

*Sacerdotes impecables**

Rafael DEL ÁGUILA

El extremo de la injusticia es parecer justo, no siéndolo.
Platón¹.

Alexis de Tocqueville (1805-1859) comenta, con un tono entre sorprendido y crítico, el papel de los “hombres de letras” en la génesis de la Revolución Francesa. Llama su atención cómo todos coinciden en la necesidad de sustituir las viejas y complicadas costumbres por reglas sencillas basadas en la razón y la ley natural.

La misma condición de estos escritores les predisponía a favor de las teorías generales y abstractas en materia de gobierno y los hacía confiar en ellas ciegamente. Viviendo como vivían tan alejados de la práctica, ninguna experiencia podía entibiarse su ardor natural; nada les hacía ver los obstáculos que los hechos ya existentes podían significar, incluso para las reformas más deseadas; no tenían ninguna idea de los peligros que siempre acompañan incluso a las revoluciones más necesarias...[Así] cada pasión pública se disfrazó de filosofía...[y la revolución] fue llevada precisamente con el mismo espíritu que inspiró tantos libros abstractos sobre el gobierno².

Lo que sorprende a Tocqueville es, creo, sobre todo una cosa: la peculiar abstracción de las propuestas de los intelectuales que, desde un reino alejado y acaso enigmático (el de la razón universal o la ley natural), intervienen en el mundo complejo con propuestas y soluciones simples. En esto, los intelectuales modernos no son demasiado diferentes de los antiguos magos que se distanciaban del mundo con el propósito de dominarlo gracias a los poderes mágicos alcanzados mediante el alejamiento, y a la renuncia y la purificación que ese ale-

* Desde Foro Interno queremos agradecer a Sandra Chaparro, Fernando Vallespín y Mária Martínez la posibilidad de publicar este trabajo inédito y póstumo del profesor del Águila.

¹ *República*, 361a.

² Alexis DE TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución I*, trad. de Dolores Sánchez, Alianza, Madrid, 1982, pp. 157-158 y 162.

AMIENTO comportaba³. Ocurre, sin embargo, que al contrario que los magos antiguos que ejercían presión en lo sobrenatural mediante la fuerza de sus conjuros, estos intelectuales modernos parecen estar más cerca de los sacerdotes, esto es, de los funcionarios que confían su capacidad de influencia en lo sagrado a la adoración pura y simple, mediante cultos regulares y vinculados a ciertas normas e instituciones. Mientras los magos amenazan a las fuerzas oscuras y los profetas, por su lado, creen haber establecido un vínculo específico y personal con la revelación, los sacerdotes han cerrado, por así decirlo, el canon, pues consideran que sólo una época fue bendecida con la profecía y esa época ya ha pasado. Tenemos, pues, ante nosotros las reglas y las instituciones que necesitamos para acercarnos a los dioses. Estos funcionarios sacerdotes tienen un objetivo: el “reencantamiento del mundo”, pues el intelectual busca “dar un sentido único a su vida; busca unidad consigo mismo, con los hombres, con el cosmos”, y para él es extraordinariamente urgente “la exigencia de que el mundo y el estilo de vida alberguen en su totalidad un sentido y posean un orden”⁴. Ese especial sentido del orden (político y moral) es el que acompaña a estos intelectuales sacerdotes.

Casi desde siempre, pero desde luego tras la caída del Muro de Berlín y la transformación drástica del horizonte político mundial, el tipo de intelectual que prolifera en las democracias consolidadas es el intelectual sacerdote. Si en el caso del profeta implacable la alianza de verdad absoluta y bien perfecto exigía de cirugía extrema en el enfermo e imperfecto mundo, ahora para el sacerdote impecable la toma de postura en favor de la verdad y el bien tiene un tono igualmente dogmático, tonante y furioso, pero surge de manera apacible e inocua en el discurso público de las democracias consolidadas. La premisa de este nuevo sacerdocio impecable es que si el intelectual empuña adecuadamente la razón tendrá acceso a las reglas ineludibles de la justicia base de todo orden social. Surge así un intelectual “guardián de la racionalidad” (Rorty), que presupone que habitamos ya un sistema político racional, armónico y basado en la certeza. En mi opinión, los sacerdotes impecables revierten en dos grandes tipos de intelectuales contemporáneos: el intelectual experto, el intelectual moralista. Los dos sugieren, con matices importantes, un control del poder “desde fuera” (la ciencia y la técnica, la moral y el derecho). Para ellos la función de los intelectuales se halla vinculada al control desde la exterioridad y la abstracción, desde el alejamiento y el aislamiento del mundo que resultan típicos de su actividad reflexiva. Sea como fuere y aunque los dos tipos se encuentran íntimamente vinculados, los examinaremos por separado.

³ Max WEBER, *Ensayos de sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 530ss.

⁴ Max WEBER, *Economía y Sociedad I*, trad. de J. Medina, J. Roura, E. García, E. Imaz, J. Ferrater, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pp. 345ss. y 403-404.

