

REFLEXIONES SOBRE ALAIN Y SIMONE WEIL A PROPÓSITO DE UNA OBSERVACIÓN DE GILLES LIPOVETSKY SOBRE LOS INTELECTUALES

REFLECTIONS ON ALAIN AND SIMONE WEIL REGARDING
AN OBSERVATION BY GILLES LIPOVETSKY ON
INTELLECTUALS

Lorenzo Martínez Ángel

Instituto Juan del Enzina (León)

Resumen: *El presente artículo analiza, partiendo de una observación de Gilles Lipovetsky, algunos aspectos de la figura del intelectual, atendiendo, principalmente, a Alain y Simone Weil.*

Palabras clave: *intelectual, sociedad, Gilles Lipovetsky, Alain, Simone Weil.*

Abstract: *This paper analyzes, on the basis of a comment written by Gilles Lipovetsky, various aspects of the figure of the intellectual, attending, mainly, to Alain and Simone Weil.*

Keywords: *intellectual, society, Gilles Lipovetsky, Alain, Simone Weil.*

La bibliografía sobre el tema de los intelectuales es ingente, si bien el presente acercamiento al tema tiene un origen casi tangencial: Gilles Lipovetsky, un agudo observador y analista de la sociedad contemporánea, indicaba que en ella los intelectuales no poseen ya la influencia de otrora¹ (en realidad,

¹ Gilles LIPOVETSKY, *De la ligereza*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 320: “La figura del intelectual puede seguir tomando posiciones en los grandes asuntos del mundo e incluso seguir siendo reconocido como tal, lo cual no impide que su influencia en la sociedad se haya reducido casi a cero.

El intelectual ‘imponía’; hoy nos carga. Y ¿qué prestigio social tiene? Nos gustan las estrellas, los deportistas, los ‘creativos’: los intelectuales producen indiferencia. [...] En sentido más general, es la vida intelectual la que cada vez es menos capaz de imponerse como modelo de existencia”.

resulta evidente que no es, ni mucho menos, el citado autor francés el único que expone la crisis de la figura del intelectual en nuestros días²).

La lectura de esto nos planteó primeramente la pregunta respecto a la razón de ello, lo que nos llevó a una cuestión previa, y, parafraseando el título de un ensayo de Simone Weil (“De los diferentes sentidos de la palabra orden”³), hemos de afrontar, aunque sea muy brevemente, el aspecto de los diferentes sentidos de la palabra intelectual.

Por nuestra formación histórica nos damos cuenta de que el contenido semántico del término varía en función de la época de la que estemos hablando. Por lo que respecta a la Edad Media, se ha considerado que el término “intelectual” “se desarrolla en las escuelas urbanas del siglo XII y se perfecciona a partir del siglo XIII con las universidades urbanas”⁴. Horacio Santiago-Otero distingue al intelectual medieval del humanista “del renacimiento de los siglos XV y XVI, que se opone precisamente al intelectual medieval”⁵. Otros autores han visto las cosas de manera distinta, de modo que no dudan en calificar de intelectuales a los seglares que se formaban en los tiempos fundacionales del humanismo renacentista⁶.

Hablando precisamente de uno de los humanistas del Renacimiento más destacados, expuso Gregorio Marañón una visión del concepto intelectual extremadamente restrictiva:

Un intelectual es una parte de la conciencia de su patria durante los años de su vida mortal. [...] Hablo, desde luego, del intelectual verdadero, del representativo –uno, dos, pocos más en cada generación–; del que es intelectual a pesar suyo, por servidumbre, no pedida, de un destino histórico; no de aquel otro que se proclama a sí mismo intelectual, que habla o escribe porque no tiene otra cosa mejor que hacer, o porque es este de hablar o escribir el único oficio que puede ejercer sin preparación, casi sin aptitudes y sin reválida⁷.

La visión restrictiva de Gregorio Marañón respecto a la figura del intelectual presenta, por cierto, cierto paralelismo con la del sabio que nos proporcionó

² V. g. Rafael NARBONA “Umberto Eco, el escritor y los signos”, en www.elcultural.com/noticias/letras/Umberto-Eco-el-escritor-y-los-signos/8962: “La muerte de Umberto Eco plantea varios interrogantes. [...] ¿Cuál es el papel del escritor en una sociedad que tiende a menospreciar el hecho estético y no reconoce la autoridad de los intelectuales?”

³ Publicado en Simone WEIL, *Primeros escritos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2018, pp. 193-196.

⁴ Horacio SANTIAGO-OTERO, *Siglo XII: los primeros intelectuales*. Conferencia pronunciada en el Colegio Español de Múnich el día 17 de agosto de 1976, Madrid, 1978, p. 6

⁵ *Id.*

⁶ James HANKINS, “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno”, en Jill KRAYE (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, 159-188, concretamente p. 168: “esos intelectuales laicos, generalmente urbanos”.

⁷ Gregorio MARAÑÓN, *Españoles fuera de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1961, p. 149.

la época romana. Nos explicamos mejor. Séneca definió la sabiduría como *el bien perfecto de la mente humana*⁸ y, por tanto, resulta lógico que, según Cicerón, ninguna persona la hubiese alcanzado (*De amicitia*, IV,18), salvo, en todo caso, Sócrates (*De amicitia*, II,7).

No es nuestra intención analizar exhaustivamente la génesis y la evolución diacrónica del término “intelectual” (evolución, incluso, de género⁹). Bastan las breves notas anteriores para comprender que no hay un consenso entre los autores, y para observar que hay una evolución diacrónica, de modo que la contextualización tiene más implicaciones de lo que serían simples matices.

Nos acercamos cronológicamente a nuestros días. José Antonio Maravall nos recuerda que el intelectual es “una creación de la cultura burguesa” del siglo XIX y comienzos del XX¹⁰. Hay un hito indiscutible al respecto, como es sobradamente sabido: el caso Dreyfus, tal como, por ejemplo, recordaba hace unos años Jürgen Habermas¹¹. Este es, sin lugar a dudas, el eje clave. De hecho, es un criterio que se ha aplicado retrospectivamente. A modo de ejemplo, cabe recordar el discurso que en 1969 pronunció el novelista Graham Greene cuando recibió el Premio Shakespeare de la Universidad de Hamburgo, criticando al dramaturgo de Stratford-upon-Avon por el hecho de que, siendo probablemente católico, mantuvo ocultas sus creencias, evitando criticar al poder, la monarquía anglicana, en un marcado contraste con personajes tan destacados en su coherencia como Dietrich Bonhoeffer¹².

⁸ L. ANNEI SENECAE, *Ad Lucilium epistolae morales*. Tomus II, Oxford, Oxford University Press 1965, 89.2.25: “Sapientia perfectum bonum est mentis humanae”.

⁹ Cabe recordar, por ejemplo, el caso de Emilia Pardo Bazán: “Una *intelectual* en el sentido más amplio de la palabra: algo muy inusual en la época en que vivió porque ese término se pensó siempre fundamentalmente en masculino. Ella cuestionó y amplió esa definición y su práctica social.” (Palabras de la catedrática Isabel Burdiel en una entrevista publicada en la revista *Muface* 250 (2021) 246-247).

¹⁰ José Antonio MARAVALL, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 15: “El *intelectual* es, sin duda, una creación de la cultura burguesa; ofrece su mayor auge en la etapa liberal y coincide con el máximo esplendor de la burguesía de manera tal que corresponde al siglo XIX y primeras décadas del presente [en referencia al XX] la fase de mayor desarrollo de los intelectuales como grupo social”.

¹¹ Jürgen HABERMAS, “El papel de los intelectuales”, en *Culturas/Diario* 16, 174 (10/09/1988): “El propio término ‘intelectual’ surge en la Francia del caso Dreyfus. En enero de 1898 Emile Zola publica una carta dirigida al presidente de la República con graves acusaciones contra los militares y la administración de justicia. Un día después aparece en el mismo periódico un manifiesto de protesta a su vez contra las violaciones del derecho en el proceso que culminó con la condena del capitán Dreyfus, que contiene más de cien firmas, entre las que figuran las de destacados escritores y científicos, y al poco tiempo se la conoce públicamente como el “Manifiesto des Intellectuelles”.

¹² Graham GREENE, “Elogio de la deslealtad”, en *Culturas/Diario* 16, 66 (13/07/1988): “Dietrich Bonhoeffer eligió ser ahorcado, como nuestro poeta Southwell. Para todo escritor, él es un héroe superior a Shakespeare. La más profunda tragedia vivida por Shakespeare fue tal vez la suya: el ojo ciego a cambio del blasón, la lengua prudente contra las amistades en la Corte y la gran casa en Stratford”.

Esto no significa que, a lo largo del siglo XX y lo que llevamos del XXI, siempre se utilice el término “intelectual” con esa conexión socio-moral. De hecho, se emplea de modo normal para referirse a personas con cierto nivel de formación, y de modo discutible en algunos casos. Entre estos últimos podemos recordar el caso de Heidegger, sin duda poseedor de una cabeza filosófica destacada¹³, pero cuya relación con el nazismo (que ha hecho correr ríos de tinta y sobre la que no nos vamos a ocupar en las presentes páginas) le sitúa muy, muy lejos del concepto pleno de intelectual surgido en Francia hace algo más de un siglo. De hecho, no faltan ejemplos de personas con una gran formación que, frente al poder, se posicionan en el silencio¹⁴ (ese “extraño silencio”, como lo calificó la pintora Käthe Kollwitz¹⁵), o, directamente, a su servicio¹⁶.

