

rutina meramente profesional con que nos comportamos la mayoría de nosotros. En lugar de hacer lo que se da por sentado que uno tiene que hacer, uno puede preguntar por qué lo hace, qué ventajas obtiene de ello, cómo es posible canalizarlo con un proyecto personal y con pensamientos originales.

Cada intelectual tiene un auditorio y una circunscripción. El problema es si ese auditorio está ahí para obtener satisfacción, y por tanto como un cliente al que se debe hacer feliz, o bien para que el intelectual lo desafíe, y por consiguiente inducido a una oposición total o movilizado para una mayor participación democrática en la sociedad. En ambos casos, no nos ocupamos de la autoridad y el poder, ni tampoco de la relación del intelectual con ellos. ¿Cómo debe dirigirse el intelectual a la autoridad: como un suplicante profesional, o como su conciencia no recompensada y amateur?

V

HABLARLE CLARO AL PODER

Voy a continuar hablando de la especialización y el profesionalismo y de cómo el intelectual afronta la cuestión del poder y la autoridad. A mediados de la década de 1960, poco antes de que la oposición a la guerra de Vietnam se convirtiera en un fenómeno ruidoso y generalizado, se me acercó un estudiante sin graduar pero que parecía tener ya cierta edad para que lo aceptase en un seminario de admisión limitada de la Universidad de Columbia. Entre otras cosas, me dijo que era un veterano de guerra, y que concretamente había servido en la fuerza aérea. A través de la charla que mantuvimos, me ofreció una visión fascinadoramente espectral de la mentalidad del profesional —en este caso un maduro piloto—, cuyo vocabulario para referirse a su trabajo podríamos calificar de «insidiosos». Nunca olvidaré el impacto que me produjo que respondiese a mi insistente pregunta «¿Qué hacía usted en concreto en la fuerza aérea?» diciendo: «¡Adquisición de blanco!». Necesité varios minutos más para comprender que se trataba de un bombardero cuya misión era, naturalmente, bombardear, pero que él había cubierto dicha misión con un lenguaje profesional que en cierto sentido pretendía excluir y mistificar las indagaciones demasiado directas de alguien del todo extraño a su ámbito de piloto militar. De hecho, lo acepté en el seminario plenamente consciente: tal vez porque pensaba que podría observarlo de cerca y, como un incentivo añadido, persuadirlo para que destilase aquella espantosa jerga. «¡Adquisición de blanco!», sí.

carrera profesional. Por supuesto, me esfuerzo conscientemente por adquirir una nueva y más dilatada audiencia para estos puntos de vista, que nunca expongo en el contexto de un aula.

Pero ¿cuál es el objetivo real de estas actividades como amateur dentro de la esfera pública? ¿Se siente el intelectual espoleado a la acción intelectual por lealtades primordiales, locales e instintivas —la propia raza, el pueblo al 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? En realidad, estoy planteando aquí la cuestión básica para el intelectual: ¿cómo dice uno la verdad? ¿Qué verdad? ¿Para quién y dónde?

Por desgracia, tenemos que empezar confesando que no existe sistema o método lo suficientemente amplio y seguro que ofrezca al intelectual respuestas directas a estas cuestiones. En el mundo secular —nuestro mundo, el mundo histórico y social construido por el esfuerzo humano—, el intelectual únicamente dispone de medios seculares para su trabajo; la revelación y la inspiración, aunque pueden ser perfectamente adecuadas como modalidades de comprensión en la vida privada, resultan desastrosas e incluso bárbaras cuando son utilizadas por hombres y mujeres de orientación teórica. A decir verdad, me atrevería a afirmar que el intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una contienda de por vida contra todos los guardianes de la visión o el texto sagrados, siempre prestos a la deprecación y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad. El principal bastión del intelectual laico es la libertad incondicional de pensamiento y expresión: abandonar su defensa o tolerar falsificaciones de cualquiera de sus fundamentos es de hecho traicionar la llamada del intelectual. Por este y no por otro motivo, la defensa de Salman Rushdie, el autor de *Los versos satánicos*, se ha convertido en una cuestión absolutamente central, tanto para la salvaguarda de su vida como para la superación de cualquier otro

impedimento contra el derecho a expresar la propia opinión de periodistas, novelistas, ensayistas, poetas e historiadores.

