

# **LA TENDENCIA A CONOCER: CONTRIBUCION A UNA TEORIA PSICOLOGICA DEL CONOCIMIENTO**

**NORBERTO ALVAREZ**

Titular de Filosofía del Derecho  
Universidad de Alcalá de Henares

## **SUMARIO:**

- 1. EL CONOCIMIENTO COMO NECESIDAD NATURAL**
- 2. CONOCIMIENTO Y UTILIDAD**
- 3. ESPECIAL REFERENCIA AL INTERES POR LA FILOSOFIA**
- 4. NECESIDAD DE SABER Y EROS**
- 5. NARCISISMO INTELECTUAL**
- 6. VALORACION DE LO INTELECTUAL Y AMOR A LOS SERES VIVOS**

## **1. EL CONOCIMIENTO COMO NECESIDAD NATURAL**

Que el saber es —entre otras cosas— el contenido de una volición, es obvio. Que, además, constituye una tendencia humana, también. Sin embargo, con frecuencia, dicha tendencia se realiza con esfuerzo, lo que hace que dicha inclinación al conocimiento no parezca tal. Ejemplo: El estudiante que prepara sus exámenes, cuando lo que desea es viajar, parece que sacrifica la inclinación a viajar, preparando aquéllos. Sin embargo, se trata de dos tendencias opuestas de las cuales la más fuerte, en ese momento, es la primera, aunque tampoco le atrae con la fuerza suficiente, pues, en tal caso, no sentiría el sacrificio de verse privado del viaje.

La tendencia a saber, pues, existe. Quien indaga algo —desde la resolución de un acertijo, hasta la comprensión de un sistema filosófico—, realiza una tendencia a conocer. De ahí que —en rela-

ción con la explicación del fenómeno del conocimiento— aparte de la comprensión de la metodología adecuada, la explicación del mismo nos exige indagar en sus motivaciones; lo que constituye ya —no metodología— sino psicología del conocimiento, requiriendo así, su comprensión, una metodología psicoanalítica.

¿Pero no es el psicoanálisis un procedimiento psicoterapéutico? Contesto, transcribiendo la postura de un pensador nada sospechoso de extravagancias progresistas, como es el caso de Jacques Maritain: “Sucede además —escribe este pensador— que la tarea del filósofo consiste en distinguir tanto más obstinadamente cuanto que por doquier produce cierto abandono a la confusión. Me parece que toda discusión a este respecto está condenada, de antemano, al fracaso, si, desde el principio, no se distingue, claramente, entre el *psicoanálisis* como método de investigación psicológica y el tratamiento psiquiátrico, y el *freudismo* como doctrina filosófica”<sup>1</sup>.

A las motivaciones últimas del conocimiento humano, ya se refiere Aristóteles, cuando dice que el hombre es filósofo por naturaleza; aludiendo a que tiende —no hace falta explicarlo— sin necesidad de influjos externos y desde su origen (histórico y biológico) a saber. ¿Qué duda cabe de que, al ser humano —quizás ya en el claustro materno— se le plantee algún problema: la forma de evitar un dolor, de continuar un placer, etc.? Esto en lo que respecta a sus orígenes biológicos, en lo referente a su origen histórico, la explicación es más nítida: Siempre el hombre necesitó explicar los fenómenos.

La misma postura aristotélica, expresada en otros términos, es defendida por Santo Tomás de Aquino, cuando, buscando los *prima principia comunissima* del derecho natural, se refiere, también a la exigencia de —basada en una tendencia natural a— conocer la verdad.

Sin embargo, aunque sostenemos que la tendencia a saber es natural, queremos expresar con ello, simplemente, que el hombre la tuvo siempre, pero, en ningún caso, afirmamos que sus factores determinantes tengan carácter, exclusivamente, subjetivo. La tendencia a saber tiene una determinante subjetiva: la capacidad de conocer; y determinantes objetivas: las cosas susceptibles de ser conocidas, la posibilidad de saciar necesidades materiales con el conocimiento, etc.

---

<sup>1</sup> MARITAIN, Jacques, *Ciencia y Filosofía*, edit. Taurus, 1958, págs. 17 y 18.

No motivan, pues, la tendencia a conocer elementos puramente subjetivos, como es el caso de la tendencia a hacer ejercicio físico, que la motiva la necesidad de eliminar energía muscular. La necesidad de pensar no se siente sin pensar en algo susceptible de ser conocido, y que, de algún modo, aprovecha.

Esta postura raciovitalista, aquí expresada, se contrapone (parece) a la sostenida por Ortega y Gasset: El conocimiento —además de útil— es vitalmente necesario. La actividad intelectual constituye un ejercicio, vitalmente necesario, lo mismo que lo es el ejercicio físico. En tal sentido, el placer que el conocimiento produce no siempre deriva de su utilidad, sino de que el mismo conlleva el ejercicio de un órgano —la potencia cognoscitiva— dotado de vida, con cuyo ejercicio funcional se libera una energía, que tiende a ser liberada.

Muchos datos de nuestra experiencia parecen avalar esta postura orteguiana de signo raciovitalista. Y, ciertamente, el pensamiento, en el hombre, es una constante vital; pero, ¿es siempre una actividad? ¿Hay siempre en el sujeto que piensa una voluntad de conocer precedido de una decisión? Con frecuencia quien piensa es como quien va con los ojos abiertos, no importándole llevarlos cerrados. No ejerce este tipo de vidente, en la generalidad de los casos, una actividad; y, del mismo modo, tampoco ejerce una actividad intelectual quien piensa por pensar. Y no ejercen en ninguno de los dos casos una actividad porque, en ninguno de los dos casos deliberan y deciden hacer eso —ver o pensar— sino que su visión o su pensamiento es un fenómeno consciente análogo al fenómeno físico del reflejo de una imagen en el espejo.

A veces, empero, hay en los fenómenos descritos actividad intelectual, porque se da una actividad —con la correspondiente deliberación y decisión— cuyo contenido es la reflexión intelectual. ¿Puede decirse —como hace Ortega— que su impulso radica en la fuerza vital del órgano con el que se piensa? Puede sospecharse, más que afirmarse, y esto porque aquí —al determinar la causa del placer que produce pensar— entra en juego otra variante: el interés objetivo de lo cognoscible.

Sin embargo, ¿siempre que complace el pensar me interesa el resultado del pensamiento? En otros términos: ¿Siempre que complace el pensamiento se trata de un pensamiento útil? Si así fuera —si sólo el pensamiento útil complaciera, estaría claro que la causa de la tendencia a conocer sería la utilidad del pensamiento y no,

el ejercicio funcional del órgano de conocimiento. Hay, empero, muchos casos en los que parece que es el mero ejercicio intelectual el que produce el placer. ¿Cuántas veces, al no tener ocupación, nos entretenemos pensando cosas inútiles: Hacemos un crucigrama o buscamos la solución al juego ingenuo de un niño? En realidad este tipo de actividad intelectual sólo complace cuando el órgano de conocimiento no puede ejercer su función con otro objeto, lo que hace sospechar —no que el ejercicio como tal es lo que complace— sino que complace en cuanto que conlleva conocer algo que interesa, y ese algo interesa, si no hay otra cosa en la que pensar que ofrezca mayor interés.