No continuaremos en estas disquisiciones terminológicas porque nos encontraríamos con el hecho de que, en realidad, cada autor le da, con libertad, sus propios matices semánticos al mismo término. A modo de ejemplo, basta

Hablando de la coherencia del intelectual, lo cierto es que ha habido casos diversos. Bonhoeffer representa un modelo de ella. Pero no siempre los intelectuales lo han conseguido; así, por ejemplo, Herta Müller ha escrito: “Oskar Pastior, quien, en 1945, a los diecinueve años, fue condenado a cinco años de trabajos forzados en un campo soviético, me dijo: ‘Los intelectuales fueron los que primero abandonaron su moral en el campo de trabajo, mucho antes que la gente sin educación’. Los intelectuales estaban acostumbrados a mostrarse en sociedad. Dado que la realidad del campo de prisioneros era justo lo contrario, es decir, la disolución de la sociedad para transformarse en muerte por trabajo, hambre o frío, el sistema moral de los intelectuales se viene abajo enseñada. En cambio, la llamada gente sencilla conservaba una sola frase en la cabeza: ‘Eso no se hace’.

Esta frase, breve y aun cuestionable, bastaba, sin embargo, para seguir siendo responsable frente a los demás en todas las situaciones. Pues la frase encierra una imagen de la diferencia entre lo que se hace y lo que no se hace, una diferencia que no es ideológica.” Herta MÜLLER, *En la trampa. Tres ensayos*, Madrid, Siruela, 2015, p. 45.

¹³ Sobre su enorme influencia vid. George STEINER, “La correspondencia de Heidegger con Hannah Arendt”, en *Revista de Occidente* 220 (1999) 67-82, concretamente pp. 67-68.

¹⁴ El análisis de algunos de esos silencios llenaría bastantes páginas. Pongamos, por ejemplo, el caso de María Teresa León, sin duda intelectual comprometida, lo cual le acarreó largos años de (en su caso) muy doloroso exilio. Pero, respecto a la figura de Stalin, escribió: “Todo lo que pasó después, la Historia grande de ese momento de la Unión Soviética y de Stalin queda para los historiadores.” (María Teresa LEÓN, *Memoria de la melancolía*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1987, p. 78).

¹⁵ Edelgard ABENSTEIN, Jeannine FIELDER et alii, *Arte y arquitectura. Berlín*, Potsdam, H. F. Ullmann, 2013, p. 194: “Después de que en 1933 fuera obligada a dejar ‘libremente’ su puesto de profesora en la Academia de las Artes prusiana, sus exposiciones se vedaron. Cuando tres años más tarde se retiraron sus obras de los museos, con desesperada impotencia escribió en noviembre en su diario: ‘[...] ese extraño silencio[...]. Casi nadie tiene nada que decir al respecto. Pensaba que la gente vendría, me escribiría. No. Qué silencio a mi alrededor’”.

¹⁶ Javier Sádaba escribe: “El poder necesita de la cultura, dice en una ocasión Séneca. Sin duda. Porque una incitación que el poder hace sistemática [...] es la que favorece una crítica moderada, que se atenga a los supuestos del sistema, que lo adorne y que, oficialmente, lo justifique. Chomsky llamaba a los intelectuales que se prestan a esta maniobra ‘expertos en legitimación’” (Antonio GALA, *Séneca o el beneficio de la duda*, prólogo José María de Areilza y Javier Sádaba, Madrid, España Calpe, 1987; el texto de Javier Sádaba se titula “La fuerza de la mora” (pp. 17-46) y lo citado está en la p. 41.

comparar lo que sobre el término “sabio” han escrito dos grandes pensadores españoles: María Zambrano y Reyes Mate. La primera, a propósito de Séneca, se expresaba así:

Es lo que por el pronto diferencia al “sabio” del intelectual, filósofo, hombre de ciencia; su quietud. No aparece devorado por nada, ni impulsado por cosa alguna¹⁷.

Por el contrario, Reyes Mate lo identifica con lo que, como ya vimos, se entiende como intelectual desde el caso Dreyfus:

El sabio [...] se implica en el conocimiento. No separa la substancia de la realidad de la experiencia. No se le ocurrirá, por ejemplo, definir la pobreza o la justicia echando mano de un diccionario de ideas [...], sino que partirá de la experiencia de la injusticia, de la realidad de la pobreza para, desde ahí, avanzar hacia una construcción de la justicia [...]. El sabio, al estar pegado a la realidad, está familiarizado con el sufrimiento y en lugar de ocultarlo, disimularlo o abstraerlo, lo toma como referente constante de su quehacer. Si para el científico el hombre es *quien piensa*, para el sabio lo es *quien sufre*¹⁸.

Esto último no puede dejar de recordarnos la enorme importancia del concepto del sufrimiento en Simone Weil, que aparece desde lo anecdótico¹⁹ hasta lo más profundo de sus análisis²⁰; es, por cierto, un aspecto de diferencia entre sus postulados y los de Alain, quien tanto la influenció²¹, pero del que se fue parcialmente separando diacrónicamente²².

Una vez que a comienzos del siglo XX se establece claramente este aspecto del concepto “intelectual”, hay que replantearse otro aspecto, especialmente a raíz del movimiento estudiantil que recorrió diversos lugares del mundo en los años sesenta, con hitos tan destacados como el “mayo del 68” de París: aquellos jóvenes estudiantes tan comprometidos, ¿tenían la formación suficiente para ser considerados “intelectuales”? Es más, no faltan quienes se preguntan también: ¿estaban realmente comprometidos? Centrémonos en estos

¹⁷ María ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 29.

¹⁸ Reyes MATE, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 92.

¹⁹ Simone PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997. En la fotografía que aparece entre las páginas 672 y 673, “Portada del segundo Cuaderno de Marsella”, se aprecia claramente que aparece escrita la conocida frase “τὸ πάθει μάθος”.

²⁰ Por ejemplo, cabe recordar su análisis del coro del “Agamenón” de Esquilo (uno de los estudios contenidos en su libro *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 46-7).

²¹ Simone PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 610: “Hablamos de Alain. Seguía profundamente apegada a su persona, pero pensaba que a su doctrina le faltaba algo. ‘El error de Chartier –me dijo– es haber rechazado el dolor’”.

²² *Ibid.*, p. 585: “Un día dijo a Kalin que en el pensamiento de Alain había una parte indisoluble de ella misma y otra que ella ya no compartía.”

aspectos antes de proseguir nuestro análisis. Respecto a lo primero, entre los muchos libros que recientemente han sido publicados en relación a lo acontecido en aquel importante momento histórico, hay uno escrito por un joven testigo de aquellas movilizaciones, Gabriel Albiac, en el que se manifiesta hasta qué punto aquellos estudiantes estaban ávidos de conocimiento, buscándolo en abundantes lecturas²³. Siendo esto indiscutible, cabría plantearse dos preguntas: si llegaron a encontrarlo, o no, lo que nos llevaría a recordar una frase imprescindible de Demócrito, cuando afirmó aquello de que “πολυνοῖην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρῆ”²⁴, y si partían de una madurez personal suficiente, habida cuenta de aquello de Píndaro: “σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυῶ”²⁵.

Respecto a su nivel de compromiso, la verdad es que las visiones sobre el tema son asaz divergentes. Vamos a citar sólo las de dos escritores españoles: Miguel Delibes y Francisco Sosa Wagner.

El novelista, periodista y catedrático vallisoletano escribió en *La primavera de Praga*, libro de 1968, lo siguiente sobre el movimiento estudiantil:

En lo que concierne a los universitarios de todo el mundo puedo decirle que lo que quieren es aire puro, honradez y consecuencia. La hipocresía y la falacia les duele a los jóvenes como una patada en mala parte. Predicar una cosa y hacer otra les enfurece; como les saca de quicio que sus “morales” progenitores hagan sus ídolos de las “cosas”. Mejorar de nevera o de coche puede ser una aspiración, pero nunca un ideal, y si llega a ser un ideal es que el materialismo más procaz les ha invadido [...] y ellos cumplen con su deber buscando soluciones más dignas para el hombre, y en esa búsqueda de soluciones más dignas para el hombre algunos se radicalizan y todos alborotan²⁶.

En claro contraste con esta visión tan positiva de los jóvenes universitarios, tenemos una claramente diferente, la del Prof. Sosa Wagner, reputado

²³ Gabriel ALBIAC, *Mayo de 1868. Fin de fiesta*, Almería, Confluencias Editorial, 2018, p. 186: “Fuimos tigres de papel impreso. Es lo esencial de aquel viaje hacia la nada. Éramos bibliotecas andantes. Los del 68. Nunca, en el siglo XX, hubo generación que devorase así los libros. Con el ansia primordial de una misión sagrada: en los libros estaba la clave del inminente trastrueque del mundo”.