Este no es, sin duda, un problema que afecte en exclusiva al mundo islámico, sino que también se plantea en los mundos judío y cristiano. La libertad de expresión no puede explorarse arbitrariamente en un territorio y obviarse en otro. Y es que con autoridades que reclaman para sí el derecho secular a defender el decreto divino no se puede discutir, independientemente de dónde se encuentren, mientras que para el intelectual la búsqueda pendera de debate es el núcleo de su actividad; el verdadero escenario y marco de lo que los intelectuales hacen realmente sin revelación. Pero volvamos al punto de partida: ¿qué verdad y qué principios tendría uno que defender, sostener, representar? Esta no es la pregunta de Poncio Pilato, una manera de desentenderse de un pleito difícil, sino el comienzo necesario de una inspección del lugar donde se encuentra hoy el intelectual y del traicionero campo inexplorado de minas que lo rodea.

Como punto de partida, tomemos el tema, hoy sujeto a acaloradas disputas, de la objetividad, o la exactitud, o los hechos. En 1988, el historiador norteamericano Peter Novick publicó un voluminoso libro que en su mismo título expresaba con una eficacia y un dramatismo ejemplares la perplejidad que suscitaba el tema. Se titulaba *That Noble Dream*, e iba acompañado de un subtítulo que rezaba: *The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*. Apoyándose en materiales tomados de la investigación histórica de todo un siglo en Estados Unidos, Novick mostraba cómo el meollo mismo de la investigación histórica —el ideal de objetividad, en virtud del cual un historiador trata de exponer los hechos tan realista y exactamente como le es posible— se había ido convirtiendo poco a poco en un cenagal de exigencias y contra-exigencias enfrentadas, pero que, en conjunto, reducían el acuerdo aparente de los historiadores sobre el concepto de objetividad a una pura fórmula, y a menudo ni siquiera a eso. Durante la guerra,

la objetividad tuvo que estar al servicio de «nuestra» verdad; es decir, de la verdad norteamericana, por oposición a la verdad alemana fascista. En tiempos de paz, era la verdad objetiva de cada uno de los diversos grupos rivales (mujeres, afroamericanos, asiático-americanos, homosexuales, hombres blancos, etcétera) y de las escuelas en competencia (marxista, conservadora, deconstruccionista, cultural, etcétera). Después de constatar semejante aluvión de conocimientos, Novick se pregunta qué posibilidades hay de convergencia en ese campo, y en tono sombrío concluye que «como comunidad amplia de discurso, como comunidad de sabios unidos por afanes comunes, pautas comunes y objetivos comunes, la disciplina de la historia ha dejado de existir [...] El profesor [de historia] era como se describe en el último versículo del Libro de los Jueces: “En aquellos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que consideraba recto a sus propios ojos”.»¹

Como ya he señalado en mi conferencia anterior, una de las principales actividades de los intelectuales de nuestro siglo ha consistido en poner en tela de juicio, por no decir socavar, la autoridad. En este sentido, y completando los hallazgos de Novick, nos gustaría decir que no solo ha desaparecido el consenso acerca de lo que debe entenderse por realidad objetiva, sino que también han sido básicamente eliminadas toda una serie de autoridades tradicionales, incluyendo a Dios. Ha habido una influyente escuela de filósofos, entre los que cabría destacar especialmente a Michel Foucault, que afirman que el hecho mismo de hablar de un autor (como en la frase «el autor de los poemas de Milton») es ya de por sí una exageración tendenciosa, por no decir ideológica.

