

LA TRAICIÓN DE LOS PROFESORES Y LA PÉRDIDA DE LA DIGNIDAD ACADÉMICA

*"En el mundo social todo tiene o bien un precio o bien dignidad.
Lo que tiene precio puede ser reemplazado por algo equivalente.
Lo que está por encima del precio,
y por lo tanto no tiene equivalente, tiene dignidad"*

Inmanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica
de las costumbres*, p. 40 (1785)

La historia que aquí se cuenta es quizás la historia de la extinción de una idea, y con ella la de la posible desaparición, o la transformación radical, de una institución: la universidad moderna.

Algunas metáforas pueden llegar a ser muy peligrosas, y por esa razón es a veces recomendable limitar su uso, y eso suele ser más cierto con aquel tipo de metáforas que manejan las ideas de vida y muerte. Es un hecho evidente que sólo los seres vivos pueden nacer, morir o extinguirse colectivamente, y por eso quizás parecería no muy adecuado hablar de la muerte o la extinción de las ideas. No obstante, en este caso creo que podríamos aplicar la excepción que siempre suele acompañar a toda norma, con el fin de poder analizar el proceso objeto de nuestra atención con un mayor grado de precisión.

* Universidad de Santiago de Compostela.

Todos los hechos sociales, individuales y colectivos, son en primer lugar hechos biológicos, pero lo que los caracteriza como específicamente humanos es estar dotados de un sentido, definido por un conjunto de ideas o símbolos que logran que hechos biológicamente idénticos tengan colectiva e individualmente significados radicalmente opuestos.

Podríamos decir, siguiendo a Pitirim Sorokin (Sorokin, 1966), que un hecho social es como una moneda, en una de cuyas caras estaría representado el aspecto biológico o material, mientras que en la otra quedaría grabado el aspecto simbólico o social. Pongamos un ejemplo.

Un coito es un hecho biológico, que se puede explicar a partir de la fisiología y la neurología. Sin embargo, en la vida social un coito libremente consentido se interpreta como un acto de amor y placer, mientras que un coito en el que media un pago se define como una relación de prostitución, no necesariamente placentera para las dos partes. Del mismo modo, un coito en el que media la violencia no es un acto de amor, sino una violación de unas normas que puede llegar a ser considerada un delito, o no, en función de diferentes circunstancias históricas y sociales. Y por último un coito entre parientes primarios (padre, madre, hijos, hermanos) constituye un incesto, un tipo de conducta que ninguna de las sociedades humanas conocidas ha considerado legítima.

Del mismo modo que podemos considerar todo hecho social como biológico y simbólico a la vez, podríamos decir, siguiendo a Mary Douglas (Douglas, 1996) que para que exista una institución tienen que existir paralelamente un conjunto de ideas o principios que la definan y que deben ser compartidos por la mayoría de los miembros que desenvuelven su actividad en el marco de esa institución.

Cuando un conjunto de personas comparten implícitamente una o varias ideas, y esas ideas dan sentido a su actividad en un marco social concreto, se dice que esas personas tienen unas **creencias** en común. Dijo una vez J. Ortega y Gasset, un autor del que luego tendremos que ocuparnos, que mientras que *tenemos* ideas, *estamos dentro de las creencias*, y es precisamente el estar dentro de esas creencias lo que hace posible en buena parte la existencia de las instituciones.

No puede existir una institución en la que nadie crea. Una pareja humana o un matrimonio existe en tanto que sus miembros crean que existe, es decir, en tanto que crean que ellos son un matrimonio. En el momento en el que dejen de creerlo, su matrimonio o bien dejaría de

existir, o estaría iniciando un proceso de descomposición, cuyo desenlace puede ser, a veces, dramático.

Puede darse el caso de que algunas instituciones subsistan a pesar de que muchos de sus miembros no crean en ellas, como es el caso de todas aquellas instituciones de tipo coercitivo (ejércitos, cárceles...). Sin embargo también esas instituciones dejarían de existir en el momento en el que nadie creyese en ellas, puesto que no puede haber ninguna institución, ni ningún tipo de sistema social, que se base exclusivamente en la coerción. Por el contrario, lo que suele ocurrir es que las sociedades y las instituciones combinan a la vez la coerción y el consenso en diferentes grados y proporciones.

Lo que vamos a ver a continuación es cómo una gran parte de los miembros de una institución creada por la civilización occidental, la universidad, han dejado de creer en los principios que dieron una vez sentido a esa institución, sentado así las bases para su próxima liquidación, o radical transformación. Este proceso es especialmente interesante porque aquellas personas que forman parte de las instituciones universitarias suelen considerarse a sí mismas más sabias, o más inteligentes, que las demás, debido precisamente a que los universitarios son, o deberían ser, los especialistas en la creación y la transmisión del conocimiento. Quizás en este caso, como en tantos otros, lo que podremos llegar a ver es que casi nunca el conocimiento de algún aspecto de la realidad lleva necesariamente asociado el conocimiento de nosotros mismos.

No se tratará a continuación de establecer una sociología de los profesores o de las comunidades académicas. Otros autores lo han hecho con un gran despliegue de esfuerzo y erudición, entre ellos Randall Collins (Collins, 2005), cuya monumental obra nos servirá de guía a partir de ahora. Nuestro propósito será mucho más modesto. Se trata únicamente de analizar cómo los profesores universitarios se han definido a sí mismos en relación con el cultivo del conocimiento, con el poder político y con la riqueza, y cómo, en un determinado momento histórico (a partir de comienzos del siglo XIX europeo) consiguieron crearse un espacio social propio en el que lograr su reconocimiento social a partir de su trabajo y su labor específicos.

Ese fue el espacio académico, del que se derivó en otros tiempos un prestigio social que se desprendía del reconocimiento, tanto por parte de las comunidades académicas como por parte del cuerpo social, de un conjunto de **valores** propios de las universidades, diferentes de

los valores políticos, y por supuesto del valor básico de la economía: el valor de cambio.

Tal y como señalan Randall Collins y Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1984), el *homo academicus* (una abstracción que nos permite designar a los seres humanos que forman parte de las comunidades universitarias), está definido por una serie de valores, que orientan tanto su vida personal como su actividad social.

De acuerdo con estos dos autores, todo ser humano se mueve por un *deseo de reconocimiento*. Todos y cada uno de nosotros queremos ser socialmente reconocidos. Ello quiere decir que para que nuestra vida social y personal sea posible necesitamos que otras personas nos reconozcan como seres humanos, del mismo modo que nosotros los reconocemos a ellos. Hegel trazó magistralmente el origen de este proceso de reconocimiento en su *Fenomenología del Espíritu*, a través de la dialéctica del amo y del esclavo, en la cual cada uno hace posible su estatus (como dominador o como dominado) sólo a través de la figura del otro.

Del mismo modo Sigmund Freud, sin leer a Hegel, volvió a trazar la genealogía de este proceso a través de la historia (medio real y medio fabulada) de la interrelación entre el bebé, su madre y su padre. A partir de Freud (o quizás paralelamente a él) todas las teorías psicológicas y psiquiátricas han vuelto a analizar este proceso de muchos modos diferentes.

¿Qué caracterizaría al *homo academicus* en el campo específico de su búsqueda del reconocimiento según Collins y Bourdieu?

Todo ser humano maneja una energía psíquica, de base biológica, a la que Freud primero y Bourdieu después, siguiendo a san Agustín (que analizó magistralmente este proceso en *De duitate Dei*) llamaron *libido*. La libido es un deseo biológico y psíquico que sólo puede ser satisfecho mediante el reconocimiento del otro. En el caso de las comunidades académicas esta libido puede orientarse de dos maneras, descritas por san Agustín y Bourdieu: la *libido sciendi* (o pasión por el saber), y la *libido dominandi* (o pasión por el poder, sea éste económico o político).

Estas dos orientaciones de la psique funcionan simultáneamente y se combinan de formas muy complejas, dando lugar a dos polos sociológicos en el mundo académico actual, a los que Tony Becher y Paul R.Trowler (Becher y Trowler, 2001) han llamado los profesores monjes y los profesores cortesanos.

El trabajo intelectual exige un gran esfuerzo, que supone una enorme inversión de energía psíquica. Normalmente los procesos educativos de

los académicos son muy largos y por lo general difíciles. La mayor parte del trabajo intelectual se lleva a cabo aisladamente o en pequeños grupos, durante períodos de tiempo muy dilatados. Y ello trae consigo que la necesidad de reconocimiento personal tenga que ser continuamente postergada al logro del fin deseado, que se consigue con la finalización de una obra y la realización de un descubrimiento.

El reconocimiento académico tradicional era un reconocimiento intelectual, que consistía en que un investigador o pensador era reconocido como tal por sus pares y disfrutaba de un grado mayor o menor de prestigio, al que Bourdieu llama *capital simbólico*, un capital que se cifra en ser autor de descubrimientos, libros o trabajos científicos. Es evidente que ese capital simbólico suele ir acompañado de otros capitales más materiales, que se pueden cifrar en las remuneraciones propias de los académicos, o en el disfrute de una serie de privilegios económicos, sociales o políticos. Este conjunto de privilegios serían la base de lo que Bourdieu llama la *libido dominandi*, o pasión por el poder, que hasta no hace mucho era considerada como algo secundario por parte de las comunidades académicas, pero que poco a poco consigue relegar a la *libido sciendi* a un papel cada vez más secundario.

De este modo se estaría llevando a cabo un proceso, que será el objeto de nuestra atención, en el que la *distinción* académica dejaría de ser una distinción basada en el prestigio intelectual para convertirse en una distinción de tipo económico y político. Lo que sería debido, por una parte al creciente carácter anónimo que estaría adquiriendo el conocimiento científico, en el que las figuras de los grandes científicos (cuyo icono fue durante mucho tiempo Albert Einstein) habrían prácticamente desaparecido. Y por otra al proceso de integración absoluta de la ciencia y la tecnología, que aliadas a la economía darían lugar a la *economía del conocimiento*, magistralmente analizada por Joel Mokyr (Mokyr, 2002).

El juego del reconocimiento y la relación dialéctica entre el especialista en el conocimiento, al que llamaremos el **sabio**, y su comunidad tiene una historia muy larga y compleja, en la que los factores económicos, sociales y políticos se entremezclan con la compleja interrelación que en las personas de estos especialistas en el conocimiento tiene lugar entre la vanidad y la dignidad, a veces muy difíciles de distinguir.

