

DICIENDO LAS VERDADES AL PODER: EL/LA INTELLECTUAL Y SUS DILEMAS EN EL ENFOQUE CRÍTICO DE EDWARD SAID

Speaking truth to power: The intellectual and his/her dilemmas in Edward Said's critical approach

Francisco Donoso-Mahuf*

Resumen

El presente trabajo intenta analizar los elementos críticos a la base de aquella suerte de prescripción que Edward Said formulara a los intelectuales bajo la célebre consigna de “decir las verdades al poder”, esto es, de interpelar públicamente al poder –político, económico, religioso, militar– frente a toda evidencia de injusticia, inconsistencia o turbia manipulación en su operar. En tanto tal, y a partir de nuestra lectura de Said, delimitamos cinco dilemas que el intelectual ha de resolver, en tanto requisitos para decir las verdades al poder: orientación intramundana versus extramundana, rol profético versus sacerdotal, libertad universalista versus organicidad, racionalidad sustantiva versus instrumental y arrojo versus temor. Se comentan las implicaciones de estos dilemas a la luz de los desafíos y oportunidades que las sociedades contemporáneas –en particular, las latinoamericanas– presentan para el rol del intelectual.

Palabras clave: intelectuales, poder, dilemas, Edward Said.

Abstract

This work analyzes the critical foundations of that quasi-rule posed by Edward Said to intellectuals through the famous motto “speaking truth to power”, that is, of publicly interpellating to power –political, economic, religious, military– whenever its exercise may involve injustice, inconsistency or underhanded manipulation. So, according to our interpretation of Said’s work, we identify five dilemmas the intellectual should resolve in order to be able to speak truth to power: a worldliness orientation versus an otherworldliness one, a prophetic role versus a priestly one, universalist freedom versus organic compromise, a substantive rationality versus an instrumental one, and courage versus fear. Involvements of these dilemmas are discussed according to the challenges and opportunities posed by current societies –in particular, the Latin American ones– to the intellectual’s role.

Key words: intellectuals, power, dilemmas, Edward Said.

EXORDIO

Más allá de sus longevos antecedentes historiográficos, es bien sabido que la concepción moderna de “intelectual”, en tanto sustantivo, deriva de las reacciones que surgen en torno al *J'accuse* de Émile Zola, publicado en la Francia de 1898, en el marco del emblemático “caso Dreyfus” (Altamirano, 2013; Williams, 1985). De hecho, acaso sea bajo el influjo y legado de la intensa lucha librada por los sectores dreyfusistas, que una de las representaciones del “intelectual” probablemente más extendidas resulte ser

aquella que le identifica como una figura ilustrada, animada por valores perennes y “universales”, y dotada de un arrojo presto a entrar en conflicto con las estructuras de poder toda vez que estas comporten situaciones de injusticia. Desde luego, existe también una representación en el polo inverso, que considerará a los intelectuales como agentes profusamente antidemocráticos y conservadores (Žižek, 2008), en tanto verdaderos “comisarios” guardianes del *statu quo*, bajo un servilismo a toda prueba respecto del poder (Chomsky, 1967 y 2005). Entre estos dos ángulos, una variopinta y evolutiva tipología de apelativos, según el contexto nacional e histórico, nos hablará de los intelectuales lo mismo en calidad de lacra social y de haraganes burgueses (Berth, 1926, citado en Kurzman y Owens, 2002), que de dudosos portavoces de causas ajenas (Pels, 2000), activos partícipes ideológicos de revoluciones y contrarrevoluciones (Albuquerque, 2011; Goldfarb, 2012), modernos normativistas y postmodernos exégetas (Bauman, 1987), agentes de democratización y redistribución del poder (Goldfarb, 2012), actores coadyuvantes en la construcción de identidades nacionales o proyectos de sociedad (Lechner, 1997; Mansilla, 2002; Monsiváis, 2007), talentosos escribanos a cargo del letrado diseño de trazados gubernamentales (Rama, 1998), pensadores críticos cooptados ahora en calidad de tecnócratas (Petras, 1990), una especie en peligro de extinción (Jacoby, 2000; Posner, 2001), etcétera.

En el marco de esta heterogénea fauna, el presente trabajo intenta analizar los elementos críticos a la base de aquella suerte de prescripción que Edward Said (1996) formulara a los intelectuales contestatarios –a su juicio, los auténticos intelectuales– bajo la célebre consigna de “decir las verdades al poder”¹; esto es, confrontando públicamente al poder –político, económico, cultural, religioso y militar– frente a toda evidencia de injusticia, inconsistencia o turbia manipulación en su operar. Desde esta perspectiva, y a partir de la sistematización de ciertos planteamientos de Said (1983, 1986, 1996, 2002 y 2008) respecto del tema, creemos identificar cinco interconectados dilemas cuyas resoluciones constituyen los requisitos que permitirían al intelectual decir las verdades al poder; a saber: orientación intra versus extramundana, rol profético versus sacerdotal, libertad universalista versus organicidad, racionalidad sustantiva versus instrumental, y arrojo versus temor. La caja de herramientas que hemos empleado para tal empresa se sustenta fundamentalmente en algunos aportes desde la

¹ Said utilizará la expresión *Speaking truth to power* como título y *leitmotiv* de una de las *Conferencias Reith* por él dictadas en 1993, y que serán compiladas en su conocido libro *Representaciones del intelectual*. Particularmente célebre en el contexto norteamericano, la consigna en cuestión gozaba ya de vida pública a raíz del manifiesto *Speak truth to power: A Quaker search for an alternative to violence*, originalmente publicado en 1955, como una propuesta pacifista de la comunidad cuáquera norteamericana en el contexto de la guerra fría (American Friends Service Committee [AFSC], 2012). Todo parece indicar que la autoría específica de esta expresión recae en Bayard Rustin, connotado activista afroamericano por los derechos civiles, y uno de los catorce coautores del citado manifiesto, quien la habría utilizado ya en un intercambio epistolar de 1942, en el que rechazaba la eventual asistencia espiritual cuáquera al gobierno y ejército norteamericanos en el marco de la Segunda Guerra Mundial: “...la función social primaria de una sociedad religiosa es ‘decir la verdad al poder’. La verdad es que la guerra es un error” (Rustin, citado en Long, 2012, p. 2) (Mi traducción).