SACERDOTES EXPERTOS

Fue probablemente Francis Bacon (1561-1626) en su *New Atlantis* el que primero llamó nuestra atención sobre los efectos socialmente benéficos de la ciencia⁵. Puesto que el paradigma científico estaba destinado a gobernar el mundo, no es extraño que el poder político se mostrara sensible ante este hecho. No se trataba, desde luego, de exigirle al poder moralidad (como ya hacían los antiguos “espejos de príncipes” o como harán los otros impecables moralistas). Se trataba de exigirle “ciencia”. Entiéndase, no era sólo que debiera aplicarse la ciencia como un recurso esencial del poder pastoral: para aumentar el poder y la riqueza del Estado, para hacer a sus habitantes más numerosos, más fuertes, más dispuestos y preparados. Desde luego, el pastor debía preocuparse de sus ovejas y hacer crecer el rebaño mediante manipulaciones científicas de su grey. Pero, además, puesto que la ciencia debía regir el mundo, quizá fuera una buena idea después de todo que el poder político se cediera a los más preparados para llevar a cabo esa tarea, esto es, los científicos.

Estas dos ideas penetraron profundamente en la tradición occidental de pensamiento: la ciencia como instrumento de potenciación de la comunidad política, los científicos como el grupo mejor preparado para el gobierno. De hecho, Henri de Saint-Simon (1760-1825) o su discípulo Auguste Comte (1798-1857) suponían que todos los problemas sociales relevantes, la injusticia, la dominación, las escisiones sociales, se evaporarían tan pronto como se les aplicara la solución científica adecuada y el mundo se ordenara alrededor de los presupuestos de una ciencia social que liberaría, sin duda, a los humanos de la esclavitud. En realidad, una vez la causa de los problemas sociales haya sido adecuadamente identificada, la promoción de la sociedad justa y de la mejor forma de organización social posible será simplemente un problema técnico de aplicación de aquel saber. La fórmula era tan sencilla que sorprendía que no hubiera sido descubierta con anterioridad. Al fin y al cabo, como escribía Saint-Simon⁶, nuestra intención es “fomentar lo inevitable”, lo que con palabras de su discípulo podríamos llamar la superación de la metafísica por la ciencia positiva. Por eso, cuando se haya alcanzado el grado de saber científico necesario la política será confiada “a una clase especial de sabios que impondrá silencio a la palabrería”. Si nos desembarazamos de las metafísicas (proféticas o moralistas) lograremos resolver los más urgentes problemas de la justicia mediante la aplicación del modelo técnico-

⁵ Francis BACON, *Essays and New Atlantis*, Walter J. Black, New York, 1942.

⁶ Sobre estos asuntos ver: Rafael DEL ÁGUILA, “El socialismo utópico”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política IV*, Alianza, Madrid, 1992.

científico de saber político. Los intelectuales moralizantes no sirven más que para enturbiar las verdades evidentes que proceden del análisis científico y sobrio de la realidad socio-política. Ordenar la vida científicamente garantizaría ordenarla con justicia.

Los expertos, los técnicos sociales son los verdaderos herederos de esta tradición de pensamiento. La sociedad post-industrial con la primacía del conocimiento y la técnica, y la sociedad de la información que se une a la hegemonía de la ciencia económica neoliberal, serían probablemente el paraíso de esta forma de interpretar el papel del saber y, consecuentemente, de los intelectuales metidos a científicos expertos⁷. Por fin la cháchara de los intelectuales ampulosos y poco informados, la palabrería de los políticos ambiciosos, la demagogia de las ideologías en combate vendrían a ser sustituidas por el ordenado razonamiento científico del experto. El fin de las ideologías y de las utopías se verá seguido por la generación de un punto de vista neutral, científico, informado, avalorativo, que conseguirá triunfar allí donde hasta ahora sólo han existido fracasos sangrientos y brutales. Ciertamente la conciencia tecnocrática es el fin de un cierto trascendentalismo y aspira a sustituirlo con los recursos de lo existente. Pero también hay promesas en él. Como dejó dicho Alvin W. Gouldner (1920-1980), la *intelligentsia* técnica “ha pintado a Dios de gris”⁸, pero ese grisáceo dios es igualmente divino, aunque no parezca un dios tonante. Es quizá, el centro de aquel culto religioso que el conservador Daniel Bell consideraba como la única esperanza de “salvar” la unidad en este mundo fragmentado⁹, es la religión del experto, de la eficiencia, de la eficacia, del sobrio científico.

Es curioso que, para pasmo de Saint-Simon y otros, el experto que contemporáneamente vindica con mayor claridad esta visión de las cosas sea el economista neoliberal. En sus manos está hoy la promesa de un tratamiento “científico” de los problemas económicos y, con ellos, de todos los problemas sociales que le rodean. Cuando se le reprocha “unicidad” a este pensamiento único se toca precisamente su punto más débil: su pretensión de sustituir la pluralidad política por la respuesta científica, necesariamente única, a los dilemas del mundo. Y además, esa respuesta “única y científica” lleva aparejadas algunas consecuencias importantes: 1) la pretensión de “neutralidad científica” en el tratamiento de

⁷ Daniel BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. de Néstor A. Míguez, Alianza, Madrid, 1977. Igualmente Alvin W. GOULDNER, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, trad. de Néstor A. Míguez, Alianza, Madrid, 1980.

⁸ Alvin W. GOULDNER, *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, trad. de Néstor A. Míguez, Alianza, Madrid, 1978, p. 324.

⁹ BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, p. 40.

los problemas sociales y políticos; 2) la pretensión de indefectibilidad en la aplicación de la solución de los expertos. Ciertamente, la reducción a unidad científica de las principales decisiones políticas tiene que habérselas con un reproche que podría expresarse mediante la siguiente ironía: “frente a aquellos que creen que para cada problema hay una sola solución, yo creo más bien que para cada solución existen siempre varios problemas”. Dicho de otro modo, el esencial pluralismo de la vida social y política entorpece el triunfo de las ideas de neutralidad y de unicidad estrechamente ligadas al pensamiento científicista en su variante neoliberal o en cualquier otra variante.