Ante una arremetida tan formidable, no parece acertado dar marcha atrás para volver o bien al gesto de retorcerse las manos con impotencia, o bien a las reafirmaciones forzadas de valores tra-

1. Peter Novick, *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 628.

dicionales, como pretende hacer en su conjunto el movimiento neoconservador. Pienso que, sin faltar a la verdad, se puede afirmar que la crítica de la objetividad y de la autoridad ha significado un logro positivo al poner de relieve cómo, en el mundo secular, los seres humanos construyen sus verdades, y que, por ejemplo, la así llamada verdad objetiva de la superioridad del hombre blanco construida y mantenida por los imperios coloniales clásicos europeos también descansaba sobre el dominio violento de los pueblos africanos y asiáticos, los cuales —cosa que también es verdad— combatieron esa concreta «verdad» inpuesta con el fin de sustituirla con su propio orden independiente. Y así ahora todos se adelantan y ofrecen visiones del mundo nuevas y a menudo violentamente opuestas: uno oye interminables discursos acerca de los valores judeocristianos, de los valores centroafricanos, de las verdades islámicas, de las verdades orientales, de las verdades occidentales, completando cada uno su discurso con un programa completo para excluir a todos los demás. En la actualidad, la intolerancia y la agresividad violenta hacia el exterior son de tal magnitud que ningún sistema está en condiciones de controlarlas.

El resultado es una ausencia casi completa de valores universales, a pesar incluso de que muy a menudo la retórica sugiere, por ejemplo, que «nuestros» valores (independientemente de cuáles sean) son de hecho universales. Una de las estratagemas intelectuales más mezquinas consiste en pontificar acerca de los abusos en la cultura de otros al tiempo que se excusan exactamente las mismas prácticas en la propia cultura. El ejemplo clásico en esta materia nos lo ofrece el brillante intelectual francés del siglo XIX Alexis de Tocqueville, que para muchos de nosotros, que hemos sido educados en la creencia de los valores liberales clásicos y democráticos occidentales, personificó esos valores casi al pie de la letra. Habiendo escrito un informe valorativo sobre la democracia en América, en el que, entre otras cosas, criticaba los malos tratos infligidos por los norteamericanos a los indios y a los esclavos negros,

más tarde tuvo que abordar el tema de la política colonial francesa en Argelia desde finales de la década de 1830 y durante la década siguiente, cuando, bajo el mando del mariscal Bugeaud, el ejército de ocupación francés llevó a cabo una salvaje guerra de pacificación contra los musulmanes argelinos. Pero, repentinamente, cuando se lee lo que Tocqueville escribe sobre Argelia, uno se da cuenta de que las mismas normas en virtud de las cuales había puesto reparos humanitarios a las malas acciones de los norteamericanos quedan ahora en suspenso a la hora de juzgar las acciones de los franceses. No es que él no alegue sus razones. Lo hace, pero se trata de blandas exculpaciones que no tienen otra finalidad que justificar el colonialismo francés en nombre de lo que él llama orgullo nacional. Las masacres no le conmueven: los musulmanes, afirma Tocqueville, pertenecen a una religión inferior y deben ser disciplinados. Dicho brevemente, de manera premeditada se niega que el evidente universalismo de su lenguaje para Norteamérica tenga aplicación a su propio país, Francia, a pesar de que esta pone en práctica las mismas políticas inhumanas.²

Hay que añadir, sin embargo, que Tocqueville (y por lo que a este tema se refiere también John Stuart Mill, cuyas encomiables ideas acerca de las libertades democráticas en Inglaterra él mismo dijo que no eran aplicables a la India) vivió durante una época en que las ideas de una norma universal de conducta internacional implicaban de hecho el derecho del poder europeo y de las representaciones europeas de otros pueblos a dominar, ¡tan fútiles y secundarios parecían entonces los pueblos no blancos del mundo! Por otra parte, según los occidentales del siglo XIX, no existían en África ni en Asia pueblos independientes que estuvieran en condiciones de desafiar la brutalidad draconiana de las leyes que unilateralmente aplicaban los ejércitos coloniales a las razas de piel ne-