“sociología de los intelectuales”, en cuyo seno, por lo demás, se ha venido desarrollando una nutrida gama de enfoques y debates concernientes a la materia desde el primer tercio del siglo XX.

EDWARD SAID: INTELECTUAL PENSANDO A LOS INTELECTUALES

Tal como ya lo apuntaran algunos “saidistas” de tomo y lomo, probablemente pocos binomios conceptuales logren sintetizar de manera tan prístina el eje crítico-político de la obra de Edward Said, como aquel compuesto por los tópicos de “representación” y “emancipación” (Ashcroft, 2010; Ashcroft y Ahluwalia, 2009; Iskandar y Rustom, 2010). Se trata de fenómenos mutuamente interpenetrados, donde se acunarán las críticas premisas teóricas y metodológicas de una ambiciosa línea de estudios postcoloniales que, dando nuevos bríos y direcciones al camino ya adelantado por un Sartre (1968) y un Fanon (1965), ostentará en la pluma activista de Said el mérito no menor de franquear los muros de la academia, para instalarse allí en calidad de sólidos programas de investigación (Ashcroft y Ahluwalia, 2009). He ahí que encontraremos al Said de *Orientalismo* (2008), o de *Cultura e imperialismo* (1994), desmenuzando críticamente las representaciones y estrategias de legitimación de aquellos históricos colonialismos europeos –y luego norteamericanos– que, coadyuvados por la mediática producción y reproducción de una tupida gama de estereotipos bajo un halo etnocéntrico, no tenían por corolario sino la perpetuación de relaciones de dominación. Lo anterior, no obstante, bajo una irónica dinámica –que Said (1986) no desaprovechará analíticamente– a partir de la cual muchos autores del mundo postcolonial llegarán a apropiarse de las formas dominantes de escritura literaria, a efectos de dar a conocer la realidad y dolores de sus sociedades a una audiencia de carácter crecientemente global. Con todo, se trata de un juego de representaciones del poder cuyas profundidades, tensiones y radiografías solo pueden ser reveladas mediante el profuso y sistemático ejercicio de una conciencia crítica (he ahí su llamado a los intelectuales), misma que habrá de officiar como ariete de los procesos de denuncia y emancipación social, política y cultural de los grupos, colectividades o pueblos bajo realidades de subyugación actual o pretérita (Said, 1986, 1994, 2002 y 2008).

Ciertamente, y más allá del ámbito académico, la mentada articulación entre representación y emancipación habrá de encontrar su profundo correlato en el propio plano biográfico de un Said tempranamente exiliado de su Palestina natal, trenzado en un peculiar nudo identitario en tanto palestino-norteamericano, con una doble sensación de exiliado interno y de actor marginal respecto de los círculos del poder político, y perennemente tensionado entre los polos de la propia opulencia y la sentida necesidad de los grupos o pueblos dominados (Subercaseaux, 2005). Será precisamente el sentimiento de responsabilidad frente a estos últimos el que lo llevará a emplear su capital académico como soporte para explayarse críticamente respecto de tópicos ostensiblemente distintos y distantes de los de su campo de especialización –a la manera de un *amateur*–, denunciando varias realidades apremiantes. Entre estas,

como es ya sabido, aquellas asociadas a su compromiso con la causa palestina comportarán un espacio de particular prominencia, al tiempo que un punto de articulación y amistad con destacados intelectuales y artistas de ascendencia hebrea con posturas críticas afines, como un Noam Chomsky o un Daniel Barenboim² (Chomsky, 1999; Said, 1999). En suma, será en el marco de esta amalgama de factores sociopolíticos, académicos y biográficos, que Said habrá de construir su propia representación de los intelectuales, exhortándoles –y autoprescribiéndose– el hacer suya la emancipatoria tarea de interpelar al poder toda vez que resulte necesario: “Comprenderá así el lector por qué describo al intelectual como exiliado y marginal, como aficionado [*amateur*], y como el autor de un lenguaje que se esfuerza por decirle la verdad al poder” (Said, 1996, p. 17).

DECIR LAS VERDADES AL PODER: REQUISITOS Y SUS DILEMAS

Indudablemente, toda aproximación a la plausibilidad de “decir la verdad al poder” reclama al menos una breve referencia a algunos trabajos clásicos en torno al rol y *locus* sociopolítico del intelectual. A este respecto, Kurzman y Owens (2002) nos recuerdan tres grandes concepciones de “intelectual” que han venido alternando su primacía en las ciencias sociales desde la década de los años veinte del siglo pasado, y cuyos ejes centrales descansan en la noción de “clase”, no solamente en el sentido marxista, sino también en el weberiano, o estamental. La primera, observable en autores como Benda (2006) y Bourdieu (2003), considera a los intelectuales como una “clase en sí mismos”. Así, para Benda los intelectuales constituyen un cuerpo aparte, longevamente inspirado en idearios sublimes, lejos de toda motivación mundanal: “...después de más de dos mil años, hasta estos últimos tiempos, percibo a través de la historia una serie ininterrumpida de filósofos, de religiosos, de literatos, de artistas, de sabios –se puede decir que casi todos ellos en el curso de este período–, cuyo movimiento constituye una oposición formal al realismo de las multitudes” (Benda, 2006, p. 127) (Mi traducción).

