



Ciencia Nueva

Revista de Historia y Política.



Maestría en Historia



Università degli Studi di Salerno
Maestría en Ciencias Políticas

CIENCIAS POLÍTICAS

EL INTELLECTUAL COMO SUJETO HISTÓRICO: UNA LECTURA A CINCO VOCES

THE INTELLECTUAL AS A HISTORICAL SUBJECT: A READING IN FIVE VOICES

Eduard Esteban Moreno Trujillo

pp. 153-168

Vol. 1 N° 1, Enero-Junio de 2017
Pereira, Colombia

EL INTELLECTUAL COMO SUJETO HISTÓRICO: UNA LECTURA A CINCO VOCES *

THE INTELLECTUAL AS A HISTORICAL SUBJECT: A READING IN FIVE VOICES

Eduard Esteban Moreno Trujillo **
eduard.morenot@hotmail.com

Recibido:	04 de enero de 2016
Revisado:	16 de febrero de 2016
Aceptado:	09 de septiembre de 2016
Publicado:	25 de noviembre de 2016

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo presentar cinco propuestas clásicas que analizan la función y el lugar social del intelectual, a fin de indagar su pertinencia en el abordaje histórico de dicho sujeto. Las propuestas aquí presentadas están divididas en dos grupos: En el primer grupo sitúo las propuestas que tienen un sentido *voluntarista* (Mannheim, Sartre y Bobbio), que se caracterizan por ser propuestas que parten del *deber ser* del intelectual, y le confieren un estatus de “superioridad” ética, moral o cientificista. El segundo grupo está compuesto por las propuestas que rescatan una perspectiva de análisis más amplio (Gramsci y Bourdieu), y permiten un estudio más objetivo, en el que el intelectual es analizado como un componente dentro de un contexto extenso que lo determina.

Palabras Clave

Intelectual; Análisis histórico.

Abstract

This work aims to present five classic proposals that analyze the role and social place of the intellectual, in order to explore its relevance in the historical approach of this subject. The proposals presented here are divided into two groups: In the first group I place the proposals that have a biased sense (Mannheim, Sartre and Bobbio), which are characterized because they start from what *should be* the intellectual, and give him a status of ethical, moral or *cientificista* "superiority". The second group consists on the proposals that rescue a broader perspective analysis (Gramsci and Bourdieu), and allow a more objective study, in which the intellectual is analyzed as a component within a broader context that determines it.

Key Words

Intellectual; Historical Analysis.

* Artículo de investigación. El presente artículo respeta las directrices y normas dispuestas en la Declaración de Ética de Publicación de Ciencia Nueva, Revista de Historia y Política. Esta declaración puede consultarse en la página web de la revista: revistas.utp.edu.co/index.php/historia

** Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, Magister en Historia Universidad de los Andes, y Candidato a Doctor en História de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) Porto Alegre.

“Una de las tareas del intelectual consiste en el esfuerzo por romper los estereotipos y las categorías reduccionistas que tan claramente limitan el pensamiento y la comunicación humanos”

Edward Said

Este trabajo tiene como objetivo presentar cinco propuestas clásicas sobre la función y el lugar social [1] del intelectual a fin de indagar la pertinencia de estas teorías para el abordaje histórico de dicho sujeto. Las propuestas aquí presentadas están divididas en dos grupos: En el primer grupo sitúo las propuestas que tienen un sentido voluntarista, que se caracterizan por ser propuestas que parten del *deber ser* del intelectual, y le confieren un estatus de “superioridad” ética, moral o científicista. El segundo grupo está compuesto por las propuestas que, a mi parecer, rescatan una perspectiva de análisis más amplio, y permiten un estudio, si se quiere, más objetivo, en el que el intelectual es analizado como un componente dentro de un contexto extenso que lo determina.

Antes de abordar las perspectivas que pretenden dar cuenta del intelectual, es importante advertir que todas las propuestas son el resultado de un contexto histórico que determinó sus alcances y posibilidades. En este sentido, los análisis aquí propuestos no desconocen las condiciones de posibilidad en las que cada una de las interpretaciones pretendió colocarse frente a una realidad particular, y a un conocimiento socialmente constituido y determinado.

Mannheim, Sartre y Bobbio: del científicismo al compromiso político.

El intelectual es un sujeto histórico que, generalmente, debe ser definido a partir de la relación que establece con el poder. Desde esta perspectiva, las propuestas de Mannheim, Sartre y Bobbio tienen sentido, ya que, para estos tres pensadores, intelectuales, o académicos, el poder y específicamente la política es el escenario fundamental para la definición del intelectual. Ya sea separándose de dicho espacio de poder o apropiándose de su irracionalidad, para estos pensadores, el intelectual *es o no es* a partir de sus formas de relacionamiento con dicho poder. La relación toma su lugar entre las, ya clásicas, dicotomías de teoría-práctica, idealismo-materialismo, superestructura-estructura.

En 1929, en una Alemania donde el relativismo intelectual y el debate marxista sobre la ideología eran predominantes en el mundo académico [2], Mannheim decide escribir, bajo la influencia de los trabajos de Georg Lukács, su libro clásico *Ideología y Utopía*. En este texto el intelectual húngaro pretendió abordar el problema de la división social, agudizado por la coexistencia de múltiples *Weltanschauungen* o cosmovisiones. Su pretensión consistió en la creación de consenso a partir de la racionalización de los objetivos e/o intereses sociales

¹ Por *lugar social* se entiende la posición desde la cual el intelectual se asume como tal para analizar, comprender e interpretar las lógicas del movimiento social. También, es el lugar donde la sociedad en general los ubica y caracteriza. En ese sentido, el lugar social se encuentra mediado por el saber y el poder que determinan la carrera del intelectual al interior de la sociedad en la que vive. Finalmente, todas las teorías que se abordaran a continuación asumen que el intelectual ocupa un espacio y tiene una función en el contexto de las sociedades en las que vive.

² Salvador, Cardús i Rus, “Notas para una lectura actualizada de Ideología y Utopía”. *REIS*, Numero 62, (1993): 124.

a través de la mediación intelectual [3]. Bajo esta perspectiva, Mannheim propuso el estudio de la *ideología total*, entendida como la posibilidad de comprender “la total estructura del espíritu” de una época [4]. Es decir que, en medio de una sociedad fragmentada ideológicamente, el estudio de la *ideología total* permitiría abarcar, en una cosmovisión sintética, tanto el pensamiento propio como el del contendor, con el fin de superar las diferencias por medio de la racionalización de las prácticas políticas. La simple teoría de la ideología se convierte, así, en sociología del conocimiento [5].