Entiéndase, no es que la ciencia social no pueda ofrecer una respuesta unificada a preguntas como: ¿Cuántos parados hay en España? ¿Ha repercutido positivamente en la estabilidad política española la integración en la Unión Europea? ¿Qué instituciones son más respetadas en nuestro país por la opinión pública? ¿Hemos de disminuir el déficit público para equilibrar la balanza? Puede que podamos determinar “unitariamente” incluso algunas otras preguntas mucho más difíciles de contestar: ¿Cómo disminuir la inflación y no crear desaceleración económica? ¿Cuál es la posición política del Partido Nacionalista Vasco respecto del tema de la autodeterminación de Euskadi? ¿Quién ganará las próximas elecciones municipales? Lo que la ciencia social no puede hacer es contestar a otras preguntas importantes (que, además, se hallan en el corazón mismo de la pretensión de gobierno de los expertos): ¿Es preferible tomar las decisiones por uno mismo o que otros la tomen por nosotros? ¿Es mejor mantener una cierta inflación si con ello disminuimos el paro? ¿Es preferible más libertad y menos igualdad o viceversa? ¿Debemos ser solidarios con los extranjeros y hasta qué punto? ¿Qué debería resultar intolerable en nuestra sociedad? Terminemos pues con el interrogante decisivo: ¿Qué significado podría tener una respuesta científica a esas preguntas?

Si necesitamos “neutralidad” frente a los distintos intereses de las clases o las naciones o los grupos culturales o las identidades, es porque las ideas de ciencia y técnica están ligadas a la convicción de respuesta única y verdadera para los distintos problemas. Ciertamente no le faltaba razón a Karl Mannheim (1893-1947) cuando reivindicaba para el estrato de los intelectuales un “relativo desclasamiento” o una mayor reflexividad respecto de los valores heredados o un mayor aislamiento respecto del mundo¹⁰. Pero eso no implica que el intelectual pueda situarse “por encima” y “sobrevolando” las distintas escisiones sociales,

¹⁰ Karl MANNHEIM, *Ideología y Utopía*, trad. de Eloy Terrón, Aguilar, Madrid, 1973, pp. 157-158; Karl MANNHEIM, *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1956, pp. 105-106.

ni mucho menos, que pueda constituirse en “abogado predestinado de los intereses intelectuales del todo”¹¹. Entre otras razones porque eso implicaría que “el todo” tiene unos intereses propios, que no son objeto de toma de postura o de decisión valorativas por parte de los ciudadanos, sino que son “reconocidos” en su objetividad por los expertos. Pretendiendo abandonar la metafísica, los sacerdotes expertos nos ofrecen la suya, cortada siguiendo el patrón de sus intereses en la justificación del dominio de la ciencia y la técnica sobre la política.

Así pues, la unidad del saber científico limita la idea misma de pluralidad humana y se constituye como la nueva ideología que encubre un serio empobrecimiento de nuestra vida tras su aspiración a solventar definitivamente sus problemas. Con la convicción impecable de darnos una solución perfecta a nuestra imperfecta existencia, los expertos se escudan en su ciencia o en su saber técnico para apostrofarnos sobre nuestras debilidades “demasiado humanas” y sobre nuestra terca resistencia a alojarnos en los estrechos moldes que nos tienen reservados. Pero este discurso es poco convincente, aún hoy, en la época del triunfo de la técnica. Las críticas que ha recibido son serias y merecen atención. De hecho constituyen un hilo común de tradiciones no siempre cercanas entre sí: desde la queja heideggeriana por la reducción de la vida al horizonte técnico, hasta la crítica de la racionalidad instrumental por la escuela de Frankfurt, pasando por la consideración de la ciencia y la técnica como ideologías de dominio en Jürgen Habermas¹². El paraíso del *Brave New World* de Aldous Huxley (1894-1963) daría expresión al miedo que muchos intelectuales (y no intelectuales) han mostrado hacia la sustitución de la imperfecta política por el reino de los expertos. Miedo que encuentra ejemplos contemporáneos en los que beber: los experimentos realizados en la ex Unión Soviética, o en países del Este de Europa y África, o más concretamente en Argentina, por los consejeros económicos del FMI, podrían ofrecernos algún dato reciente sobre los límites de una solución científica y pilotada desde arriba a problemas sociales serios. Así, parece que estas versiones del reino de los expertos se enfrentan a serias dificultades de credibilidad.

El modelo antipolítico por excelencia, el modelo de reducción a ciencia de las preguntas políticas más acuciantes, parece, pues, extremadamente problemá-

¹¹ MANNHEIM, *Ideología y Utopía*, p. 160.

¹² Por ejemplo: Martín HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001; Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Héctor A. Murena y D. J. Vogelmann, Sur Buenos Aires, 1973; Jürgen HABERMAS, “Technology and Science as Ideology”, en *Toward a Rational Society*, Beacon Press, Boston, 1970.

tico. Es cierto, con todo, que ese modelo de intelectual dota a éste de una auto-seguridad que permite soluciones impecables, esto es, soluciones claras y netas, aplicables sin dudas ni vacilaciones. Es decir, soluciones que pasan por ser necesarias e ineludibles, precisamente por su carácter supuestamente científico. Soluciones que, además, debido la prioridad de la razón convertida en ciencia y técnica se presentan como gratuitas, esto es, sin comportar costes morales o políticos (o comportando únicamente los costes científicamente ineludibles).