Hablando del “mayo de 68”, uno de sus apoyos más destacados, Jean Paul Sartre, afirmó: “Pensar es existir o bien no es nada. Nadie que haya degustado ese placer podrá olvidarlo nunca: la libertad de decir no” (*Ibid.*, p. 152). Nos preguntamos si esto mostraría alguna influencia del pensamiento de Alain, quien, en 1924, escribió uno de sus artículos titulado: “Pensar es decir no” (ALAIN, *El ciudadano contra los poderes*, estudio preliminar y notas de Eloy García, Madrid, Tecnos, 2016, p. 270).

²⁴ Citamos por Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906, n.º. 65 de los textos de Demócrito.

²⁵ Citamos por PINDAR, *Olympian odes. Pythian odes*, Ann Arbor, Harvard University Press, 1997, verso 86 de la segunda *Olímpica*.

²⁶ Citado en Ramón GARCÍA DOMÍNGUEZ, *El quiosco de los helados. Miguel Delibes de cerca*, Barcelona, Destino, 2007, pp. 301-302.

catedrático de Derecho (además de escritor y político), aunque no referida específicamente hacia los miembros del “mayo del 68”, pero aplicable a una parte de aquellos jóvenes españoles y europeos de aquella época:

En efecto, yo nunca he tenido fervores marxistas, pero no me sorprende la cantidad de personas que sí los cultivaron. La razón es muy simple –al menos de los que yo conocí en carne y hueso–: eran, en su mayoría, snobs bastante frívolos, no creían en lo que decían, simplemente se trataba de una pose para *épater le bourgeois* que era algo muy propio de todo decadentista. Muchos procedían del seminario o habían tenido trato intenso con los tonsurados²⁷.

Una de las características básicas de un intelectual es la que viene recogida en la tercera acepción del Diccionario de la Real Academia Española: “Dedicado preferentemente al cultivo de las ciencias y las letras”. Siendo esto no sólo cierto, sino obvio, la división entre trabajo intelectual y manual no siempre está tan clara. Aunque posteriormente volveremos sobre esto, basta con recordar el caso de Spinoza:

La vida de Spinoza fue la de un sabio. Para poder pensar con libertad decidió vivir del trabajo manual, y dedicó una parte de su tiempo a pulir lentes para instrumentos ópticos²⁸.

Por supuesto, la relación entre ambos campos se ha establecido en otros momentos y ámbitos de manera diversa. Cabe recordar la visión al respecto de Antonio Gramsci:

La organicidad del pensamiento y la integridad cultural no pueden conseguirse más que si existe entre los intelectuales y las masas “la misma unidad que debe existir entre la teoría y la práctica, esto es, si los intelectuales... [son] orgánicamente los intelectuales de las masas”, si elaboran y hacen coherentes “los principios y los problemas que ponen las masas con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social”²⁹.

La búsqueda de puntos de contacto entre trabajo intelectual y manual ha aparecido de diversas maneras a lo largo del siglo pasado, desde Heidegger hasta los rebeldes estudiantes de la segunda mitad de los años 60³⁰, pasando

²⁷ FRANCISCO SOSA WAGNER, JOSÉ LÁZARO, *Memorias dialogadas*, Madrid, Ediciones Deliberar, 2017, pp. 17-18. Quizá olvida el Prof. Sosa Wagner que una parte de esos seminaristas pudo sentir el influjo de la opción preferencial por los pobres.

²⁸ ALAIN, *Spinoza*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2008, p. 19.

²⁹ MANUEL SACRISTÁN, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 192.

³⁰ RÜDIGER SAFRANSKY, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 2015, p. 305: “Un ideal del movimiento estudiantil de 1967 era la llamada ‘supresión de la separación entre el trabajo manual y el intelectual’. Este era también el ideal de Heidegger. [...]”

por la experiencia vital en la fábrica de Simone Weil (experiencia de gran importancia para ella, aunque, por otro lado, parcialmente fallida³¹). Pero esta, que dedicó no pocos esfuerzos a la educación de las clases trabajadoras³², como tiempo atrás lo había hecho su maestro Alain, tan involucrado en su día en el movimiento de las universidades populares, lo teorizó de una manera extremadamente interesante³³.

En nuestros días, por cierto, la diferencia del contexto socioeducativo, es decir, que el acceso a la formación intelectual sea, afortunadamente, no de minorías, como en un tiempo no tan lejano, sino abierto a la mayoría de la población, ha llevado a un planteamiento muy diferente al de Simone Weil, pues ha llegado a ser planteada exclusivamente en términos utilitarios, como un instrumento al servicio del sistema productivo, respecto a lo que se puede aducir algún testimonio explícito que no deja lugar a la más mínima duda³⁴.

La relación entre el mundo intelectual y el del trabajo manual nos lleva al siguiente paso de nuestro análisis. Como vimos, el intelectual se define en la contemporaneidad como alguien que se compromete frente al poder a favor del débil. Mas, ¿qué es lo preponderante de esta última proposición? ¿La actitud crítica frente al poder o la defensa de la víctima? En alguien como Alain, aunque prestaba mucha atención a la gente sencilla³⁵, lo primero parece

Es extraño que Heidegger, quien hasta entonces quiso mantener libre el espíritu de la verdadera ciencia y filosofía frente a todas las consideraciones utilitarias y a la orientación inmediata a la praxis, abogó ahora por una instrumentalización de la ciencia en aras a los fines nacionales”.

³¹ De esto ya nos ocupamos en otra ocasión (“Reflexiones sobre Simone Weil, con Nietzsche, Alain y Bonhoeffer de fondo”, en *Religión y cultura* 272-275 (2015) 219-246, concretamente pp. 234-235).

Nos preguntamos qué pensaría de esto Susan Sontag, considerando que afirmó: “La república de las letras ha sido siempre, de hecho, una aristocracia” (Susan SONTAG, “Prosa de poeta”, en *Culturas/Diario* 16, 300 (27/04/1991).

³² Por ejemplo, recordemos que “a partir de ese año [1931], entra en contacto con los círculos obreros de Saint-Étienne y, preocupada por el acceso a la cultura de los trabajadores como condición para una verdadera revolución, colabora en los cursos dirigidos a los mineros.” (Carmen REVILLA GUZMÁN, “Bajo el peso de la espera”, presentación de Simone WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Madrid, Trotta, 2015, p. 15).

³³ Palabras de Simone Weil citadas en Simone PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 158: “No es por tanto inspirando en ellos el desprecio por la cultura, calificada en este sentido de burguesa, como hay que liberar a los trabajadores del dominio de los intelectuales. Ciertamente que esta superioridad concedida hasta ahora a los intelectuales sobre los productores, resulta de una convención indispensable para el desarrollo humano, debe ser absolutamente rechazada. Pero eso no significa que los trabajadores hayan de rechazar la herencia de la cultura humana; significa que deben prepararse para tomar posesión de ella, como deben prepararse también para tomar posesión de toda la herencia de las generaciones anteriores”.

³⁴ Pueden recordarse, al respecto, unas declaraciones de hace unos años del entonces Secretario de Estado de Educación, llamado Marcial Martín (accesibles en la siguiente página web: eldiario.es/sociedad/Educacion-orientar-estudios-necesidades-empresas_0_433607081.html)

³⁵ ALAIN, *El ciudadano contra los poderes*, pp. XXI-XXII (del estudio preliminar de Eloy García): “Chartier [...] quedaría impregnado de una *sagesse paysanne* que luego volcaría en sus *Propos* y lecciones”.

primordial. Para Simone Weil, atravesada desde su infancia por una intensísima empatía por los débiles, su fuerte crítica al poder, influida notablemente por el pensamiento de Alain, y el posicionamiento a favor del débil son lo nuclear.

La historia cultural europea nos permite seguir profundizando en esta línea. Un ejemplo destacado sería el que nos ofrece Manuel Sacristán. Un amigo suyo, el sacerdote Llorenç Sagalés Cisqueña, escribió:

La obra científica de Sacristán está impulsada (no meramente producida) por una permanente tensión ética en diálogo con ella. Y no solo su obra científica. Yo creo que toda su vida fue un prolongado esfuerzo político y racional por derribar la dictadura franquista y combatir sus alienaciones irracionales a través de artículos, conferencias, traducciones, estudios, conversaciones y militancia. A Sacristán se le hacía insoportable el sufrimiento del inocente, y yo pienso que ahí está el centro inspirador de la compenetración recíproca en su obra entre la ética y la ciencia³⁶.

He aquí la clave: la conexión entre “la ética y la ciencia”, en forma de empatía por el débil y el sufriente. Y además afrontando las consecuencias que una actitud así suele conllevar. El citado Llorenç Salagés, en referencia a Manuel Sacristán, estableció una analogía con los primeros cristianos que ayuda a entender bien este aspecto³⁷.