## 2. CONOCIMIENTO Y UTILIDAD

De lo expuesto se infiere que no podemos mantener una postura clara, ni en la línea de un raciovitalismo —el pensamiento complace porque supone el ejercicio de una potencia vital— ni en la de un objetivismo (el pensamiento complace porque es útil) sino que siempre, de alguna manera, se dan ambos factores, posiblemente motivantes. Sin embargo, aun admitiendo como hipótesis la concepción raciovitalista, entendemos que la causa del placer que supone el pensar no deriva sólo de la actividad intelectual como tal. Prueba de ello es que éste aumenta, o disminuye, según se conozca una u otra cosa. Y el hecho mismo de conocer algo —que en otras circunstancias produce placer— puede motivar rechazo, cuando con dicha actividad intelectual evitamos ejercer otra más placentera. Ejemplo: El placer que siente —según vimos— una persona desocupada haciendo un crucigrama, se convierte en desagradable esfuerzo, si es algo obligado y con el que se le priva de ejercer otra actividad más agradable.

Sin negar, pues, virtualidad a la postura raciovitalista, orteguiana, formulamos algunas puntualizaciones: Admitamos —como hipótesis de trabajo— que el placer que produce la reflexión intelectual deriva del ejercicio del órgano cognoscente. Pero, ¿cómo se entiende que la actividad intelectual, como mero ejercicio orgánico, complazca?, y ¿cómo puede entenderse, además, que produzca un placer específicamente intelectual? Contesto a la primera pregunta, y lo hago con un ejemplo: Quien piensa en los próximos placeres que disfrutará con un dinero recién ganado, disfruta ya pensándolo. Y tal disfrute lo produce, directamente, el pensamiento en cuanto que sitúa al sujeto afortunado en un momento futuro,

posible y mejor. ¿Es el pensamiento como tal, o es el dinero, el que produce el placer? Ciertamente, es el pensamiento como tal el que produce el placer, aunque, sin la referencia a aquel futuro placentero aludido, el placer no sería posible.

Pero, si bien el pensamiento produce placer, cuando se le conecta con una situación posible, futura y placentera, ¿por qué, incluso en una tal situación, el placer que el pensamiento produce tiene un carácter intelectual? Volvamos al ejemplo y contestaremos mejor esta pregunta. El afortunado del ejemplo disfrutará con su dinero cuando lo gaste, porque este gasto supondrá la desaparición de necesidades que ahora padece. Pero ya desde ahora *necesita* pensar en aquella grata situación futura. El hecho, pues, de pensar en una tal situación futura supone, también, la desaparición de una necesidad, que como tal produce placer, de algún modo intelectual.

La especificidad del placer intelectual se nota más nítidamente, cuando la actividad intelectual es un medio de resolución de necesidades materiales. En tal sentido, el joven opositor que prepara su ingreso en un cuerpo del Estado, le produce placer el estudio del temario. La naturaleza de este placer no es idéntica a la derivada, directamente, del ejercicio de la profesión que prepara, pero el que aquella preparación sea necesaria para ésta, hace nacer en el opositor la necesidad de aprenderse el necesario —por su utilidad— temario; el hecho de ver que lo aprende, sacia en él esa necesidad. Y, como el placer no es más —recordamos— que la desaparición de una necesidad, ello produce un placer; que, como se observará, no es un placer idéntico al que sentirá, al ejercer su futura profesión, sino que es un placer que deriva de estudiar —siendo consciente de que aprende— para ejercer aquélla algún día.

Pero esta previa exposición no contribuye, más bien que a justificar, a desvirtuar una concepción raciovitalista del conocimiento? ¿No habíamos dicho que la concepción raciovitalista contradecía la razón última del placer que producía la reflexión en el ejercicio del órgano cognoscente? No negamos aquí, como dije, esta postura raciovitalista; simplemente la admitimos como hipótesis. En tal sentido, todo lo expuesto en relación a la incidencia de los factores objetivos —la utilidad del conocimiento— en el placer de la reflexión, carecería de fuerza motivadora suficiente, quizá, o tendría una fuerza motivadora menor, sin aquella vitalidad del órgano cognoscente a la que la concepción raciovitalista alude; del mismo modo que el deseo de correr en busca de un objeto no se

despierta, o es menor, si el sujeto que desea el objeto no tiene vitalidad.

No es sólo, pues, la utilidad del conocimiento la que hace a éste estimulante. Es necesario, también, que el órgano cognoscente tenga una vitalidad que le haga susceptible de sentir el deseo de conocer. Pero, ¿y si nada de lo cognoscible tuviera utilidad, ni su conocimiento resultara, de algún modo, objetivamente conveniente? Una tal situación es casi inimaginable, pues el sujeto prefiere siempre conocer lo que le resulta, de algún modo, útil, no interesándole lo que, siendo inútil o menos útil, le resta tiempo para conocer aquello. Ejemplo: Al estudioso de la bioquímica puede resultarle, incluso, molesto el leer el periódico, ver una buena representación teatral, o investigar sobre otros temas, con el consiguiente menor éxito que el obtenido de las investigaciones de los temas que a él le corresponden.

Este fenómeno de que lo que disgusta estudiar es lo que nos es, de algún modo, menos útil, ya desde la perspectiva teórica —estudio algo que me es menos útil que otro tipo de estudio— o desde la perspectiva práctica (tengo que estudiar y, en cambio, lo que más deseo es salir de paseo) se encuentra siempre que el estudio disgusta. Así como a la inversa: Siempre que el estudio complace es que, en esa circunstancia, nos es lo más útil, por cuya razón deseamos estudiar. Ejemplo: Al chico que estudia con sacrificio, el displacer le viene de que, por estar estudiando, no puede estar en otro sitio. Y al químico que dedica media jornada a enseñar literatura, para sobrevivir, la preparación de estos temas le disgusta, porque le quita de estudiar química. Ambas formas de disgusto —la sentida por el joven y la sentida por el químico— no deriva, pues, del estudio mismo, sino de que ésta le quita el tiempo necesario, para dedicarse —hacer o estudiar— lo que preferentemente desean.

Del mismo modo que el disgusto por el estudio existe, cuando éste priva al sujeto de hacer o estudiar algo que desea en mayor grado, *a sensu contrario* la ausencia de una más complaciente alternativa a estudiar, incide en el aumento del grado de placer que éste produce. Volviendo a los ejemplos: El estudiante que estudia con insatisfacción porque se siente privado de practicar el deporte, si por cualquier razón —porque llueve, por ejemplo— éste no es practicable, su insatisfacción disminuye, pudiendo, incluso, convertirse el estudio en la opción preferible. Y, al químico que, por necesidad enseña literatura, si no le es posible usar un laboratorio,

cabe que el displacer que siente leyendo una novela se convierta en placer.

Esto hace explicable lo expuesto: Cuando no podemos hacer otra cosa, nos complace un tipo de reflexión que, normalmente, incluso nos repele. En tal sentido, hacer crucigramas o resolver problemas intrascendentes, cuando estamos aburridos, se convierten en un agradable ejercicio intelectual.