Una segunda concepción es la encabezada por autores como Gramsci (1986), Nizan (1965) o Foucault (1999), quienes visualizan a los intelectuales como ineludiblemente “vinculados a una clase”; es decir, como representativos de sus grupos de origen. Así, en frontal oposición a la óptica de Benda, y dotado de su célebre concepto de “intelectual orgánico”, Gramsci (1986, p. 353) afirmará que “Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo, de manera orgánica, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función no solo en el campo económico, sino también en el social y político”. De esta

² Como ejemplo, valga recordar que en 1999 Barenboim y Said fundarán el taller *West-Eastern Divan*, dedicado al trabajo de orquestas integradas por jóvenes músicos israelíes, palestinos y de otros países del mundo árabe, como una forma de graficar la búsqueda de entendimiento y paz entre los pueblos por medio de la cultura. Por su trascendencia, en 2002 dicha iniciativa los hará acreedores del *Premio Príncipe de Asturias de la Concordia*.

manera, para Gramsci, así como la burguesía produjo sus intelectuales, el proletariado también habrá de generar los suyos, en tanto serán piezas fundamentales de las luchas contrahegemónicas.

Finalmente, una tercera línea considera a los intelectuales como “carentes de clase” (Mannheim, 1954; Collins, 2002). En este sentido, para Mannheim los intelectuales no se hallarían firmemente situados en el orden social, pues su educación les permite vincularse a clases a las que originalmente no pertenecían:

Intelectuales desligados pueden hallarse en el curso de la historia en todos los campos. Así, ellos bien pudieron fungir como teóricos de los conservadores, quienes por su propia situación de estabilidad difícilmente podían desarrollar una autoconciencia teórica. De la misma manera, actuaron como teóricos para el proletariado, el que, debido a sus condiciones sociales, carecía de los prerequisites para la adquisición del conocimiento necesario en relación a los conflictos políticos modernos (Mannheim, 1954, p. 141) (Mi traducción).

En cierto sentido, la contextualización de los debates acerca de la figura y rol del intelectual en nuestra América Latina no deja de inspirarse en alguna de estas tres concepciones, ya sea en términos de asunción o de reformulación. Así, el “arielismo”, fundado en el célebre trabajo de Rodó (1991), no parece sino adoptar –más allá de sus fervores latinoamericanistas y antinorteamericanos– un sentido análogo al de la postura de un Benda, al exaltar el carácter estamental de la intelectualidad y su compromiso con valores trascendentes. Por su parte, Lechner (1997, p. 34) no se eximirá de criticar la persistencia de la tradición gramsciana en la región, a la que considera obsoleta de cara a “un acelerado proceso de diferenciación y fragmentación social que inhibe cualquier tipo de afinidad *orgánica* con algún sujeto preconstituido”. En una dirección similar apuntará Devés (2007), quien al propio tiempo pareciera acercarse a la noción de intelectuales como una clase/estamento en sí misma, al apelar a la posibilidad de potenciar una “sociedad civil intelectual” de carácter metanacional, articulable mediante la construcción de redes intelectuales y “corredores de ideas”.

Si bien la nomenclatura de Kurzman y Owens (2002) hará posible identificar algunas de las coordenadas analíticas empleadas por Said (1996) a la hora de exhortar a los intelectuales a “decir las verdades al poder”, reiteramos que tal llamado, lejos de estructurarse en función de un solo eje (como el de “clase”), tiene como requisitos de consumación la resolución, por parte del intelectual, de al menos cinco tensos e interconectados dilemas: orientación intramundana versus extramundana, rol profético versus sacerdotal, libertad universalista versus organicidad, racionalidad sustantiva versus instrumental, y arrojo versus temor³.

³ Como se podrá advertir, las conceptualizaciones que hemos utilizado en los dilemas primero, segundo y cuarto son tributarias de Weber (1999), en tanto que la del tercero lo es de Gramsci (1986), y la del quinto, tangencialmente, de Foucault (2010). La terminología de carácter religioso que empleamos a la base de los dos primeros dilemas weberianos no resulta, en realidad, extraña, si se considera la nutrida gama de trabajos en tomo

En función de lo anterior, y desde nuestra lectura de Said, asumimos que el primer requisito para que el intelectual dé el paso de decir las verdades al poder radica en que este sea dueño de una orientación intramundana (*worldliness*); esto es, que ostente alguna clase de preocupación o compenetración con las realidades políticamente problemáticas de “este mundo” (Said, 1983). Ello, porque el extramundano –esto es, el intelectual de cubículo, de escritorio o de laboratorio, contemplativamente ajeno a las características y desafíos de su entorno sociopolítico– resultará ser, al menos en primera instancia, inofensivo o funcional para el poder (Said, 1983; 1996). En este sentido, y acaso atizando su sustrato dilemático, este requisito del intramundanismo no dejará de hallarse en una aparente tensión con la concepción de Benda, quien define a los intelectuales como: “...todos aquellos cuya actividad, en esencia, no persigue fines prácticos, pero que, procurando su satisfacción en el ejercicio del arte, o de la ciencia, o de la especulación metafísica, en fin, en la posesión de un bien no temporal, de alguna manera dicen: ‘Mi reino no es de este mundo’” (Benda, 2006, p. 126-127) (Mi traducción). Así, mediante esta suerte de lectura desde una perspectiva religiosa, y, de hecho, bajo el rótulo de *clerics* (“clérigos”, en francés), Benda habrá de concebir a los intelectuales en tanto sujetos comprometidos con valores universales y abstractos –como la verdad y la justicia–, diferenciándose así de los “laicos”, caracterizados por la persecución de intereses temporales. De ahí que su seminal y clásica obra, *La trahison des clercs*, constituya una reacción frente a lo que él interpreta, hacia inicios del siglo XX, como la traición de muchos intelectuales a dicho compromiso extramundano, al ponerse a sí mismos y a sus obras al servicio de lo que conceptuaba como las peores “pasiones políticas” de la época: las luchas de clases, raciales y nacionalistas (Benda, 2006). No obstante, conviene clarificar –como el propio Said (1996) lo hace– que Benda en realidad no se opone a la defensa o crítica de asuntos de este mundo, si en ello se juega la pervivencia de los citados valores universales. De ahí que aplaudiera la actitud y acción de Zola, y que se considerara a sí mismo un absoluto dreyfusista: “...cuando Voltaire luchó por Calas, cuando Zola y Duclaux se presentaron a testificar en un juicio famoso, estos clérigos se hallaban plenamente, y en su más alta expresión, en su función de tales; ellos fueron los oficientes de la justicia abstracta y no se contaminaron con la pasión por objeto terrenal alguno” (Benda, 2006, p. 135) (Mi traducción).