Fácil resulta, pues, comprender la fascinación de Manuel Sacristán por Simone Weil (como también lo es la que experimentó Albert Camus por la filósofa francesa³⁸, lo que le llevó, como es sobradamente sabido, a publicar sus escritos³⁹), a quien su radical empatía la llevó no sólo a un compromiso total en su vida, sino también en su misma muerte, como es bien sabido, negándose, a pesar de estar gravemente enferma, a tomar más alimento que el

³⁶ Diálogo entre Salvador López Arnal y Llorenç Sagalés en www.rebelión.org (10/03/2007).

³⁷ Llorenç SAGALÉS CISQUEÑA, “Inteligencia y vida en Manuel Sacristán”, en *El Viejo Topo* 209-210 (2005), p. 73: “Entre Manuel Sacristán y la mayor parte de los filósofos de su tiempo hay una diferencia parecida a la de los primeros autores cristianos con los sabios gnósticos del s. II d. C. Ireneo de Lyon, en medio de la crisis helenista de la segunda mitad de ese siglo, observa que mientras las opiniones gnósticas no imponen correr riesgos a los que las promueven, la confesión de fe cristiana no duda en dar la vida por la verdad.”

³⁸ Hannah ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, Barcelona, Páginas Indómita, 2018, p. 290: “La vida absurda [para Camus], pues, consiste en una permanente rebelión contra todas sus condiciones y en un constante rechazo de todos los consuelos. ‘Esta rebelión es el precio de la vida. Extendida al conjunto de una existencia, restaura una grandeza’”. Resulta fácil, por tanto, que a alguien que pensase así (como Camus) una figura como la de Simone Weil, caracterizada por su rebeldía vital, le resultase tan interesante.

³⁹ Reyes MATE, “Albert Camus y Simone Weil o la pregunta por el sufrimiento de las víctimas” en *ABC Cultural* (29/03/2016): “Simone Weil, radical y contradictoria, no parecía estar llamada a brillar con luz propia en el firmamento intelectual del siglo XX. Pero un grande, Albert Camus, vio en ella un diamante en bruto, lo tuteló y, al publicarla en su prestigiosa colección, permitió que el mundo la conociera y llegara hasta nosotros.”

correspondería a la ración que recibiría una persona en Francia durante la II Guerra Mundial. Manuel Sacristán escribió interesantes reseñas a comienzos de los años 50 sobre los libros que, con textos de Simone Weil, aparecieron en su país natal a partir de la segunda mitad de la década anterior y, en una de ellas, le cupo el honor de publicar el primer texto en castellano de la pensadora francesa traducido por él a nuestro idioma⁴⁰.

La similitud entre Sacristán y Weil (valga la expresión, con la que, por cierto, no queremos quitar la razón a Antonio Muñoz Molina cuando afirmó que “Simone Weil no se parece a nadie”⁴¹) no puede obviar una profundísima diferencia, de relevancia a la hora de entender cómo la empatía humana y el compromiso vital como elementos nucleares de la vida intelectual pueden desarrollarse de maneras distintas: mientras el primero fue miembro de un partido (el Comunista) que aspiraba a la toma del poder para la transformación de la sociedad, la segunda, profundamente izquierdista⁴², rehuyó siempre la militancia en cualquier partido, llevando la visión crítica respecto al poder de Alain a un punto más desarrollado y extremo, sin ahorrar críticas, por ejemplo, a los líderes bolcheviques (y no sólo en su obra escrita, pues cabe recordar cómo le reprochó personalmente a Trotsky algunas de sus actuaciones, como su responsabilidad en la represión de los marineros de Kronstadt⁴³).

El límite de compromiso de Simone Weil se compara, como ya hemos expuesto en alguna otra ocasión, con el de Bonhoeffer, cuyo pensamiento respecto a ver las cosas con los ojos de los débiles⁴⁴ no deja de recordarnos, en cierto aspecto, la idea que anteriormente citamos de Gramsci, si bien no desde el comunismo, sino desde el cristianismo, la “religión de los esclavos” que decía Nietzsche y que acabó atrayendo tan poderosamente a la citada pensadora francesa.

Podemos ir encontrando ya una explicación para entender el porqué de la observación con la que comenzamos el presente ensayo. Una característica fundamental, imprescindible en el siglo XX y lo que llevamos del presente, es el compromiso. Según el propio Lipovetsky, en otra de sus obras, el compromiso

⁴⁰ Las reseñas aparecen también en Manuel SACRISTÁN, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 468-479; en la página 474 se lee: “No resisto al deseo de traducir ese texto, creo que el primero de Simone Weil que se imprime en castellano. Queda dicho que eran dos hojas sueltas, aisladas de su contexto en uno de los ‘cuadernos de América’”.

⁴¹ Antonio MUÑOZ MOLINA, “Vasos comunicantes” en *El País* (24/11/2018). Dicho sea de paso, bien podrían aplicarse a la pensadora francesa aquellas famosas palabras de Marco Aurelio (*Meditaciones*, 11.5): “Τίς σου ἡ τέχνη; ἀγαθὸν εἶναι.” (*The meditations of the emperor Marcus Antoninus*. I, ed. A. S. L. Farquharson, Oxford, Oxford University Press, 1944).

⁴² Simone PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 133: “era de extrema izquierda”.

⁴³ *Ibid.*, pp. 296-297.

⁴⁴ Dietrich BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 30: “Queda todavía una vivencia de incomparable valor: la de que aprendamos a ver los acontecimientos del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los marginados, de las personas en quienes se desconfía, de los maltratados, de los impotentes, de los oprimidos, en una palabra, de aquellos que sufren”.

puede ser admirado, pero no seguido ni deseado de modo general en nuestros tiempos⁴⁵. A esta característica de la más estricta contemporaneidad cabría añadir otra, que es casi una constante a lo largo de los siglos, y es la frecuente incompreensión hacia el intelectual. Para exponerlo mejor, ayuda verlo desde otra perspectiva: el concepto de influencia. Que los intelectuales han ejercido gran influencia es evidente, pero sobre todo en los círculos académicos y/o de otros intelectuales. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero basten sólo cuatro, de diversos momentos históricos.

Para comenzar, no podemos omitir al ya citado Sócrates. Al respecto, basta citar en nota unas palabras de Romano Guardini⁴⁶, o recordar que Byung-Chul Han ha indicado que “en los *Diálogos* de Platón nos encontramos con Sócrates, que es seductor, amado y amante, que en virtud de su singularidad es llamado *atopos*. Su discurso (*logos*) se realiza con una *seducción erótica*”⁴⁷.

En la Francia de la Edad Media, en el contexto de las escuelas que acabarían haciendo surgir la Universidad de París (que se constituiría sin duda en la más importante de los tiempos medievales), la brillantez de Pedro Abelardo atraía admiradores y seguidores, a la vez que envidias y animadversiones, ya desde su juventud: “Hinc calamitatum mearum, que nunc usque perseverant, ceperunt exordia, et quo amplius fama extendebatur nostra, aliena in me succensa est invidia”⁴⁸. En la Inglaterra victoriana destacó sobremanera en la Universidad de Oxford John Henry Newman, cuya influencia fue descrita por Gladstone con interesantes palabras:

La polémica de Newman con Gladstone no llegó a romper los lazos de amistad y respeto mutuo que unía a ambos. Que el político inglés tenía

⁴⁵ Gilles LIPOVETSKY, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 44: “Desde luego, el Abbé Pierre o la Madre Teresa constituyen el *súmmum* de las personas respetadas y admiradas, lo cual constituye una paradoja solo en apariencia. Significa que la intención desinteresada sigue siendo un criterio para juzgar la acción moral. Pero ¿qué significación cabe otorgar a ese tipo de sondeos cuando sabemos que a continuación del Abbé Pierre o de la Madre Teresa viene Gérard Depardieu? Celebramos a aquellos que dedican su vida a causas generosas, pero lo que más significativo es que ya no tomamos a tales individuos como modelos de vida deseables para nosotros mismos y, sobre todo, para nuestros hijos. Aquellos a quienes admiramos moralmente ya no nos sirven de ejemplos reales: eso es lo que caracteriza a la condición posmoralista”.

⁴⁶ Romano GUARDINI, *The death of Socrates. An Interpretation of the Platonic Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*, London, Sheed and Ward, 1948, p. V: “The fate of Socrates is one of the principal themes in the history of the western mind. Whatever might be the paths of philosophical reflection from the 399 B. C., they must lead back sooner or later to that enigmatic figure which so deeply touches all who come in contact with it. [...] He is inimitable, yet he has had a deeper influence on men’s mind than most others who have taught a way of life. There is in his fate, which is so completely the result of a given situation, bound up with his personal idiosyncrasy, a typical significance with scarcely any historical figure possesses”.

⁴⁷ Byung-Chul HAN, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014, p. 77.

⁴⁸ Citamos por Sarah SPENCE, *Texts and the Self in the Twelfth Century*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 67.

un elevado concepto de Newman lo demuestran sus palabras durante la apertura de la Biblioteca del oxoniense Keble College, en 1878. “El doctor Newman –dijo Gladstone– ejerció a partir de 1833, por un período de diez años, un alto grado de influencia absorbente sobre los intelectos más elevados de esta Universidad. Fue un influjo que no tiene paralelo en la historia académica de Europa, salvo que nos traslademos al siglo XII o a la Universidad de París”⁴⁹.