2. He tratado detalladamente el contexto imperial de estas visiones en *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.

gra o morena. Estas estaban destinadas a ser dirigidas desde fuera. Frantz Fanon, Aimé Césaire y C. L. R. James, por mencionar a tres grandes intelectuales negros antiimperialistas, no vivieron y escribieron hasta entrado el siglo XX, razón por la cual lo que ellos y los movimientos de liberación de que formaban parte plasmaron cultural y políticamente al establecer el derecho de los pueblos colonizados al mismo trato no estaba todavía al alcance de Tocqueville o de Mill. En todo caso, este cambio de perspectivas sí está al alcance de los intelectuales contemporáneos, que a menudo no han sacado las inevitables conclusiones de que, si deseas defender una justicia humana básica, debes hacerlo con todos los hombres, y no selectivamente con el pueblo que tu grupo, tu cultura o tu nación señalan como aceptable.

Por consiguiente, el problema fundamental reside en cómo reconciliar la propia identidad y las realidades de las propias cultura, sociedad e historia con la realidad de otras identidades, culturas y pueblos. Esto no se puede conseguir limitándose a afirmar la propia preferencia por lo que ya forma parte de uno mismo: las arenas encendidas en torno a las glorias de «nuestra» cultura o los triunfos de «nuestra» historia no son dignas del intelectual; especialmente hoy día, cuando tantas sociedades se componen de diferentes razas y grupos con su propia historia, hay que oponerse a cualquier fórmula simplificadora. Como yo mismo he tratado de mostrar aquí, el ámbito público en el que los intelectuales hacen sus representaciones es extraordinariamente complejo y conlleva condicionamientos poco cómodos, pero el significado de una intervención eficaz en ese ámbito debe apoyarse en la convicción insobornable del intelectual en un concepto de justicia y equidad que tiene en cuenta las diferencias entre naciones e individuos, sin que, por otra parte, les asigne jerarquías, preferencias o evaluaciones ocultas. En la actualidad, todos y cada uno profesamos un lenguaje liberal de igualdad y armonía universales. El problema que se le plantea al intelectual es el de hacer que estas no-

ciones se apliquen en situaciones en que la brecha entre la profesión de igualdad y justicia, por una parte, y la realidad más bien nada edificante, por la otra, es muy grande.

Esto se puede demostrar con especial facilidad en las relaciones internacionales, motivo por el cual yo he insistido tanto en ellas a lo largo de estas conferencias. Un par de ejemplos recientes me bastan para ilustrar lo que quiero decir. Durante el período inmediatamente posterior a la invasión ilegal de Kuwait por parte de Irak, la discusión pública en Occidente se centró, con toda razón, en la inaceptabilidad de la agresión que con extrema brutalidad pretendió eliminar la existencia de Kuwait. Pero tan pronto como se conoció con claridad que la intención de los norteamericanos era de hecho usar la fuerza militar contra Irak, la retórica pública estimuló procesos en las Naciones Unidas que pudieran asegurar la aprobación de resoluciones —basadas en la Carta de las Naciones Unidas— pidiendo sanciones y el posible uso de la fuerza contra Irak. Entre los pocos intelectuales que se opusieron tanto a la invasión por parte de Irak como al posterior uso de la fuerza, básicamente norteamericana, en la operación Tormenta del Desierto, nadie, que yo sepa, citó ninguna prueba o trató de excusar a Irak por su invasión.