Con todo, la adopción de una orientación intramundana supone la superación de ciertas fuerzas extramundanizantes, entre las que destacarán todos aquellos factores que redunden en un detrimento de la presencia del intelectual y de su discurso en la esfera pública. Al respecto, conocida es la denuncia de un Jacoby (2000) que, para el caso norteamericano, responsabilizará de dicha extramundanización a la creciente especialización de la universidad de postguerra, al forzar a sus científicos, escritores y

a los intelectuales que recurren a ella, ya sea directa o metafóricamente. Además de los ejemplos clásicos de Aron (1962) y Benda (2006), véase Collins (2002).

pensadores a engrosar las filas de aquellos “intelectuales académicos” que, reclusos tras los muros de la abadía universitaria, consagran su vida a la investigación en sus específicos campos disciplinarios, y a la publicación de una plétora de *papers* para una audiencia también especializada y, por tanto, diminuta. A juicio de Jacoby, el iatrogénico resultado de esta operatoria no será otro que el ostensible declive de la figura del “intelectual público”⁴, criatura que hasta mediados del siglo XX había nutrido vigorosamente los debates de mayor resonancia social, política y cultural de la sociedad norteamericana. Pese a no compartir esta culpabilización de la universidad, Said coincidirá con Jacoby en cuanto al rol de anteojeras desempeñado por la especialización académica:

Por ejemplo, en el estudio de la literatura, que constituye el campo de mi interés particular, la especialización ha significado un creciente formalismo técnico y una disminución progresiva del sentido histórico de las experiencias que realmente intervienen en la creación de una obra literaria... Ser especialista en literatura significa con excesiva frecuencia cerrarse a la historia o la música, o la política. Al final, como intelectual plenamente especializado en literatura, te has convertido en una persona domada y que acepta todo lo que permitan los considerados líderes en ese campo. Así, pues, la especialización mata tu sentido de la curiosidad y del descubrimiento, elementos ambos imprescindibles en la puesta a punto del intelectual (Said, 1996, p. 85).

Acaso temiendo la articulación del doble y subversivo rol de intelectual y activista, otra de las vetas extramundanzantes de la especialización estará constituida por la vieja y conservadora asunción –desde Burke (citado en Jacoby, 2009, p. 40) hasta Posner (2001), pasando por Johnson (1989)– de que el intelectual no debe “interferir” en problemas sociales o políticos que quedan fuera de su campo de dominio y que, por esta razón, escapan a su comprensión. Indignante lo mismo para Said (1996) que para Chomsky (2005) –entre muchos otros–, este intento de mordaza encontrará su antídoto en lo que el primero de ellos conceptualizará como un *amateurismo* legítimamente habilitante:

El intelectual debería ser hoy un *amateur* o aficionado, alguien que considera que el hecho de ser un miembro pensante y preocupado de una sociedad le habilita para plantear cuestiones morales que afectan al fondo mismo de la actividad desarrollada en su seno, incluso de la más técnica y profesionalizada, en la medida

⁴ Si bien el concepto de “intelectual público” fue acuñado en 1960 por Wright Mills (citado en Jacoby, 2009, p. 38), lo cierto es que será a partir de la clásica obra de Jacoby (2000) que alcanzará un tratamiento sistemático y una insólita popularidad. De particular pertinencia en el contexto norteamericano, donde la distancia entre los mundos académico y público ha tendido a acentuarse (Said, 2002), el término “intelectual público” ha sido usualmente calificado como redundante en el contexto francés, donde el concepto de *intellectuel* nace ya inherentemente vinculado a la discusión de problemas de interés público, como el propio caso Dreyfus lo demuestra (Miształ, 2007; Said, 2002). Peor suerte aún correrá este término en el medio británico, históricamente caracterizado por demeritar peyorativamente la voz y participación del *intellectual* en los asuntos públicos (Collini, 2006; Said, 2002; Williams, 1985).

en que dicha actividad compromete al propio país, su poder, sus modos de interactuar con sus ciudadanos y con otras sociedades (Said, 1996, p. 90).