Y cómo no mencionar a Heidegger (extraordinario filósofo pero dudoso intelectual, si aplicamos la concepción ética del término), que aparecía a los ojos de sus alumnos como si fuese (según Gadamer) un “Aristóteles *redivivus*”:

Heidegger siguió tan perfectamente el principio del *Sofista* platónico de reforzar al adversario, que se nos aparecía casi como un Aristóteles *redivivus* que lo atraía todo con la fuerza de la intuición y de la audacia de sus conceptos originales⁵⁰.

La influencia intelectual en los círculos académicos puede llegar a ser de enorme calado. Claro que no siempre hay que identificar influencia y respeto. Anteriormente mencionábamos los movimientos estudiantiles de los años 60. Pues bien: en el primero de los europeos, el de Berlín, Marcuse era una figura enormemente respetada, pero el movimiento fue más allá de los planteamientos del citado filósofo⁵¹. Por lo que se refiere al “mayo del 68” el respetado Sartre fue el que apoyó al movimiento estudiantil, y siguió fiel a sus postulados cuando muchos de los jóvenes universitarios que lo habían constituido lo dieron por finalizado⁵².

A ejemplos de influencia en los ámbitos académicos ha dedicado George Steiner un interesante libro⁵³, y entre los casos de los que se ocupó están el de Alain, de cuya importancia sobre el pensamiento de Simone Weil hacemos repetida alusión en el presente ensayo, y el de Martin Heidegger, que influyó especialmente sobre Hannah Arendt. Este caso nos permite constatar que, cuando esa influencia es tan enorme como la que el profesor de la Universidad de Friburgo ejerció, es capaz de permanecer, incluso, tras la constatación

⁴⁹ José MORALES MARÍN, *Newman (1801-1890)*, Madrid, Rialp, 1990, p. 317.

⁵⁰ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*. II, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 382.

⁵¹ Kai HERMANN, *Los estudiantes en rebeldía*, Madrid, Rialp, 1968, pp. 92-93: “Los estudiantes socialistas habían esperado de su maestro un plan perfectamente detallado del itinerario de la revolución. Marcuse no pudo darles ese plan. Lo que hizo fue incitarles a la oposición pragmática y realista. El resultado fue que, a pesar de las ovaciones y las flores, la oposición estudiantil berlinesa empezó a distanciarse claramente de la última autoridad que aún aceptaba”.

⁵² Gabriel ALBIAC, *op. cit.*, p. 162: “Muchos años más tarde. Final de los setenta. Tiempo de derrota. En los últimos meses de su vida, alguien pregunta a Sartre, inválido y ciego: ¿Qué queda del 68? Como un relámpago, la respuesta del viejo: *Moi. ‘Yo’. Quedo yo*”.

⁵³ George STEINER, *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela, 2005.

de que, a pesar de ser un gran filósofo, no era propiamente un intelectual, por su apoyo al poder (en su caso, al de Adolf Hitler y el nazismo), como se manifiesta en la relación de Hannah Arendt con respecto a él: de la condena y denuncia al apoyo, en contraste con algún otro destacado pensador, también formado bajo el “mago de Messkirch”, como Hans Jonas⁵⁴. Esto tiene su reflejo, incluso, en la literatura de siglos pretéritos; así, casi al final de la obra (acto V, escena III), Christopher Marlowe (graduado en el Corpus Christi College de la Universidad de Cambridge y, por tanto, conocedor del mundo académico), en su *Doctor Fausto*, pone en boca del personaje de un estudiante que, a pesar de su terrible final, deberían darle una sepultura digna y llevar luto, por la admiración que una vez recibió en las aulas alemanas. El prestigio, la influencia, parece convivir, y sobrevivir, a la constatación de los mayores errores. Esto nos permite enlazar con otro caso, relativo a un conocido intelectual español. Como es sobradamente sabido, y tras el hundimiento del nazismo, el jurista Carl Schmitt, a quien su discípulo Otto Bahoff calificó de “Ein Nazi bis zu seinem Tod”⁵⁵, se asentó en España, donde, a diferencia de lo que había hecho en su país de origen, se mantuvo en una postura de neutralidad⁵⁶. Pues bien, precisamente esa posición significó para el *Viejo Profesor*, Enrique Tierno Galván, en sus propias palabras, un “revulsivo intelectual”, moviéndole a abandonar “el recogimiento en la cátedra” y a comprometerse⁵⁷. Fue, en verdad, una curiosa manera de dar el paso de erudito a intelectual.

Si salimos de los círculos académicos, la cuestión de la influencia de los intelectuales muestra hasta qué punto es limitada y estos pueden ser incomprendidos u obviados, y ello por diversas razones. Si nos fijamos en la influencia sobre el poder, lo cierto es que la historia proporciona ejemplos de fracasos sonoros⁵⁸. La Antigüedad nos recuerda el casi trágico resultado de la actividad

⁵⁴ Richard WOLIN, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003, especialmente p. 161 (sus palabras en el congreso de la Drew University sobre Heidegger).

⁵⁵ Francisco SOSA WAGNER, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁶ Enrique TIERNO GALVÁN, *Cabos sueltos*, Barcelona, Bruguera, 1981, p. 166.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 168: “Las conversaciones con Schmitt me pusieron en trance de tener que analizar incluso mi propia situación, porque hube de preguntarme otra vez si el recogimiento en la cátedra, la disquisición teórica, el acumular fichas, el escribir libros, no era, en cierto modo, una manera de traicionar el deber que desde los dieciocho años había contraído conmigo mismo, con mis amigos, con el pueblo y también con las propias ideas democráticas que sostenía, por no hablar del viejo y sólido fundamento anarquista. Creo que el academicismo de Schmitt y lo que había de fundamental egoísmo en la actitud del profesor que analiza lo que ocurre sin meterse del todo en lo que ocurre, me impulsaron a ver claro la necesidad de hacer”

⁵⁸ Pero, por honradez intelectual, no podemos olvidar algún éxito. Por ejemplo, el de Séneca, pero no, obviamente, en su época, sino a no pocos siglos de distancia, pues cabe recordar su influencia en Justus Lipsius y el neoestoicismo del siglo XVII y, como nos recuerda John H. Elliot: “Lipsio ejerció una enorme influencia intelectual durante los años en que Richelieu y Olivares estaban llegando a la madurez” (J. H. ELLIOT, *Richelieu y Olivares*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 39).

La ficción literaria y cinematográfica nos proporciona algún interesante ejemplo de influencia *a posteriori* para la reflexión. Así, por ejemplo, la novela de Pascal Mercier titulada *Tren nocturno*

política de Platón en Sicilia (por no mencionar que la influencia de Aristóteles sobre Alejandro Magno no tuvo especial trascendencia en cuanto a su política⁵⁹). Respecto a Séneca y Nerón, se ha escrito tanto al respecto que huelga detenerse en ello, sin dejar de recordar, claro, esa cierta “sombra” que la relación del filósofo con el emperador ha proyectado sobre sus “libros de sentencias graves” (citando a un autor del Siglo de Oro como Juan de Arguijo⁶⁰).

Sin pretender hacer un análisis diacrónico exhaustivo, merece la pena fijarse en el Renacimiento:

Melvin J. Lasky, refiriéndose a Moro y Erasmo, señala que tales hombres fueron conscientes de que, si bien los intelectuales independientes suelen ser libres para proponer innovaciones, rara vez son escuchados por los hombres que tienen el poder para poner en práctica sus propuestas⁶¹.

El fracaso a la hora de influir en el poder ha sido, en algunos casos, clamoroso. Nos resulta imposible sustraernos a la tentación de recordar lo que le aconteció al gran filósofo y dudoso intelectual Heidegger, tras el “fracaso del rectorado”:

“¿De regreso de Siracusa?”, se dice que le preguntó mordazmente Wolfgang Schadewaldt en su encuentro casual en la calle. Es sabido que Platón quiso realizar en Siracusa su utopía del Estado, y que en tal intento sólo con mucha suerte pudo escapar de la esclavitud⁶².

Este texto nos da pie para recordar que la relación entre poder y filosofía no ha sido tradicionalmente buena. Al respecto de ello ha reflexionado Hannah Arendt, quien menciona la enorme trascendencia que tuvieron el juicio y ejecución de Sócrates y su repercusión en el pensamiento de Platón⁶³. Mucho

Lisboa, llevada al cine por Bille August, en la que el personaje de Raimund Gregorius, profesor de Lenguas Clásicas en un instituto, queda fascinado por la lectura de un libro de un intelectual, un médico miembro de la resistencia contra la dictadura en Portugal, y se crea en él la “nostalgia de lo no vivido”: un sabio que echa en falta el compromiso que hubiese dado sentido a su vida, que hubiese hecho de él no un erudito, sino un intelectual.

⁵⁹ Al menos, según lo que nos transmite Plutarco.

⁶⁰ Juan de ARGUIJO, *Obras completas*, edición crítica, introducción y notas de R. Benítez Claros, Santa Cruz de Tenerife, Romerman, 1968, p. 131.

⁶¹ Amable FERNÁNDEZ SANZ, “Utopía, progreso y revolución como categorías explicativas en la historia del pensamiento”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12 (1995) 165-189, concretamente pp. 179-180.