Pero lo que se señaló con toda razón en aquel momento fue lo notablemente debilitado que resultó el pleito de los norteamericanos contra Irak cuando la administración Bush, con su enorme poder, presionó a las Naciones Unidas para llevar a cabo la guerra, obviando las numerosas posibilidades de una retirada negociada de la ocupación antes del 15 de enero, fecha del comienzo de la contraofensiva, y rechazó que se discutieran otras resoluciones de las Naciones Unidas sobre otras ocupaciones e invasiones ilegales de territorios en las que habían participado Estados Unidos o alguno de sus más estrechos aliados. Naturalmente, lo que de verdad estaba en juego en el Golfo, por lo que a Estados Unidos se refiere, era el petróleo y el poder estratégico, no los principios profesados por

la administración Bush, pero lo que comprometió el debate intelectual a lo largo y ancho del país, en sus reiteraciones de la inadmisibilidad de adquirir unilateralmente un territorio por la fuerza, fue la ausencia de una aplicación universal de la idea. Lo que nunca les pareció relevante a los numerosos intelectuales norteamericanos que apoyaron la guerra fue el hecho de que poco antes Estados Unidos hubiera invadido y ocupado durante algún tiempo el Estado soberano de Panamá. Seguramente, si uno criticó a Irak, ¿se deduce de ahí que Estados Unidos merecía la misma crítica? Nada de eso: «nuestros» motivos eran más elevados, Sadam era un Hitler, mientras que «nosotros» actuamos movidos por motivos en gran parte altruistas y desinteresados, y por lo tanto se trataba de una guerra justa.

Otro ejemplo es la invasión soviética de Afganistán, igualmente equivocada e igualmente condenable. Pero aliados de Estados Unidos como Israel y Turquía han ocupado ilegalmente territorios antes de que los rusos entrasen en Afganistán. De manera parecida, otro aliado de Estados Unidos, Indonesia, masacró literalmente a cientos de miles de timorenes en una invasión ilegal realizada a mediados de la década de 1970; hay pruebas que demuestran que Estados Unidos tuvo conocimiento de estas acciones y apoyó los horrores de la guerra en Timor Oriental, pero pocos intelectuales norteamericanos, ocupados como siempre con los crímenes de la Unión Soviética, dejaron oír su voz en contra.³ Sin embargo, en el pasado reciente descuella sobre todo la masiva invasión norteamericana de Indochina, con un resultado de clara destructividad ejercida contra pequeñas sociedades, principalmente campesinas, que hoy se tambalean. El principio aquí parece haber sido que los expertos profesionales en política

3. Para una explicación de estos dudosos procedimientos intelectuales, véase Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*, Pluto Press, Londres, 1989.

exterior y militar de Estados Unidos centraran su atención en el esfuerzo por ganar una guerra contra la otra superpotencia y sus satélites en Vietnam o Afganistán, y nos importan un comino nuestras propias malas acciones. Tales son los caminos de la *Realpolitik*.

Esta es la situación; pero mi pregunta sería: el hecho de que el intelectual contemporáneo viva en un tiempo ya de por sí confuso por la desaparición de lo que al parecer eran normas morales objetivas y una autoridad prudente, ¿hace simplemente aceptable o bien apoyar a ciegas la conducta del propio país y pasar por alto sus crímenes, o decir de forma más bien indolente «Creo que todos lo hacen, y así están las cosas en el mundo»? Lo que deberíamos ser capaces de decir es más bien que 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.

Y al decir esto no me refiero a ciertos truenos que, como los del Antiguo Testamento, proclamen que todos somos pecadores y básicamente malvados. Me estoy refiriendo a algo mucho más modesto y sin duda más efectivo. Hablar de coherencia en el mantenimiento de patrones de conducta internacional y apoyar los derechos humanos no es mirar hacia el interior en busca de una luz que nos guíe y que recibiríamos cada uno por inspiración o intuición profética. La mayoría de los países, si no todos, han firmado la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada en 1948 y reafirmada por todos y cada uno de los nuevos estados miembros de las Naciones Unidas. Existen convenciones igualmente solemnes sobre las reglas de la guerra, sobre el trato que se debe dar a los prisioneros, sobre los derechos de los trabajadores, las mujeres, los niños, los inmigrantes y los refugiados. Ninguno de esos documentos habla para nada de razas o pueblos *descalificados* o menos iguales. Todos tienen derecho a las mismas

libertades.⁴ Por supuesto, estos derechos son violados a diario, como vemos que sucede hoy con el genocidio en Bosnia. Para un funcionario de los gobiernos norteamericano, o egipcio, o chino, a estos derechos, en el mejor de los casos, se les presta atención «prácticamente», no coherentemente. Pero esas son las normas del poder, que no coinciden precisamente con las del intelectual, cuyo rol consiste como mínimo en aplicar las mismas pautas y normas de conducta ya aceptadas colectivamente sobre el papel por el conjunto de la comunidad internacional.