Por supuesto, la orientación intramundana no basta para decir las verdades al poder. De hecho, la historia nos da cuenta de una extensa gama de intelectuales cuya faceta intramundana involucró, precisamente, desde episódicas a crónicas legitimaciones a los más recios poderes establecidos, ya fuera por ingenuidad, temor, interés, o genuina convicción⁵. He ahí que encontraremos a los “comisarios”, los agentes “policíacos”, o los “perros guardianes”, respectivamente denunciados por un Chomsky (2005), un Žižek (2008) y un Nizan (1965), o, en términos menos dramáticos, a los letrados apuntaladores de un orden sociopolítico, analizados por Rama (1998) para el caso de nuestra América morena. Por tanto, al intramundanism debe agregarse un segundo, elemental y obvio requisito: que el intelectual sea crítico respecto del poder. Ello convierte a nuestro segundo dilema en el más explícitamente político y politizante para los propios intelectuales, por cuanto los conmina a una clara toma de posición respecto de aquella ineludible bifurcación entre dominador y dominado, operada por el poder. Como dirá Said (1996, p. 47): “El intelectual siempre tiene la posibilidad de escoger, o bien poniéndose de parte de los más débiles, los peor representados, los olvidados o ignorados, o bien alineándose con el más poderoso”. De esta manera, y a partir de la tipología trazada por Weber (1999), tenemos que, a diferencia de los agentes sacerdotales —encargados de la litúrgica mantención del *statu quo*—, el intelectual crítico de Said constituirá un actor profético que no escatimará esfuerzos para confrontar al poder y subvertir un orden que considera injusto. Tal vez en pocos pasajes Said deje tan en claro esta *imago*, como cuando rescata algunos de los énfasis delineados por Benda: “...hemos de discernir la figura del intelectual como un ser aparte, alguien capaz de decirle la verdad al poder, un individuo duro, elocuente, inmensamente valiente y aguerrido, para quien ningún poder mundano es demasiado grande e imponente como para no criticarlo y censurarlo con toda intención” (Said, 1996, p. 27).

Entre las diversas fuerzas sacerdotales que atentan contra el intelectual profético, Said (1996) destacará al “profesionalismo”, en tanto actitud conformista y corporativamente pautada:

⁵ Piénsese, para este heterogéneo racimo de posibilidades, en la tantas veces denunciada relación de Heidegger con el nacionalsocialismo (Fédier, 2009); en la serie de artículos antisemitas —solo póstumamente descubiertos— de un Paul de Man para periódicos colaboracionistas belgas (Pels, 2000); en las profundas legitimaciones otorgadas al stalinismo por la flor y nata de la intelectualidad soviética (por ejemplo, Gorki, Pasternak, Shólojov, e incluso Kojéve) (Tromly, 2014); en las prolongaciones hispanas y latinoamericanas de tal culto a Stalin, como lo evidencian los textos de Hernández, Alberti, Guillén o Neruda (Monsiváis, 2007); en las mutuas “condecoraciones” entre Borges y Pinochet; o en las legitimaciones dispensadas a Nixon por parte de los más conocidos intelectuales conservadores norteamericanos de la época (por ejemplo, Buckley, Meyer, Kirk, Kilpatrick, etcétera) (Mergel, 2010).

Por profesionalismo entiendo yo el hecho de que, como intelectual, concibas tu trabajo como algo que haces para ganar la vida, entre las nueve de la mañana y las cinco de la tarde, con un ojo en el reloj y el otro vuelto a lo que se considera debe ser la conducta adecuada, profesional: no causando problemas, no transgrediendo los paradigmas y límites aceptados, haciéndote a ti mismo vendible en el mercado y sobre todo presentable, es decir, no polémico, apolítico y ‘objetivo’ (p. 81-82).

Tras la eventual resolución de los dos dilemas anteriores, el intelectual intramundano y profético deberá enfrentar otro: el de la adopción, con base en Benda, de una libertad universalista versus una gramsciana organicidad. Remerciéndolo, en tanto activo defensor de la causa palestina, este dilema llevará a Said a intentar una síntesis resolutoria no exenta de una aparente ambigüedad. Ello obedece a que, por un lado, el autor reconocerá en la concepción gramsciana una aproximación más realista que en la de Benda respecto del rol del intelectual en la sociedad moderna, subrayando el valor de la “lealtad” que este, en tanto sujeto sociohistóricamente situado, debe guardar hacia su grupo de pertenencia y sus luchas, especialmente cuando ha sido objeto de dominación. De ahí que explicita su admiración e identificación respecto de algunos icónicos intelectuales orgánicos afroamericanos, en tanto aguerridas voces de una minoría históricamente mancillada: “Y pocos pondrán en duda que figuras como Baldwin o Malcolm X definen el tipo de trabajo que más ha influido en mis propias representaciones de la conciencia del intelectual” (Said, 1996, p. 18).

El punto de complejidad estriba en que, paralelamente a lo anterior, Said remarcará la imprescindible observancia que el intelectual ha de guardar hacia preceptos de carácter universalista: “¿Se sentirá el intelectual espoleado a la acción intelectual por lealtades primordiales, locales e instintivas –la propia raza, el pueblo a que pertenece o la religión que profesa– o, por el contrario, existe algún cuerpo más universal y racional de principios que pueden, y tal vez lo hacen de hecho, gobernar la forma que tiene uno de hablar y escribir?” (Said, 1996, p. 95-96). En este plano, la concepción de intelectual orgánico entrará también en conflicto con el “criticismo secular” que, de acuerdo con Said (1996), debe orientar el juicio y discurso del intelectual, con el fin de hallarse libre de liturgias de una u otra orilla ideológica, religiosa o gremial que condicionen bajo sus particulares preceptos lo que este ha de defender o criticar⁶. No obstante, para Said la mayor tensión a este respecto no se encuentra entre la libertad universalista y la organicidad del intelectual con grupos o pueblos vulnerables, sino con agencias de poder, debido a las profusas limitaciones que ello, mediado por el ya aludido profesionalismo, implica sobre su rol profético: “...el hecho de encontrarse en esa postura profesional, donde principalmente tu tarea consiste en repartir y ganar recompensas

⁶ Considérese, a manera de ejemplo, la pública y decidida defensa que hará Said (1996; 2002) de Salman Rushdie.

del poder, no es el mejor incentivo para el ejercicio de ese espíritu crítico y relativamente independiente de análisis y de juicio que, desde mi punto de vista, debe ser la contribución del intelectual” (Said, 1996, p. 94).