SACERDOTES MORALISTAS

Paralelamente a estos sacerdotes expertos se ha desarrollado otra línea de pensamiento impecable. Ésta se liga ahora a la universalidad de la razón ilustrada y a la convicción, penetrante y densa, de que la única solución a los problemas sociales se encuentra en la sujeción del poder a los imperativos desinteresados de la razón moral-universal. Así, esta racionalidad no se entiende ahora como razón científica sino como razón moral práctica capaz de dar al intelectual el punto de apoyo que al parecer necesita para la contestación y solución de los distintos problemas. Dado que el lugar en el que se dirime la moralidad pública, la legitimidad de los sistemas democráticos o los límites de lo políticamente tolerable, son los medios de comunicación, este ámbito (sus peculiaridades, sus lenguajes, sus privilegios, sus limitaciones) es el que acabará caracterizando fuertemente a estos intelectuales. Del mismo modo, y por idénticas razones, el *locus* institucional de esta moralidad se genera a través de su conversión en derecho y del encargo a los jueces de interpretarlo, defenderlo y cuidarlo. En este aspecto, la influencia kantiana es aquí indudable aun cuando, y no es extraño, estos sacerdotes son los directos herederos del *modelo Dreyfus* y aspiran a extender su ámbito tan lejos como les sea posible. Recuerden dos de los elementos de ese modelo: autoseguridad en la “verdad” (en que la conocemos y en que triunfará), maniqueísmo (bien y mal perfectamente delimitados). Ambos perviven en el universo de estos sacerdotes moralistas impecables.

Al igual que en el modelo Dreyfus, en el origen de estos sacerdotes moralistas hay una clara apuesta por la objetividad, por la falta de partidismo en su discurso moralizante. De hecho estos intelectuales se irritan sobremanera por la parcialidad interesada de la que han hecho gala todos y cada uno los que adoran a distintos diosillos faccionales: la clase, la nación, la raza. Piensan que esa parcialidad aleja de lo universal y conduce a políticas de poder incompatibles con las funciones del intelecto. Así pues la pretensión de objetividad, racionalidad y universalidad configuran el centro de su actividad. Abandonar esos valores cons-

tituiría, como lo llamó Julien Benda (1867-1956), una “traición de los clérigos”, esto es, una traición a la verdadera y esencial “función” de los intelectuales¹³.

Esta función se rige por la definición de tres conjuntos de “valores clericales”: 1) estáticos, 2) desinteresados y 3) racionales. Son estáticos en el sentido en el que la verdad abstracta, la justicia abstracta y la razón abstracta lo son, resultan perpetuamente iguales a sí mismos pues, como decía Baruch Spinoza (1632-1677), lo perfecto de ningún modo debe depender del tiempo.

Son desinteresados porque, y esto es importante, no apuntan a ningún objetivo práctico particular, honran la verdad y la justicia sin preocuparse de que el mundo obtenga ventaja de ello. De hecho, “esconder la incapacidad de lo justo y lo verdadero para hacer más fuertes las instituciones humanas” constituye la principal traición de los clérigos¹⁴. Ésta se despliega ampliamente: comenzó con la traición a favor de la nación, siguió luego con cosas como el compromiso con los desfavorecidos, la divinización de lo político (comunista o fascista) o el relativismo del bien y el mal. En general la traición consiste en “querer coincidir con el mundo”, en vez de asumir que el reino de los intelectuales “no es de este mundo” y así saber adoptar la postura de “oficiantes de la justicia absoluta”, como lo fueron Émile Zola o Sócrates (“el clérigo total”). Ciertamente el hecho de que Benda experimentara el problema de los intelectuales a través del caso Dreyfus, ese caso “bienaventuradamente simple”¹⁵, tuvo mucho que ver con esta rígida toma de posición. Y también con su confianza ciega en el absolutismo de la razón y en la claridad de ésta frente al mundo.

Por eso aparece finalmente la caracterización de los valores clericales como racionales. Se trata de rescatar a los intelectuales de las pasiones, como antes se les rescató del tiempo o del mundo. Recuerda Benda las condenas del entusiasmo que encontramos en Platón (427-347 a. C.) o Spinoza, la negación de la pasión por la vida de estoicos y epicúreos, la crítica al “orgullo de la vida” de los cristianos. Y sugiere que nos sumemos a esa tradición para poder así “huir del siglo” y de sus terribles secuelas de dogmatismo y muerte.

Estos tres conjuntos de valores resumen la función de los intelectuales, que no es exactamente huir del mundo (el propio Benda intervino en él con el caso Dreyfus o en ocasiones posteriores frente a los fascistas, los colaboracionistas,

¹³ En lo que sigue: Julien BENDA, *La traición de los clérigos* (1927), trad. de Rodolfo Berraquero, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, pp. 109ss., 28ss., 139ss., etc.

¹⁴ El texto procede de una respuesta de Benda a sus críticos titulada *La fin de l'éternel*, citada por Norberto BOBBIO en su “Prólogo” a *La traición de los clérigos*, pp. 28-39.