Pero, insistiendo más en ello: Si el objeto cognoscible careciera por completo de utilidad, ¿atraería conocerlo? Es decir, ¿si el objeto cognoscible careciera de utilidad, no en términos relativos, sino en términos absolutos? Aunque mantengo la posibilidad de que el mero ejercicio del órgano intelectual motiva placer, mantengo también como posible que sin cierta utilidad el conocimiento no motiva placer. Más aun cabe imaginar que el placer derivado del ejercicio del órgano es tanto mayor cuanto mayor sea su impulso; y éste será tanto mayor, cuanto más útil sea el conocimiento al que tiende. Todas las hipótesis son posibles, pero algo parece claro: Que, incluso el conocimiento, aparentemente inútil, tiene cierta utilidad; y, en consecuencia, su inutilidad es sólo relativa, es decir, comparando lo útil de esa forma de conocimiento concreta con el conocimiento posible, menos útil, situable en su lugar: Para el que tiene cosas importantes en que pensar, la actividad de mero entretenimiento carece de utilidad, y así de atractivo. Pero, cuando las primeras faltan, las segundas adquieren interés objetivo.

Insisto, no obstante, en que el placer que motiva el pensar lo determina, en principio, no sólo la utilidad del conocimiento, sino el ejercicio del órgano del conocimiento. En tal sentido, a una persona cansada difícilmente le complace estudiar. Y ello, no sólo porque un organismo disminuido físicamente desea menos, y así valora menos lo útil; sino también, quizá, porque un organismo cansado —y en él el órgano de conocimiento— tiende menos al ejercicio.

Observará el lector algo que él, mentalmente, habrá corregido ya: Según lo expuesto —aparte de la vitalidad del órgano cognosciente que tiende a realizarse— la razón de ser del interés del conocimiento radica en su utilidad. Hay veces, en cambio, en que el conocimiento, aunque complace es inútil. Es el caso del conocimiento filosófico. Sin embargo, decir que la filosofía carece de utilidad presupone un determinado concepto de filosofía. Escribe, en tal sentido Stephan Körner que: "Para los pensadores de la Grecia clásica *filosofía* significaba cualquier intento encaminado a

resolver problemas teóricos por métodos también teóricos<sup>2</sup>. Y, después de referirse a que en los tiempos de Aristóteles cuestiones como las relativas a los cambios de la luna, el sol y las estrellas, así como al origen del universo eran filosóficas, continúa: "De entre las cuestiones más importantes mencionadas por Aristóteles, la única que continúa siendo parcialmente filosófica es la última, e incluso en este caso debe consignarse que buena parte de lo que en otras épocas fue cosmología filosófica ha pasado a los dominios de la física o a lo que es una rama bastante especulativa de ésta. No obstante, muchos problemas considerados como filosóficos por los antiguos griegos y que también merecieron la atención de pensadores de otras civilizaciones, siguen siéndolo en la actualidad. Además, parece fuera de toda duda que algunos de tales problemas seguirán siendo filosóficos aun por mucho tiempo"<sup>3</sup>.

Según se desprende del texto transcrito, para Körner la filosofía deja de serlo cuando los juicios formulados son susceptibles de comprobación empírica. De cualquier manera se nota que el contenido del conocimiento filosófico, según vemos, se refiere —¿siempre?— a un conocimiento dotado de utilidad. En relación con la postura de que la filosofía deje de serlo, convirtiéndose en ciencia, cuando se la dota de la certeza de la comprobación de sus juicios, ello es algo alusivo a un concepto convencional. Si se quiere llamar filosofía a una forma de conocimiento, además de general más problemático, llámese. Pero, en cualquier caso, el conocimiento filosófico fue, en el pensamiento clásico, más completo debido a su mayor amplitud, en la que se abarcaba también cualquier forma de conocimiento más concreto, orientado por la utilidad, y en el que estaba el germen de las diversas ciencias. A partir del concepto expuesto, su contenido se empobrece, al sacar de su contenido la temática útil que pasa a engrosar el contenido de las ciencias.

### 3. ESPECIAL REFERENCIA AL INTERES POR LA FILOSOFIA

A pesar de lo expuesto. A pesar de que el contenido de la filosofía queda reducido a una forma de conocimiento inútil, la filosofía sigue interesando, su conocimiento sigue complaciendo. ¿Por qué? Para Ortega está claro: Porque es la forma más eficaz de

---

<sup>2</sup> KÖRNER, Stephan, *¿Qué es Filosofía?*, edit. Ariel, 1975, pág. 17.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



ejercer la potencia intelectual, de realizar ese impulso orgánico al conocimiento. Y es la forma más eficaz de realizar aquélla porque, al ser el conocimiento más ambicioso es también el más difícil, y así el que exige un mayor esfuerzo. Me inclino, no obstante, porque en Ortega está presente, de algún modo, la tesis por mí aquí expuesta: A mayor utilidad del conocimiento, mayor placer produce.

Pero —prescindiendo de la explicación raciovitalista— ¿qué es lo que motiva que el conocimiento interese cuando no es útil? Venimos sosteniendo que, sin cierta utilidad, el conocimiento carece de interés, no complace. Olvidémonos por un momento de ello y partamos de otra hipótesis: El conocimiento interesa, gusta, aunque sea inútil. ¿Cuándo y porqué? Siempre y porque tiene valor. Siempre el conocimiento, aunque sea inútil, tiene un valor *noético*. “Este valor difiere del ético y del estético en que no prejuzga la condición cualitativa de los seres y sólo se cifra en conocerles con certeza y con verdad, aspirando más bien a la verdad de la certeza que a la certeza de la verdad”<sup>4</sup>. El conocimiento, según esto, tendría valor con independencia del valor de lo conocido. Pero, ¿admiten quienes tal postura sostienen que, al menos, el mayor valor del objeto —y en él, la utilidad de su conocimiento— aumenta el valor, y la satisfacción, que produce conocerlo? Cierta sector de la doctrina, insiste —sin negar que el valor del objeto aumente el valor del conocimiento, aunque eludiendo pronunciarse— en que el valor noético aumenta con la mayor certeza y disminuye, al hacerlo ésta. Continúa, así, Zaragüeta: “Es el valor de la ciencia por la ciencia, que no entraña un juicio de valor sino de pura realidad, pero sí el valor (de verdad) del juicio en cuestión; valor del juicio que afecta, también, a los juicios éticos y estéticos en los que cabe una crítica de su verdad”<sup>5</sup>.