Las primeras figuras conocidas de especialistas en algún campo del conocimiento serían por una parte los especialistas religiosos, y por otra los artesanos especializados, que conocemos en muchas culturas

primitivas, gracias al trabajo de los antropólogos, y en cuyo estudio seguimos a M^a del Mar Llinares García (Llinares García, 2008).

Algunos especialistas religiosos, como los chamanes, tienen que soportar largos procesos de iniciación, que pueden ser dolorosos físicamente o psicológicamente (con trances, alucinaciones inducidas por drogas o por otros medios). Una vez superado ese proceso, los chamanes pasan a ser considerados unas personas diferentes, que tienen acceso a sectores de la realidad vedados para los profanos, pero cuyo conocimiento es fundamental para la comunidad.

De la posición del chamán se pueden derivar beneficios económicos, pero ello no siempre es así. Y lo mismo ocurre con los beneficios políticos. A veces, por el contrario, puede darse el caso de que el chamán, a pesar de su reconocimiento social, sea sociológicamente un marginal o un excluido, precisamente por su contacto continuo con el mundo de lo extraordinario o lo sobrenatural. Sin embargo, tanto los chamanes como los miembros de las comunidades a las que ellos pertenecen pueden llegar a aceptar esta situación en la que la posesión de un conocimiento extraordinario sólo da lugar a un tipo de reconocimiento específico, que puede llegar a ser muy costoso psicológica y personalmente.

Algo similar puede ocurrir con especialistas en diferentes tecnologías, como los curtidores, los ceramistas o los herreros, también analizados por Llinares García, cuyo papel económico y social puede llegar a ser fundamental, pero que pueden estar segregados físicamente (por los olores que trae consigo su actividad, como es el caso de los curtidores en el Antiguo Oriente), y también socialmente, cuando su saber esotérico puede llegar a convertirlos en socialmente temibles.

Estas características estructurales de marginación y reconocimiento han ido variando a lo largo de la historia de los sabios o los intelectuales, tanto en el espacio como en el tiempo. Si seguimos nuestro recorrido cronológico con el Antiguo y el Extremo Oriente, lo que parece históricamente necesario, podremos encontrarnos con dos figuras que en parte derivan de las dos anteriormente descritas, a saber: el **escriba** y el **sacerdote**.

La función de los escribas fue esencial tanto en las civilizaciones del Próximo Oriente asiático como en las grandes civilizaciones de la China y la India. Un escriba egipcio o mesopotámico, o un letrado confuciano, no era sólo un escribiente, sino un especialista en la escritura, en los sistemas fiscales (imposibles sin el uso de la escritura),

en la organización de la fuerza de trabajo, mediante la elaboración de los censos y el establecimiento de sistemas de corveas, y en el cálculo económico, geométrico, e incluso astronómico (este último esencial para la elaboración de los calendarios, sin los cuales es imposible coordinar el trabajo humano).

La formación de los escribas era muy dilatada en el tiempo. Se iniciaba en la niñez, en la *Casa de las tablillas* de los sumerios, por ejemplo, y culminaba en la edad adulta. En esa formación se utilizaba la disciplina física, la vara, y se establecían fuertes jerarquías por rangos y edades. Pero se consideraba que esa formación podía valer la pena porque los escribas o los letrados formaban un grupo social privilegiado.

En la literatura egipcia es conocido un texto titulado la *Sátira de los oficios*, en el que un padre escriba alecciona a su hijo estudiante para que realice el esfuerzo del aprendizaje, que le será rentable, ya que todos los demás oficios (campesino, soldado, albañil, broncista, cantero...) son mucho peores, puesto que exigen un gran esfuerzo físico.

Los escribas y los letrados eran conscientes de sus privilegios. Los defendían corporativamente mediante sus sistemas de educación, innecesariamente dilatados en el tiempo, y complicando a veces su labor, como es el caso de los sistemas de escritura, cuya simplificación se evitó en Egipto o Mesopotamia, con el fin de que la escritura no fuese accesible a buena parte de la población, lo que haría en parte innecesaria la profesión del escriba.

A pesar de sus conocimientos los escribas no estaban en la cumbre de la escala social. Siempre estaban subordinados a los reyes, emperadores y a los sacerdotes, llegando a depender también de los militares. Los reyes y sacerdotes no solían saber escribir ni leer, puesto que ello supondría convertirse en escriba. Sólo el rey mesopotámico Assurbanipal aprendió a leer, pero no a escribir, y no se conoce ningún caso similar en el antiguo Egipto.

Los escribas y los letrados son especialmente interesantes en este proceso que estamos analizando porque, a pesar de ser reconocidos como superiores en el campo del conocimiento, son social, política y económicamente dependientes, estableciéndose así una compleja relación dialéctica que será característica de la historia occidental.

Por el contrario, en el caso de los **sacerdotes**, su reconocimiento social, como el de los chamanes, solía ser mucho mayor (aun cuando no manejasen un saber especializado, como puede ser la interpretación

de los textos sagrados). Ello fue normalmente así o bien porque la administración de lo sagrado, a través de la realización de los ritos y los sacrificios, era considerada como un instrumento indispensable para el mantenimiento del orden social, o bien porque el ejercicio del poder político podía ser imposible sin la colaboración de los sacerdotes, cuando éstos ungían, o nombraban al rey, o cuando poseían una gran capacidad de censurarlo, como fue el caso de los *profetas* en el antiguo Reino de Israel, y de la Iglesia a lo largo de buena parte de la historia medieval y moderna.

El reconocimiento político de los sacerdotes solía ir acompañado, ya desde la historia del Antiguo Oriente, no sólo de privilegios políticos, sino también de claros privilegios económicos, ya fuese mediante la cesión de dominios territoriales y rentas de la tierra para sus templos, o de ingresos en metálico.

Partiendo de esta doble tipología del escriba y el sacerdote, que se mantuvo a lo largo de milenios en civilizaciones como la de la China imperial, únicamente se produciría un proceso de transformación a partir del cual podríamos comprender la génesis de nuestro presente al llegar al mundo griego, en el que podemos ver el nacimiento de la figura del intelectual, a través de la imagen *del filósofo*.

Un filósofo griego no era de ningún modo un especialista en filosofía, sino toda aquella persona que cultivaba un saber (sobre todo las matemáticas). Todos los saberes entraban en el marco de la filosofía: la medicina, la botánica, la zoología, e incluso la geografía, conviviendo con otras formas de escritura que entrarían bajo la rúbrica de la literatura (Bermejo Barrera, 1994).

Los filósofos griegos llevaron a cabo un gran esfuerzo intelectual para definirse a sí mismos, como personas y como grupo. En el mundo griego ellos llegaron a establecer una manera diferente de vivir, a la que se llamó el *bi'os theoretikós*, o dedicación al conocimiento y a la vida intelectual, que los autores cristianos del fin de la Antigüedad transformarían en el ideal de la *vida contemplativa*, clave de la *libido sciendi* de San Agustín.

El género filosófico de vida exigía por lo general vivir al margen de la sociedad y en el seno de unas instituciones específicas, las *escuelas filosóficas*, a las que algunos autores anacrónicamente quisieron considerar el precedente de las universidades europeas. Los miembros de esas escuelas, como las pitagóricas, en las que se cultivaba básicamente la geometría y la aritmética, llevaban un régimen de vida en común,

basado en el trabajo, la disciplina y el reconocimiento del maestro, el vegetarianismo y la práctica de la castidad, lo que sí que las convierte en claros precedentes de nuestros monasterios medievales, cuna de los *Colegios* universitarios medievales.

Los filósofos griegos consideraban que el género filosófico de vida era incompatible con el trabajo manual, puesto que este tipo de trabajo deformaba el cuerpo e impedía el ocio necesario para el ejercicio del trabajo intelectual. Por esta razón el filósofo griego reivindicaba algún tipo de privilegio económico, que o bien le permitiese vivir razonablemente bien, como en el caso de la Academia de Platón, o por lo menos cubriese sus necesidades vitales mínimas. Aunque también se dio el caso de filósofos, como los cínicos y algunos estoicos, que decidieron prescindir de los bienes materiales limitando sus necesidades al mínimo, con el fin de poder mantener su privilegio de no realizar jamás ningún trabajo.

Por lo que se refiere a las relaciones entre los filósofos y sus escuelas y aquellas personas que en la Grecia y la Roma antiguas desempeñaron el poder político, podríamos decir que las figuras de los filósofos se pueden agrupar en torno a dos polos:

1. el de los filósofos elitistas y antidemocráticos
2. el de aquellos filósofos que aparecen enfrentándose a quien manda, y que pueden ser partidarios de la democracia o de la monarquía, tal y como han señalado J. C. Bermejo Barrera, D. W. Hamlyn y Luciano Canfora (Bermejo Barrera, 1999; Hamlyn, 1992; Canfora, 2002).

La tradición elitista proaristocrática se inicia con las escuelas pitagóricas. Estas escuelas, dedicadas al cultivo de la filosofía y las matemáticas, florecieron en la Magna Grecia a partir del siglo VI a.C. Sus miembros, gobernados por un escolarca o jefe de escuela, llevaban una vida en común fuertemente reglamentada y desde un punto de vista político estuvieron claramente en contra del desarrollo de los movimientos políticos democráticos, que se iniciaban en estos momentos, y a favor del gobierno de los aristócratas. Los pitagóricos colaboraron con las oligarquías antidemocráticas, llegando incluso a apoyar golpes de fuerza para que éstas se mantuviesen en el poder.

Los pitagóricos eran antidemócratas porque consideraban que deberían gobernar los mejores, o los que saben, ya que el arte de gobernar es una técnica, que debe ser objeto de un saber y no de una o varias opiniones en disputa. Por esa razón, como luego dirá Platón, su seguidor en muchos aspectos, el filósofo ha de contribuir a la formación de una

episteme, de un saber sobre el que se pueda construir la política, y rechazar simultáneamente las opiniones de la mayoría.