Naturalmente, existen cuestiones de patriotismo y lealtad para con el propio pueblo. Y, desde luego, el intelectual no es un autómata que promulga, sin problematizarlas, leyes y reglas concebidas matemáticamente. Además, el temor y las limitaciones normales de tiempo, atención y capacidad que tiene uno como voz individual actúan con temible eficacia. Pero, si bien es cierto que tenemos razón al lamentar la desaparición de un consenso acerca de lo que constituye la objetividad, este hecho no nos deja completamente a merced de una subjetividad autoindulgente. Refugiarse en una profesión o nacionalidad (ya lo he dicho antes) es simplemente refugiarse; no es responder a las incitaciones que todos recibimos al leer las noticias de la mañana.

Nadie puede levantar la voz en todas las ocasiones y sobre todos los temas. Pero, en mi opinión, existe un deber especial de dirigirse a los poderes constituidos y autorizados de la propia sociedad, los cuales son responsables ante la ciudadanía, en particular cuando esos poderes están implicados en una guerra manifiestamente desproporcionada e inmoral, o en programas deliberados de discriminación, represión y crueldad colectiva. Como he dicho en

4. El lector puede encontrar una versión completa de este argumento en mi «Nationalism, Human Rights, and Interpretation», en Barbara Johnson, ed., *Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures 1992*, Basic Books, Nueva York, 1993, pp. 175-205.

mi segunda conferencia, todos vivimos dentro de fronteras nacionales, usamos lenguas nacionales, nos dirigimos (la mayor parte del tiempo) a nuestras comunidades nacionales. Para un intelectual que vive en Norteamérica, hay una realidad a la que tiene que hacer frente, a saber, que nuestro país es por encima de todo una sociedad inmigrante sumamente diversificada, con recursos y logros fantásticos, pero también con un conjunto temible de injusticias internas e intervenciones externas que no podemos obviar. Aunque no estoy en condiciones de hablar por los intelectuales de otros países, seguramente la cuestión básica sigue siendo relevante, con la diferencia de que en esos otros países el Estado en cuestión no es un poder global como Estados Unidos.

En todas estas instancias, el significado intelectual de una situación se llega a percibir comparando los hechos conocidos y a nuestro alcance con una norma, también conocida y a nuestro alcance. Esta tarea no es fácil, teniendo en cuenta que se necesita documentación, investigación y pruebas para salvar el obstáculo de la información, por lo general parcial, fragmentaria y necesariamente inexacta, que se nos ofrece. De todos modos, creo que en la mayor parte de los casos es posible comprobar si de hecho se ha cometido una masacre, o se ha producido un encubrimiento oficial. La primera obligación es determinar qué ha ocurrido, y después por qué, no como acontecimientos aislados sino como parte de una historia que se va desvelando y que dentro de sus amplios contornos incluye a la propia nación como actor. La incoherencia del análisis político exterior habitual realizado por apologistas, estrategas y planificadores es que se concentra en los otros como los objetos de una situación y raramente en «nuestra» implicación y en los efectos de la misma. Y más raramente aún se llega a comparar con una norma moral.