En medio de este ejercicio de racionalización, Mannheim presentó una visión del intelectual que lo caracterizaba como un sujeto capaz de ubicarse por encima del conflicto ideológico de su época, para “reconocer las diferencias reales de los estilos de pensamiento” y configurar la superación sintética de las mismas. De esta manera, Mannheim presentó una mediación entre la actividad intelectual y la existencia social, con el objetivo de plantear la condición *socioexistencial del saber* [6]. Mannheim definió a la *intelligenstia* como la portadora social de la síntesis ideológica, condición por la cual, la posición política del intelectual *debería* desarrollar y utilizar buena parte de las adquisiciones culturales y energías sociales acumuladas de épocas anteriores, para superar los condicionamientos del presente. Además, la posición y actuación del intelectual también *debía* traspasar los más amplios sectores de la vida social:

[...] debe adquirir raíces naturales en la sociedad, con el fin de colocar en acción su poder de transformación [...]. El ‘aquí’ espacial y el ‘ahora’ temporal de cada situación deben ser considerados en el sentido histórico y social, y siempre recordados a fin de, en cada caso, determinar lo que ya no es necesario y lo que aún no es posible [7].

Sumergido entre el “deber ser” de su oficio, el intelectual mannheimiano es un sujeto “lejano” de la sociedad gracias a su envergadura científica. El intelectual es un sujeto “relativamente” sin clase, que se encuentra unido a sus semejantes –intelectuales- por el factor educativo -la educación es asumida, en la visión del pensador húngaro, como un elemento de cohesión del grupo intelectual-. A pesar de esto, para Mannheim el intelectual no pierde fácilmente el nexo profundo con la clase social en la que nace, o por la que es reclutado. No obstante, este sujeto, por ubicarse en un *medio intelectual* en el que convergen todos los puntos-de-vista contradictorios de la sociedad, es el único sujeto capaz de *elegir* afiliarse a una clase social a la que no pertenecía originariamente. Y es esta capacidad de *elección* la que permite a Mannheim proponer un tipo ideal de intelectual.

Para Mannheim “sería mejor” que los intelectuales, en lugar de comprometerse con los intereses de una clase social, se preocuparan por asimilar el punto-de-vista y la concepción del todo [8]. Esto convertiría a los intelectuales en sujetos “sin clase”, capaces de mediar en entre las diversas concepciones de mundo, y la toma de decisiones políticas. Al final, debemos recordar que la intención del intelectual húngaro fue entablar una relación entre el científico y el político, que permitiera “racionalizar” la toma de decisiones políticas.

³ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*. (México: FCE, 1987)

⁴ Mannheim, *Ideología y Utopía* 49.

⁵ Cardús i Rus 125.

⁶ Osvaldo Ardiles, “Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento”, *Dialéctica* V. 05, (1978): 23-41.

⁷ Karl Mannheim. *Ideología e Utopía*. (Rio de Janeiro: Zahar Ed, 1968), 179

⁸ Mannheim. *Ideología e Utopía* 187.

Aunque el intelectual ideal mannheimiano se coloque como un *mediador dinámico* en el mundo irracional de la política, el ideal no puede superar la materialidad del individuo y la complejidad del medio intelectual. En la perspectiva de Mannheim parece como si el mundo científico y educativo –mundo que permite la superioridad del intelectual-, no estuviera también permeado por las lógicas de las luchas políticas y los comprometimientos ideológicos. De hecho, cuando Mannheim sale de Alemania, debido a la persecución de los nazis, la única opción para continuar en la academia no fue la síntesis ideológica de la totalidad propuesta por él, sino, por el contrario, la aceptación silenciosa de la irracionalidad política –¿no fue éste el caso del intelectualismo silencioso de Heidegger?–.

De esta manera, y en términos muy generales, la utilización de la propuesta mannheimiana para el análisis histórico del intelectual debe cuidar la “supuesta” superioridad de la perspectiva ideológica del intelectual, solo por el hecho de ser científica –entendida como racional-. Un análisis histórico del intelectual desde la propuesta de Mannheim tiene que responder a unas características del contexto particular de la comunidad académica que, desplazando la observación, posibilite concebir a un intelectual que supere las ideologías particularistas y permita la mediación dinámica del científico con relación al político y su toma de decisiones. Aspecto que no corresponde, por ejemplo, con las características que para el mismo período de actuación de Mannheim, primera mitad del siglo XX, presentó la academia latinoamericana, ya que ésta no era un campo de diálogo constituido con sus propios lenguajes, títulos de distinción y capitales simbólicos. Aunque esto no significa que, en los marcos del análisis intelectual mannheimiano, no se pueda encontrar un sujeto capaz de elaborar una síntesis ideológica de su tiempo en América Latina, considero que la constitución de esta posibilidad en los límites de una sociología del conocimiento quedaría abierta a la perspicacia del historiador, y su capacidad para entablar relaciones distantes entre las diversas ideologías que recorrieron el continente durante la primera mitad del siglo XX.

Otro punto que condiciona esta perspectiva se encuentra en la pregunta que orienta las reflexiones de Mannheim. Para el intelectual húngaro el centro del problema que perturbaba a la sociedad no es la existencia o inexistencia del intelectual sintetizador de la ideología total, para él el problema radicaba en la inexistencia de una ciencia política, por medio de la cual la razón científica pudiera guiar la toma de decisiones en el mundo irracional de la política voluntarista de la época. Esto demuestra que para Mannheim era evidente la existencia de aquel intelectual que tenía el poder de la razón para colocarse por encima de las ideologías particularistas. Él mismo –consciente o inconscientemente- se veía como tal [9]. Bajo esta perspectiva, considero que un posible análisis histórico del intelectual desde