En la tradición pitagórico-platónica el filósofo o bien aspira a gobernar, asumiendo a la vez las funciones del escriba y el sacerdote del Antiguo Oriente (no en vano Platón era un profundo admirador de la cultura egipcia, a la que consideraba un modelo político a seguir por su carácter estático), tal y como aparece retratado en su utopía de *La República*, o bien aspira a ser un consejero de un rey o un tirano. Platón, que no pudo nunca gobernar en su ciudad, quiso ser consejero del tirano Dioniso de Siracusa, una aventura en la que fracasó y que le llevó, como es bien sabido, a acabar como una mercancía más en un mercado de esclavos.

Este modelo platónico del filósofo consejero sería seguido, en principio, por Aristóteles, preceptor del heredero de la corona de Macedonia, Alejandro Magno. Y aunque no nos consta que Aristóteles le hubiese influido mucho, ni en su vida ni en sus programas políticos o militares, acabaría pagando esa vinculación política y familiar con la monarquía macedónica con su exilio obligado de la ciudad de Atenas.

Sin embargo en las épocas posteriores (helenística y romana), esta figura del filósofo consejero, que servirá como un auténtico substitutivo de la quimera del filósofo-rey (Rodríguez Aramayo, 1997), continuará en vigor, tanto con las figuras de los reyes helenísticos como con las de los emperadores romanos, siendo el más conocido de sus consejeros el filósofo estoico Séneca, que pagará con su vida haber sido preceptor y consejero del emperador Nerón.

Los filósofos consejeros pretendieron gobernar a los gobernantes, tal y como luego hicieron durante las Edades Media y Moderna los sacerdotes de las diferentes confesiones cristianas, aunque en este segundo caso los nuevos filósofos teólogos cosecharon muchos más éxitos, por ser auténticos sacerdotes, y a la vez detentadores de las técnicas de la exégesis de las Sagradas Escrituras.

Al margen de esta tradición se dio en la Antigua Grecia otra, a veces más literaria que histórica: la de aquellos filósofos que se enfrentaron al poder político, pagándolo con su vida, siendo a veces sometidos a todo tipo de suplicios.

La figura más conocida es la de Sócrates, tal y como aparece tratada en los diálogos de Platón, que representan un auténtico tipo de hagiografía. En ellos Sócrates muere por defender su libertad de pensamiento y por

defender la filosofía, frente a un pueblo irracional y arbitrario, como todo pueblo que se gobierne a sí mismo democráticamente.

Hoy sabemos, a través de numerosos estudios, que Sócrates no fue condenado por practicar la filosofía, sino que fue víctima de un proceso político en el que pagó por sus simpatías oligárquicas y antidemocráticas, además de por mantener numerosas conexiones sociales y personales con los principales protagonistas de la reacción oligárquica ateniense, entre los que se encontraba el tirano Critias, un tío de Platón al que su sobrino dedicó una de sus utopías, la de la Atlántida (Vidal-Naquet, 2006).

Además de ello, examinado desde un punto de vista procesal, el juicio de Sócrates puede ser considerado una muestra de torpeza, tanto por la actitud poco prudente del encausado frente al tribunal popular, como por la provocación que supuso, a la hora de escoger una pena menor a la de la muerte, pedir el mayor privilegio, que hasta entonces nunca le había sido concedido a nadie en Atenas: vivir permanentemente en el Pritaneo, el templo de la diosa Hestia en el que se conservaba el hogar símbolo de la ciudad y en que sólo los pritanos (representantes del gobierno ateniense) podían vivir por turnos mensuales. Evidentemente Sócrates, al proponer semejante recompensa, estaba pidiendo que se le concediese la categoría de filósofo rey.

Pero no será ahora la figura de Sócrates la que ha de centrar nuestra atención, sino la de pequeños filósofos que aparecen enfrentándose a los tiranos, que son detenidos por ellos, y que sufren torturas, muriendo antes de delatar a quienes habían participado con ellos en las conjuras contra la tiranía. En la literatura griega, examinada por Bermejo Barrera (Bermejo Barrera, 1999, pp. 242/275) puede verse cómo esos filósofos no sólo aparecen como insensibles al dolor, creando así el modelo de lo que serán los mártires y los ascetas cristianos en la literatura posterior, sino como orgullosos e incluso insolentes ante sus tiranos torturadores, superando todos los límites de lo verosímil.

Uno de ellos, por ejemplo, se arranca la lengua de un mordisco para no confesar, otro le pide al tirano que se le acerque para decirle al oído su confesión y le arranca la oreja, y otro (éste sí un personaje real, el esclavo filósofo Epicteto), cuando estaba siendo torturado por su amo (según la leyenda) le advirtió que si seguía forzándole la pierna se la rompería. Cuando al final lo hizo, Epicteto le contestó sin inmutarse que ya se lo había advertido.

Todos estos filósofos son la expresión de dos ideales de la filosofía cínica y estoica, que pretendían lograr la *ataraxia*, o indiferencia ante las adversidades y la privación sensorial, de modo que ninguna sensación o pasión del cuerpo pudiese alterar el alma del filósofo.

Aunque evidentemente en este caso nos estamos enfrentando más a arquetipos literarios que a historias reales, sin embargo este tipo de historias poseen un gran interés, además de porque luego serían reelaboradas por los Padres de la Iglesia, porque nos muestran una nueva idea del filósofo o del sabio: la de aquella persona que vive sólo para el saber, que es indiferente a las riquezas y que para defender su dignidad personal y la verdad de su doctrina está dispuesto a enfrentarse hasta la muerte con quienes gobiernan, componentes estos últimos que serán, en un momento posterior, claves para la construcción de la figura europea del intelectual.

A partir de la Conversión de Constantino, y con el desarrollo progresivo de la alianza entre la Iglesia y el Imperio, veremos surgir una nueva figura que sintetiza, como en el caso de Eusebio de Cesárea, historiador y asesor de Constantino, los aspectos propios de las figuras del sacerdote, el escriba y el filósofo griego. En efecto, dentro de la tradición eclesiástica medieval y moderna se produce una síntesis perfecta del escriba y el sacerdote, puesto que son los sacerdotes y los Concilios de los obispos (o sacerdotes más preclaros) los encargados de establecer la forma correcta de leer e interpretar las Escrituras, tal y como ocurrirá ya en la época constantiniana con la celebración del Concilio de Nicea, clave en el establecimiento del dogma.

Pero esos sacerdotes y escribas eclesiásticos pasarán a ser también filósofos porque la teología cristiana se construirá a partir de la filosofía griega, que proporcionará los instrumentos conceptuales básicos para todas las futuras disputas teológicas.

Las antiguas escuelas filosóficas griegas eran llamadas *haireseis*. A partir de ahora las herejías serán las interpretaciones teológicas discordantes con el dogma establecido en un determinado momento por las estructuras del poder eclesiástico. Toda la historia del pensamiento y la filosofía cristianas medievales y modernas podría ser interpretada como una serie de luchas entre pensadores que intentan renovar las interpretaciones establecidas, ya sea asimilando nuevos aspectos de la filosofía griega que llegan a ser conocidos en un determinado momento (como el aristotelismo en el siglo XIII) o creando interpretaciones de

los textos que puedan atender mejor a las circunstancias del presente (como ocurrirá con la creación de las órdenes mendicantes, o con el desarrollo de numerosos movimientos místicos).

Autores que hoy en día forman parte del patrimonio intelectual básico del catolicismo, fueron condenados en su momento como herejes por sus superiores, tal y como le ocurrió a Tomás de Aquino, condenado por el obispo de París Etienne Tempier. Por esta razón podríamos afirmar que en el marco de un pensamiento eclesiástico, unido en un principio a las órdenes monásticas y en torno al cual se desarrolló la actividad de las primeras universidades europeas, existen también dos tipos de figuras: la del sacerdote pensador unido al ejercicio del gobierno eclesiástico y civil, y la del pensador religioso herético o marginal, que no quiere renunciar a su libertad de pensar, y que está dispuesto a afrontar las dificultades que ello puede conllevarle, como quizás pudo ocurrirle al propio Tomás de Aquino, cuya muerte, lejos de estar clara, podría servir para construir un argumento similar al que Umberto Eco hizo famoso en su novela *El nombre de la rosa*.

La lucha entre la libertad de pensamiento y de interpretación de las Sagradas Escrituras y el orden jurídico, económico e intelectual de la Iglesia alcanzó su máxima expresión en la época de la Reforma. En ella, primero un fraile agustino, Martín Lutero, y luego muchos autores teólogos intentaron renovar el pensamiento cristiano volviendo a sus orígenes e intentando, primero en tanto que escribas, reestablecer la versión auténtica de los textos sagrados, corrompidos por su torpe transmisión y por la propia corrupción económica de la Iglesia de Roma, a la que Lutero llamaba la *gran prostituta de Babilonia*.

El desarrollo histórico de la reforma es una clave indispensable para comprender la génesis de la figura del intelectual alemán y europeo, tal y como ha señalado F. Ringer (Ringer, 1990). Ello fue así por las razones siguientes.

Lutero, al reestablecer el texto de las Escrituras que él creía original y traducirlo a la lengua vulgar, puso en duda la autoridad institucional de la Iglesia como única intérprete autorizada de los textos sagrados, y quitó a la figura del sacerdote una de sus principales funciones. Además, al no reconocer la autoridad del Papa y desarrollar la teoría de que cualquiera puede actuar como sacerdote si es reconocido por su comunidad como tal, rompió las vinculaciones existentes entre las jerarquías del saber sagrado y la autoridad eclesiástica.

La Reforma de Lutero acabó por convertirse en un movimiento social, político y económico con la guerra de los campesinos, y por esa razón el propio Lutero, asustado, decidió ponerle un freno. La Reforma no hubiese podido ir adelante si Lutero no hubiese apelado a los Príncipes alemanes, quienes reconocieron su Iglesia y la autoridad de los nuevos teólogos, para los cuales se crean nuevas universidades en las que el papel preponderante correspondería a la Facultad de Teología, tras la cual se situaría la Facultad de Derecho, seguida por la de Medicina, quedando relegada a un papel secundario y preparatorio la Facultad de Filosofía.

En los estados y ciudades alemanas, y posteriormente en los Cantones suizos y otros países europeos, tendremos pues una nueva figura, el pastor-teólogo, respetado por el poder político, pero que no puede tampoco subsistir al margen de él, si es que no se convierte en una autoridad política o en un temible filósofo rey, como ocurrió en el caso de Jean Calvin.