¹⁵ Henry STUART HUGHES, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930* (1958), trad. de Luis Escolar, Aguilar, Madrid, 1972, p. 307.

etc.). Se trata, más bien, de intervenir en el mundo de una determinada manera y sin concesión alguna a la parcialidad. Desde la objetividad, la racionalidad, la universalidad, los valores eternos e inmutables, desapasionadamente, desinteresadamente, el intelectual actúa: “frente al injusto que se ha vuelto amo del mundo, la ley del clérigo es ponerse de pie y oponerle la conciencia humana”¹⁶.

Esta idea de ser la conciencia moral del mundo, el punto arquimédico del mundo humano, ha calado profundamente entre los sacerdotes impecables. En este espíritu Noam Chomsky escribía: “es de la incumbencia de los intelectuales decir la verdad y denunciar los abusos”, pues este grupo social está en condiciones de “poner al descubierto las mentiras de los gobiernos, analizar las acciones de acuerdo con sus causas, motivos y, a menudo, ocultas intenciones”¹⁷. Sin duda en el lingüista estadounidense ya apreciamos una distancia respecto de Benda. Se trata de una reivindicación, que acompañará siempre al sacerdote mediático impecable: alejándose del desinterés respecto del mundo hay aquí, a la vez que un “análisis” objetivo, una implicación y un compromiso de denuncia de los abusos y una exigencia de defensa de los débiles (a veces ambas cosas se presentan como idénticas, es decir, hay que ser objetivo y al tiempo hay que comprometerse con los débiles). Este compromiso con la objetividad y las víctimas explica que ahora la principal función del intelectual pase a ser, para Edward Said (1935-2003), establecer “las verdades básicas acerca de la miseria y la opresión humanas”¹⁸ acerca de los olvidados, humillados y ofendidos. Así, el intelectual debe esforzarse por “decirle la verdad al poder” y actuar “siguiendo principios universales”. Esto comporta necesariamente, al parecer, adoptar una actitud de rechazo del *statu quo*, pues el intelectual no es “un pacificador ni un fabricante de consenso” sino un portador de crítica a lo establecido y a las normas dominantes. Acaso debido a esta labor, que en el texto del escritor palestino adquiere un tono absolutamente heroico, la condición natural de estos intelectuales es “la soledad” y “el exilio”, pues “el exilio es el modelo para los intelectuales”, que así pueden evitar “ser tentados...por las gratificaciones de la acomodación”¹⁹.

¹⁶ BENDA, *La traición de los clérigos*, p. 106.

¹⁷ Noam CHOMSKY, “La responsabilidad de los intelectuales” (1967), en VV. AA., *La contestación universitaria: Universidad y política en los Estados Unidos*, trad. de José Rovira, Península, Barcelona, 1973, pp. 253-254.

¹⁸ Para esto y lo que sigue Edward W. SAID, *Representaciones del intelectual*, trad. de Isidro Arias, Paidós, Barcelona, 1996, p. 14, y pp. 17ss., 30ss., 51ss., 70ss., etc.

¹⁹ Quizá deberíamos comentar que la autobiografía de Said se titula *Out of Place* y que el autor fue duramente criticado, al parecer con bastante razón, por haber redactado un “texto de ficción” con tal de “encarnar plenamente el sujeto que representa su discurso”. Ver: Rafael ROJAS, “La venganza del paisaje: diáspora y memoria del intelectual cubano”: *Claves de Razón Práctica*, n.º 116 (octubre 2001).

El círculo de perfección se cierra. El intelectual sacerdote de la moralidad universal, objetivo analista de la realidad, comprometido con los débiles y las víctimas, con la denuncia de los abusos, con la crítica de las injusticias, diciendo la verdad al poder, despreciando a los que “descienden” a ser “pacificadores” o “fabricantes de consensos”, preocupado únicamente por cumplir su función y dispuesto a arrostrar la “soledad”, el “exilio”, sin ser “tentado” por el mundo (y quizá tampoco por el demonio o la carne). Tras este retrato uno espera una biografía llena de aventuras, proezas, luchas denodadas, pobreza, incluso persecución y cárcel o, cuando menos, ostracismo y marginalidad. Pero si espera tal cosa se engaña porque lo que suele encontrar es muy diferente; y así los escritores de éxito, catedráticos de universidades de primer nivel mundial, intelectuales públicos premiados, conferenciantes en prestigiosas (y usualmente muy bien pagadas) *lectures* (como, por cierto, es el caso del texto citado de Said), premios Nobel de literatura, audiencias que estallan en aplausos cuando se habla de “la soledad” o “la marginación” del escritor, columnistas en los periódicos de mayor prestigio y/o mayor tirada, personajes del poder académico, editorial o periodístico... es decir, quien busca aquí suele encontrar, precisamente, al *establishment*.

Pero esa es una mala posición para los sacerdotes impecables. En primer lugar, porque esa posición de privilegio nos hace ver algo que ellos niegan: si hoy el conformismo “paga”, no “paga” menos la crítica impecable. La descalificación tonante de todo, la denuncia inmisericorde del mundo desde el reino evanescente de la perfección absoluta, encuentra apoyo por doquier (en los medios, en los círculos académicos, en las listas de venta). ¿Qué significado puede tener la expresión: “los intelectuales deben estar contra las normas dominantes”, cuando esas normas incluyen el éxito social de aquellos que están impecablemente contra las normas?