⁹ El libro *Ideología y Utopía* puede ser leído como un intento de constitución de una ideología total, ya que Mannheim constantemente intenta colocarse por encima de las ideologías de la época. En la sección en que el intelectual analiza los “determinantes políticos y sociales del conocimiento”, analiza las cinco ideologías que él, como intelectual sintetizador, debía superar para construir un conocimiento verdadero, a saber: El conservadurismo burocrático, la teoría histórica conservadora, la teoría del liberalismo-burgués, el socialismo-comunista y el fascismo. De acuerdo con Mannheim el análisis de estas perspectivas ideológicas y teóricas demuestran que: 1] En todos los casos las experiencias son clasificadas, asociadas y ordenadas de acuerdo con la posición social del observador. 2] Los discursos demuestran que existe una íntima relación entre la naturaleza de las decisiones políticas y la perspectiva intelectual, haciendo posible una ciencia política –comandada por el intelectual sintetizador-. 3] Todo punto de vista político implica también una cosmovisión. 4] Esta relación entre cosmovisión y política viene tomando fuerza a lo largo del siglo XIX. 5] Es evidente que todo conocimiento político es inevitablemente partidario Mannheim. *Ideología e Utopía* 172-174. Estas conclusiones llevan a Mannheim a iniciar su trabajo con la pregunta por la posibilidad de constitución de una *ciencia política* en la que el papel de intelectual sea fundamental.

las herramientas mannheimianas, tendría que partir de la pregunta sobre las condiciones de existencia de ese intelectual. Es decir, dar cuenta del acceso del intelectual a complejas lecturas, a bibliotecas, a otros idiomas, al diálogo con sus pares intelectuales, a la constitución de una academia que legitima su trabajo, a la posibilidad de difusión de bienes simbólicos, a la adquisición de cierto capital intelectual para la interpretación de ideologías foráneas y propias, y lo más importante, a la posibilidad para colocarse por encima de la luchas ideológicas del momento –condición que encuentro más complicada de analizar.

Finalmente, la pretensión de Mannheim de colocar al intelectual en un “falso” reino cientificista, no se aleja de una lectura maniquea y voluntarista del mismo. Como indiqué más arriba, el mundo intelectual no huye de los condicionamientos irracionales de las ideologías particularistas. Ejemplo claro de esto es la propia situación de Mannheim, quien algunos años después de escribir su obra, tendría que exilarse por segunda vez. De este modo, Mannheim nos presenta a un intelectual *posible*, sumergido en un más allá racional que no corresponde a la materialidad concreta de la existencia. A pesar de lo dicho, no se puede negar que la *sociología del conocimiento* hizo profundos avances en el reconocimiento del papel activo que las ciencias sociales deben tener en la toma de decisiones políticas y en la concreción de la existencia social.

Ahora, de la perspectiva voluntarista llena de cientificismo mannheimiano, pasaremos a abordar una propuesta de intelectual, también voluntarista, que se centra en la existencia concreta de un sujeto sumergido en la angustia que le produce la necesidad de elegir. Así como para Mannheim el intelectual debe colocarse por encima de las luchas y pasiones político-ideológicas, y esa posición de “superioridad” lo define. Para Sartre -ese monstruo del siglo XX- el sujeto intelectual debe ser definido por su compromiso con uno u otro de los lados de esa lucha ideológica.

De entrada, Sartre presenta un intelectual como “a él le gustaría que fuera”, un sujeto que, sumergido en la praxis que comporta su saber práctico, es capaz de superar el saber por el saber, y colocarse en el complejo terreno del *thelos*, es decir, en la pregunta por el fin de sus acciones y de su saber. En el marco de un existencialismo marxista, Sartre insiste en la materialidad del saber, e inspirado en la crítica que Marx hiciera a la dialéctica hegeliana, el escritor francés insiste en la necesidad que el intelectual tiene de la acción, ya que las ideas no cambian por sí solas ni al mundo ni a los hombres, por el contrario, el hombre “debe *trabajarse*” a sí mismo, debe actuar en el mundo para transformarlo [10].

A partir de la relación entre las ideas y la acción, Sartre enfrentó al intelectual a un proceso de *auto*-constitución por medio de la elección. Generalmente las clases dominantes reclutan a los *técnicos del saber práctico* que salen de las universidades e institutos, con el fin de consolidar el poder hegemónico de su clase. En medio de este proceso de alistamiento, la clase - o clases- dominante, prepara y organiza un sistema educativo que le permite elegir y desechar a sus futuros técnicos, formados como guardianes de la tradición. En este caso, los sujetos que ingresan al sistema se convierten en agentes de un particularismo ideológico, semejante al criticado por Mannheim. No obstante, dice Sartre, ese técnico del saber práctico, nacido y reclutado de las clases medias, también es producto de las ideas y valores constitutivos del humanismo burgués de los siglos XVII y XVIII, que proclamaba: el rechazo al principio de autoridad, la universalidad de las leyes científicas y la universalidad del hombre [11]. En medio de este proceso, entonces, el sujeto –futuro intelectual- sufre una

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, (Buenos Aires: Lozada, 1995), 22-ss.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Em defesa dos intelectuais*, (São Paulo: Ática, 1994), 21.

contradicción en varios niveles: 1) Una lucha entre el humanismo, del cual es heredero – puede que inconsciente-, contra la desigualdad que en la realidad tiene que legitimar. 2) La contradicción entre el universalismo del conocimiento, científicamente aprehendido como valor de progreso humano, frente al particularismo ideológico que se ve en la obligación de reproducir y defender. 3) Finalmente la contradicción se presenta en la dependencia que los condiciona como asalariados, a cumplir lo mandado por la clase dominante, frente a la función contestadora que les exige la universalidad de su conocimiento [12]. Progresivamente nace una conciencia infeliz, una incomodidad *ontológica* que desgarrar la tranquilidad del sujeto y lo arrastra a la angustiosa temeridad de tomar una posición frente a dicha contradicción. En esta altura, dependiendo de la decisión tomada, puede o no surgir el intelectual sartriano.

En la encrucijada, el técnico del saber práctico tiene dos opciones, o acepta bajo el silencio permisivo la ideología impuesta y se “auto-censura y se torna en un apolítico”, o no se satisface con su condición, no se “auto-mutila” y se convierte en un monstruo, en un intelectual que se mete en terrenos que no son de su cuenta [13]. En el último caso, el intelectual, según Sartre, “es un hombre que toma consciencia de las contradicciones que hay en él y en la sociedad, y entre la investigación de la verdad práctica y la ideología dominante” [14].