A partir del siglo XVI, los teólogos, representantes de la cumbre del saber en Europa, pasarán a mantener una relación ambigua con los poderes político y económico. Por un lado serán reconocidos por éstos, en tanto que les otorgan su legitimidad. Pero por otra parte serán controlados por ellos. El teólogo, en tanto que intelectual, poseerá una autoridad sancionadora y moderadora de la autoridad política. Pero si su relación con ella se tensa demasiado puede tener que volver a pagar su integridad con su vida, como ocurrirá en Inglaterra con el caso de Tomás Moro.

La historia del intelectual europeo entre los siglos XVI y XIX se vio marcada por un equilibrio muy frágil entre la sumisión y la libertad. Una sumisión (económica o política) necesaria para el ejercicio de su labor, y una libertad que se derivaba de su prestigio intelectual, y sobre todo moral.

Los intelectuales de la Edad Media eran básicamente monjes, y, al igual que los filósofos griegos, no tenían ningún problema económico, puesto que eran mantenidos con las rentas de sus monasterios o universidades, fruto del trabajo de los campesinos. A partir de la Reforma, en la Europa no católica podrán surgir de nuevo dos tipos de intelectuales: el teólogo pastor, que tiene sus ingresos asegurados, y de cuyas filas saldrán una buena cantidad de filósofos, y el intelectual libre y precario, que tiene que vivir de sus ingresos o de los beneficios que le conceda un noble.

Siguiendo a Matthew Steward (Steward, 2007) podríamos identificar estos dos polos en las figuras de Baruch de Spinoza y Gottfried Leibniz.

B. de Spinoza fue un judío holandés de origen portugués que fue expulsado de su sinagoga por mantener opiniones heréticas acerca de la interpretación de la Escritura (a la que consideraba obra humana), por parte de los rabinos, auténticos sacerdotes-escribas, que lo condenaron a una doble marginación: la propia del judío y la del judío excluido.

Spinoza pudo sobrevivir pobremente de su oficio de pulidor de lentes, así como de las ayudas económicas de algunos protectores, como Jarig Jelles. Rechazó una cátedra para poder mantener la libertad de su pensamiento y murió pobre y tuberculoso, dejando para después de su muerte la publicación de su *E tica ordine geometrico de monstrata*, pensando que, una vez fallecido, ya nadie podría perseguirlo o hacerle daño.

Frente a la figura de Spinoza, Steward opone la del gran matemático, filósofo, historiador e ingeniero Leibniz, cuya vida se vio marcada por la falta de independencia económica y la necesidad de depender de una corte nobiliaria, que limitó su capacidad de trabajo intelectual y le obligó a hacer amplias investigaciones y a escribir libros en los que no tenía mayor interés, como su *Historia de la Casa de Sajonia*.

No obstante tampoco puede decirse que Leibniz no hubiese mantenido plenamente su dignidad. Su figura encarna la tensión entre dependencia económica y libertad de pensamiento, que será característica de los intelectuales europeos libres. Esos intelectuales necesitarán la protección de algún monarca o una casa noble, a menos que tuviesen unas fuentes de ingresos propias. Tycho Brahe las tuvo, y llegó no sólo a construirse sus propios aparatos astronómicos, sino incluso a comprarse una imprenta para hacerse sus libros. Copernico, un modesto canónigo, no la tuvo y también dejó para después de su muerte la publicación de su libro *De revolutionibus orbis caelestiarum*, con el fin de evitar lo que hubieran podido ser unas funestas consecuencias, como las que tuvo que afrontar Galileo Galilei. También Sir Francis Bacon, o Isaac Newton, que llegó a ser director de la Casa de la Moneda, tuvieron ingresos suficientes para ser libres, cumpliendo así el ideal del ocio y la vida contemplativa de los filósofos griegos, pero ello no fue así en la mayor parte de los casos. Lo ilustraremos con algunos ejemplos.

Denis Diderot, como ha señalado R. N. Furbank (Furbank, 1994) consiguió grandes ingresos con la publicación de la *Encyclopédie*, una obra que en Europa representó el espíritu de la Ilustración. Su radicalismo verbal es bien conocido (recordemos aquello de "con las tripas del último cura ahorcaremos al último rey"). Sin embargo acabó viviendo en la corte

de Catalina de Rusia, bajo su protección personal y política y obteniendo por ello numerosos ingresos.

Lo mismo le ocurrió a Voltaire, quien, por ser noble, tenía menos necesidades económicas, pero no así menos necesidades de protección política. Y que acabará en la corte de Federico de Prusia cuando deje de vivir en Suiza, con el fin de salvaguardar su libertad de la censura real.

Si un escritor no quería aceptar una protección económica y política de ese tipo y no poseía bienes de fortuna, debía vivir una vida entre la pobreza y la marginalidad, como es el caso de J. J. Rousseau (Guéhenno, 1990), que obtuvo buena parte de sus ingresos de su oficio de copista musical, y nunca llegó a integrarse plenamente en la sociedad de los ilustrados franceses.

Lo que posibilitó la institucionalización de la figura de un intelectual libre y capaz de mantener su dignidad profesional, partiendo de una cierta seguridad económica, fue la creación de la universidad moderna en Alemania, a partir de finales del siglo XVIII.

En las universidades alemanas tenían un gran prestigio las figuras de los pastores luteranos: escribas, filósofos y sacerdotes a la vez. Nietzsche incluso llegó a decir que si se rascaba un poco la figura de un filósofo alemán pronto saldría a relucir un pastor luterano. Sin embargo, a partir de fines del siglo XVIII, y sobre todo a lo largo del siglo XIX, se creó la figura del Profesor, un investigador al que se le encomienda que desarrolle un pensamiento propio, aunque dentro de un determinado marco político.

En la Alemania del siglo XIX se desarrolló la teoría de que podía existir una "idea alemana de libertad", que básicamente sería una libertad intelectual y artística, a pesar de que no se dispusiese de toda la libertad política, como por ejemplo en Inglaterra. Dentro de esa idea de libertad desarrollaron su pensamiento los grandes filósofos y científicos alemanes, como han señalado F. Ringer y R. Chickering (Ringer, 1990; Chickering, 1996). Y esa libertad pudo hacerse compatible con la dignidad académica en el caso de grandes figuras como Immanuel Kant o Georg. W. F. Hegel.

I. Kant (Kuehn, 2003) era de origen muy humilde, pues era hijo de un talabartero. Su promoción social se la debió a un grupo religioso, los pietistas, y a su esfuerzo académico. Llegó a ser profesor y rector de la Universidad de Koenisberg, controlada por el rey de Prusia y en la que el poder correspondía a los teólogos. Su nivel económico fue

sólo medianamente aceptable. En su época cada profesor podía tener alguna otra actividad económica complementaria de su cátedra, desde la publicación de sus libros a tener pupilos en su propia casa.

A pesar de ello Kant consiguió romper toda la estructura de la filosofía y el pensamiento teológico europeos y llegar a ser libre, si no plenamente en su cátedra sí en la publicación de sus obras. Kant fue censurado por el rey y por sus colegas de la Facultad de Teología por la publicación de su libro *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Sin embargo eso no le llevó a retractarse de sus opiniones, sino sólo a aplazar la publicación de otros libros sobre el tema hasta después de la muerte del Rey, al que personalmente la había prometido no publicar más (se suponía que mientras el Rey viviese, ya que era una promesa personal).

Kant, admirador de la Revolución Francesa, fue considerado en su época un símbolo de la Ilustración y la libertad, como puso de manifiesto el carácter multitudinario de su entierro, en un frío día de febrero, que se convirtió en una expresión pública de los ideales ilustrados.

Del mismo modo Hegel, antiguo estudiante de teología (Pinkard, 2000), al igual que Kant, tras haber sido tutor privado de hijos de nobles y profesor de un centro de enseñanza media, consiguió desempeñar una cátedra en la nueva Universidad de Berlín, en la que pudo desarrollar libremente su pensamiento dentro del marco político existente.

Hegel no fue, como creía Popper, un representante del espíritu totalitario, sino un liberal, lo que en la Prusia de su momento no era en modo alguno fácil. De una de las interpretaciones de su pensamiento derivó Marx y la izquierda hegeliana, lo que hubiese sido imposible si Hegel hubiese sido considerado en su época como el filósofo de la reacción política, tal y como en un determinado momento de su vida sucedió con su antiguo compañero de estudios Schelling.

El modelo del profesor libre, que se hizo posible en Alemania, y luego en otros países, como Francia, Inglaterra o los EE. UU., fue ante todo el de una persona capaz de crear un pensamiento propio, dentro de un determinado marco institucional o político, y no el de un activista político o el de un redentor mesiánico. Edmund Husserl, un filósofo judío que encarnó a los profesores de ese tipo, llamó a los filósofos - nosotros podríamos decir a los intelectuales en general - *funcionarios de la humanidad*, porque para él, como para sus compatriotas alemanes, el funcionario era ante todo un representante del interés común y del bien público, al no estar sometido ni a las influencias políticas ni a las

económicas. En el ejercicio de esa función el profesor debió aunar su libertad intelectual con su dignidad personal y académica, siendo además portador y defensor de los valores morales y políticos básicos no sólo de su sociedad, sino de la humanidad en general.

Paralelamente a esta figura del intelectual surgió otra figura que también nos interesa considerar, la del intelectual libre, capaz de crear opinión pública, o de configurar un movimiento político o social (Goldfarb, 2000).

Quizás la figura más emblemática en este sentido podría ser la de Karl Marx. Marx poseyó una buena formación académica, como jurista y abogado, pero su origen judío y su temprana participación política en las Revoluciones del 48 europeo le alejaron definitivamente de la universidad, en la que no le hubiese sido posible desarrollar sus ideas políticas.

La vida de Marx, como reconoce uno de sus biógrafos, que no simpatizaba políticamente con él (Berlin, 1963) fue un ejemplo de integridad intelectual. Marx consiguió sobrevivir de su actividad como periodista y como militante, pero a partir de un determinado momento, y una vez agotada la dote de su esposa Jenny von Westfallen, hubo de recurrir a la ayuda de Friedrich Engels, que poseía dinero proveniente de las fábricas de su padre, y que le dio a Marx el ocio intelectual suficiente para poder escribir obras como *El Capital*

Evidentemente Marx fue fiel a sus principios intelectualmente hablando. No es ahora el momento de juzgar su vida personal o familiar, ni la de ningún otro intelectual, puesto que los intelectuales son tan frágiles como los demás seres humanos. Su obra y el desarrollo de su pensamiento no hubiesen sido posibles en el marco académico de la Alemania bismarckiana, pero posteriormente consiguieron integrarse en ella, al igual que las diferentes renovaciones de la teología que pensadores disidentes o herejes llevaron a cabo en la Edad Media.