⁶² Rüdiger SAFRANSKY, *op. cit.*, p. 327.

⁶³ Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 605: “La preocupación por la política no es algo que al filósofo le parezca natural. Lo que los teóricos políticos tendemos a obviar es que la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, y a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *polis* y hacia toda la esfera de los asuntos humanos. [...] El acontecimiento que inauguró nuestra tradición de pensamiento político consistió en el juicio y la muerte de Sócrates, en la condena del filósofo por parte de la *polis*. Las cuestiones que obsesionaron a

antes que Arendt, Hegel recordaba que Sócrates y Platón se dedicaron a la filosofía ante la insatisfacción que les provocaba la política⁶⁴, algo que también se manifestó en otros autores de la Antigüedad, pues, por ejemplo, Cicerón⁶⁵ y Séneca⁶⁶ de volcaron en su obra tras retirarse de la vida pública.

Si nos fijamos en la influencia sobre las personas que están fuera de los círculos académicos, es decir, tradicionalmente una inmensa mayoría, y sobre los ámbitos de poder, la incomprensión ha sido la tónica dominante a lo largo de milenios. Basta recordar el caso de Sócrates en el proceso judicial que condujo a su muerte como hito de arranque de una larga historia de desencuentros que algunos intelectuales vivieron de modo tristemente intenso como, por ejemplo, Simone Weil:

En julio de 1943, poco antes de su muerte, Simone Weil escribía a sus padres: “Tengo una especie de certeza interior creciente de que hay en mí un depósito de oro puro que es para transmitirlo. Pero la experiencia y la observación de mis contemporáneos me persuado cada vez más de que no hay nadie para recibirlo”⁶⁷.

La sensación de incomprensión de los intelectuales es algo muy repetido a lo largo de la historia. Por no salirnos del contexto del siglo XX podemos citar un pasaje de Richard Wolin que alude a esto mismo en los casos de algunos de los grandes nombres de la filosofía de la pasada centuria:

Platón, y que desde entonces han recibido casi tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido, son las siguientes: ¿cómo puede la propia filosofía protegerse y liberarse de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones (la ‘mejor forma de gobierno’) para la actividad filosófica?”

⁶⁴ Georg W.F. HEGEL, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Madrid, Globos, 2012, p. 141: “Así, Sócrates y Platón se presentan cuando ya no se lleva a cabo ninguna participación en los asuntos públicos. La realidad, la vida política, ya no satisface, y buscan esta satisfacción en el pensamiento; por consiguiente, buscaban en sí algo más excelente que aquello que respecto a la constitución era lo más elevado”.

⁶⁵ En el prólogo de su edición y traducción de varias obras de Cicerón escribió William Amistead Falconer: “When, by Caesar’s complete dominance of the courts and the Senate, Cicero had been excluded from those activities in which he had spent thirty brilliant and laborious years, he was forced to find some other outlet for his tireless energy of energy of mind and body. Full of grief for the downfall of the Republic [...] he turned to the writing of philosophic books as the surest relief from trouble and as the best means of serving his country. Early in 46 B. C., he withdrew from Rome to the quiet of his country places, and in that year published *Paradoxa*, *Partitiones oratoriae*, *Orator*, *De claris oratoribus*, and, probably, *Hortensius*. [...] In an incredibly short time he produced in the years 45 and 44 *Consolatio*, *De finibus*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *Cato Maior*, *De divinatione*, *De fato*, *De gloria*, *De amicitia*, *Topica* and *De officiis*”. CICERO, *On old age. On friendship. On divination*, with an English translation by William Amistead Falconer, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1923, p. 3.

⁶⁶ Recuérdese que se retiró del Senado en el año 61, y que una parte muy importante de sus obras filosóficas las escribió o concluyó a partir de esa fecha. Juan Manuel Díaz TORRES, “Estudio introductorio” a SÉNECA, *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio*, Barcelona, Gredos, 2014, p. LXIV.

⁶⁷ Simone WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Madrid, Trotta, 2015, p. 10, nota 4 (de la presentación de Carmen Revilla Guzmán, titulada “Bajo el peso de la espera”).

Para Heidegger, las posibilidades de autenticidad están limitadas a una élite espiritual. Para Marcuse, la capacidad de trascender la reificación es dominio de quienes poseen dotes para la teoría: una élite intelectual. En su exilio norteamericano, la Escuela de Frankfurt concebía su trabajo como un *Flaschenpost* (mensaje en una botella): rechazado por la sociedad contemporánea, su mensaje de anticipación sería aceptado por un “imaginario testigo futuro”. Como observó Horkheimer (sin rastro de ironía) en su ensayo programático sobre “Teoría tradicional y crítica”: “En una convulsión histórica general puede suceder que la verdad se halle en grupos de hombres numéricamente pequeños”⁶⁸.

Esa idea del mensaje del intelectual que espera tener una recepción futura frente a la incompreensión del presente⁶⁹ es casi un tópico, repetido a lo largo del tiempo y de diversos contextos geográficos. Por citar sólo dos ejemplos, cabe mencionar a Séneca (“posterorum negotium ago”⁷⁰) y a Luis Cernuda (el poema titulado “A un poeta futuro”⁷¹).

La incompreensión de los intelectuales también se debe a que sus intereses no van en la dirección mayoritaria en la sociedad. De hecho, la observación de Lipovetsky que da pie al presente ensayo, centrada en la Francia del presente, recuerda considerablemente la que realizó Hannah Arendt a finales de los años 40 del siglo pasado sobre los Estados Unidos, indicando una serie de características de esa sociedad, como “la criminal obsesión con el éxito y la absurda sobrevaloración de la publicidad”, que, en aquella época, “impresionan al visitante europeo”⁷², y que actualmente ya no lo harían, porque la homologación en este aspecto ha sido casi total a ambos lados del Atlántico⁷³.

Hemos hablado de la influencia en los círculos académicos de los intelectuales y de sus limitaciones en su relación con los poderosos y con la mayoría

⁶⁸ RICHARD WOLIN, *op. cit.*, p. 250.

⁶⁹ Cuestión aparte sería un caso como el de Ludwig Wittgenstein cuando dijo a los miembros del tribunal de su tesis doctoral en la Universidad de Cambridge: “No se preocupen, sé que jamás lo entenderán” (Wolfram EILENBERGER, *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Barcelona, Taurus, 2019, p. 17).

⁷⁰ *Epistulae*, I.8.2 (citamos por la edición oxoniense anteriormente mencionada).

⁷¹ De su libro *Como quien espera el alba*.

⁷² Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 335: “Los europeos rara vez han captado la tensión permanente de la extrema soledad cultural y social de esas personas que, como intelectuales, necesariamente esperan”.

⁷³ Un autor europeo, poco sospechoso de radicalismo anticapitalista, y buen conocedor de la realidad de los Estados Unidos, pues vivió y trabajó allí varios años, escribía hace medio siglo: “como lo único que les importa a las clases poderosas es la riqueza (y el poder que a ella conduce), están dispuestas a prescindir de todo su aparato ideológico, de su moral, de lo que sea, a fin de conservar el manejo y posesión del dinero. Es un fenómeno evidente en sociedades como la norteamericana...” (Gonzalo TORRENTE BALLESTER, *Cuadernos de La Romana*, Destino, Barcelona 1987, p. 252). La globalización conlleva que, muy probablemente, estas palabras del escritor gallego puedan aplicarse también a Europa y otras partes del planeta.

de la población. Mas nuestro análisis quedaría incompleto si no hiciésemos, aunque sea de pasada, una apreciación respecto a la combinación de los dos últimos aspectos mencionados, es decir, cómo la poca influencia de intelectuales sobre la mayoría de la población ha motivado, en sociedades democráticas, que no recibiesen el apoyo popular suficiente para alcanzar alguna parcela de poder. Al respecto, mencionaremos dos ejemplos: Bertrand Russel y Enrique Tierno Galván. Sobradamente sabido es que el primero, a pesar de sus repetidos intentos, no consiguió ser diputado en Gran Bretaña; y que el segundo, de quien se ha puesto de manifiesto su extraordinaria influencia sobre los intelectuales de su momento⁷⁴, a pesar de que sí llegó a ser diputado, vivió el fracaso electoral de su Partido Socialista Popular, consiguiendo, eso sí, llegar a ser un popularísimo Alcalde de Madrid, cargo que parece sólo un “premio de consolación” respecto a sus iniciales aspiraciones.

También resultaría nuestro análisis incompleto si no hiciésemos mención a algunas cuestiones que ya se testimoniaron en Sócrates: que cuanto mayor era su influencia en la juventud, como consecuencia de su actividad educativo-mayéutica, mayor fue su impopularidad y que, como precedente de lo que sucedió con el caso Dreyfus, se opuso al poder en cierto momento en defensa de un inocente⁷⁵.