De esta manera, además de configurarse el nacimiento de un monstruo sin lugar social, Sartre plantea una relación importante para entender tanto la transformación vivida por el intelectual, como la función que este nuevo sujeto tiene en la sociedad. Para el filósofo francés las contradicciones al interior del individuo representan las contradicciones sociales como un *todo* [15], de ahí que la transformación vivida por el intelectual, materializa la *praxis* [16] y la negación de la negación social, abriendo la posibilidad para la transformación de la sociedad como totalidad. En este caso, la particularización de la acción individual se produce, según Sartre, como la particularización del todo oponiéndose a sí mismo a través de una particularidad (el individuo “intelectual”) que ese mismo *todo* social gobierna [17]. El individuo intelectual encarna la contradicción social y la superación, vía *praxis*, de la alineación social. Así, sin tener mandato de nadie –dado que ya rompió con su condición de dependencia al momento de elegir-, pero siendo el producto monstruoso de una sociedad

¹² Sartre, *Em defesa* 22-25.

¹³ Sartre, *Em defesa* 29.

¹⁴ Sartre, *Em defesa* 30.

¹⁵ Para Sartre “toda particularidad [en este caso el individuo] se produce en la unidad de una contradicción fundamental: *es* determinación del todo y, como tal, es el todo el que da su ser; en cierta manera, en tanto que el ser del todo exige que esté presente en todas sus partes, *es ella el todo mismo*; pero al mismo tiempo, como detención, vuelta sobre sí, cercado, no es el todo, y se particulariza precisamente contra él” Sartre *Crítica de la razón* 218. Esta discusión permea la obra de Sartre, desde su *Ser y la Nada* hasta *Crítica de la Razon Dialéctica*. En palabras de Jamenson (2004) la propuesta sartreana pretende sostener que “[...] the freely chosen project describes not only individual action but collective acts as well; or better still, that understanding collective action is not different in nature than the understanding of the individual (existential) act.” (p.xvi)

¹⁶ De acuerdo con Sartre, la *praxis* es el medio por el cual el saber práctico ultrapasa su perspectiva conservadora y posibilita la transformación de la realidad. De esta manera, la *praxis* es una acción del conocimiento compuesto por tres pasos: 1] *se niega* parcialmente lo que *es* en beneficio de lo que *no es*. 2] Esa negación es descubierta por la investigación del intelectual quien ahora la *afirma*, ya que sabe que se realiza lo que *no es* como lo que *es*. 3] Finalmente, se genera una *apropiación* de lo que *es*, por medio de la cual se debe encontrar en lo que *es* (la realidad concreta) lo que *no es* (posibilidad de transformación), para realizar lo que *aún no es* (acción). Jean-Paul Sartre, *Em defesa dos intelectuais*, (São Paulo: Ática, 1994), 16-ss.

¹⁷ Sartre, *Crítica de la razón* 218.

monstruosa [18], el intelectual tiene como función investigarse a sí mismo y a la sociedad, para transformar en totalidad armoniosa el ser contradictorio que le fue designado por el todo social.

De esta manera, el intelectual sartriano se *debe* transformar mientras transforma el mundo, pero ¿Cómo lograr esto? De acuerdo con Sartre, la ambigüedad del objeto de investigación del intelectual, que se encuentra entre la sociedad y él mismo, lleva a que éste se aleje de la “universalidad abstracta” y se *sitúe* en el universo social concreto con el fin de destruir los límites que la ideología impone. En ese situarse en el mundo, el intelectual es obligado a trabajar a nivel del *acontecimiento* [19] para producir *acontecimientos concretos* de combate contra la ideología dominante. En todo este proceso, dice Sartre, el intelectual solo puede entender su contradicción y la del mundo, teniendo el punto de vista de los desfavorecidos.

El intelectual sartreano solo puede ser aquel individuo poseedor del saber práctico que, en medio de su contradicción ontológica y el *mal estar* por su condición, toma la decisión *–necesaria–* de solidarizarse con los menos favorecidos en el marco de una lucha ideológica. El intelectual solo puede ser un intelectual de izquierda. Sartre destaca, en la efervescencia de su retórica, seis funciones históricas de dicho intelectual: 1) Luchar contra el renacimiento perpetuo de la ideología particularista en las clases populares. 2) Usar su capital-saber para elevar las clases populares. 3) Formar técnicos del saber práctico en el interior de las clases desfavorecidas, y hacer de ellos intelectuales orgánicos de la clase trabajadora. 4) Recuperar su fin propio, es decir la universalidad del saber, la libertad del pensamiento y la verdad. 5) Radicalizar la acción en curso exponiendo los objetivos a largo plazo, como el fin histórico de las clases trabajadoras. 6) Finalmente, convertirse, frente a todo poder, en el guardián de los fines históricos que la masas persiguen.

Si bien la propuesta de Sartre tiene una coherencia teórica y política innegable, y además se complementa con la experiencia de vida de él mismo, quien, de acuerdo con Fredric Jamenson (2004), debe ser llamado de “*culture worker*” [20], utilizar la propuesta de análisis sartriano en el terreno histórico puede presentar algunas dificultades. En primer lugar, se debe tener en cuenta, como ya lo dije, que Sartre exterioriza al intelectual como a él le gustaría que fuera, es decir que el análisis sartreano, *per se*, se encuentra cargado de un sentido voluntarista enclavado en el *deber ser* “ético” y político de un sujeto comprometido con las clases menos favorecidas. En segundo lugar, como he intentado demostrar, la concepción sartreana de intelectual está ligada a su concepción de individuo y ésta, a su vez, se vincula a su concepción de sociedad y de historia. De esto deriva que la apropiación de las

¹⁸ Sartre, *Em defensa* 32.

¹⁹ Sartre define el acontecimiento como un hecho que carga una idea definida como un “universal singular”, ya que esta idea, en principio universal, se ve limitada por su particularismo ideológico en beneficio de la clase que ostenta el poder. Así, el acontecimiento es el contexto en el que ese universal singular se encarna. Sartre, *Em defensa* 37-38.