Marx es el creador de la figura del intelectual líder y activista político, que quiso ser imitada en épocas posteriores por numerosos líderes políticos que no eran en modo alguno intelectuales, tanto dentro del marco del pensamiento socialista como fuera de él. Sin embargo, al lado de esa figura del intelectual nos interesa ahora destacar otra, que tuvo su origen, su apogeo, y que quizás también se llegó a extinguir en Francia.

Es sabido que la palabra *intelectuel* se crea en Francia a partir del *affaire Dreyfus* (Vidal-Naquet, 1982). Alfred Dreyfus era un capitán judío, oficial de Estado Mayor, que fue falsamente acusado de espionaje a favor de

Alemania. Fue juzgado en un consejo de guerra, condenado y tuvo que sufrir un duro cautiverio que narró en un libro autobiográfico, editado por Vidal-Naquet (*ob. cit.*).

Tras su juicio el novelista Émile Zola publicó un artículo periodístico, 7 '*accuse*', que denunciaba el fraude y la subsiguiente campaña antisemita, y que fue el primer paso para la anulación del proceso. Ese artículo marca el nacimiento de la figura francesa del intelectual comprometido. Zola recibió todo tipo de amenazas, pero al final consiguió que se demostrase la inocencia de Dreyfus. Muchos años más tarde Pierre Vidal-Naquet, un historiador judío, hizo lo mismo denunciando las torturas en la Guerra de Argelia (Vidal-Naquet, 1989), cuando en la universidad francesa sólo él y el historiador católico Jean-Irenée Marrou alzaron su voz contra la institucionalización de la tortura en el ejército colonial, avalada con el silencio de todos los partidos políticos, incluido el Partido Comunista francés.

El intelectual, sea profesor o no, que desarrolló libremente su pensamiento y defendió los valores éticos y políticos comunitarios floreció en Francia hasta finales de los años setenta del siglo XX. Diferentes autores han trazado su historia (Lottman, 1982; Lévy, 1992). Quizás su más señero representante haya sido en Francia Jean-Paul Sartre. Sin embargo ello no quiere decir que no hubiese equivalentes en otros países, como fue el caso de Bertrand Russell en Inglaterra, quien siendo lógico y matemático desarrolló una intensa actividad antibélica desde la Primera Guerra Mundial, lo que le costó la cárcel, hasta la Guerra de Vietnam, y que luchó toda su vida en contra del fanatismo religioso.

Un papel similar lo desempeñaron William James o John Dewey en los EE. UU., y en Italia filósofos-historiadores como Benedetto Croce, que continuó siendo un referente a favor de la libertad incluso bajo el fascismo. Y lo mismo podríamos decir en España con las figuras de José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno, entre otros.

El intelectual libre tuvo que sufrir bastantes tribulaciones en los tiempos políticamente difíciles. Hannah Arendt, una de ellas, dedicó un libro a ese tipo de pensadores a los que llamó "hombres en tiempos de oscuridad" (Arendt, 1992). Quizás el análisis de los avatares de tres intelectuales de este tipo pueda servirnos de modelo. Los ejemplos escogidos, por su carácter trágico y contradictorio, serán los de Martin Heidegger en Alemania, y los de Ortega y Unamuno en España.

Martin Heidegger es considerado por muchos historiadores de la filosofía como el más grande filósofo del siglo XX. Heidegger tuvo una

formación escolástica, es decir, estudió para ser un filósofo-teólogo, aunque no pretendiese ejercer el sacerdocio. Pronto abandonó su formación escolástica y pasó a trabajar en el campo fenomenológico con su maestro, el judío Edmund Husserl, cuya formación inicial provenía de las matemáticas.

Heidegger se hizo mundialmente famoso por la publicación de *El ser y el tiempo*, inicialmente publicado en una revista que dirigía Husserl. No vamos ahora a entrar en el estudio de su gigantesca obra, sino en un aspecto discutible, e incluso lamentable, de su vida.

En el año 1933 Heidegger se afilió en el NSDAP, o partido nazi. Consentio la expulsión de los judíos de la universidad y aceptó suprimir la dedicatoria al judío Husserl en la segunda edición de su libro. Husserl murió antes del inicio de las persecuciones contra los judíos, pero Heidegger no fue a su entierro.

Heidegger mantuvo su militancia en el partido nazi y fue depurado después de la guerra. Este episodio fue relegado en el ámbito filosófico, hasta que el filósofo chileno Victor Farias lo reabrió, dando así lugar a una gran serie de publicaciones. Al analizar este incidente muchos autores salieron en defensa de Heidegger señalando, con razón, que sería una simplificación absurda decir que su filosofía es sólo una manifestación del pensamiento nazi. Ello es absurdo, en tanto que el partido nazi no lo reconoció así, puesto que el "filósofo" del nazismo era Alfred Rosenberg.

No obstante ello no quita responsabilidad política a Heidegger, que nunca llegó a condenar el nazismo de forma tajante, y ni siquiera el exterminio de los judíos, lo que quiere decir que en un momento llegó a creer, como él mismo dijo, en la grandeza de este movimiento político. Si ello fue así se debió a que, como señaló en su momento Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1991) en el pensamiento de Heidegger hay un componente sociológico y político muy elitista, además de a que también creyeron en ello un gran número de alemanes cultos.

Heidegger distingue entre la existencia auténtica, que parece estar identificada con el cultivo de la filosofía, y la existencia inauténtica, que sería la vida activa. La existencia auténtica de Heidegger es similar al modelo cristiano de vida contemplativa, en el que se formó, o al modelo griego del *bios theorethikós*, del que éste deriva.

Según Bourdieu este componente ontológico político hizo posible que Heidegger creyese que un movimiento dirigido por una minoría,

que pretende ser la modeladora de una masa más o menos informe pudiera servir para revitalizar la sociedad alemana e infundirle nuevos valores, siendo la configuración de ese nuevo sistema de valores la misión de un intelectual como él.

Naturalmente Heidegger se equivocó rotundamente; sin embargo siempre mantuvo ese modelo elitista de la diferencia ontológica entre modos de vida. Con ello traicionaría la misión del intelectual y el filósofo como "funcionario de la humanidad", tal y como la había definido Husserl. Y ello sería así por no reconocer la existencia de valores morales y políticos colectivos y por valorar en exceso su función de intelectual, en la que muchas veces es fácil confundir la dignidad con la vanidad.

El caso de Heidegger no fue excepcional sino que formó parte de la tónica general de aceptación del nazismo por parte de los profesores alemanes. Fritz Ringer (Ringer, 1990) señala que una de las razones que puede explicar esta aceptación fue la fragilidad económica y política de la burguesía alemana, de la que provenían la mayor parte de los profesores.

Los profesores alemanes, a los que Ringer llama *mandarines*, pagaron su reconocimiento académico, social y político con la aceptación del sistema político vigente. Desde el nacimiento de la universidad alemana moderna los *mandarines alemanes* mantuvieron por lo general una posición de sumisión al poder establecido. Sin embargo esa sumisión no fue en menoscabo de su dignidad en tanto en cuanto pudieron seguir defendiendo los principios morales sobre los que debía asentarse una comunidad académica, y que fueron sintetizados por Max Weber en su conferencia sobre *La ciencia como vocación*. La defensa de esos principios debiera haberles llevado a rechazar el nazismo, en tanto que propugnaba la manipulación de la ciencia y ponía fin a todo tipo de garantías jurídicas y políticas. El no haber tenido el valor de hacerlo supuso el fin de su grupo como tal.

Heidegger hizo lo mismo que muchos de sus contemporáneos, y sin embargo su error fue mucho mayor. En primer lugar porque también fue mayor su compromiso público y en segundo lugar porque la magnitud de su error se vio agrandada por la magnitud intelectual de su propia figura, a la que quiso convertir en el preceptor y maestro de la Nueva Alemania.

Dos historias paralelas a la de Heidegger, en este caso en el contexto español, son las de Unamuno y Ortega y Gasset, dos maestros en España.

Dos grandes figuras intelectuales que supieron configurar la opinión pública española a través de sus libros, sus colaboraciones periodísticas y su propia misión de dinamizadores culturales, muy evidente en el caso de Ortega, propietario de un periódico y una editorial a la vez. Ortega y Unamuno no se opusieron al golpe militar del 18 de julio de 1936, y Unamuno incluso lo apoyó. Sin embargo en sus casos podemos ver la fragilidad y la contradicción en la que vivieron estos dos intelectuales, que a la vez fueron profesores de las universidades de Salamanca y Madrid.

El caso de Unamuno ha sido recientemente estudiado por Luciano Egido (Egido, 2006), en lo que se refiere al episodio concreto de su apoyo inicial al gobierno de Franco. Unamuno había sido uno de los grandes referentes intelectuales en España entre fines del siglo XIX y hasta el momento del estallido de la Guerra Civil. Unamuno no desarrolló una actividad política partidista, debido quizás a su "fiero individualismo", pero sí que estuvo muy comprometido políticamente contra la monarquía de Alfonso XIII, y sobre todo contra la dictadura de Primo de Rivera, que le llevó al exilio. Sin embargo su figura como intelectual y como inicial defensor de la II República se vio empañada por el episodio que analiza L. Egido.

Cuando en julio de 1936 se produce el alzamiento militar en Salamanca reina bastante confusión, hasta el punto de que algunos militares se alzan en nombre de la República. Unamuno apoya el golpe porque cree necesario reconducir el proceso político español y porque cree que sería necesario reintroducir determinados valores en la vida política, unos valores que él asocia con su peculiar idea del cristianismo y su relación con la civilización occidental.

Una vez que queda claro que el golpe no es a favor, sino en contra de la República, Unamuno mantiene su apoyo, lo que le cuesta que el gobierno de Madrid anule su nombramiento honorífico como rector de la Universidad de Salamanca, cargo honorífico en el que es repuesto por Franco.

Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos pronto le convence de que lo que él creía que iba a suceder no tenía nada que ver con lo que estaba sucediendo. Una vez que se inician las depuraciones y las ejecuciones, Unamuno acude personalmente a Franco a interceder por algunas personas, entre ellas un amigo muy íntimo que era pastor protestante en Salamanca. Pronto se da cuenta de que su intercesión no sirve para nada y de que las intenciones de los alzados no tenían nada que ver con la regeneración política. Por ello intenta hacer una llamada de atención

en el discurso de apertura del curso académico 1936-1937, apelando a la cordura y la compasión. Fue inútil: su discurso fue interrumpido, entre otros por Millán Astray, y Unamuno pudo salvar su vida sólo gracias a la escolta personal de la mujer de Franco.

A partir de ese momento Unamuno queda aislado en Salamanca. No puede consultar su biblioteca, que había donado a la universidad, porque se le prohíbe entrar en ella. En los meses que le quedan de vida es visitado por algunos falangistas que pretenden utilizarlo, haciéndole creer que les sirve de inspiración, lo que no consiguen.

Unamuno muere solo. Tras su muerte un grupo de esos falangistas se apodera de su ataúd con el fin de realizar un funeral que pudiese ser rentabilizado políticamente. La manipulación fue evidente. Uno de sus nietos, un niño, cuando se llevaron el cadáver a la fuerza creyó que lo habían hecho para tirar a su abuelo al río, lo que además de ser un reflejo de la ingenuidad y los temores infantiles también puede ser interpretado como un signo del temor en el que vivió la familia de Unamuno hasta su muerte.

Unamuno, como Heidegger, quiso seguir siendo un maestro para España; como Heidegger, se equivocó porque se sobrevaloró y no supo ver, al principio, la barbarie que se estaba implantando en España, ante la que su orgullo como intelectual y profesor no podía (hubiese o no aceptado el golpe) hacer ya nada.

En esas mismas fechas José Ortega y Gasset está en Madrid, en territorio republicano. Su vida en estos años y en la posguerra ha dado origen a dos interpretaciones divergentes, en su contra y a su favor (Morán, 1998; Zamora Bonilla, 2002), que intentaremos contrastar a continuación, pero que son un reflejo de la misma fragilidad y la misma contradicción en la que vivieron estos profesores e intelectuales españoles.

José Ortega y Gasset fue un referente intelectual básico en España en el primer tercio del siglo XX. De su pensamiento bebieron muchos autores, pero tuvo la desgracia de que se autoproclamase discípulo suyo, sin haber consultado al maestro, José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange.

Ortega fue acusado de defender un elitismo ontológico similar al de Heidegger, y también un elitismo social y político, por la publicación de libros como *La Rebelión de las masas*, o *España invertebrada*, que pueden ser interpretados de diferentes formas y con distintos sentidos políticos. Ortega había descrito muy bien la función de la universidad en un libro

(Ortega y Gasset, 1965), y en él había dejado muy claro que la Universidad, y sobre todo lo que él llamaba la Facultad de Humanidades, sustituto de la antigua facultad de Filosofía, estaba llamada a cumplir una función social rectora mediante la creación de sistemas de valores que pudiesen ser compartidos por el conjunto de la comunidad política.

Cuando estalla el golpe en Madrid un discípulo de Ortega, José Gaos, de filiación socialista, y que desarrollará toda su carrera docente en el exilio mexicano, advierte a Ortega que unos comunistas habían decidido matarlo, por considerarlo fundador intelectual de la falange. Ortega consigue salir de Madrid, pasa a vivir en Francia e inicia un exilio plagado de dificultades económicas, puesto que el prestigio internacional de Ortega no llegaba al punto de que se le ofreciese una cátedra en alguna universidad de prestigio, tal y como ocurrió con muchos profesores alemanes exiliados del nazismo. Quizás el que buena parte de la obra de Ortega hubiese sido publicada en periódicos y no en revistas especializadas fuese una causa de ello.

Terminada la Segunda Guerra Mundial el régimen de Franco tiene interés en atraer de nuevo a Ortega, el único filósofo español de prestigio, como parte de una operación de reparación de su imagen exterior. Tras una serie de negociaciones Ortega vuelve, según G. Morán con la intención de ser el nuevo mentor intelectual no sólo de España, sino del propio Franco, que no muestra ningún interés por su pensamiento.

A Ortega se le repone en su cátedra de Metafísica de la Universidad central, pero a condición de que no imparta sus clases. Es difícil saber si Ortega, que no tenía grandes ingresos personales, conservó su dignidad intelectual. Funda con Julián Marías el Instituto de Humanidades en el que pretende desarrollar esa nueva actividad de maestro y preceptor de España. En realidad da conferencias, con venta de entradas, en un teatro madrileño, conferencias que son inmediatamente criticadas por el *establishment* filosófico y político del Madrid de la posguerra, y en la que la asistencia parece haber sido más un acto social que estrictamente intelectual.

En esa misma época Xavier Zubiri, antiguo catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad, tras renunciar a su cátedra de Barcelona, en la que fue repuesto a cambio de la Madrid, da cursos de metafísica en un pequeño local con la ayuda financiera del Banco Herrero. A sus cursos asiste un policía de la brigada político social, que se duerme plácidamente al oír las primeras palabras en griego.

Ortega y Zubiri mantuvieron su dignidad, Zubiri a costa de una marginación casi absoluta. Muerto Ortega, muchos años después de su vuelta a España, su entierro se convirtió en un acto simbólico de reivindicación de la figura del viejo intelectual, por parte de diferentes sectores políticos, Falange incluida. Algún cura llegó a decir que se había convertido antes de morir.

Ortega y Zubiri fueron dos intelectuales españoles que se ajustaron al modelo del profesor nacido en Alemania, y del intelectual de cuño francés, aunque este segundo aspecto en Zubiri estuviese poco desarrollado.

En la Europa de la posguerra siguió habiendo este tipo de intelectuales, amparados por el desarrollo de la Guerra Fría y por el debate ideológico y propagandístico que la acompañó. Filósofos como K. R. Popper cumplieron ese papel en el mundo anglosajón, defendiendo la democracia contra el totalitarismo, o criticando los excesos de la democracia, como en el caso de Bertrand Russell.

Sin embargo en el campo de la filosofía también se inició una tendencia, analizada por Ernest Gellner (Gellner, 1968), refiriéndose a los filósofos analíticos anglosajones, según la cual el filósofo ha de convertirse en un especialista, en un técnico que vive en un mundo académico separado de la realidad, que será el único que le otorgue el ocio y la tranquilidad necesaria para poder dilucidar cuestiones lógico-matemáticas o lingüísticas, no aptas para la comprensión de los legos, y cuyo valor sólo podrán apreciar aquellos filósofos que cultivan esas esotéricas disciplinas.

Ese tipo de filósofos analíticos, señala Gellner, evitan cualquier tipo de compromiso con la realidad social y política, son eruditos escribanos, como los letrados confucianos o los frailes de la Edad Media, y en parte consiguieron acabar con la tradición anglosajona de los filósofos que escribían con claridad para todo tipo de públicos. Algo lógico, como señala D. W. Hamlyn (Hamlyn, 1992), en unos países en los que la filosofía no se estudia en la enseñanza media.

La evolución intelectual de estos filósofos ingleses, que olvidaron el viejo dicho de Bertrand Russell según el cual si un filósofo no escribe con claridad es porque no tiene nada claro lo que quiere decir, formó parte de un proceso, que se desarrolló a partir de la Segunda Guerra Mundial, que dará lugar a una transformación radical del conocimiento científico y de las universidades, iniciando el camino de su extinción o su superación por parte de la propia historia.

Tras la Primera Guerra Mundial, pero sobre todo tras la Segunda, quedó claro que las guerras se ganan con las batallas entre materiales. Gana la guerra el país que posee mayor capacidad industrial. Y esa cantidad se cifra en la producción no sólo en calidad, sino también en cantidad, en la que pueda obtenerse el mayor índice de rentabilidad. Entre 1945 y 2008 ha habido un espectacular incremento del número de científicos en el mundo. Se dice (Collins, 2005; Ziman, 2003) que hoy trabajan en la investigación científica más personas que todas las que pudieron haberlo hecho a lo largo de toda la historia de la humanidad. Ese incremento se centra sobre todo en los campos de la química y la farmacología, de la electrónica y la informática y de los diferentes tipos de ingenierías, y se lleva a cabo fundamentalmente en el ámbito empresarial, hasta el punto de que hoy se puede hablar de una **ciencia postacadémica**.

Para poder comprender el funcionamiento de la ciencia postacadémica debemos analizar primero su estructura interna y en segundo lugar la nueva definición del científico, o del trabajador intelectual, que se deriva de ella.

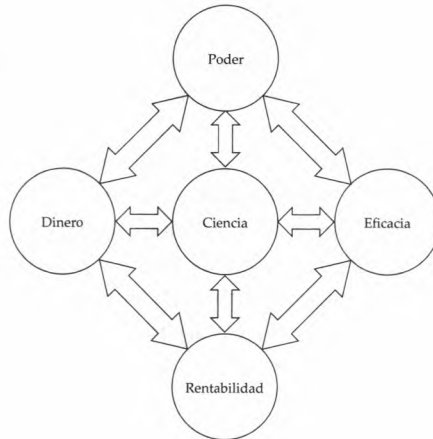
Las ciencias actuales están integradas en un sistema complejo que recibe el nombre de **tecnociencia**, puesto que es igual de imposible desarrollar la producción industrial sin conocimientos científicos, como producir esos conocimientos sin la ayuda de la tecnología. Esa tecnociencia se rige básicamente por criterios económicos, ya que es el dinero lo que hace posible la investigación científica, de modo que la **tecnociencia** está estructuralmente unida a la **economía del conocimiento**.

En la tecnociencia el valor de verdad no es de gran utilidad. Para comprenderlo podemos sintetizar los elementos a partir de los que se origina en nuestro Gráfico 1.

La tecnociencia se lleva a cabo en complejos sistemas ramificados o arborescentes, en los que la investigación llega a dividirse en un gran número de proyectos diferentes. Pero esos proyectos están estratégicamente coordinados por las grandes empresas, o por los gobiernos, siendo el primero de esos grandes proyectos llevado a cabo en la historia el Proyecto Manhattan, que llevó a la fabricación de las dos primeras bombas atómicas, y en el que participaron varios cientos de científicos.

