la perfección es inmutable y debe ser conservada como tal. El objetivo de diseñar un mundo perfecto con base en abstracciones para luego construirlo en la realidad es tan vanidosamente tentador como dolorosamente arriesgado. En el fondo, lo que aquí late es una desatención a la libertad en tanto ésta significa tolerancia y pluralidad. En palabras de Michael Oakeshott, “*de esta política de la perfección deriva la política de la uniformidad; un esquema que no reconoce la circunstancia no puede tener ningún lugar para la diversidad*”²¹³.

La abstracción absoluta aplicada en política reduce al ciudadano, a la persona, de forma casi absoluta. Y de aquí parte un error capital –por involuntario que sea– del pensamiento político moderno. “*El intelectual es lo abstracto. El gusto de la abstracción*”, proclamó hace años un pensador comprometido con los derechos humanos como Bernard-Henri Lévy²¹⁴. Sí, pero también de lo empírico, de lo concreto. ¿Por qué el intelectual parece estar condenado a vivir en la jaula de oro que es su propio pensamiento? La democracia es pluralidad e interacción. De la formulación de Lévy parece desprenderse la idea de que la teoría mejora la realidad. En primer lugar, resulta falsario el aparente conflicto entre teoría y práctica; aquélla lo es como resultado de ésta. La teoría existe como producto lógico de la realidad. En palabras de Isaiah Berlin, “*la mayor parte de la desconfianza hacia los intelectuales en la política surge de la creencia, no del todo falsa, de que, debido al deseo de ver la vida de alguna manera simple, simétrica, ponen demasiada esperanza en los resultados beneficiosos derivados de aplicar directamente a la vida conclusiones obtenidas mediante operaciones en una esfera teórica. Y la consecuencia de esta confianza excesiva en la teoría, una consecuencia desgraciadamente corroborada demasiadas veces por la experiencia, es que si los hechos –es decir, el comportamiento de los seres humanos vivos– son reacios a tal experimento, el experimentador se molesta, e intenta cambiar los hechos para adecuarse a la teoría, lo que, en la práctica, significa una especie de vivisección de las sociedades hasta que se conviertan en lo que la teoría originariamente declaraba que el experimento les debería haber convertido*”²¹⁵.

La clave estuvo en la separación o, mejor dicho, la expulsión de la idea de libertad del concepto de progreso material. Por supuesto que hay que luchar contra la miseria y la exclusión, erradicándolas completamente; pero esto se debe y se puede hacer mucho mejor con los instrumentos de la democracia. En el fondo, pudiera latir todavía la idea de que la libertad es un bien de consumo para sociedades pudientes. Esta malformación intelectual acecha también al mundo desarrollado como una amenaza silente e implacable que se traduce en cierta desconfianza hacia las capacidades de los pueblos del Tercer Mundo en que –además de la necesaria ayuda internacional– también puedan salir adelante por sí

²¹⁰ ARON, Raymond: *L'Opium des intellectuels*. París, Calmann-Lévy, 1955, pág. 286.

²¹¹ WEBER, Max: *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 156.

²¹² BOBBIO, Norberto: *El futuro de la democracia*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994, pág. 79.

²¹³ OAKESHOTT, Michael: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 25.

²¹⁴ LÉVY, Bernard-Henri: *Eloge des intellectuels*. París, Bernard Grasset, 1987, pág. 92.

²¹⁵ BERLIN, Isaiah: *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 94-95.

mismos, instalando crecientes Estados de derecho con sólidos ordenamientos legales, en valerse de técnicas y procedimientos importados, en desarrollar su economía y lograr su prosperidad. ¿Determinismo latente, dirigismo frustrado? Afortunadamente, también aquí, los hechos desafían a tales presupuestos preconcebidos: en diferentes regiones del mundo, existen países que avanzan en el camino de la democracia y el desarrollo. Lentamente, paso a paso, pero progresan. Y la difusión gradual de un verdadero Estado de Derecho se convierte en la mejor herramienta para estimular y mantener ese impulso. El subdesarrollo solo acabará cuando la democracia y el Estado de derecho se acaben implantando por doquier, difundiendo las prácticas y usos democráticos (rendición de cuentas, responsabilidad, leyes democráticas, transparencia administrativa y, por supuesto, la libertad política). Esta es la verdadera revolución pendiente en el mundo.