²⁰ Bajo esta perspectiva Sartre fue un intelectual que, como el mismo afirmaba, se metía en lo que no era de su incumbencia. “How can he write on the French Revolution? He's no historian, he only uses secondary sources! How can he write on the history of French unions and anarcho-syndicalism? He's no labor historian! How can he write on French Malthusianism and France's peculiar economic development? He's not an economic historian! And as for Chinese deforestation and the gold and silver of the Spanish New World - it's obvious that a philosopher has no expertise on any of these subjects. Perhaps, as he is a 'culture worker', he might at best be granted some authority in speaking, as he does, about French 'distinction' and bourgeois manners” (JAMENSON, 2004, p. xiv) Fredric Jamenson, “Foreword”. pp. xv-xxxiii. En Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 1. (London: Verso, 2004)

herramientas sartrianas implique para el historiador —o científico social- una elección ideológica frente a su concepción de historia y de sociedad. Como la existencia del intelectual sartriano se limita a su capacidad para superar su condición precedente y tomar partido en la lucha ideológica, la observación del historiador debe asumir que la existencia de ese intelectual histórico fue posibilitada a través de la existencia de una sociedad particular que permitió su constitución. En ese punto el historiador tendría que utilizar un lenguaje voluntarista que le permita presentar una sociedad dividida entre opresores y oprimidos, vencedores y vencidos, hegemónica y contra-hegemónica. En este caso, el historiador previamente debe tomar una posición ideológica frente a su objeto. Con esto no quiero decir que la toma de posición no sea pertinente y hasta necesaria en el hacer histórico, sin embargo, es importante destacar que la postura sartreana debe hacer esto más evidente, y el historiador debe ser consciente de ello. Si no fuera así, la investigación podría caer en el plano de la negación tanto del sujeto histórico estudiado como de la teoría en su conjunto.

Esto no significa que las categorías sartreanas no puedan ser utilizadas de manera aleatoria para el análisis histórico de algunos sujetos que, de una u otra forma, actuaron conforme a los compromisos presentados por Sartre. No obstante, considero que un análisis histórico que se apropie de esta perspectiva debe ser constituido por un proceso de observación que tiene su punto de partida en el sujeto intelectual y su condición histórica concreta, y finaliza en un análisis amplio del *todo* social. Dejar el análisis solo en el nivel del intelectual como mera unidad, desmantelaría la propuesta del filósofo francés.

En medio de estas perspectivas que, justa o injustamente, he dado en llamar de voluntaristas, se encuentra una propuesta que paradójicamente intenta desplazar la discusión sobre el intelectual del terreno sociológico, histórico y filosófico, para ubicarlo en la relación más amplia de cultura y política, o mejor, la relación entre *el intelectual* -como representante de ideas, opiniones, visiones de mundo, programas de vida, obras de arte, del ingenio, de la ciencia-, con el *poder* en su carácter político [21]. El escritor e intelectual italiano Norberto Bobbio presenta una perspectiva del intelectual que podría ser colocada como el punto de equilibrio entre las propuestas voluntaristas y aquellas de análisis más amplios que permiten objetivar al intelectual como sujeto histórico. Pese a esto, cuando Bobbio ubica el debate intelectual fuera de los “modos” de la sociología o la historia, y lo coloca en las discusiones que responden a la relación entre cultura y política, su discurso remite, como él mismo lo afirma, a un debate de ética o de política de los intelectuales, de lo que estos harían o deberían hacer [22]. Por esta razón decidí ubicar a Bobbio en el terreno de los voluntaristas [23].

En la propuesta del intelectual italiano hay dos características que posibilitan, de forma amplia, el análisis histórico del intelectual. La primera es el *plano* donde es ubicada la discusión, y la segunda es la *forma* como ésta es abordada. Cuando Bobbio propone colocar la discusión sobre el intelectual en los marcos de la relación entre cultura y poder, permite, de entrada, entablar la correspondencia entre los medios y los fines de las acciones humanas, además de plantear el problema ético que se le presenta al intelectual frente a la justificación de estas acciones. De esta división entre medios y fines, Bobbio extrae la condición que fracciona a los intelectuales entre ideólogos y expertos. Para el pensador italiano, los

²¹ Norberto Bobbio, *Os Intelectuais e o poder*, (São Paulo: UNESP, 1997), 112.

²² Bobbio 69-70.

²³ Es importante advertir que el hecho de que una perspectiva teórica sea aquí llamada de voluntarista o no voluntarista, no pretende desconocer su aporte y su importancia para el análisis histórico de los intelectuales. De hecho, soy consciente que toda clasificación es abusiva, y puede llegar a desconocer el sentido profundo de las diferentes propuestas.

ideólogos son aquellos que proporcionan a la sociedad principios guía, *finés* ideológicamente conceptualizados; mientras que los *expertos* son los encargados de proporcionar conocimientos *medios* asumidos técnicamente [24].

Con relación a la *forma* en que Bobbio presenta la discusión, cabe destacar la organización presentada por el escritor italiano. En primer lugar, Bobbio define los *modos* como generalmente ha sido abordada la discusión sobre el intelectual que, como ya mencioné, son el sociológico e histórico. Además, con la pretensión de defender una perspectiva “diferente”, el intelectual italiano coloca la discusión en el plano de la relación cultura-política. El segundo paso de Bobbio consiste en presentar la *materia del discurso*. Según el italiano la materia de su discurso consiste en “la política de los intelectuales”, entendida como la relación entre teoría y praxis, o estructura y superestructura [25]. En tercer lugar, Bobbio presenta aquello que se puede decir sobre *el sujeto* del discurso –el intelectual-. De acuerdo con el autor, las definiciones de intelectual generalmente son convencionales, es decir, que dependen del uso que el interlocutor pretende hacer del concepto [26]. Esas definiciones tienden a asumir al intelectual en un sentido amplio –comprende a todos los sujetos que desenvuelven un trabajo intelectual distinto al manual-, o un sentido restringido –comprende apenas a los *maitres penseur*-. Para Bobbio, ninguna de estas definiciones da cuenta de la relación entre el intelectual y la política [27].