A pesar de que Zaragüeta —y también otros— entienden que el valor noético lo es en mayor o menor grado en base a la mayor o menor certeza, respectivamente, son conscientes de que lo conocido es susceptible de tener un valor independiente del valor noético. Puede ser un valor ético, o un valor estético, etc.; por lo que es posible imaginar determinados conflictos entre valores de diversa naturaleza. Refiriéndose a estos conflictos, continúa Zaragüeta: ¿Es legítimo mentir para salvaguardar valores éticos? “Este juicio de realidad (se refiere Zaragüeta al conocimiento) con su valor propio

<sup>4</sup> ZARAGÜETA, Juan, *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica*, editado por el Instituto Luis Vives de Filosofía, 1958, pág. 74.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

de verdad puede entrar y entra a menudo, en colisión con los valores éticos y estéticos (así la historia auténtica no siempre está de acuerdo con la historia patriótica, y se ha podido decir aquello de «¡que no sea verdad tanta belleza!»), y su armonía constituye uno de los temas más arduos de la moral<sup>6</sup>.

Zaragüeta sostiene —no es el único— que el conocimiento en sí tiene valor, independientemente del valor del objeto que se conoce. El valor del conocimiento lo determina su grado de certeza. A partir de aquí, tiene el mismo valor conocer al hombre que a la mosca, a las más relevantes manifestaciones artísticas o al proceso de descomposición de la basura, las más útiles leyes del comportamiento de los precios o el porqué los habitantes de determinada ciudad prefieren tener gato a tener perro. En realidad la postura de Zaragüeta es fruto de una época. Se entiende en un contexto cultural de inspiración orteguiana. Ciertamente que Zaragüeta nos habla del valor del conocimiento en sí, y Ortega lo hace del placer que produce el ejercicio intelectual como tal, pero sus posturas están muy próximas.

¿Cuál es mi postura? A mi juicio el conocimiento tiene tanto más valor cuanto más valor —o utilidad— posee el objeto conocido. A veces, sin embargo, se concede un gran valor al conocimiento de una realidad en la que no se encuentra valor ni utilidad, y ello porque el conocimiento de la misma indica capacidad intelectual. ¿Y esta capacidad, manifestada en el conocimiento inútil y de un objeto sin valor, por qué se la siente como valiosa? Porque sirve para conocer otras realidades valiosas o útiles.

Bien es verdad que esta visión utilitarista del conocimiento contribuye con frecuencia a empobrecerlo axiológicamente. Escribe, en esta línea Schelling: “Para el que trata la filosofía o las matemáticas, como medio, su estudio no es menos mercenario que el de la jurisprudencia o la medicina para aquél que no tiene por ellas un interés mayor que el de la utilidad. El fin de todo estudio ganancial es el de conocer los resultados, ya sea descuidando enteramente las causas, o a lo sumo, aprendiéndolas en su faz histórica, con un fin exclusivamente exterior, por ejemplo, el de responder, más o menos satisfactoriamente, en los exámenes impuestos<sup>7</sup>”.

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> SCHELLING, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, edit. Losada, S.A., 1965, pág. 36.

Ahora bien, este empobrecimiento del conocimiento mercenario al que alude Schelling, lo es porque alude a conocer los aspectos de la realidad, necesarios para saciar las necesidades materiales del hombre, pero también es verdad que el estímulo que supone para el estudioso el que éstas puedan saciarse, estimula a insistir, incluso, en los aspectos menos útiles del conocimiento.

Aparte, pues, de esta situación aludida de extremado utilitarismo, cierto sector de la intelectualidad, de carácter marcadamente elitista, piensa que el conocimiento cuanto más útil es, menos valor tiene. Y viceversa, la inutilidad es una nota del valor *noético*. Pero criticar una tal postura supone entrar, previamente, en el concepto de valor. No pretendemos tanto. Sólo buscamos, aquí, analizar las motivaciones psicológicas del conocimiento. ¿Qué empuja, al hombre, a saber? Y está claro que no siempre es el deseo de conocer lo útil, sino que, a veces, también se complace conociendo lo inútil.

Insistamos en lo dicho: Hay una tendencia —más acentuada en unos que en otros— a sentir el conocimiento, incluso el inútil, como dotado de valor. Me expresaré mejor desde los siguientes ejemplos: Desde el conocimiento propio del herrero, el maquinista, el cocinero, el cardiólogo, el abogado, hasta los casos menos abundantes de quienes conocen sólo abstracciones o datos inútiles (desde el simple erudito hasta el filósofo, latinista, antropólogo, etc.) el lector ya ha vivido las sensaciones de agrado que le producen tales diversas formas de saber. ¿Es más intensa la sensación de agrado que me produce el cardiólogo o la que me produce el maquinista? Depende de que necesite más del técnico o del médico. Con lo que destacamos que, en la valoración positiva de estos saberes incide la utilidad que encontramos en él. Sin embargo, aunque en el grado de valoración de estos saberes útiles, es determinante el grado de necesidad, el valor de —la sensación que produce— cada saber se diferencia siempre. Son factores determinantes de su valoración el tipo e intensidad de la necesidad que contribuyen a saciar, así como su grado de eficacia.

En el valor del conocimiento útil no incide sólo lo expuesto, sino la aceptación social que supone para el técnico una tal forma de conocimiento. Y esto es lo que constituye específicamente el valor intelectual: El que por saber, somos aceptados —queridos, admirados, etc.— por el grupo social. Según esto, pues, en el conocimiento útil, su utilidad —más que constituir un valor intelectual— está en el origen del mismo, en cuanto que, por lo que ella supone,

el grupo acepta (elemento directamente determinante del valor) al intelectual.

\* \* \*

Que el conocimiento útil suscite atractivo, suponiendo, así, un valor y un mérito, se comprende. Pero, ¿por qué se valora también el conocimiento de —y al intelectual que conoce— lo inútil? ¿Ese valor, atribuido a quien conoce las lenguas semíticas o lo más ignoto de la filosofía escolástica, en qué se basa? Sospecho de un cierto elitismo —frecuente en quienes marcan los criterios del buen hacer intelectual— y que influye así en el criterio de la masa. Es, incluso, frecuente —desde este elitismo— que se valore más el conocimiento específicamente intelectual (aquél que carece de utilidad) que el conocimiento práctico. ¿Por qué? Porque el conocimiento práctico es más común y así menos valioso. Saber inglés no es más difícil que saber griego, pero se valora intelectualmente menos porque hay más gente que lo sabe. Conocer el código civil no es más fácil que conocer los gérmenes del derecho protohistórico, pero se valora intelectualmente más la segunda manifestación de conocimiento por razón análoga a la anterior.

Sin embargo, no cualquier conocimiento propio de minorías despierta la valoración intelectual a la que aquí me estoy refiriendo. Ejemplo, los conocimientos propios del ratero, carterista, etc., son útiles y propios de minorías y, en cambio, no despiertan esa sensación de valor a la que aquí aludimos. ¿Por qué? Porque los intelectuales constituyen minorías socialmente situadas y bien vistas por la colectividad, al contrario que los grupos marginales aludidos. Sin embargo, con frecuencia se valora al intelectual muy por encima de su posición social. Esto es debido, a mi juicio, al influjo en el grupo de fijaciones de la infancia. En la infancia hemos aprendido a valorar al maestro, y hemos aprendido a valorarlo porque éramos débiles frente a él; lo mismo que el padre es venerable más que, en base a razones éticas, porque fue nuestro primer apoyo, junto con la madre; nuestro primer ser amado y temido. ¿Tendría la misma fuerza psicológica un padre conocido a los veinte años por un hijo que no oyó hablar nunca de él, ni se le inculcó siquiera la idea de paternidad? Con la cultura pasa algo parecido: El que está desde los cinco años en instituciones de enseñanza tiende más a sentir ésta como valiosa que el que vivió en el hampa sin contacto alguno con ella. Del mismo modo, las palabras “maestro”, “profesor”, e “intelectual”, ejercen un impacto diferente en los primeros que en los segundos. Yo, incluso, he creído notar el influjo, en los alumnos, de la perte-

nencia a determinadas familias situadas, en los que existe como un amor al saber por el saber, superior al que tienen normalmente los criados en barrios más humildes, que tienen una vocación intelectual —cuando la tienen— como más utilitarista y pragmática.