Pero volvamos a Bonhoeffer y sus similitudes con Simone Weil. De entrada, en el contexto del nazismo, contra el que luchó pagando el altísimo precio de su vida como testimonio de su compromiso (no puede negársele el título de auténtico intelectual, con independencia del campo semántico que se aplique al término), llegó a una conclusión sobre el poder que se complementa perfectamente con el pensamiento de Alain. Así escribía el teólogo alemán:

Si ponemos mayor atención, observaremos que los poderes que se hacen enormemente fuertes, ya sean de índole política o religiosa, tratan a gran parte de la humanidad como necios. Incluso parece que esto sea una ley psico-sociológica: el poder de unos precisa de la necesidad de los demás⁷⁶.

⁷⁴ Pablo LUCAS VERDÚ, “Seductor de intelectuales”, en *Ya* (26/01/1986): “El ‘viejo profesor’ fue maestro no solo como hombre auténtico poseedor de una cultura y una preparación extraordinarias en campos muy diferentes; también fue magistral en su exposición verbal. En muchas de sus clases y conferencias se producía el curioso fenómeno de la succión de su audiencia. No se trata de fijar la atención, sino de algo más drástico. Tierno absorbía por completo a sus oyentes sobre cualquier tema”.

⁷⁵ Luis Antonio DE VILLENA, *Biblioteca de clásicos para uso de modernos. Diccionario personal sobre griegos y latinos*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 257-258: “Personalmente debió poseer un enorme carisma. [...] En la vida pública [...] actuó siempre según su propio criterio, lo que comenzó a hacerle impopular. Su forma de vida [...] preguntando a los jóvenes, sembrando la inquietud en sus mentes y haciéndose acompañar por algunos, siguió subrayando su impopularidad. Bajo el gobierno de los Treinta Tiranos se negó a colaborar en la detención de un inocente, a quien estos habían condenado a muerte...”

⁷⁶ Dietrich BONHOEFFER, *op. cit.*, p. 30.

Efectivamente, esta visión encaja plenamente con la de Alain, quien veía lo mismo desde otra perspectiva:

En cuanto al aspecto más elaborado de la obra de Alain, el referente a la formación cívica como motor de la democracia, constatamos su denuncia del papel reproductor de la división de clases que tiene la enseñanza al preparar a unos para funciones de organización y dirección, mientras que otros disfrutaban exclusivamente de una subcultura que no representa ningún peligro para el poder. Según manifiesta O. Reboul, para Alain “la cultura para todos no es solo un beneficio de la democracia; es la condición esencial para que una sociedad sea democrática”. La afirmación no puede ser más coherente, “si la democracia es el control efectivo y permanente del poder por el pueblo, es necesario que esté lo suficientemente informado, y, sobre todo, suficientemente formado para ejercer su derecho de observación; es necesario que disfrute de la misma cultura que los que le dirigen”⁷⁷.

Esto nos lleva a continuar nuestra reflexión apoyándonos en el mito de la caverna de Platón. De entrada, hay que recordar que, desde el punto de vista estrictamente formal, es una metáfora, de modo que presenta algunas limitaciones, como bien ha expuesto Emilio Lledó:

El mito no cuenta quién atizaba el fuego, quién había ideado el muro, quién dirigía, oculto, a esos portadores resignados, prisioneros también, y abotargados en su engañoso oficio. [...]

Hay un prisionero que escapa. Alguien –no se dice quién– le desató, le obligó a levantarse y le puso en camino hacia la luz⁷⁸.

Estas limitaciones, obviamente, no restan valor ni a la influencia que ha tenido en la historia del pensamiento occidental ni a las muchas posibilidades de reflexión que sigue proporcionando, más de dos milenios después de su creación. Pues bien, con aproximadamente 17 años, Simone Weil, perfectamente conocedora del mito, escribía:

Quien ha vuelto a la caverna no tiene poder para cambiar realmente las sombras; ni siquiera tiene el poder de predecir las sombras que van a venir, sino solo aproximadamente⁷⁹.

Hemos de reconocer que, a pesar de las limitaciones de la metáfora platónica⁸⁰, observamos ciertos paralelismos entre la figura del prisionero que

⁷⁷ Emilia BEA PÉREZ, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, p. 39.

⁷⁸ Emilio LLEDÓ, *Ser quien eres. Ensayos para una educación democrática*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, pp. 69-71.

⁷⁹ Simone WEIL, *Primeros escritos filosóficos*, p. 44.

⁸⁰ Metáfora que sigue ejerciendo influencia en la cultura contemporánea. Por ejemplo, en el personaje de “6” de la miniserie de televisión *The prisoner*, de 2009, protagonizada por James

vuelve a la caverna y el intelectual. La primera, su aproximación a la verdad, y la segunda, su compromiso en favor de los demás. Sin embargo, la honestidad intelectual también obliga a reconocer que la literalidad del texto platónico contiene también una diferencia insalvable, y es que los gobernantes obligan a quienes han visto la luz a ocuparse de los otros y protegerlos (“προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων τε καὶ φυλάττειν”⁸¹), mientras que el intelectual es alguien que actúa en favor de los demás libremente, guiado por su conciencia, y generalmente contra los abusos del poder.

Dicho esto, volvamos a la última cita de Simone Weil. El intelectual transmite la verdad en favor de los otros, pero carece de poder, porque, de hecho, se posiciona contra el poder y/o sus abusos, reales o potenciales. En la metáfora platónica se dice que el prisionero que había visto la luz encontraría la incredulidad de aquellos a quienes intenta ayudar, de quienes permanecen en el mundo de las sombras⁸². En la sociedad actual, y volvemos a la observación de Lipovetsky con la que comenzamos, quizá no interesen los intelectuales porque ponen de manifiesto (o podrían hacerlo) las sombras del seductor hiperconsumismo. La “absurda sobrevaloración de la publicidad” en los Estados Unidos de la que nos hablaba Hannah Arendt a mediados del siglo pasado ha alcanzando una dimensión impensable otrora también aquí, en Europa.

Lipovetsky manifiesta que, en nuestra sociedad presente,

queremos saber un poco de todo y deprisa, acceder a lo complejo sin esfuerzo y encima con placer. En la civilización de lo ligero, la curiosidad intelectual se mantiene, a condición de que se satisfaga deprisa y sin monsergas. Incluso la relación con la alta cultura entra en el molde de lo light⁸³.

Precisamente ahora, cuando las sombras son cada vez más atractivas, con la clara finalidad de acelerar el ya desaforado hiperconsumo, cuando el estudio es considerado como algo meramente instrumental al servicio de la producción, es cuando más necesaria parece la presencia del intelectual y el ejercicio de la filosofía, al menos en el sentido que le dio Karl Jaspers:

¿Qué enseña la filosofía?

Al menos enseña a no dejarse engañar⁸⁴.

Caviezel (que interpreta al citado “6”) e Ian McKellen (que interpreta al personaje “2”), basada en la serie británica homónima de 1967, creada por Patrick McGoohan.

⁸¹ Citamos por *Platonis opera*. ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903, 520a.

⁸² Al fin y al cabo, tanto se equivoca el crédulo acrítico como el absolutamente incrédulo, que no cree ni lo que es verdad (citando el fragmento 233 de Píndaro, “πιστὸν δ’ ἀπίστοις οὐδέν” – PÍNDARO, *Nemean odes. Isthmian odes. Fragments*, Ann Arbor, Harvard University Press, 2006).

⁸³ Gilles LIPOVETSKY, *De la ligereza*, p. 321.

⁸⁴ Karl JASPERS, *Iniciación al método filosófico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 182.

El mito de la caverna también nos sirve para comprender la situación del intelectual en nuestra sociedad actual. La novelista y filósofa Iris Murdoch dedicó su *Romanes Lectures* en la Universidad de Oxford al tema de Platón y los artistas, prestando, por cierto, bastante atención al citado mito platónico. Entre las muchas reflexiones sugerentes que recoge, nos pide:

comparemos la visión de Platón, tal y como se expresa en el *Filebo*, con las de otros dos grandes puritanos: Tolstói y Kant. El miedo al arte de Platón, y el de aquellos, es, en cierta medida, miedo al placer⁸⁵.

Hoy la desconfianza respecto al intelectual incluye, entre sus causas, una que plantea cierto paralelismo con esto: no es agradable lo que dice, la denuncia que plantea.

Volvamos a la obra de Simone Weil. Indicaba ella, en la introducción de su escrito para la obtención del Diploma en Estudios Superiores, en referencia a lo que había significado Tales de Mileto en relación con la geometría y la razón, que este “destruyó el imperio de los sacerdotes.” Y prosigue:

Pero ¿cómo lo destruyó? ¿Qué nos trajo en su lugar? [...] ¿Sustituyó a los sacerdotes tiránicos, que reinaban con los prestigios de la religión, por verdaderos sacerdotes, que ejercieran una autoridad legítima [...]? ¿Debemos someternos ciegamente a estos sabios que ven por nosotros, igual que nos sometíamos ciegamente a sacerdotes también ciegos, si la falta de talento o de ocio nos impide entrar en sus filas? ¿O esta revolución, por el contrario, substituyó la desigualdad por la igualdad, enseñándonos que el reino del pensamiento puro es el propio mundo sensible, que este pensamiento casi divino [...] no es otra cosa que el pensamiento común? [...] Pues se trata nada menos que de saber si debo someter la conducta de mi vida a la autoridad de los sabios, o a las solas luces de mi propia razón⁸⁶.