A esta altura es evidente que para Bobbio el intelectual es más que un sujeto que se dedica a reflexionar sobre las cosas. El intelectual se define en su posición ética frente a su saber y al poder, afirma Bobbio. En un escenario que divide al intelectual entre la convicción ideológica o la responsabilidad “científica”, Bobbio se pregunta por el lado político-ideológico que deberían ocupar los intelectuales, y quien debería definir ese lado. En otras palabras, quien debería decidir en medio de la contradicción:

Decide o Estado, a minha igreja, a minha seita, o meu partido, o devo decidir eu e assumir todas as responsabilidades de minha escolha, ai compreendida a responsabilidade de ser considerado um traidor ou um desertor? [28]

Para resolver esta encrucijada Bobbio propone un *modelo ideal* de conducta del intelectual, que debería ser caracterizado por una fuerte *voluntad* por *participar* en las *luchas políticas* y *sociales* de su tiempo. Esto, sin caer en los círculos alienantes del cientificismo puro, o en la completa identificación con un sector social que lo ate por entero a una cosmovisión particular. En este escenario Bobbio advierte que en el momento en el que se defina ese comportamiento “ideal”, sería entonces posible hablar de una “autonomía relativa de la cultura al respecto de la política” [29].

En la separación entre cultura y política propuesta, se puede percibir una intencionalidad cientificista -o culturalista-, semejante a la propuesta por la sociología del conocimiento. El italiano defiende una composición de las esferas sociales, en la que la cultura no es reducida a la esfera política. En ese aspecto, el papel del intelectual ideal, es el de “impedir que el monopolio de la fuerza se torne también el monopolio de la verdad,

²⁴ Bobbio 73-ss.

²⁵ Bobbio 70.

²⁶ Bobbio 70.

²⁷ Bobbio 71-72.

²⁸ Bobbio 79.

²⁹ Bobbio 80.

[además] de agitar ideas, levantar problemas, elaborar programas [y] teorías generales [...]” [30].

Evidentemente, Bobbio pretende dotar al intelectual de un sentido crítico, que le posibilite —y aquí me apoyaré en las palabras de Edward Said— decir la verdad al poder, venga de donde venga. Sin embargo, ese intelectual *ideal* debe estar inmerso en una sociedad “relativamente libre” [31]. Esta condición relativiza la propuesta de Bobbio, ya que, como él mismo indica, la rapidez de los debates contemporáneos ha provocado que la relación entre los intelectuales y la política sea mediada por una serie de prácticas mercantilistas que han convertido a la política en algo sórdido, y en donde las libertades son en exceso relativas [32]. Además, el desinterés de lo cultural por lo político y de lo político por lo cultural ha complejizado la actuación de los intelectuales como agitadores de ideas, y en la actualidad, se puede decir, ese papel ha sido usurpado por los *mass media*.

Finalmente, al igual que Mannheim y Sartre, Bobbio propone un intelectual ideal que observa más para su presente como sujeto activo de la sociedad, en la que él mismo reflexiona sobre su lugar, en vez de pensarlo como una categoría capaz de dar cuenta del devenir histórico de un sujeto extraño. Al leer las propuestas de estos tres pensadores, el lector no puede dejar de ver la contingencia de un *autorretrato intelectual*. Todos intentaron describir, sin proponérselo quizá, su propio lugar en el mundo a partir de su posición frente al poder y la política. Ya sea desde la posibilidad de cientificidad sintética de la propuesta mannheimiana, la criticidad comprometida con la libertad de Bobbio, o la solidaridad con los desposeídos que Sartre impele; las tres propuestas tienen un interés común que tiende a comprender al intelectual sumergido en un proyecto de sociedad, que responde, exageradamente, al momento histórico en el que se encontraron estos grandes *maitres penseur*. Esto hace que el historiador que pretende apropiarse de estas propuestas para mirar al pasado, deba asimilar no solo la concepción de intelectual, sino todo un sistema de pensamiento, que intenta dar cuenta de una *ideología particular* [33].

Gramsci y Bourdieu: Del intelectual orgánico a la posición en un campo.

Las propuestas de Gramsci y Bourdieu no podrían dejar de ser planteadas como voluntaristas, ya que al final sería absurdo pensar en una perspectiva de análisis que no tenga en su interior un interés predeterminado. Sin embargo, lo interesante de estas propuestas, y lo que las distingue de las anteriores, es la capacidad que tienen para integrar la influencia política en la configuración del sujeto intelectual, sin caer en el alejamiento cientificista (Mannheim) o en el comprometimiento radical (Sartre). Además, debido a que son más genéricas, estas dos perspectivas permiten realizar un análisis que transgrede la posición política del intelectual, analizando su función y su lugar social a partir de unas características extrínsecas al sujeto.

³⁰ Bobbio 81-82.

³¹ Bobbio 83.

³² Para este debate ver Bastos y Rego, 1999 y Facciolo, 2003. Elide Rugai Bastos, y Walquiria Rego, (Org). *Intelectuais e Política: A moralidadedo Compromiso*, (Sao Paulo: Olho d’Águia, 1999) y Andrea Facciolo, *Intelectuais e política no pensamento de Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre e Norberto Bobbio e o debate contemporâneo em torno da crise dos intelectuais*, (São Paulo: UNESP, 2003).

³³ Este ejercicio de apropiación es perfectamente válido en cualquier tipo de investigación en el campo de las ciencias sociales.

En el caso de Gramsci, la discusión sobre el intelectual remite al proceso histórico real en el que se formaron las diversas categorías de intelectual. De este modo, a partir de las herramientas del materialismo histórico –análisis histórico de las condiciones materiales y sociales, que posibilitaron y determinaron la existencia objetiva del objeto o sujeto estudiado–, Gramsci caracteriza dos tipos de intelectual: el intelectual pre-existente y el intelectual orgánico. Es importante indicar que, aunque la propuesta de Gramsci se explica en el terreno histórico, su análisis es sociológico. De ahí que, la pregunta que motiva las reflexiones del italiano cuestione el lugar que ocupa el intelectual en el seno de las diversas clases sociales. Así, para Gramsci, el intelectual pre-existente o tradicional es aquel que “cada grupo social encontró [...] como representante de una continuidad histórica” [34]. El intelectual orgánico, por lo contrario, es un sujeto creado, de modo orgánico, por un grupo social con intereses y fines determinados por dicha clase o grupo.