Este dato, unido a que, a la masa, le atrae en exclusiva el conocimiento útil, hace que el conocimiento, específicamente intelectual, que nos convierte en minorías de élite, nos produzca ese sentimiento específico de “valor intelectual”. Lo que no quiere decir que el saber se valore, sólo desde la aceptación social que supone, sino que en el sentimiento de valoración del saber, incide, también, su utilidad, la que refuerza su atractivo social.

#### 4. NECESIDAD DE SABER Y EROS

Sin embargo, cualquiera recuerda que la valoración de la actividad intelectual o artística, varía por momentos: Hay momentos en que se la siente como especialmente valiosa; hay momentos en los que, por el contrario, repele. Comprendamos esto desde la comparación de dos experiencias protagonizadas por la misma persona, pero en circunstancias diferentes: ¿Está esa persona, en cualquier circunstancia, en las mismas condiciones de valorar una pieza de música, una pintura, o una obra arquitectónica? Mantengo como hipótesis que, en la valoración positiva o negativa de tales manifestaciones artísticas, incide el *eros*; incidiendo así su frustración o realización en la valoración positiva o negativa del arte. En un momento de irritación, por no sentirse suficientemente querido, la obra artística aumenta dicha irritación. Si el irritado, por el contrario, se sintiera querido, su irritación descendería automáticamente, escuchando, entonces, con agrado, a Bach, a Beethoven...; valorando más la pintura del Greco, y leyendo con más satisfacción la Metafísica de Aristóteles.

Sospecho, pues, que el *eros* —realizado o reprimido— incide en el valor intelectual, lo mismo que en el ético y en el estético, etc. Un *eros* realizado predispone al amor, y así a la valoración positiva del saber, en cuanto que el saber es un medio de ser aceptado por los demás. Un *eros* frustrado, por el contrario, predispone al odio, y así a la valoración negativa del otro, y, en consecuencia, a la valoración negativa o a la indiferencia del saber en cuanto que es éste un medio de ser aceptado por los demás; lo que, al no ser estos amados, no interesa.

Pero ¿no hay abundantes situaciones en las que el estudioso se siente impelido por un estímulo no erótico, sino económico, por ejemplo? Desde el opositor que aprende su temario con esfuerzo, hasta el ambicioso escalador de cargos públicos y económicos, la orientación erótica da colorido a su estimulante horizonte. Analicemos esto con detenimiento: ¿Al opositor le ilusionaría lo mismo el objetivo que da valor al estudio, si tal objetivo —ser notario, por ejemplo— no contribuyera a ser más querido por la sociedad?

Sin embargo, no centro el origen del valor intelectual —de su positiva valoración— sólo en el *eros*; es importante, también el *zanatos* —instinto de muerte, en la estructura categorial freudiana, la agresividad—. Para comprenderlo mejor observemos nuevamente las referidas situaciones: En el opositor, junto al *eros* sublimado, juega un papel altamente determinante, la agresividad humana, pues, a la actividad socialmente útil la impulsa, al menos en parte, la agresividad, el deseo de vencer al rival. En tal sentido, al buen opositor o a cualquier tipo de escalador de puestos, no le complace el estudio o el conocimiento de las técnicas adecuadas para la trepa sólo porque contribuyen a realizar su tendencia erótica, sino porque constituyen, también, una forma de humillar a los demás.

En la línea de lo expuesto hemos observado que, a veces, son cojos o jóvenes mal dotados para lograr la aceptación social —anti-páticos, timoratos, malos deportistas...— los más esforzados y eficaces estudiantes. ¿Sólo les impulsa a compensar su deficiencia el *eros*? Pienso que en ellos con frecuencia existe un cierto resentimiento que les empuja a vencer, agresivamente, a sus rivales. En cualquier caso, también aquí el conocimiento es el medio de lograr ese objetivo; empujado aquél por dos instintos —amor y agresividad— por lo que el conocimiento, en cuanto que es el medio de realización de aquellos deseos, se convierte en valioso.

Junto a *eros* y *zanatos* juega también un papel determinante en la valoración del saber, el instinto de conservación. En tal sentido el aparente valor de conocer la lógica interna de nuestras materias jurídicas, se reduciría, seriamente, sin la compensación económica que conlleva su estudio. Prueba de la pobreza axiológica de la argumentación jurídica es que a ningún intelectual le interesa el derecho más que en sus generalidades.

Lo expuesto —inspirado en una concepción psicoanalística de los valores— no contradice, sino que complementa, la concepción raciovitalista de Ortega. Este se limitó a afirmar que el

entendimiento tiene vida, por lo que —como cualquier órgano vital— tiende a ejercitarse. Lo que produce un placer, que incidiría —esto ya desarrollando la teoría orteguiana— en el valor del conocimiento.

Como puede notarse, la teoría de los instintos complementa el raciovitalismo, al exponer la razón de ser de la vitalidad del órgano cognoscente, conectándola con los instintos. Sin embargo, con estos presupuestos puede sospecharse que no todos los sujetos racionales son igualmente capaces de sentir el placer intelectual, sino que aquél estará en función de su vitalidad instintiva. ¿No es esto absurdo? Según esto, el placer intelectual que proporciona el pensar sería directamente proporcional al grado de sexualidad, agresividad e instinto de conservación del sujeto que piensa. Matemos, pues, la postura. ¿Está la sensibilidad intelectual directamente basada en la sexualidad? No. Pero tampoco es eso lo afirmado. No es lo mismo hablar de *libido* —como impulso sexual— o de *eros*, como impulso de vida, que de *lujuria*. El impulso último de la lujuria radica también en la libido, pero se orienta siempre hacia la realización sexual orgánica. La libido se orienta, en cambio, hacia la aceptación por los demás, de diferentes maneras, de las que la relación sexual es sólo una.

A tenor de lo expuesto, se nos plantea una pregunta: ¿Por qué, a veces, la libido empuja a la actividad sexual, otras al deporte, y en algunos casos a la actividad intelectual? Hay varias causas, pero me referiré sólo a una: El que el sujeto considere que la faceta deportiva, la intelectual, etc., es para la que mejor dotado está, y en consecuencia, a través de la que puede ser mejor aceptado por los demás. Pero en esta convicción juega también un papel decisivo la infancia, el que al intelectual desde niño se le haya inculcado el valor del conocimiento desde la gratificación que recibió por saber.