Con todo, frente a estos puntos de tensión, la síntesis intentada por Said para la resolución de este dilema podría ser conceptualizada en términos de una “organicidad afirmativa” (emulando el sentido restaurativo de la noción de “acción afirmativa”), cifrada en función del *locus* del poder, sino condicionada por este. En otras palabras, si se es intelectual orgánico de un grupo o pueblo dominado (nunca de los dominadores), se justifica, para Said, la apelación a valores seculares y universalistas, a efectos de proteger a dichos sectores en desventaja. De ahí que, lo mismo en su defensa de la causa palestina (Said, 1996, 1999 y 2008), que en sus críticas a los bombardeos en Kosovo (Said, 2002), nuestro autor habrá de apelar permanentemente a los valores de la justicia, los derechos humanos y la coherencia en el marco de la política exterior de las grandes potencias, especialmente de Estados Unidos:

... el intelectual es un individuo dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y en favor de un público. Este papel tiene una prioridad para él, no pudiendo desempeñarlo sin el sentimiento de ser alguien cuya misión es la de plantear públicamente cuestiones embarazosas, contrastar ortodoxia y dogma (más bien que producirlos), actuar como alguien al que ni los gobiernos ni otras instituciones pueden domesticar fácilmente, y cuya razón de ser consiste en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto. El intelectual actúa de esta manera partiendo de los siguientes principios universales: todos los seres humanos tienen derecho a esperar pautas razonables de conducta en lo que respecta a la libertad y la justicia por parte de los poderes o naciones del mundo; y: las violaciones deliberadas o inadvertidas de tales pautas deben ser denunciadas y combatidas con valentía (Said, 1996, p. 29-30).

El cuarto requisito que el decir la verdad al poder impone al intelectual, se asocia al dilema entre los tipos de racionalidades que comandan su acción. Traducido a términos weberianos, para Said el intelectual debiera guiarse por una racionalidad con arreglo a valores; esto es, una racionalidad sustantiva que, si bien admite una legítima pluralidad de concepciones de “vida buena”, no está dispuesta a transacciones relativistas frente a cuestiones de fondo, como la guerra, la justicia, o los derechos humanos: “...los intelectuales no son profesionales desnaturalizados por su adulator servicio a un poder que muestra fallos fundamentales, sino que –insisto– son *intelectuales* con una actitud alternativa y más normativa que de hecho los capacita para decirle la verdad al poder” (Said, 1996, p. 103).

Además de involucrar un intramundano sentido de responsabilidad moral por lo que suceda en su entorno, para Said esta apuesta por una racionalidad sustantiva conminará al intelectual a la contención de las instrumentales seducciones de una opositora racionalidad con arreglo a fines, pues solo de esa manera mantendrá la

determinación de exigir públicamente el respeto a los preceptos de “verdad” y “justicia” siempre, y no solo en ocasiones, como suele suceder bajo el imperio de ciertas conveniencias, cálculos u oportunismos:

...nada es más reprobable que esos hábitos mentales en el intelectual que inducen a la evitación, esa actitud característica de abandonar una postura difícil y basada en principios que se sabe que es la correcta, pero que uno decide no mantener. No deseas aparecer excesivamente politizado; te preocupa parecer liante; necesitas la aprobación de un jefe o de una figura con autoridad; quieres conservar la reputación de ser una persona equilibrada, objetiva, moderada; esperas que se te llame para una consulta, para formar parte de un consejo o comisión prestigiosa y, de esa manera, seguir dentro del grupo que representa la corriente principal; esperas que algún día te harás acreedor a una distinción honorífica, un premio importante, tal vez incluso una embajada (Said, 1996, p. 106).

Finalmente, el quinto requisito que el intelectual ha de cumplimentar para decir la verdad al poder descansa en el dilema “arroyo versus temor”. Efectivamente, será el arroyo el que, en definitiva, ha de conjugar la resolución de los dilemas anteriores con el plano de la acción, mediante la ejecución propiamente tal de la interpelación al poder. Se trata de un fenómeno que, más allá del eventual concurso de los rasgos psicológicos del intelectual, involucrará ineludiblemente el peso de los factores del contexto sociopolítico. Es por ello que el arroyo requerido resultará muy distinto en el marco de un sistema democrático, como el asumido por Said (1996) o Chomsky (1967), que en uno autoritario o totalitario, como nos lo advirtieran una Arendt (1998) o, distópicamente, un Orwell (2008). La ostensible distancia entre una y otra forma de arroyos quedará, sin duda, graficada a partir de la noción de *parrhesia*, magistralmente desempolvada por Foucault (2010) desde la garganta de Eurípides, y que en este contexto hará alusión a la determinación de decir públicamente lo que se piensa, aun a costa de eventuales represalias. De esta manera, como apunta Foucault (2010), junto con los atributos de franqueza, verdad, crítica y deber, que le dan vida, la *parrhesia* implicará una importante y asumida dosis de riesgo, remarcando con ello la valentía o, como dirá Misztal (2007), el “coraje civil” del intelectual, que mediante su compromiso vocacional ha dado el paso de decir las verdades al poder: “Los intelectuales son individuos con vocación para el arte de representar, ya sea hablando, escribiendo, enseñando o apareciendo en televisión. Esa vocación es importante en la medida en que resulta reconocible públicamente e implica a la vez entrega y riesgo, audacia y vulnerabilidad” (Said, 1996, p. 31). Con todo, es sobre la base de esta *parrhesia* que, en sus circunstancias más extremas, el decir las verdades al poder no eximirá entre sus costos la posibilidad cierta del martirio del intelectual, así como nos lo recuerdan –con o sin retractación– las figuras históricamente icónicas de un Galileo, un Gramsci, un Bonhoeffer o un Padilla.