Hay más, no obstante. Esta posición impecable del intelectual suele despreciar los valores de la prudencia política como meras engañifas y establecer un listón muy alto respecto de aquello a lo que llaman “verdad”. Ahora bien ¿qué significa exactamente “verdad” o decir la “verdad” al poder en este contexto? Pues significa que Said puede afirmar que los acuerdos de Oslo y el proceso de paz palestino israelí al que dieron inicio no fueron sino traición (¡y quién los pillara ahora!) o que la guerra del Golfo se produjo cuando había numerosas posibilidades de retirada de las tropas de Irak antes del ataque. O bien que Chomsky y Herbert Marcuse (1898-1979) puedan afirmar (¡en los años sesenta!) que China y la URSS no eran potencias expansionistas²⁰. Y, lamentablemente, un largo etcétera del que algo diremos en lo que sigue.

²⁰ CHOMSKY, “La responsabilidad de los intelectuales”. Herbert MARCUSE, *El final de la utopía*, trad. de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1968, p. 104.

Todas estas ideas impecables tienen un origen reflexivo que conviene analizar. Ciertamente, estas ideas se vinculan con la seguridad de que verdad y justicia pueden abrirse paso, sin contradicciones, si evitamos la pluralidad política y su mundo cambiante, sustituyéndolo por el ordenado mundo de la moral y la razón y, eventualmente, por el derecho como encarnadura de ambos. Los modelos de teoría política que siguen este molde pretenden darnos racionalidad, legalidad y orden sin dilemas, alternativas problemáticas o elecciones dudosas. En otro lugar he llamado a esto, metafóricamente, “monarquía kantiana” basada i) en jerarquías indudables de valores y reglas, ii) en un orden piramidal claro y evidente y iii) en un sistema de toma de decisiones (jurídicas, políticas) seguro y perfecto²¹.

Los intelectuales impecables, sacerdotes y guardianes de esta nueva fe en la armonía, suponen que los conflictos políticos son en cierto modo aparentes y siempre pueden solucionarse de manera adecuada encontrando la solución (la receta) “racionalmente” correcta: un poco más de diálogo, un poco más de razón, un poco más de derecho bastan para resolverlo todo (el terrorismo vasco o la crisis Serbia). Si estas sencillas cosas no se hacen se debe, sin duda, a la mala voluntad del poder establecido (el Estado español o la comunidad internacional). Porque, así dice el discurso impecable, los conflictos políticos se producen “por culpa” de los poderosos; y en realidad los que se oponen al poder (poco importa cuáles sean sus medios o sus fines) desafían a la autoridad y, por ello mismo, entran de lleno en lo que es legítimo y justo. La razón, así se argumenta, está del lado de los que se oponen al poder. La caricatura impecable de lo que fue una sana posición antiautoritaria ya se ha completado y el círculo de la perversión del lenguaje se ha cerrado: se apoya a los autoritarios en nombre del antiautoritarismo.

El desprestigio de la política y los políticos coadyuva al desarrollo de estas concepciones impecables y ciertos procesos vivos en nuestras democracias ofrecen pruebas abundantes y consistentes de los milagros de esa nueva fe. Tomemos el caso de la cada vez más acusada presencia política de los jueces. Este desplazamiento de poder dentro de la democracia puede explicarse también en términos de impecabilidad por dos razones. Primero, porque el razonamiento judicial es un razonamiento sobre principios y no se fatiga con consideraciones de prudencia política, siempre tentativa, siempre insuficiente, siempre “poco heroica”, con lo que los jueces ganan la batalla de la legitimidad en los medios de comunicación frente a los políticos; segundo, porque la posición que ocupa el juez en nuestros sistemas le hacen políticamente no-responsable, con lo que puede ejercer ese des-

²¹ No me ocuparé aquí de los aspectos puramente jurídicos de esta argumentación. A este respecto ver Rafael DEL ÁGUILA, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 201ss., 293ss., 336ss., etc.

precio olímpico por las consecuencias típico de la reflexión impecable. Ambas características de la reflexión judicial son esenciales para la vida democrática en libertad... mientras se mantengan como reflexión *judicial* y no pretendan sustituir con su discurso la reflexión estrictamente política en la que las decisiones que deben tomarse son siempre plurales, tentativas e inseguras²². Pero ante el peso de las argumentaciones de los intelectuales moralizantes, ya parece que simplemente cualquier otro tipo de reflexión no guiada por principios universales, reglas indudables, verdades evidentes, etc., no es más que una traición.

La impecabilidad es hoy hegemónica. De hecho, son estos intelectuales impecables los que ocupan buena parte del espacio mediático y traducen a mensajes claros y simples las a veces demasiado refinadas argumentaciones procedentes de otros foros. Porque, en ocasiones, los medios logran imponer una regla que conviene al impecable: economía reflexiva. O sea, las cosas claras y bien delimitadas; aquí el bien y allí el mal, aquí la razón y allí la confusión, aquí la justicia absoluta allí la justificación del dominio, nosotros los buenos impecables y sin mácula contra ellos los malos que colaboran con lo establecido. La discusión pública se convierte así en una fórmula directa de ratificación del prejuicio. Pero entonces sólo hay dos alternativas.