Tengo, además, la tibia sospecha de que en la valoración intelectual incide, además, la vitalidad del sujeto. Y esto no sólo en base a lo expuesto al exponer la concepción raciovitalista —el órgano cognoscente tiene vida y del ejercicio del mismo deriva el placer— sino a que el pensador desea (tanto más cuanto mayor vitalidad tenga) la consecución de los objetivos para los que el pensamiento puede ser un medio. Es obvio, por ejemplo, que a un anciano le atrae menos iniciar una empresa intelectual larga que a un joven, pues no tiene tiempo, ni puede así ilusionarle estudiar dicha temática en profundidad. Por eso, en la ilusión —y valora-

ción— de la actividad intelectual incide también la vitalidad y pujanza erótica.

Hasta aquí, todo parece coherente. Desde aquí, formulo la primera dificultad. Nos presenta la misma la más evidente experiencia: Normalmente son adultos —y no jóvenes— los que más valoran la actividad intelectual. Explicación: El adulto conserva suficiente pulsión erótica para sentirse atraído por los demás. Se le inculcó que la cultura vale. Si hoy tiene medios para estudiar y así ser grato a los demás, es lógico que valore más el estudio que la sexualidad orgánica en la que —como es normal en muchos intelectuales ilustres— está más capacitado para hacer el ridículo.

El joven, por el contrario (y en igualdad de condiciones) tiene normalmente menos a la dedicación intelectual que el adulto. Puede encontrarse su explicación en que goza de posibilidades de realizar su inclinación erótica desde modalidades más vivas y a su alcance. Puede ser también que los convencionalismos, la moral vigente..., repriman al adulto —más que al joven— a la hora de buscar la salida más natural a su pulsión erótica, avocándolo así a la sublimación.

## 5. NARCISISMO INTELECTUAL

Hasta el momento hemos expuesto la posible incidencia del *eros* en la valoración positiva de la actividad intelectual: El hombre quiere saber, entre otras razones, porque sabiendo se siente aceptado por los otros —aquéllos a quienes quiere— por cuya razón valora positivamente el conocimiento, en cuanto que es un medio de hacerse querer por aquéllos. Desde una perspectiva doctrinal, ligeramente diferente, sin negar que en el origen del valor intelectual, incide la pulsión erótica, Marcuse especifica que, con frecuencia, dicha pulsión es de signo narcisista. Muchos intelectuales se complacen —escribe Marcuse— con su obra; nada necesitan del mundo exterior, de las relaciones con los demás para valorarla positivamente. Pero analicemos esta postura. ¿Podría Narciso sentirse complacido sólo con contemplar su físico, si —al menos inconscientemente— no pensara en que los demás le quieren por ser como es? Más claro aún: ¿Sentiría Narciso bello su físico sin pensar en que los demás le quieren por él? En ambos casos la respuesta es negativa. Lo cual no supone negar el narcisismo como fenómeno psicológico. El narcisismo existe, pero no supone una actitud de auto-



complacencia ajena a cualquier determinación exterior. El narciso lo es en cuanto que se complace más de saber y contemplar sus cualidades, y menos de lo que supone el ejercicio de la vida de relación. Ejemplo: Un joven narcisista se complace contemplando su belleza. Otro joven no narcisista, en cambio —aunque no sea feo— se complace pensando en que su físico le facilita la relación con las chicas, por lo que le agrada contemplarlo. En el fondo, ambos jóvenes valoran lo mismo: Por un lado, su propio yo (su belleza); por otro, a los demás (las chicas), sin cuya valoración sería imposible también la primera. Lo que ocurre es que al primer joven, con sentirse guapo le basta. El segundo, en cambio, siente más atractivo por la relación directa con los demás.

Pero, ¿porqué el primero se conforma con su autocomplacencia, a pesar de que el origen de su autovaloración positiva radica en que, debido a su belleza, es querido por los demás? Pienso que, en la generalidad de los casos, Narciso es un desconfiado en sus propias fuerzas para la vida de relación. Al joven bello del ejemplo sospecho que le frena la vida de relación con los demás porque es un antipático, por eso se conforma con la autocomplacencia, motivada más o menos inconscientemente por saber que sus cualidades le hacen merecedor del atractivo de los demás. El segundo, en cambio, es simpático, por eso prefiere la relación directa con los demás, a los que ama.

Con el intelectual ocurre algo similar a lo expuesto en el párrafo anterior. ¿Renunciaría el joven intelectual que lo es de verdad —el que dedica su vida a la reflexión silenciosa— al brillante ejercicio de la vida profesional, si, además de ser inteligente, fuera brillante y gozara de las condiciones socialmente necesarias para abrirse paso? ¿Tendría tanto valor para él dedicar su vida a la silenciosa consulta de volúmenes en el aislamiento que la meditación exige? Sospecho que no. Esta parece más bien una profesión para gente inteligente, pero desdotada para la vida social, de gente que no encuentra otra forma mejor de sentirse querido que la casi anacorética vida del intelectual.

Puede objetárseme que esto choca frontalmente con la experiencia; que hay brillantes intelectuales, muy capacitados para la vida de relación. A una tal objeción contesto con esta pregunta: ¿Qué intelectuales son esos? ¿Se referirá la hipotética objeción a los que utilizan —en el buen sentido de la palabra— la universidad como medio de triunfar en política, crecer profesionalmente, o simplemente medrar en el sector docente de la Administración, cons-

tituyendo amplias “escuelas”, que no tienen otro aliciente para el “discípulo” que el de encontrar un puesto de trabajo remunerado, cómodo e influyente? No hace falta decir que si tales figuras encajan en el concepto estricto de intelectual, la postura por mí expuesta, yo mismo la considero inadecuada. Pero no era en tales manifestaciones de profesionalidad o simple “tropa” en las que pensaba yo al referirme al caso.

Me he extendido mucho. El origen de esta disertación era caracterizar el narcisismo, explicando así en qué medida la actitud de determinados intelectuales lo es. No hace falta señalar que a quienes se refiere Marcuse es a aquéllos que, sin una vida de relación con los demás —los que habrían de ser los admiradores de su obra— se complacen con su obra. Esto es así: Hay muchos intelectuales que, para nada, parecen ocuparse del sentir de los demás. Sin embargo su despreocupación es sólo superficial. El intelectual atípico al que me refiero no estudia, aparentemente, para manifestar su saber; sin embargo, en su subconsciente, desea —y confía— de algún modo, en que aquello, algún día, será reconocido por los demás. ¿Por qué, entonces, rechaza la vida de relación? En muchos casos para acumular su esfuerzo, orientado hacia la labor que en su caso puede ser socialmente útil; pero, con frecuencia, también porque algún complejo psicológico se lo impone, buscando en la actividad intelectual —pensando en su futuro reconocimiento— como el refugio de una ilusión para evitar sentirse frustrado.

## 6. VALORACION DE LO INTELECTUAL Y AMOR A LOS SERES VIVOS

Como se ve, la valoración intelectual —como cualquier valoración— tiene su origen en la vida misma: La valoración de algo —conducta, cualidad— no se concibe más que en la medida en que es un medio para conseguir el afecto de los seres vivos y racionales. En tal sentido, el hecho de que el grupo ame a quien obra de determinada manera, o tiene determinadas cualidades, motiva la sensación de valor de aquellos actos o cualidades porque deseamos el amor del grupo.