REFLEXIONES PARA UN EPÍLOGO

En el marco de las profundas brechas socioeconómicas y las crecientes diversidades sociales y culturales que caracterizan a buena parte de las sociedades contemporáneas, no deja de cobrar sentido y relevancia el interrogarse hoy acerca del rol del intelectual y de su determinación para decir las verdades al poder. Lo anterior, particularmente en un momento en que parecieran resonar por doquier aquellos viejos vaticinios acerca de la “muerte del intelectual”. Se trata de una asunción que, por cierto, adoptará un sentido simultáneamente literal y figurado en casos como el de Francia, donde la partida de un icónico Sartre (y más tarde, de un Foucault y un Bourdieu) pareciera marcar aún un longevo luto intelectual. En Estados Unidos, Jacoby (2000), como ya vimos, acusará la “pérdida” de una generación completa de intelectuales públicos a raíz de la extramundanzante especialización del sistema universitario. Para América Latina, la “retirada” de los intelectuales críticos se localizará hacia inicios de los años noventa, tras la caída de los “socialismos reales”, en el marco de una masiva cooptación que los integrará a estructuras de poder en calidad de asesores para varios gobiernos –muchos de ellos de corte neoliberal– en la región (Petras, 1990; Mansilla, 2002; Alburquerque, 2011). Con un estilo peculiarmente tragicómico, Hopenhayn (2001) retratará este paisaje latinoamericano bajo una dinámica en la que intelectuales de los más diversos pelajes –postmodernos, académicos, orgánicos, progresistas, integristas, radicales, etcétera– pasarán a proferirse mutuamente una plétora de sarcásticas verdades, pero donde ninguno de ellos logrará, en definitiva, decirle las verdades al poder. “¿Qué fue de los intelectuales críticos?”, pareciera ser la pregunta irrecusable. Si bien rechazamos, junto a Said (1996), algunas exageraciones de los discursos fúnebres en torno a la figura del intelectual, reconocemos la necesidad de considerar seriamente los desafíos y oportunidades que los escenarios arriba consignados deparan para aquel y para los dilemas –aquí abordados– que condicionan el decir las verdades al poder. Entre los principales desafíos, a las ya citadas cooptaciones gubernamentales, capaces de ahogar todo espíritu crítico bajo una poderosa seducción sacerdotal, valga agregar la globalizada expansión –tempranamente avizorada por Weber (1999)– de una racionalidad con arreglo a fines que, bajo la actual sacralización de los indicadores de “productividad” –según el evangelio del *publish or perish*–, no ha venido sino profundizando las extramundanzantes fuerzas de la especialización, al menos para el caso del intelectual académico.

En cuanto a las oportunidades deparadas por el escenario actual, probablemente pocas resulten tan interesantes como la emergencia de una nutrida gama de intelectuales que, acaso confirmando la síntesis postulada por Said, vienen apelando a principios de pretensiones universales, como los derechos humanos o el imperio de la justicia, con el fin de apoyar las demandas de minorías a las que ellos mismos se hallan orgánicamente vinculados. En efecto, situable en el corazón analítico del eje colonialismo/postcolonialismo, el rol de los intelectuales minoritarios en América Latina –con especial visibilización de los intelectuales indígenas

(Canales, 2014; Zapata, 2006)– y su acoplamiento en una dinámica de demandas restaurativas, ya sea bajo los preceptos de redistribución, reconocimiento o participación (Fraser, 2003), viene tomando un particular (re)vuelo, incluso dentro de sus propias comunidades, al tiempo que vaticina expresiones de creciente complejidad en la medida en que incorpore nuevas interseccionalidades identitarias (ejemplos: intelectuales indígenas gays, mujeres intelectuales evangélicas, etcétera). Tal clase de fenómenos, en un contexto en donde las “políticas de reconocimiento” se hallan aún en ciernes, y las desconfianzas de la sociedad civil hacia el Estado, el mercado y los partidos políticos avanzan a un ritmo galopante, sin duda parecen indicar que el rol de aquellos intelectuales intramundanos, proféticos, “orgánicamente afirmativos”, inspirados en una racionalidad sustantiva y dotados de suficiente arrojo, seguirá encontrando en la consigna de “decir las verdades al poder” un lugar de considerable vigencia.

*Universidad de La Serena**
Departamento de Psicología
Matta 147, Coquimbo (Chile)
fdonoso@userena.cl

Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto FONDECYT Regular N° 1121026.

OBRAS CITADAS

- Albuquerque, Germán. (2011). *La trinchera letrada: Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Altamirano, Carlos. (2013). “Intelectuales: Nacimiento y peripecia de un nombre”. *Nueva Sociedad*, 24, 38-53.
- American Friends Service Committee [AFSC]. (2012). *Speak truth to power: A Quaker search for an alternative to violence* (1955). s/d: AFSC.
- Arendt, Hannah. (1998). *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Madrid: Taurus.
- Aron, Raymond. (1957). *El opio de los intelectuales* (1955). Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Ashcroft, Bill. (2010). “Representation and liberation: From orientalism to the Palestinian crisis”, en A. Iskandar y H. Rustom (Eds.), *Edward Said: A legacy of emancipation and representation*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 291-303.
- Ashcroft, Bill y Ahluwalia, Pal. (2009). *Edward Said*. Abingdon: Routledge.
- Bauman, Zygmunt. (1987). *Legislators and interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals*. Cambridge: Polity Press.