La tecnociencia se rige en primer lugar por el valor de la eficacia (militar o industrial), en lo que el proyecto Manhattan sirvió de modelo. La eficacia es un valor absoluto en el terreno militar, ya que es la que otorga

Gráfico 1



superioridad. Y de ella depende la aceptación o no de un determinado tipo de conocimiento (por el ejemplo la mecánica cuántica).

Pero no puede existir una eficacia pura, ya que incluso en el campo militar la eficacia debe ser complementada con la rentabilidad. No sólo es necesario producir armamentos eficaces, sino hacerlo en grandes cantidades, y ello deja de ser posible si su producción lleva a la quiebra de un sistema económico y político, como le ocurrió a la URSS en la carrera de armamentos entre 1970 y 1989.

La eficacia debe estar matizada por la rentabilidad, con el fin de que pueda mantenerse un poder militar, político o económico, con lo cual tenemos ya definidos tres de los factores de nuestro gráfico que convergen en el sistema de la tecnociencia. Pero la rentabilidad no es posible si no se dispone de dinero para llevar a cabo un proceso industrial. Por esa razón el dinero, que deriva del poder y da poder, será la cuarta de nuestras variables.

Cada una de las cuatro variables se retroalimenta con el sistema de la tecnociencia, y a su vez cada una de las cuatro se integra en el sistema retroalimentándose con otras dos.

En este sistema de conocimiento y producción no sólo es enorme el número de investigadores, sino que además la propia magnitud de la investigación hace que la producción del conocimiento se convierta en

algo **anónimo**. En el mundo se publican unos tres millones de artículos al año en los campos de la ciencia y la ingeniería. La mayor parte de ellos tienen una importancia casi insignificante. En ese mundo de la producción científica masiva ya no existen figuras de grandes pensadores o científicos, sino grupos de científicos industrialmente organizados, y de aquí se deriva un problema.

Ya no existe la distinción intelectual entre grandes, medianos y pequeños científicos. Sin embargo los científicos tienen que ser jerarquizados. En primer lugar por razones económicas e institucionales, y en segundo lugar por motivos académicos y psicológicos.

Todo científico busca el reconocimiento, pero es imposible encontrarlo destacando en esa enorme masa de trabajadores anónimos de la ciencia. Por ello se han establecido criterios de distinción, o excelencia, de tipo cuantitativo, que han llevado a desarrollar un sistema absurdo de clasificación de trabajos (Bermejo Barrera, 2007, pp. 21-40). En ese sistema, tal y como hemos analizado, desaparecen los criterios cualitativos y son sustituidos por otros meramente cuantitativos.

Se supone que existe una unidad de medida de la ciencia, que es el *paper*, o artículo, independientemente de su contenido, que nunca se juzga. Los artículos se suman, matizando su número con índices externos de calidad que dependen de un rango convencional de publicaciones científicas, que asumen la distinción intelectual, ausente del trabajo científico anónimo. Sumando artículos, tipos de revistas y número de citas (consideradas también como de valor absoluto, ya que cada cita es una unidad) se puede numerar a un científico con un índice, en el que la cantidad sirve como sustituto de la calidad y la antigua distinción o jerarquía intelectual.

Es evidente que estos índices no tienen ningún valor, más que el de satisfacer la **necesidad de reconocimiento** de cada científico, muy necesaria en el caso del trabajo intelectual, como ya habíamos visto, y de proporcionarle así una satisfacción personal, que además le puede ser útil para progresar en el ámbito de su comunidad científica, o dentro de las instituciones académicas o la industria.

Las comunidades académicas regladas, surgidas del desarrollo exponencial de la tecnociencia, sirven como auténticos sistemas de control social, que a la vez posibilitan la creación del conocimiento y lo limitan, estableciendo sus propios mecanismos de censura, si alguien se quiere apartar de las líneas de investigación dominantes. Sharon Traweek

(Traweek, 1988) lo puso de manifiesto al analizar las comunidades de los físicos de las Altas Energías, y Lee Smolin (Smolin, 2007) en el caso de la comunidad de los investigadores en las supercuerdas, estancados desde hace veinte años, pero que no abandonan su línea de investigación dominante e impiden el desarrollo de otras vías alternativas.

Los científicos del mundo de la tecnociencia hacen un uso perverso de la ciencia y la razón, hasta el punto de que John Ralston Saul los ha llamado "los bastardos de Voltaire", el autor que encarnó los valores liberadores de la Ilustración (Saul, 1998). Ello es así porque no sólo aceptan el orden político, como los viejos profesores, sino sobre todo el orden económico y su supuesta racionalidad, sentando las bases para la eliminación de la universidad, si es que trabajan en el cada vez más minoritario ámbito de la ciencia académica.

Si los valores del conocimiento y la dignidad e independencia académicas se sustituyen por los de la eficacia y la rentabilidad, se sientan las bases para el desmantelamiento o adelgazamiento de la universidad, tal y como hace ya años señaló Bill Readings (Readings, 1996). Un profesor o un científico no pueden competir con un político en el campo de la política, en el que siempre llevarán las de perder, a menos que acepten las reglas del juego político y se conviertan en políticos de profesión, tal y como ya hace muchos años había señalado Max Weber.

Lo mismo ocurriría en el campo de la rentabilidad empresarial. En él los científicos profesores tienen la guerra perdida, puesto que las empresas siempre serán más ágiles que las viejas universidades, y podrán utilizar a sus investigadores como una parte del proceso productivo, que puede ser a veces desechable, con la etiqueta de "recursos humanos", complementarios de los recursos materiales.

Hay empresas en el mundo que manejan más dinero que muchos estados. En el año 1999, por ejemplo, Wal-Mart tuvo un presupuesto de 220.000 millones de dólares, mayor que el de Suecia, Polonia, Noruega, Dinamarca o Portugal, por ejemplo. Y lo mismo ocurre con otras muchas empresas que concentran más del 80% del presupuesto de investigación en países como los EE. UU., Alemania o Japón.

La asunción de la tecnociencia como valor exclusivo del conocimiento supone, pues, la sentencia de muerte de las viejas universidades como promotoras básicas del conocimiento, y el inicio de este proceso de extinción parece alcanzar una velocidad imparable, a pesar de que muchos científicos académicos no quieran darse cuenta de ello.

Lo curioso del caso es que ese mismo proceso parece que quiere ser imitado por parte de aquellos universitarios que cultivan las Humanidades y las Ciencias Sociales, dos tipos de conocimiento diferentes a las tecnociencias, tal y como ha señalado Wolf Lepenies (Lepenies, 1994), y que no pueden ser medidos por los mismos patrones.

En la actualidad existen numerosos filósofos, historiadores, sociólogos, que parecen avergonzarse de su profesión y se sienten acomplejados por no cultivar el "conocimiento tecnocientífico". A esos humanistas y científicos sociales se les podía aplicar la historia narrada por Platón acerca de Tales de Mileto y la esclava tracia, analizada por Hans Blumenberg (Blumenberg, 2000). Cuenta Platón una falsa anécdota según la cual Tales paseaba una noche absorto en la contemplación de las estrellas, por lo que cayó en un foso, siendo objeto de burla por parte de una esclava tracia que le señaló que él que conocía los cielos era incapaz de moverse sobre la tierra.

Para demostrar que la vida teórica o contemplativa no era incompatible con la vida práctica, Tales, que gracias a sus conocimientos astronómicos sabía que iba a haber una extraordinaria cosecha de aceite (en contra de la opinión de sus conciudadanos), alquiló todos los molinos de aceite de su ciudad y, una vez que tuvo el monopolio de los mismos, se hizo rico realquilándolos al llegar la nueva cosecha. De este modo se vería que, si los filósofos quisiesen, podrían hacerse millonarios.

En el mundo académico occidental, sobre todo en el de los países con un bajo índice de industrialización y de investigación industrial privada, muchos científicos y humanistas pretenden seguir este camino, bien convirtiéndose en hombres de negocios, más o menos transparentes, o bien creando un discurso falso.

En efecto, si transformamos nuestro Gráfico 1 en el Gráfico 2, que refleja la situación real de las humanidades, veremos que su cultivo depende de la protección del poder político, del Estado que las avala en sus procesos de enseñanza e investigación y del dinero que se les destine. Las humanidades no generan ningún conocimiento tecnológico eficaz. Sin embargo, como puede verse en nuestro Gráfico 3, algunos celosos defensores de la tecnociencia quieren sostener tal cosa, afirmando que el cultivo de las humanidades no sólo consume, sino que también genera dinero, rentabilidad industrial y refuerza el ejercicio del poder.

Gráfico 2

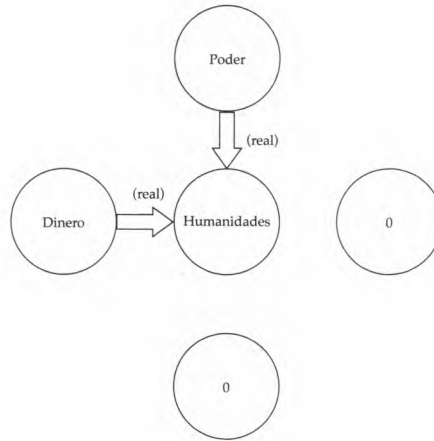
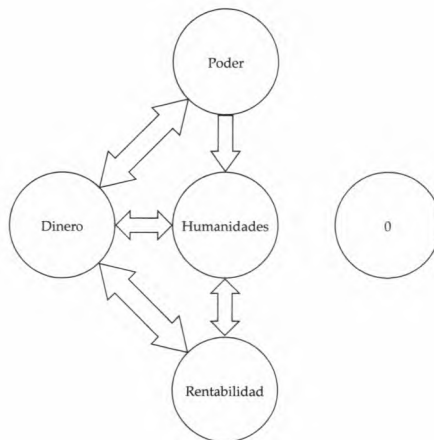


Gráfico 3



Naturalmente es imposible demostrar cuantitativamente cómo es posible. Y por esta razón se pretende convertir el estudio de todas las humanidades en un recurso secundario para el desarrollo de la industria del entretenimiento y del ocio, y para el desarrollo del turismo. De ser esto así las humanidades, complementarias de las técnicas de publicidad y marketing necesarias para la venta de recursos turísticos y de objetos culturales de consumo masivo, habrían perdido todo su sentido.