Todo esto nos permite entender que el origen del valor intelectual no está en la actividad racional misma, sino en la vida de aquéllos por quienes deseamos ser queridos. Si éstos desaparecie-

ran, nada —incluido el conocimiento— tendría valor. Un posible Robinson Crusoe no puede sentir el valor del saber, sólo puede captar su utilidad.

Esto contribuye a explicar que los niños que se crían sin afecto se desarrollan intelectualmente peor. Y esto explica también que las personas intensamente dedicadas al estudio son, por lo general, personas sensibles.

Muchas veces, sin embargo, el impulso psicológico último que nos lleva a valorar positivamente la reflexión no es, directamente recibido de aquéllos, sino de otros de los que, consiguiendo su reconocimiento, conseguimos también la aceptación del grupo que realmente queremos: deseo resultar grato al poder, pero, en realidad, del poder busco sólo el ascenso social. ¿Por qué valoro este ascenso? Entre otras razones, porque capto que seré más querido por el grupo social por el que deseo ser querido.

Aunque no se refería expresamente a la vocación intelectual, Marañón se expresó en términos parecidos a éstos, al escribir: "La vocación genuina, pudiéramos decir ideal, es algo muy parecido al amor"<sup>8</sup>. Ciertamente que Marañón se refiere al amor en sentido estricto y no al simple deseo de ser querido, admirado, deseado, etc., por los demás. También es verdad —y en íntima relación con lo expuesto— que no se refiere a cualquier tipo de vocación, sino a la que —según el criterio de la época— constituía la específica forma de vocación: la religiosa. Por eso se expresa así a continuación: "Por todo esto, la vocación ideal es, no sólo parecida al amor, sino muy parecida al amor religioso. Y he aquí porqué, no en vano, la vocación más pura, la que en castellano y en todos los idiomas latinos representa, casi por antonomasia, la vocación, es la vocación religiosa. Cuando decimos de un hombre o de una mujer que tiene «vocación», sin añadir para qué, todos entendemos que aspira a ingresar en un claustro, o a ser, cuando menos, sacerdote. Si su vocación es de militar o de médico, entonces hay que añadir «vocación militar» o «vocación médica», para que nos entendamos"<sup>9</sup>.

Pero líneas después Marañón se refiere a la vocación intelectual, también como estricta vocación, aunque sin especificar si lo que empuja al intelectual a realizarse es el amor a los demás, en el sentido estricto, o la mera admiración. Escribe en este sentido:

<sup>8</sup> MARAÑÓN, Gregorio, *Vocación y ética y otros ensayos*, edit. Espasa-Calpe, 1953, pág. 19.

<sup>9</sup> MARAÑÓN, Gregorio, *Obra citada*, pág. 20.

“Pero, al lado de la vocación religiosa hay otras tres que, en los casos puros, se acercan a las condiciones rigurosas del imperioso llamamiento: la del artista, la del sabio y la del maestro. En estas tres ocasiones la vocación impulsa al hombre por encima de toda elección a crear la belleza si es artista; a buscar la verdad si es hombre de ciencia; o a enseñar a los otros, si es maestro, la verdad y la belleza conocidas y el modo de buscar las ignoradas. Y, por gozarse en este fin único, el artista, el sabio, o el maestro están dispuestos siempre a dejarlo todo y a renunciar a los goces materiales de la vida, al bienestar material, que es, por lo común, hartamente precario en el ejercicio de estas tres vocaciones”<sup>10</sup>.

No hace falta advertir que la optimista caracterización que Marañón hace del maestro y del intelectual no la entendemos reflejada de la actual universidad. Me refiero a las disciplinas ideológicas y sobre todo —para ser, por lo menos, atrevido— en la que yo conozco mejor: la filosofía del derecho. Pero situémonos en el plano ideal. Seamos utópicos; con lo que conseguiremos, al menos, evitar problemas. Imaginemos al intelectual puro, frente a lo que algún conocido autor —después diremos quién— dio en llamar el “intelectual mercenario”. ¿Qué es lo que motiva que haya personas —la generalidad— que se dejan tentar por el dinero, sucumbiendo ante tan común forma de tentación? ¿Qué hace que haya personas —la minoría— que prefieren, en cambio, ser fieles a su vocación intelectual?

Precisemos, antes, lo que entendemos por “mercenario intelectual”. Escribe Schelling, refiriéndose a éste: “Para el que trata la filosofía o las matemáticas como medio, su estudio no es menos mercenario que el de la jurisprudencia o la medicina para aquél que no tiene por ellas un interés mayor que el de la utilidad. El fin de todo estudio ganancial es el de conocer simplemente los resultados, ya sea descuidando enteramente las causas o, a lo sumo, aprendiéndolas en su faz histórica, con un fin exclusivamente exterior, por ejemplo, el de responder, más o menos satisfactoriamente en los exámenes impuestos”<sup>11</sup>.

Schelling se refiere —como vemos— a la instrumentalización (en el sentido más burdo: Saber para comer) de la ciencia. Sin embargo una tal instrumentalización conlleva en el citado autor, no sólo tan vulgar finalidad, sino también —y unida a aquélla— evitar aspectos del conocimiento enriquecedores, pero inútiles:

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> SCHELLING, *Ibidem.*

Desde una tal utilitarista perspectiva, ¿qué sentido tiene conocer el materialismo de Demócrito, o la concepción del mundo de Heráclito? Ninguno. ¿Por qué? Porque ni es útil, ni, en consecuencia interesa. Solución: Evitarla; sacarla de nuestros programas.

Pero hay otros casos de mercenarismo a los que Schelling no alude: La fidelidad intelectual a los grupos de interés, a los que el intelectual pertenece o a los que, simplemente, busca ser grato, con una finalidad administrativo-crematística. En este sentido, el docente practica una disciplina intelectual, análoga a la disciplina parlamentaria: Por disciplina elogia a los miembros de su grupo, citándoles respetuosamente al ejercer la docencia. Por disciplina, también, silenciará los nombres del grupo opuesto para no promocionarles cuando no tienen nombre; y cuando lo tienen limará su prestigio, citándoles, pero..., insistiendo, sólo en sus equivocaciones. ¿Cuál es la recompensa a ésta humanamente comprensible manera de enseñar? El ascenso en el escalafón; el recibir dinero y medios para seguir "enseñando bien".