Primera: se dirige uno a todo el mundo, trata de conquistar al “mercado” entero, trata de extender su fe respecto de valores o ideales al público general, quiere consenso cuasi-universal. En este caso el intelectual moralizante se ve obligado a mantener un alto grado de generalidad y abstracción o, en todo caso, de separación de lo específicamente real y desde luego de las complejidades, inseguridades y dilemas de lo concreto. Nace así el *imperio de la superficie* en el que sin otro criterio que un galopante deseo de agradar, una infinita ansiedad por obtener aplauso unánime, el intelectual moralizante adormece a sus interlocutores con el mantra de los valores indudables: hay que estar por la paz contra la guerra, con los oprimidos contra los opresores, con la justicia contra la injusticia, etc. La segunda alternativa en cuyos brazos se arroja el sacerdote moralista impecable no parece mucho más prometedora. Consiste en una *política de sectas*. Entiéndase, cuando la competencia por el espacio superficial del merca-

²² Hay que aclarar que la democracia liberal ha diseñado un espacio para la reflexión exclusivamente en términos de principios y reglas precisamente en el caso del poder judicial (al menos en parte). Pero tal reflexión (que por lo demás no tiene por qué ser impecable) está equilibrada por los otros poderes, cuya definición en tanto que tales es, precisamente, la de decidir en circunstancias de contingencia entre cursos de acción alternativos atendiendo a las consecuencias políticas de tales decisiones. Por lo demás, en este contexto democrático liberal las consecuencias necesariamente incorporan ciertos principios. De nuevo he de remitir a DEL ÁGUILA, *La senda del mal*, caps. 5 y 6.

do no convence, entonces se apresta uno a competir por una suerte de mercado especializado en el que la norma es agradar a la secta golpeando a los que están fuera de ella. No importa cuánto halla de esforzarse el moralista por *épater le bourgeois*, por afirmar cosas escandalosas o que de alguna manera naden contracorriente, pues esa es precisamente su nueva función. Esta política prohíbe, como es natural, beber fuera de las fuentes de la argumentación sectaria, esto es, sacar siquiera la cabeza de su cerrado mundo. La cosa, sin duda, es divertida y aparenta desafío porque ahora es posible escandalizar diciendo cosas “incorrectas”: los etarras tienen sin duda sus buenas razones para hacer lo que hacen; ante el imperialismo yanqui vistámonos con *burka* (sólo un ratito, es cierto); las fronteras ante la inmigración son lo mismo que los campos de exterminio; toda cultura (o toda idea o toda forma de vida) es igual de digna que cualquier otra; etc. Y esto vende, quizá menos que el imperio de la superficie, pero con mayor certeza. Porque vende el desafío y un cierto sentido aristocratizante de minoría en riesgo de desaparición.

Sea como sea, la eliminación de los matices y la simplificación del argumento alejan todas estas variantes de la complejidad, de lo político y lo concreto. Por ello los sacerdotes moralizantes señalan hacia un ámbito no político, ni conflictivo, ni inseguro para la solución de los problemas. Desaparecen así del horizonte dilemas políticos que impliquen costes o sacrificios. La justicia se puede realizar siempre, para dar a luz un mundo justo basta con “ser bueno” (o estar implacablemente del lado de los buenos, en cuyo caso queda uno eximido de serlo), la verdad en política es el simple traslado de la argumentación moral, la aplicación del derecho debe sustituir a la siempre problemática decisión política, la razón abstracta y absoluta debe reemplazar a la deliberación concreta e insegura, etc.

Todo esto se presenta como la única manera en la que los ciudadanos pueden acceder a la justicia en la vida política. Ni compromiso, ni trabajo político, ni virtud ciudadana, ni prudencia, ni participación, ni juicio político, ni coraje cívico, ni asunción del carácter problemático de la política, ni responsabilidad política diseñada para pedir cuentas sobre decisiones dudosas. Todo es claro, y todo está en manos del intelectual impecable que exige de continuo soluciones perfectas a los dilemas más extremos: no a la guerra en Kosovo (y también no al exterminio étnico de kosovares), no a las fronteras (y también no a la reducción de nuestro bienestar o de nuestro poder o de nuestras libertades), paz sin ejércitos, solidaridad sin sacrificios, lucha contra la barbarie desde el confortable sillón, oposición al terrorismo dialogando con él, crecimiento económico sin marginación, aumento de los gastos sociales y reducción de impuestos, mercado sin Estado (aunque con policía), etc. A veces se riza el rizo argumentativo: no a

la intervención en Bosnia (y sí a la intervención en Bosnia). Lo queremos todo al tiempo y lo queremos sin costes, sin dilemas, sin elecciones difíciles. Lo queremos todo perfecto y lo queremos sin grietas que nos hagan vacilar. No se trata únicamente de lo que Max Weber (1864-1920) llamó una ética de principios que aconseja en ciertos casos el exilio del mundo, el auto-ostracismo y el sacrificio. Se trata, más bien, como denunció Albert Camus (1913-1960), de “advenedizos del espíritu revolucionario”, de “nuevos ricos”²³. Porque los impecables no se exilan del mundo ni se sacrifican, precisamente viven en él más que ningún otro ciudadano y están lejos de pagar con sacrificio su rigorismo; de hecho a veces se hacen con un capitalito desempeñando ese papel.

Para ello este tipo de sacerdotes usualmente esgrimen los conceptos de justicia que sean del caso (por lo demás siempre perfectos y armónicos) y los contraponen a una realidad siempre insatisfactoria (por definición la realidad siempre lo es). Hay que advertir que estos conceptos de justicia pueden encarnar prácticamente todo el abanico de lo posible. Pueden extenderse desde el más cerrado de los rigorismos universalistas (“hemos de estar contra la guerra en Kosovo porque hay un imperativo moral-racional-universal contra la guerra”) hasta el más cerril de los relativismos culturales (“hay que estar en contra de la guerra en Kosovo porque los problemas de allí responden a ciertas dinámicas en las que no debemos intervenir para respetar su derecho a la autodeterminación y no convertirnos en imperialistas”). Lo que resulta crucial en el impecable no es un concepto específico de justicia, sino su oposición a la prudencia política, a la que consideran una guía de acción práctica demasiado compleja, insuficiente y limitada en circunstancias inseguras. En general, los impecables critican que el mundo no se adapte al molde prefijado de lo justo (tal y como ellos la definen) y sacan como consecuencia que los costes de la acción (de cualquier acción) serían siempre demasiado altos.