La riqueza de estas palabras es enorme. Si las aplicásemos al mito de la caverna nos llevarían a plantearnos preguntas como la siguiente: ¿por qué debían creer los que seguían prisioneros a quien había salido a la luz? La respuesta es obvia: porque había visto la luz, porque tenía razón. Pero, ¿cómo podían llegar ellos a esa conclusión? Aplicadas las citadas palabras de Simone Weil a la realidad actual, la pregunta sería si es mejor que de modo generalizado se hiciese caso a los intelectuales o que cada persona, individualmente, llegase a sus propias conclusiones. Esta pregunta nos llevaría a afrontar otras facetas de la cuestión. De entrada, la de la libertad. Según Alain, “la única resistencia real al poder está en el pensamiento, en el desarrollo de la capacidad de juzgar, en la formación de un criterio propio que oponer a la fuerza alienante de lo

⁸⁵ Iris MURDOCH, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, Madrid, Siruela, 2016, p. 32.

⁸⁶ Simone WEIL, *Primeros escritos filosóficos*, p. 124.

colectivo"⁸⁷. Sabias palabras. Para que fuesen realidad, ya vimos cómo tanto él como su discípula Simone Weil se dedicaron no solo a la enseñanza de sus alumnos/as en los institutos –o liceos, en la terminología francesa– donde profesaron, sino también en diversas iniciativas para la formación de las clases populares. Mas estamos en una sociedad en la que todos/as los/as ciudadanos/as deberíamos ser personas con formación crítica para controlar el poder, mas, sin embargo vivimos en un contexto donde el grado de alienación va mucho más allá de lo que pudo imaginar Karl Marx en el siglo XIX, en un presente en el que el sistema productivo y de hiperconsumo se ha instalado sólidamente en las mentes, lo que podríamos denominar capitalismo psicológico, algo sobre lo que, de alguna manera, ha reflexionado Byung-Yul Han en relación a ese concepto sobre el que tanto ríos de tinta se han vertido, el de revolución, tema en el que no entraremos en el presente ensayo. El profesor Han ha expresado su visión respecto a que, en la actualidad, “hoy no es posible la revolución”, y ello porque

el neoliberalismo convierte al trabajador oprimido en empresario, en empleador de sí mismo. Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se convierte en una lucha interna consigo mismo: el que fracasa se culpa a sí mismo y se avergüenza. Uno se cuestiona a sí mismo, no a la sociedad⁸⁸.

Esto se debe a que “el poder estabilizador del sistema ya no es represor, sino seductor, es decir, cautivador”⁸⁹. Es el capitalismo hiperconsumista, donde la ficción de que el consumo es la puerta de la felicidad, asentada firmemente a través de medios como la publicidad, efectivamente, cautiva, y la voz del intelectual que exponga que esto son las sombras del sistema difícilmente tendrá mucho eco y aceptación.

Como ya hemos visto, la democracia se basa en la cultura crítica de los ciudadanos. Esto sigue siendo repetido en la actualidad, porque no pierde validez. Con todo, hay que reconocer que pretender que todos los ciudadanos sean intelectuales sería utópico. Pero la actitud ante ello puede ser muy diferente. Iris Murdoch contraponía, en el texto oxoniense anteriormente citado, a Kant, “un demócrata moral”, con Platón, “un aristócrata moral [...] para quien la mayoría de nosotros, de manera casi irrevocable, se ha zambullido en la ilusión”⁹⁰, postura esta que haría casi inútil el esfuerzo educativo para la mayoría de la población, lo que iría radicalmente en contra de las ideas de Alain y Simone Weil.

⁸⁷ Emilia Bea PÉREZ, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁸ Byung-Chul HAN, “¿Por qué hoy no es posible la revolución?”, en *El País* (22/IX/2014).

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ Iris MURDOCH, *op. cit.*, p. 37.

Toda democracia debería creer en la fuerza de la educación crítica y esforzarse en que cada ciudadano/a fuese, si no intelectual, al menos, parcialmente, lo que Séneca denominaba *proficiente* (“proficiens”)⁹¹, es decir, tendente a su mejora, a la sabiduría, y, por decirlo de una manera contemporánea, receptivo al pensamiento crítico de los intelectuales.

Otra de las facetas a las que parece conducir el análisis es que, si, en sociedades democráticas se hiciese caso a los intelectuales, parecería lógico que fuesen ellos quienes gobernasen. Ello plantea problemas. Jürgen Habermas afirmaba recientemente en una entrevista: “¡Por Dios, nada de gobernantes filósofos!”⁹². No hace falta profundizar mucho para darse cuenta de que nos encontraríamos ante una *contradictio in terminis*. Y no solo porque el intelectual ha acabado definiéndose como alguien que se caracteriza por su posición frente al poder (la postura de Alain y Simone Weil no es el origen, pero sí expresión suprema de ello), sino por otras razones. De entrada, el poder es una tentación. Ya avisaba el citado Christopher Marlowe al respecto, a través del personaje del doctor Fausto, quien, habiendo destacado en su juventud en sus estudios universitarios⁹³, ante el poder que adquiriría, afirma: “How am I gluttled with conceit of this!”⁹⁴.

Nuestro pequeño análisis sobre la observación inicial de Gilles Lipovetsky estaría incompleto si no prestásemos atención a una cuestión del contexto histórico clave. Hemos citado a Gabriel Albiac en referencia a la pasión lectora que devoraba a los jóvenes universitarios del “mayo del 68”. Hoy difícilmente nos encontraríamos algo así. Jürgen Habermas afirmaba en la misma entrevista citada anteriormente:

La pregunta nostálgica de por qué ya no hay intelectuales está mal planteada. No puede haberlos si ya no hay lectores a los que seguir llegando con sus argumentos.

La realidad es esta. El mismo Lipovetsky no deja de constatar la crisis de los niveles de lectura⁹⁵. Por supuesto, que citemos juntos a este y a Habermas

⁹¹ Sobre este término vid. Juan Manuel DÍAZ TORRES, “Estudio introductorio”, p. LXVI.

⁹² Entrevista realizada por Borja Hermoso, en *El País* (10/05/2018).

⁹³ Acto I, escena I (citamos por Ch[ristopher] MAR[LOWE], *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus*, Printed for Iohn Wright, London 1616): “So soon he profits in divinity / The fruitful plot of scholarship grac’d, / That shortly le was grac’d with doctor’s name, / Excelling all whose sweet delight disputes / In heavenly matters of theology...”

⁹⁴ Acto I, escena II.

⁹⁵ Gilles LIPOVETSKY, *Metamorfosis de la cultura liberal*, p. 108: “La tasa de lectura ha dejado de progresar desde hace años: uno de cada cuatro franceses no ha leído un solo libro en el curso de los doce últimos meses; el núcleo de lectores asiduos se reduce...”

no significa que su visión sea similar⁹⁶. Sea como fuere, nada de esto significa que el intelectual abandone su vocación de transmitir su opinión crítica a la ciudadanía. En verdad, no lo tiene fácil en esta sociedad “líquida” (recordando la conocida expresión), pero, como ha expresado repetidamente Manuel Cruz, “hay que buscar a los lectores dondequiera que estén”⁹⁷. Y esto, por cierto, no es nuevo: basta recordar a Alain y sus miles de artículos periodísticos. Mas no son aquellos tiempos. El contexto determina más de lo que a veces podría parecer en aspectos culturales. Y no faltan los analistas que no ven fácil esa tarea.

Con todo, el modelo de Simone Weil, con su enorme empatía y autenticidad, no ha de caer en el olvido. Las palabras de un intelectual que no tienen un referente en la realidad y la congruencia, como mucho se pueden quedar en *palabras excesivamente bellas* (“καλοὶ λίαν λόγοι”⁹⁸) que a veces podrían resultar incluso perjudiciales. Pero sería una gravísima pérdida que nuestra sociedad dejase de atender a los intelectuales con cierto grado de coherencia y compromiso.

Lorenzo Martínez Ángel
IES Juan del Enzina
Avda. Ramón y Cajal, 2
24002 León
lormaran@yahoo.es

⁹⁶ El mismo Lipovetsky manifiesta, frente a su visión, otra (en cuya línea, por cierto, se podría inscribir a Habermas): “Desde hace más de medio siglo, los intelectuales jamás han cesado de mantener un discurso hipercrítico sobre los medios de comunicación de masas, los cuales no tardaron en ser acusados de constituir instrumentos de manipulación y de alienación de esencia totalitaria.

La escuela de Frankfurt estigmatizó las industrias culturales que transforman las obras de arte en productos de consumo; vio en los medios una fábrica de estereotipos cuyo papel consiste en consolidar el conformismo, justificar el orden establecido...”. *Ibid.*, p. 99.

⁹⁷ Así se expresaba por ejemplo, en el capítulo dedicado a él del programa del segundo canal de Televisión Española *Pienso, luego existo*, emitido el 27 de noviembre de 2011.

⁹⁸ EURÍPIDES, *Hipólito*, v. 497. Citamos por el texto griego reproducido en la página web *Perseus Digital Library*.