Si aquellos que cultivan las humanidades pretenden seguir el camino de la tecnociencia acabarán por rematar el proceso agónico en el que las universidades inevitablemente están entrando, puesto que la investigación en estos campos estaría financiada no por un tipo de empresas que ante todo necesiten demostrar la eficacia de sus productos frente a otros de la competencia, sino por otras que simplemente tienen que crear productos para el entretenimiento - carentes de función práctica -, como todos los dedicados al ocio que sólo valen en cuanto que son rentables. La ley de Gresham, una ley básica de la economía, nos hará comprender fácilmente que en ese mercado del ocio la moneda mala desplazará necesariamente a la buena y se desarrollará un proceso de empobrecimiento y trivialización de la cultura, al que ya estamos asistiendo, y que parecen saludar con entusiasmo unos académicos que han decidido sustituir los valores del conocimiento por el único valor del dinero, sentando así las bases para la pérdida de la dignidad de sí mismos y de las instituciones en las que se mueven.

Si quisiésemos frenar este proceso que parece imparable (y sería necesario hacerlo por razones morales y políticas, ya que la esclava tracia, una vez que Tales se hizo rico, siguió siendo igualmente esclava, lo que quizás demuestra que la acumulación de riqueza individual casi nunca redundaba en beneficios para la colectividad), deberíamos reivindicar una función específica para la universidad tal y como en su momento hicieron Ortega y Gasset y tantos otros filósofos e intelectuales europeos. En ese proceso sería necesario reformular dos principios: el de la separación tajante entre diferentes tipos de conocimientos, y el de la definición de una ética académica propia.

Hace ya años Arthur Koestler (Koestler, 1949) señaló que las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades tenían muchos caracteres en común. Básicamente en lo que todas ellas concuerdan es en el enriquecimiento del conocimiento humano, que es a la vez único y diverso. A ese conocimiento integrador se lo llamó en otros tiempos sabiduría, y quizás, siguiendo también a Nicholas Maxwell (Maxwell, 1984) deberíamos reivindicar el valor de la sabiduría, es decir, del conocimiento por sí mismo, como algo dotado de un valor específico.

Del hecho de que del conocimiento se derive la tecnología no quiere decir que el conocimiento sólo sirva para llevar a cabo desarrollos tecnológicos. Esto sólo es cierto parcialmente, puesto que, como ha señalado Joel Mokyr (Mokyr, 2002) en la producción tecnológico-industrial

sólo una parte del conocimiento es conocimiento explícito (formulable en enunciados), quedando la mayor parte de los conocimientos, usos y prácticas necesarios en el campo del conocimiento implícito.

Además de ello la producción de la tecnociencia siempre tiene que estar regida por criterios de rentabilidad, por lo cual excluye todo lo que industrialmente no puede ser interesante ni rentable, como puede comprobarse dramáticamente en los campos de la investigación farmacológica (centrada en enfermedades y medicamentos estrella precisamente por su rentabilidad), o en el de la investigación militar, regida por criterios de eficacia estratégica, y en la que se producen muchas armas con un mero propósito disuasorio (como las armas nucleares), lo que constituye una muestra de irracionalidad económica e industrial, ya que esas armas son útiles en la medida en que no se utilicen.

La misión de la universidad ha de consistir en la producción del conocimiento y en su enseñanza, dentro de un marco político y social en el que se parta del reconocimiento de los derechos humanos. Esa misión presupone un tipo de persona, que es el profesor, que obtiene su dignidad, no de la rentabilidad que su conocimiento pueda poseer, sino del valor del conocimiento mismo y de los valores éticos y estéticos que están asociados a él. Precisamente, como señalaba I. Kant en la cita con la que se iniciaba este trabajo, esa dignidad deriva precisamente de su no pertenencia al mundo del valor económico, que tiene otra lógica diferente.

La dignidad de los intelectuales ha sido enormemente frágil en la historia occidental, debido a su falta de independencia económica y a su vinculación y dependencia de los poderes religioso y político. Pero hubo algunos intelectuales y profesores, quizás no muchos, que hicieron que esa dignidad fuese posible. Los intelectuales y los profesores, como todos los demás seres humanos, están caracterizados por una serie de vicios y defectos que a veces derivan de la estructura sociopsicológica de su profesión. Y uno de esos defectos fue casi siempre la vanidad, a la que se confundió con la dignidad, y que pudo ir unida al elitismo y al espíritu de cuerpo.

Esa vanidad, fruto de la fragilidad psicológica de los intelectuales, fue muchas veces la fuente de errores garrafales, como los de Heidegger, Unamuno y Ortega, y puso de manifiesto, en estos casos y en tantos otros, que la grandeza intelectual no es incompatible con la torpeza social, e incluso con la lisa y llana estupidez personal y política.

No obstante a lo largo de la trayectoria histórica de las figuras del intelectual que hemos intentado esbozar, hemos de reconocer que junto a la vanidad, la adulación y la más soberana estupidez, intelectuales de diferente tipo han contribuido fundamentalmente a la creación del conocimiento, que junto con el arte y el lenguaje constituyen los tres componentes fundamentales de la condición humana.

Hoy en día, cuando muchos profesores querrían ser empresarios, o una caricatura de los mismos, políticos, o simples adúladores de los verdaderos políticos, o quizás compartir el poder y el terror que puede proporcionar el uso de la fuerza militar, deberíamos reivindicar la frágil dignidad de los intelectuales que alguna vez brilló momentáneamente en el transcurso de la historia.

Por ello, quizás fuese oportuno concluir con unos breves versos de Leonard Cohen:

"Like a bird on the wire,
like a drunk in a midnight choir,
I have tried in my way to be free" ("Bird on the wire").

Bibliografía

- ARAMAYO, Roberto A., 1997, *La quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder, o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Madrid, Taurus.
- ARENDT, Hannah, 1992, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- BECHER, Tony y Paul R. Trowler, 2001, *Academic Tribes and Territories*, Buckingham y Philadelphia, The Society for Research into Higher Education y Open University Press.
- BERLIN, Isaiah, 1963, *Karl Mark. His life and environment*, Londres, Oxford University Press.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos, 1994, *Entre Historia y Filosofía*, Madrid, Akal.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos y Pedro A. Piedras Monroy, 1999, *Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia Teórica III*, Madrid, Akal.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos, 2007, *Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras*, Madrid, Akal.
- BLUMENBERG, Hans, 2000, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-textos.
- BOURDIEU, Pierre, 1984, *Homo academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit.

- BOURDIEU, Pierre, 1991, *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- CANFORA, Luciano, 2002, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona, Anagrama.
- CHICKERING, Roger (ed.), 1996, *Imperial Germany. A Historiographical Companion*, Wesport, Connecticut - Londres, Greenwood Press.
- COLLINS, Randall, 2005, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer Editorial.
- DOUGLAS, Mary, 1996, *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza.
- EGIDO, Luciano G., 2006, *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Barcelona, Tusquets.
- FURBANK, P. N., 1994, *Denis Diderot. Biografía crítica*, Barcelona, Emecé Editores.
- GELLNER, Ernest, 1968, *Words and Things*, Harmondsworth, Penguin Books.
- GOLDFARB, Jeffrey C., 2000, *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press.
- GUÉHENNO, Jean, 1990, *Jean-Jacques Rousseau*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- HAMLYN, D.W., 1992, *Being a Philosopher. The History of a Practice*, Londres y Nueva York, Routledge.
- KOESTLER, Arthur, 1949, *Insight and Outlook. An Inquiry into the Common Foundations of Science, Art and Social Ethics*, Londres, Macmillan and Co. Ltd.
- KUEHN, Manfred, 2003, *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento Editorial.
- LEPENIES, Wolf, 1994, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, FCE.
- LÉVY, Bernard-Henri, 1992, *Las aventuras de la libertad. Una historia subjetiva de los intelectuales*, Barcelona, Anagrama.
- LLINARES GARCÍA, Mar, 2008, "Grupos cerrados, conocimientos ocultos. Una perspectiva antropológica", pp. 395-402 en J. Goberna Falque (ed.), *Sociología del saber: el papel de las comunidades especializadas en el proceso de conocimiento*, Arbor, vol. CLXXXIV, n.º 731, mayo-junio, 2008.
- LOTTMAN, Herbert, 1982, *La Rive Gauche. La elite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*, Barcelona, Tusquets.
- MAXWELL, Nicholas, 1984, *From Knowledge to Wisdom. A Revolution in the Aims and Methods of Science*, Oxford, Basil Blackwell.
- MOKYR, Joel, 2002, *The Gifts of Athena. Historical Origins of the Knowledge Economy*, Princeton, Princeton University Press.
- MORÁN, Gregorio, 1998, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets.
- ORTEGA Y GASSET, José, 1965⁸, *El libro de las misiones*, Madrid, Espasa-Calpe.
- PINKARD, Terry, 2000, *Hegel. Una biografía*, Madrid, Acento Editorial.
- READINGS, Bill, 1996, *The University in Ruins*, Cambridge, Mass, y Londres, Harvard University Press.
- RINGER, Fritz K., 1990, *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Hanover y Londres, University Press of New England.

- SAUL, John Ralston, 1998, *Los bastardos de Voltaire. La dictadura de la razón en Occidente*, Barcelona - Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- SMOLIN, Lee, 2007, *Las dudas de la física en el siglo XX. ¿Es la teoría de cuerdas un callejón sin salida?*, Crítica, Barcelona.
- SOROKIN, Pitirim A., 1966, *Sociedad, cultura y personalidad. Su estructura y su dinámica. Sistema de sociología general*, Madrid, Aguilar.
- STEWART, Matthew, 2007, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Barcelona, Biblioteca Buridán.
- TRAWEEK, Sharon, 1988, *Beamtimes and Lifetimes. The World of High Energy Physicists*, Cambridge, Mass.- Londres, Cambridge University Press.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 1982, 'Introduction', en Alfred Dreyfus, *Cinq années de ma vie*, Paris, Maspero.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 1989, *Tace à la raison d'Etat. Un historien dans la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 2006, *La Atlántida: pequeña historia de un mito platónico*, Madrid, Akal.
- ZAMORA BONILLA, Javier, 2002, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés.
- ZIMAN, John, 2003, *¿Qué es la ciencia?*, Madrid, Cambridge University Press.