Esto, no hay que engañarse, no conduce a estos sacerdotes al quietismo, sino a la huida de la política entendida como actividad definida por lo imperfecto, lo incierto y lo contingente, la negociación, las tomas de postura tentativas, la inteligencia práctica falible... y, finalmente, se llega a la sustitución de todo ello por la prédica. Y sin embargo la soberanía del *demos* y la responsabilidad democrática dependen de esa política imperfecta que ahora se difama, no del absolutismo impecable. Como señalaba Hannah Arendt (1906-1975), si tuviéramos la verdad no seríamos libres²⁴. Sin embargo, paso a paso el poder soberano se desplaza en la dis-

²³ Albert CAMUS, “Carnets 3”, en *Obras 5*, ed. de José María Guelbenzu, Alianza, Madrid, 1996, p. 241.

²⁴ Hannah ARENDT, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, trad. de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996.

cusión pública hacia la razón impecable y no hay conflictos, ni dudas, ni decisiones problemáticas, sólo la aplicación de la regla cierta. El mundo plural y contingente de la política, que exige control ciudadano y responsabilidad política, se ve sustituido por el mundo seguro y cierto de la razón (universalista o relativista, tanto da). Existe algo así como una armonía cósmica que garantiza que la decisión moralmente adecuada y la políticamente posible son la misma cosa, que los intereses de los ciudadanos son siempre intereses justos, que lo conveniente es en todo caso ético y lo ético en todo caso conveniente. Y este perfil sin fisuras creado a la sombra de estos intelectuales impecables es el que se esgrime ante los políticos y el que los políticos en la oposición esgrimen frente a los políticos en el poder.

Los sacerdotes moralizantes no están, pues, solos. Se ven acompañados por todos aquellos a los que no se les piden cuentas por sus tomas de postura. Éstos no han de encarar las consecuencias de sus recetas, sino explicar cómo se ajustan sin doblez ni ambigüedad a ciertos principios. Su reino no es el de las consecuencias, la prudencia y la política. Por el contrario, su reino es el de la ausencia de responsabilidad por los consejos o por las críticas porque los intelectuales impecables no han de pechar con las consecuencias de su aplicación. Se trata, pues, de un modelo de armonía y de principios, no de elecciones políticas difíciles juzgadas por sus consecuencias. Un modelo, en definitiva, en el que los principios, la moral, el derecho y el impacto mediático sustituyen a las consecuencias, la responsabilidad, la política y la discusión pública.

El sacerdote moralista impecable es sobre todo un intelectual autocomplaciente. Con una sonrisa segura de haber descubierto la trampa en todo, empachado de algo a lo que llaman crítica (aunque, bien mirado, se halle muy lejos de la crítica), seguro de la perfección de su posición, de su objetividad y su bondad, adorador de las recetas fáciles y simplificadoras... este intelectual piensa que, a falta de una mejor explicación, el mundo sólo requiere de un poco más de atención a su discurso para “caer en la cuenta” de lo poco que costaría dar con la solución que resolviera todo. La autocomplacencia no tolera las dificultades ni las ambigüedades. Odia aquello que se mueve en el terreno del pensamiento difícil. Busca el ejemplo simple, neto y autoverificador. Se niega a formular preguntas que no puedan contestarse inmediata y claramente acudiendo a las reglas básicas de la impecabilidad. Arregla el mundo en blanco y negro, sin matices, sin dudas, sin vacilaciones. Enterrada la revolución y muchos de sus profetas y magos, él se reencuentra ahora con la magia de los valores que *nadie* puede poner en duda (la verdad, la justicia, la lucha contra la opresión). Si alguien señala grietas o pliegues en sus argumentaciones se hace sospechoso de favorecer a los reaccionarios o a los asesinos. Si alguien señala incoherencias entre quien dice las cosas y las cosas que dice, se hace sospechoso de mala fe y se inicia esa vieja estrategia del *tu quoque* (tú también) o, mejor, del “¡y tú más!”.

Parece bastante claro que estas derivas están empobreciendo el discurso político ciudadano y también el papel que en él podemos desempeñar los intelectuales. Porque poco importa que no sepamos a ciencia cierta lo que es la verdad absoluta o la justicia absoluta o la razón absoluta o la moral absoluta; en realidad eso es secundario. Porque lo que sí es crucial es que, sea cual sea el fundamento de nuestros argumentos, sea cual sea nuestra seguridad de acertar, nada nos exime de intervenir en el mundo. Sabiendo, además, que si ignoramos aquellas cosas, no ignoramos en cambio que hay algo, esta vez sí, absoluto: nuestra responsabilidad para pensar y para hacernos cargo de las consecuencias de nuestros consejos²⁵. Acaso es la negación de esa responsabilidad la que constituye la verdadera “traición de los intelectuales”.

²⁵ Alan MONTEFIORE, “The Political Responsibility of Intellectuals”, en Ian MCLEAN, Alan MONTEFIORE y Peter WINCH (eds.), *The Political Responsibility of Intellectuals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.