En la última etapa de la Segunda Guerra Mundial, los ideólogos de la República de Saló lanzaron una campaña de propaganda en un intento desesperado por taponar la hemorragia de deserciones que debilitaba al régimen fascista. “Stalin o Mussolini”, ese fue el desafío –mutuamente excluyente- expuesto al pueblo italiano. Bien, ni Stalin ni Mussolini. Una democracia vertebrada a través de un Estado de derecho basado en el cumplimiento de las leyes que emanan de la voluntad popular. Por naturaleza, toda dictadura es inmoral y, por ello mismo, antiintelectual. El compromiso del intelectual debiera estar siempre en la defensa de las normas morales superiores que, en nuestro tiempo, tienen su manifestación más aceptada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Y aquí el intelectual tiene mucho que decir y aportar: la conciencia humanista de la sociedad democrática. Aristóteles afirmó que *“el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”*²¹⁶. Es decir, las buenas acciones crearan una solidaridad de hecho como base imprescindible a una convivencia sólida.

Sender con su calculado pesimismo antropológico de Sender, casi hobbesiano, sostenía que *“la humanidad seguirá siempre siendo una masa confusa de animales medio ciegos que están tratando de superar la animalidad de un modo u otro. En definitiva, la humanidad no es sino una abstracción que nosotros hemos inventado. Ahora bien, el hombre corre detrás de la felicidad. Pero la felicidad no existe tampoco”*²¹⁷. Sin embargo, Sender repudiaba toda violencia *“porque destruye las conquistas sabias de la civilización”*²¹⁸. Empezar desde abajo. Y no pretender imponer desde arriba construcciones ya definidas y compactas para conducir a la sociedad hacia un destino abstractamente determinado. Se trata de ir mejorando lo que pueda mejorarse –que es mucho-, y de conservar aquello que nos resulte útil el tiempo que nos resulte útil –que no es poco-. La humildad del hombre sabio.

Probablemente, sea momento de recuperar la *“sabiduría negativa”* postulada por Kant. El filósofo de Koenigsberg comprendió que los problemas humanos requieren de humanas soluciones. Así, ante el desafío ético que representaban los sangrientos conflictos bélicos de su época, Kant propuso que *“la guerra, el mayor obstáculo de lo moral, pues no hace sino retrasarlo, se haga poco a poco más humana, luego menos frecuente, y por último desaparezca como guerra agresiva, para, de este modo, implantar una constitución que, por su índole, sin debilitarse, apoyada en auténticos principios de derecho, pueda progresar con constancia hacia mejor”*²¹⁹. Ese gradualismo impregnado de sentido común no renuncia a la consecución de los grandes ideales aunque sí procura lograrlos por medios más realistas y factibles y, por ello mismo, menos lucidos, menos brillantes, pero más efectivos. Las soluciones abstractas de filosofía se administran a los problemas abstractos de filosofía. La realidad exige realidades, y éstas, por lo general, requieren soluciones que –para ser tales- deben aportar –y administrarse con- flexibilidad y operatividad. Y en este campo, los intelectuales tienen un relevante papel que desempeñar. La defensa de la libertad y la dignidad humana contra cualquier atropello o menoscabo. Las palabras de John Donne resuenan como un inextinguible eco moral. *“Como parte de la humanidad, la muerte de cada hombre me disminuye”*. La libertad y la dignidad de la persona, **de cada persona**. La persona, al fin.

²¹⁶ ARISTÓTELES: *Política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, pág. 85.

²¹⁷ PEÑUELAS, Marcelino C.: *Conversaciones con R.J. Sender*. Madrid, Editorial Magisterio Español, 1970, pp. 200-201.

²¹⁸ PEÑUELAS, Marcelino C.: *Conversaciones con R.J. Sender*. Madrid, Editorial Magisterio Español, 1970, pág. 201.

“La victoria de una manera violenta es una victoria ya manchada por la injusticia”, pág. 201.

²¹⁹ KANT, Emmanuel: *Filosofía de la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 116-117.