Creo que Schelling no piensa esto al hablar de "intelectual mercenario". Pero debe de advertirse —y en la medida de lo posible evitarse— una tal forma, a mi juicio, de mercenarismo intelectual, no tanto por el respeto merecido por el intelectual preterido (normalmente, tan mediocre como el encumbrado y tan inmoral —pues, en su lugar, haría lo mismo— como él), sino por el alumno. Sufrimos aún muchos una fijación psicológica, causada por esta especie de pandillaje "intelectual", al habernos presentado con interesada hipocresía como intelectuales de altura, profesores muy corrientes. Si el lector —que presumo universitario— recuerda, los intelectuales hacia los que más reverencia siente, tienen la imagen que se le inculcó en su adolescencia. ¿No es cierto que, de cualquier autor leído en nuestra madurez, no conservamos su nombre con el impacto de aquellos, citados por el catedrático que —¿abusando?— encumbró (el hecho de citarles desde la cátedra, basta) la mediocre obra de sus amigos? ¿No hemos comprobado también que tales "autoridades", sus continuas reediciones las encajan exclusivamente en los pupitres propios o de sus amigos?

Me atrevo a sospechar que, en muchos casos, la actitud de estos próceres —y la de sus mediocres "monaguillos"— encaja en el expuesto concepto de "intelectual mercenario". ¿Por qué? Una razón importante para que yo hable así radica en el hecho de que yo no vendo. Pero, aparte de esto, pienso que, hablando con objetividad, así se puede expresar.

Pero retomemos el hilo de la exposición. Hay mercenarios, y muchos; pero hay, también, intelectuales; incluso entre los bien pagados. ¿Cuál es la motivación específica del intelectual que, con frecuencia, no obtiene recompensa material suficiente al esfuerzo? Siempre la conciencia del deber cumplido o el enriquecimiento obtenido del estudio es motivo, a mi juicio suficiente, para no arrepentirse del trabajo escogido. Y tras esta satisfacción —lo dijimos ya— está la necesidad de ser aceptado por los demás.

Pero lo que aquí me quiero preguntar —y en la medida de lo posible responder— es porqué una minoría de intelectuales no caen en la tentación de prostituirse, mientras que otros (la mayoría) practican una —incluso económicamente infructífera— prostitución.

Debo aclarar que esta forma de prostitución no la entiendo como fácilmente referible a un técnico, sino a un intelectual en sentido estricto. No es fácilmente referible a un mercantilista ni a un ingeniero. Puede estar perfectamente referida a un ético o a un iusfilósofo. Y es que la prostitución intelectual conlleva cambiar el honesto ejercicio de la libertad intelectual por dinero o cosas asimilables. En el caso del técnico, cuanto mejor técnico es, más dinero gana. En el caso del iusfilósofo o del ético, en cambio, no siempre el decir la verdad, ni siquiera el conocerla, menos aún el ser consecuente con ella, ayuda económicamente. El resto ya puede entenderse.

El problema, sin embargo, lo planteamos así: ¿Por qué hay quien, a pesar de lo expuesto, es —y ha sido— fiel a su vocación, manteniendo su pureza intelectual? No cabe una sola respuesta. Cabe que, al intelectual, que permanece fiel a su vocación, no le hayan tentado demasiado los corruptores. Cabe también, que su estructura psicológica no sea fácilmente adaptable a la corrupción. Estas dos causas se dan, a veces juntas, y a veces, por separado. Pero, ¿qué motiva el carácter inadaptable a la dependencia intelectual? Una vez más es un factor determinante la infancia, la adolescencia, la primera etapa de la madurez: Con frecuencia al niño, al adolescente..., se les inculcó, por el grupo, el valor del saber. Otras veces se les inculcó el valor de la libertad. Ambos valores conllevan que la subyugación metódico-ideológica al “maestro” — que es la máscara, en estos casos, del poder— resulte desagradable. En el primer caso —el de quien valora, sobre todo, el saber— porque lo que el “maestro” le impone no es siempre saber, sino hacer una especie de propaganda, no siempre, directamente, ideológica, sino que tiene como finalidad inmediata la edificación de personalida-

des, así como el hundimiento, o el no progreso, de otras. En el segundo caso —el de quienes valoran la vida intelectual por lo que tiene de manifestación de libertad— este tener que hacer lo que le mandan, y no lo que quiere, constituye una seria limitación de la libertad personal.

No todos piensan así. Para muchos, es mejor ponerse a disposición del poder para, así, tener los medios para hacer —aunque sea poco— algo bueno. La otra alternativa sería mantener la pureza intelectual, a nivel, sólo, de intenciones.

Esté mejor o peor (no me toca a mí juzgarlo) quien tiene un alto sentido de la libertad —y en ella de la independencia intelectual— difícilmente resiste el sentimiento de vejación que supone dejarse utilizar por el poder. Esto se entenderá mejor con un ejemplo: Cualquiera puede justificar, en caso de extrema necesidad, la prostitución homosexual; pero la soporta, sólo quien lo es. La náusea que produce la encarnación del poder en un “maestro”, en quienes sienten repugnancia por cualquier forma de sentirse utilizados, es también irresistible para quien tiene un elevado sentido de la libertad. Quienes dicen resistirla desde una justificación posibilista, son unos hipócritas.

\* \* \*

Hemos aludido a la infancia, a la adolescencia y a la juventud como etapas indicadas para forjar la orientación axiológica del sujeto y, en ésta, la orientación intelectual. Hemos dicho que el influjo del grupo ha sido decisivo. Pero, ¿qué es lo que hace que algunos individuos se hayan dejado influenciar por un sector del grupo —el que valora positivamente el saber— y no por otros: los que valoran el dinero y el poder? La explicación alude a varias causas: Ciertamente el grado de simpatía que se siente, hacia unos o hacia otros, es decisivo, pero, además, con frecuencia el entonces niño vinculó su valoración intelectual con el dinero y el poder: Hay en quien ha nacido la vocación de latinista, por ejemplo, pensando en ser catedrático de latín; y empezó a valorar el ser catedrático de latín, porque vio que estos gozaban de una alta consideración social.

El espíritu de independencia intelectual se forjó en ocasiones de manera ingenua. Todos hemos conocido —y, a veces, vivido— la etapa del adolescente discrepante que goza contrariando las tesis de su maestro. Valoró ese joven su discrepar elegante porque pensó que, al “maestro”, le agradaba su ingenio. Comprendió, después, que lo que valora principalmente un “maestro” es la docilidad, que

contribuye a aumentar su poder. Pero el joven ya se había forjado la fijación cuando se percató de esto, y estará influenciado siempre por ella.

Con frecuencia, incluso, el alto valor que algunos sienten hacia la libertad intelectual es una especie de reacción psicológica, motivada por el hecho de no servir para lo útil; es decir, para lo que, en el subconsciente, les agradaría hacer pero no pueden. En tal sentido pienso en algunos intelectuales puros, cuyas limitaciones de tipo físico —el ser feos o asimilables a ellos— y/o complejos psicológicos, amén de otras carencias para ser buenos “trepas” al servicio del poder, ven como la forma más eficaz de realizarse, el ser honrados, y, en ello, intelectuales honestos. Lo que dudo es que estos intelectuales, “químicamente puros”, lo fueran en el mismo grado si, ya en su juventud tuvieran —y fueran conscientes de ello— la facilidad para agrandar que atrae al poder, pudiendo ejercer así la rentable disciplina a su desvergonzado servicio. Es fácil, pues, que esta insistencia en la honradez de algunos intelectuales, sea el asidero de quien no tiene otra cosa, desde la que realizarse socialmente.