- Benda, Julien. (2006). *La trahison des clercs*. 1927. Recuperado de:
http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf
- Bourdieu, Pierre. (2003). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Canales, Pedro. (2014). “Etnointelectualidad”: Construcción de “sujetos letrados” en América Latina, 1980-2010. *Alpha*, 39, 189-202.
- Chomsky, Noam. (2005). Anarchism, intellectuals and the State, 1996. En B. Pateman (Ed.), *Chomsky on anarchism*. Oakland: AK Press, 212-220.
- (1999). *Fateful triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*. 1983. London: Pluto Press.
- (1969). *La responsabilidad de los intelectuales*. 1967. Buenos Aires: Galerna.
- Collini, Stefan. (2006). *Absent minds: Intellectuals in Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Randall. (2002). *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*. Cambridge: The Belknap Press.
- Devés, Eduardo. (2007). *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Santiago: IDEA, Universidad de Santiago.
- Fanon, Frantz. (1965). *A dying colonialism* (1959). New York: Grove Press.
- Fédier, Francois. (2009). Heidegger and politics. En I. de Gennaro y H. Günther (Eds.), *Artists and intellectuals and the requests of power*. Leiden: Brill, 27-30.
- Foucault, Michel. (2010). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). “Verdad y poder” (1971), en J. Varela y F. Álvarez-Uría (Eds.), *Michel Foucault: Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 41-55.
- Fraser, Nancy. (2003). “Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, and participation”, en N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 7-109.
- Goldfarb, Jeffrey. (2012). “Civility and subversion revisited: Twenty-first century media intellectuals as ideologists and anti-ideologists”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 25, 143-155.
- Gramsci, Antonio. (1986). “Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales” (1932), en V. Gerratana (Ed.), *Cuadernos de la cárcel, Tomo 4, Cuaderno 12 (XXIX)*. México: Ediciones Era, 351-382.
- Hopenhayn, Martín. (2001). Los intelectuales latinoamericanos descritos por sus (im)pares. *Estudios Públicos*, 82, 203-215.
- Iskandar, Adel y Rustom, Hakem. (2010) “Introduction: Emancipation and representation”, en A. Iskandar y H. Rustom (Eds.), *Edward Said: A legacy of emancipation and representation*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1-22.

- Jacoby, Russell. (2000). *The last intellectuals: American culture in the age of academe* [1987]. New York: Basic Books.
- (2009). “Last thoughts on *The last intellectuals*”. *Society*, 46, 38-44.
- Johnson, Paul. (1989). *Intellectuals*. New York: Harper & Row.
- Kurzman, Charles y Owens, Lynn. (2002). “The sociology of intellectuals”. *Annual Review of Sociology*, 28, 63-90.
- Lechner, Norbert. (1997). “Intelectuales y política”, en L. Baca e I. Cisneros (comps.), *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX, Tomo I*. México: FLACSO/Triana Editores, 33-35.
- Long, Michael. (2012). *I must resist: Bayard Rustin's life in letters*. San Francisco: City Lights.
- Mannheim, Karl. (1954). *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge* (1929). New York: Harcourt, Brace & Co., INC.
- Mansilla, Hugo. (2002). “Intelectuales y política en América Latina: Breve aproximación a una ambivalencia fundamental”, *Espacio Abierto*, 11.3, 429-454.
- Mergel, Sarah. (2010). *Conservative intellectuals and Richard Nixon: Rethinking the rise of the right*. New York: Palgrave Macmillan.
- Misztal, Barbara. (2007). *Intellectuals and the public good: Creativity and civil courage*. New York: Cambridge University Press.
- Monsiváis, Carlos. (2007). “De los intelectuales en América Latina”. *América Latina Hoy*, 47, 15-38.
- Nizan, Paul. (1965). *Les chiens de garde* (1932). Paris: Francois Maspero.
- Orwell, George. (2008). *1984* [1949]. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- Pels, Dick. (2000). *The intellectual as stranger: Studies in spokespersonship*. London: Routledge.
- Petras, James. (1990). “Los intelectuales en retirada”. *Nueva Sociedad*, 107, 92-120.
- Posner, Richard. (2001). *Public intellectuals: A history of decline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rama, Ángel. (1998). *La ciudad letrada* [1984]. Montevideo: Arca.
- Rodó, José. (1991). *Ariel* [1900]. Madrid: Espasa Calpe.
- Said, Edward. (2008). *Orientalismo* [1978]. Barcelona: Random House Mondadori.
- (2002) “The public role of writers and intellectuals”, en H. Small (Ed.), *The public intellectual*. Oxford: Blackwell Publishing, 19-39.
- (1999). “Foreword”, en N. Chomsky, *Fateful triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*. London: Pluto Press, 12-14.
- (1996). *Representaciones del intelectual* [1994]. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Culture and imperialism* [1993]. New York: Vintage Books.
- (1986). Intellectuals in the post-colonial world. *Salmagundi*, 70-71, 44-64.
- (1983). *The world, the text and the critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sartre, Jean-Paul. (1968). *Colonialismo y neocolonialismo* (1964). Buenos Aires: Editorial Losada.

- Subercaseaux, Bernardo. (2005). "Edward Said (1935-2003): Desde su biografía a su postura intelectual". *Universum*, 20.1, 168-173.
- Tromly, Benjamin. (2014). *Making the Soviet intelligentsia: Universities and intellectual life under Stalin and Khrushchev*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max. (1999). *Economía y sociedad* (1922). México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Raymond. (1985). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
- Zapata, Claudia. (2006). "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches". *Revista Mexicana de Sociología*, 68.3, 467-509.
- Žižek, Slavoj. (2008). "Intellectuals, not gadflies". *Critical Inquiry*, 34.S2, S21-S35.