Desde una perspectiva teórica, la propuesta de Gramsci transgrede las fronteras del simple voluntarismo del *deber ser* del sujeto intelectual debido a dos características: Primero, porque la capacidad de ser intelectual no es un fenómeno “divino” que solo algunos poseen, por el contrario, Gramsci argumenta que todos los seres humanos tienen la posibilidad de convertirse en intelectuales –ya que para él la capacidad intelectual es biológica–, pero solo a unos pocos es encomendada esta tarea. Segundo, que, sin importar el posicionamiento ideológico de los grupos o clases sociales, todos tienen la capacidad de formar nuevas capas de intelectuales orgánicos, e históricamente lo han hecho.

De estas dos características, Gramsci deduce que además de existir intelectuales tradicionales y orgánicos, también existen ciertos grados de intelectual. En lo más alto de los grados deben ser puestos, según Gramsci, “los creadores de las varias ciencias, de la filosofía, del arte”, y en lo más bajo, “los administradores y divulgadores más modestos de la riqueza intelectual” [35]. De este modo, la función que cumple el intelectual en la sociedad es determinada por la misma sociedad organizada en grupos políticamente representados. El intelectual debe articular coherentemente los intereses de la clase o grupo social, a la cual se encuentra articulado orgánicamente. En Gramsci no existe la posibilidad de una elección intelectual –como en Mannheim, Sartre o Bobbio–, ya que el individuo es producto social, y como tal, se encuentra histórica y socialmente determinado. El intelectual orgánico de Gramsci responde a una necesidad colectiva que lo convierte en una parte de un *todo* social más complejo, que tiene como pretensión reproducir la hegemonía dominante o generar mecanismos contra-hegemónicos, dependiendo el lugar que ocupa en la lucha de clases.

En este sentido, un análisis histórico del intelectual que utilice las propuestas gramscianas debe partir del estudio de las condiciones de posibilidad que determinaron la existencia de dicho intelectual. El análisis debe reconocer el papel de las relaciones sociales de producción y su impacto en la superestructura, y a su vez, el impacto que las formas superestructurales ejercieron en las relaciones económicas, con el fin de determinar la función orgánica del intelectual. El intelectual de Gramsci es un sujeto vinculado a un momento histórico por medio de su clase, que lo lleva a dar coherencia, desde su *saber poder*, a un *Weltanschauungen* que, obviamente, no desconoce su lugar político. Así, desde la propuesta de Gramsci podemos estudiar intelectuales de izquierda y de derecha indistintamente, ya que el voluntarismo gramsciano apunta no al intelectual como sujeto

³⁴ Antonio Gramsci, *Os Intelectuais e a organização da cultura* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982), 5.

³⁵ Gramsci 12.

ideal, sino al papel que el partido político, y especialmente el partido comunista, debe cumplir en la nueva sociedad de masas para formar orgánicamente sus intelectuales.

Finalmente, cabe destacar que, en este punto, el marxismo gramsciano supera el existencialismo sartreano [36] como análisis histórico del intelectual, ya que para Gramsci la totalidad social supera lo particular, en cambio para Sartre lo total siempre encarnará en un particular. Así, Gramsci dota de movimiento a las clásicas categorías marxistas, desde la organicidad [37] social dando un peso más fuerte a la cultura, es decir, que sumerge al mundo cultural en las intrincadas tramas del mundo político y económico, pero no como determinado-determinante, sino como el aparato de un organismo vivo. No se trata, entonces, de una relativa autonomía de la cultura con relación a la política (Bobbio), sino de su relación recíproca.

Con Bourdieu el poder se multiplica según el campo en el cual es emplazado, y el sujeto intelectual se diluye en una *posición* del campo social, que se encuentra determinada por unas reglas particulares que posibilitan su existencia. En Bourdieu los análisis del intelectual superan las perspectivas meramente políticas, y se colocan en el marco de una sociología de la práctica que trasgrede los *tipos ideales* [38]. De acuerdo con Bourdieu, el análisis del intelectual no puede caer términos de divinidad, como si fuese un sujeto ajeno al mundo que lo rodea, ni en la falsa sobre determinación de lo social sobre el intelectual. El estudio del intelectual debe ser situado en el interior del campo ideológico del cual hace parte, con el fin de establecer las relaciones entre la posición ocupada por dicho intelectual en el campo y su relación con el grupo de agentes que lo constituyen [39].

Así, la propuesta de Bourdieu desarrolla una serie de categorías que llevan a que el análisis, en términos sociológicos, pueda desarrollarse intensiva y extensivamente. Aquí solo centraremos la exposición en las categorías de *posición*, *campo* y *habitus*, ya que éstas permiten dar cuenta de la cuestión intelectual. Al asumir que el *ser intelectual* puede ser una *posición* en un campo, debemos entender que está *posición* posee unas *propiedades* “relativamente independientes de características intrínsecas” al sujeto que ocupa dicha posición. Con respecto a esto, Bourdieu presenta, con más claridad, aquello que no puede ser la *posición*. Para Bourdieu “la posición de un individuo o de un grupo en la estructura social no puede jamás ser definida apenas desde un punto de vista estrictamente estático” [40], de ahí que la *posición* sea un *trayecto social* recorrido, por medio de la cual es legitimada en un sentido histórico y situacional. De este modo, la *posición* social vendría a ser un conjunto de

³⁶ Esta afirmación no pretende desconocer la presentación que en el tomo I de la *Crítica de la Razón Dialéctica* Sartre hace de la relación entre Marxismo y Existencialismo, en donde el escritor francés expone el existencialismo como filosofía complementaria de las categorías Marxistas, ya que, “tanto el existencialismo como el marxismo abordan la experiencia para descubrir en ella síntesis concretas [...]” Sartre *Crítica de la Razon* 34. No obstante, el Marxismo aborda la experiencia de la clase como colectivo, en tanto el existencialismo aborda la experiencia del individuo existente.

³⁷ La organicidad responde a la relación dinámica y multidireccional entre estructura-superestructura social.

³⁸ Al respecto Bourdieu “busca caracterizar el tipo-ideal como guía para la construcción de hipótesis [...] de esta manera no se debe usar el tipo-ideal como una muestra reveladora que sería suficiente copiar para conocer la verdad, [por lo contrario, debe ser usado como] un elemento de un grupo de transformaciones refiriéndolo a todos los casos de la familia de la que el mismo es un caso privilegiado.” Pierre Bourdieu; Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*. (Paris Mouton / Bordas. 1968) 80.