En una sociedad de masas tan dirigida como la nuestra, decir la verdad persigue principalmente el objetivo de proyectar un estado de cosas mejor y que corresponda más de cerca a un conjun-

to de principios morales —paz, reconciliación, eliminación del sufrimiento— aplicados a hechos conocidos. El filósofo pragmatista norteamericano C.S. Peirce habla aquí de *abducción*, y es un procedimiento que ha usado con eficacia el conocido intelectual contemporáneo Noam Chomsky.⁵ Al escribir y al hablar, uno no pretende ciertamente mostrar a los demás lo justo que es, pero, al tratar de inducir un cambio en un clima moral en virtud del cual la agresión es vista como tal, el castigo injusto de pueblos o de individuos o bien se evita con antelación, o se desiste de él, el reconocimiento de los derechos y de las libertades democráticas se establece como norma para todos, y no individualmente para unos pocos elegidos. Naturalmente, hemos de admitir que estos objetivos son idealistas y a menudo irrealizables; y, en cierto sentido, no son directamente relevantes para el tema que estoy tratando aquí, habida cuenta de que, como ya he dicho antes, en su comportamiento individual el intelectual tiende en general a echarse para atrás o simplemente a seguir la línea que le trazan.

Desde mi punto de vista, 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 son los correctos, pero que uno decide no mantener. No deseas parecer excesivamente politizado; te preocupa parecer demasiado problematizador; 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 una comisión prestigiosos 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.

5. Noam Chomsky, *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972, pp. 90-99.

Para un intelectual, estos hábitos mentales son corruptores par excellence. Si algo puede desnaturalizar, neutralizar y, finalmente, matar una vida intelectual apasionada es la interiorización de tales hábitos. Personalmente, los he encontrado en una de las cuestiones contemporáneas más candentes, la de Palestina, donde el temor de pronunciarse acerca de una de las mayores injusticias de la historia moderna ha encadenado, cegado y amordazado a muchos que conocen la verdad y están en condiciones de contribuir a ella. Porque, a pesar del abuso y el envilecimiento que todo defensor declarado de los derechos palestinos y de la autodeterminación se atrae con su actitud, la verdad está para que alguien la proclame, concretamente un intelectual seguro de sí mismo y compasivo. Esto se ha hecho más cierto aún, si cabe, después de la Declaración de Principios de Oslo, firmada el 13 de septiembre de 1993 por la OLP e Israel. La gran euforia producida por este pequeñísimo avance dejó en la penumbra el hecho de que, lejos de salvaguardar los derechos palestinos, este documento garantizaba en realidad la prolongación del control israelí sobre los Territorios Ocupados. Enunciar estas críticas significaba de hecho tomar postura en contra de la «esperanza» y la «paz».⁶

Finalmente, unas palabras sobre la modalidad de la intervención intelectual. El intelectual no escala una montaña o se sube a un púlpito y proclama desde las alturas. Como es obvio, deseas pronunciar tu discurso donde mejor pueda ser oído; y también deseas que la presentación de dicho discurso se produzca de tal manera que influya en el marco de un proceso continuo y actual, por ejemplo, en favor de la paz y la justicia. Sí, la voz del intelectual es solitaria, pero su resonancia se debe solo al hecho de asociarse libremente con la realidad de un movimiento, las aspiraciones de un pueblo, la prosecución común de un ideal compartido. El oportu-

nismo ordena que en Occidente, muy dado a criticar sin ambages, por ejemplo, el terrorismo o los excesos palestinos, denuncies estos hechos en voz alta y, a continuación, te deshagas en elogios sobre la democracia israelí. Y es que tienes que decir algo bueno acerca de la paz. La responsabilidad intelectual, naturalmente, ordena que debes decir todas esas cosas a los palestinos, pero que tu principal esfuerzo debe concentrarse en Nueva York, París y Londres, acerca del tema que en esos lugares pueda resultar más sensible, promoviendo la idea de la libertad palestina y de la superación del terrorismo y del extremismo de *todos* los implicados en el caso, y no solo del partido más débil y más fácil de vapulear.

Decirle la verdad al poder no es un idealismo al estilo del personificado por Pangloss; es sopesar cuidadosamente las alternativas, escoger la correcta, y luego exponerla inteligentemente donde pueda hacer el máximo bien y provocar el cambio adecuado.

6. Véase mi artículo «The Morning After», *London Review of Books*, 21 de octubre de 1993, vol. 15, n.º 20, pp. 3-5.