³⁹ Pierre Bourdieu, “Campo de poder e Habitus de classe” En *A economia das trocas simbólicas*. Pierre Bourdieu, (São Paulo: Editorial Perspectiva 2007), 186.

⁴⁰ Pierre Bourdieu, “Condição de Classe e posição de Classe” En *A economia das trocas simbólicas*. Pierre Bourdieu, (São Paulo: Editorial Perspectiva 2007), 7.

relaciones dinámicas entre otras *posiciones*, que definen las características de unas con relación a las otras. En este caso, la *posición* de intelectual es constituida por una serie de relaciones que configuran el campo intelectual, que a su vez es determinado por sus relaciones con otros campos del espacio social. Esta definición permite pensar en una *posición* dinámica del intelectual, en la que se amalgaman las experiencias históricas de las sociedades, como también las particularidades de una coyuntura específica.

De la misma forma como el intelectual es una *posición* determinada por el campo social, el *campo* es conformado por las distancias que separan las diferentes posiciones que contiene. El campo es un espacio específico en donde suceden una serie de interacciones, en las que se ponen en juego un conjunto organizado de posiciones sociales que, además de definirse unas con relación a las otras, miden su “valor” por la distancia social que la separa de otras posiciones inferiores o superiores. Esto equivale a decir que el campo es un sistema de diferencias sociales jerarquizadas por “la distinción”, en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas y reconocidas en un momento determinado [41].

Desde esta perspectiva, Bourdieu aboga por un análisis del intelectual que reconstituya el campo intelectual como un todo dinámico. “Tal paso es necesario para que se pueda indagar no cómo tal escritor llegó a ser lo que es, sino cómo las diferentes categorías de artistas y escritores de una determinada época y sociedad fueron, desde el punto de vista del *habitus* socialmente constituido, para que les hubiese sido posible ocupar las posiciones que les eran ofrecidas [42]. De esta forma, las *posiciones* y los *campos* se encuentran mediados por el *habitus* [43], es decir un sistema de disposiciones establecidas socialmente, que “en cuanto estructuras estructuradas y estructurantes constituyen [...] las prácticas y las ideologías características de un grupo de agentes” [44].

En medio de estas categorías orientadoras, no podemos olvidar que Bourdieu da una relevancia especial al poder, al colocarlo como el campo dentro del cual se articulan las relaciones de conveniencia y/o conflicto, que determinan las posiciones que un grupo o un individuo puede ocupar dentro del campo intelectual. Es decir, que el campo intelectual se constituye dentro de las relaciones instituidas por el campo de poder. De esta manera, los *principios de inversión metodológicos* que Bourdieu propone para el estudio del campo intelectual parten del “análisis de la posición de los intelectuales con relación a las clases dirigentes” -al poder-. En otras palabras, se debe analizar si éstos son *DOMINANTES-dominados* -dominantes dentro de los dominados- o, *dominantes-DOMINADOS* -dominados dentro de los dominantes- [45]. Después, Bourdieu propone el “análisis de la estructura de las relaciones objetivas entre las *posiciones* que los grupos colocados en situación de concurrencia por la legitimidad intelectual [...] ocupan en un momento de tiempo en la estructura del campo intelectual” [46]. Finalmente, el escritor francés propone la

⁴¹ Antonio Moreno y Jose Ramírez, *Pierre Bourdieu Introducción elemental*, (Bogotá: Estrategias Educativas, 2006)

⁴² Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 190.

⁴³ Específicamente Bourdieu asume el *habitus*, en el campo intelectual, como el “sistema de disposiciones inconscientes que constituye el producto de la interacción de las estructuras objetivas y que en cuanto lugar geométrico de los determinismos objetivos y de una determinación del futuro objetivo y de las esperanzas subjetivas, tiende a producir prácticas y, por esta vía, carreras [¿trayectorias?] objetivamente ajustadas a las estructuras objetivas” Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 201-202.

⁴⁴ Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 191.

⁴⁵ Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 191-193.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 191.

identificación del *habitus* que constituye el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características del grupo de agentes estudiado.

Para Bourdieu, como es evidente, el intelectual no puede ser estudiado como un mero sujeto carismático creador de arte o crítica. Por el contrario, para él, el intelectual es un agente que surge en la medida en que el campo intelectual amplía su autonomía con relación a las reglas del campo de poder, dominado por las clases dirigentes. Sin embargo, esta autonomía no es como la que propone Bobbio, entre la política y la cultura. La autonomía a la que se refiere Bourdieu, es una autonomía que le permite al intelectual ingresar en los conflictos entre las fracciones de clase dominantes, no solo por delegación [47], sino por las lógicas de su propio campo constituido por sus *habitus*, por un público legitimador, por unos capitales simbólicos determinados y por la reproducción de bienes simbólicos. Características que, a su vez, responden a las reglas del campo de poder en el que se encuentran inmersas.

En medio del complicado juego de *posiciones, campos y habitus* propuesto por Bourdieu, la elección, o toma de posición, que histórica y sociológicamente ha distinguido al intelectual, y de la cual los *tipos ideales* de las tres primeras propuestas extraen su condición “necesaria”, no es más que “la transformación de la estructura de las relaciones entre la fracción intelectual y las fracciones dominantes, paralela a la transformación de la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases” [48]. En otras palabras, la famosa “toma de conciencia” del intelectual no es sino el sistema de disposiciones inconscientes realizada por la interiorización de las estructuras objetivas, por su *habitus*.

Consideraciones finales.

El análisis histórico del intelectual plantea fuertes debates que remiten, no solo a la posición del historiador o científico social frente a su objeto de estudio, sino a perspectivas que trazan preguntas ontológicas sobre una figura históricamente extraña, pero necesaria. En esta perspectiva, las propuestas abordadas poseen, cada una a su modo, una pretensión de identificar al intelectual tanto en su interioridad como en su exterioridad. Aunque, inevitablemente, algunas se concentren más en presentarlo como un individuo “mesiánico”, que como un sujeto realmente existente.

En esta perspectiva, considero que el intelectual – históricamente concebido- no puede ser asumido, en ningún caso, como una categoría, un lugar, o una intencionalidad. El intelectual simplemente *fue, es y será* lo que las condiciones de posibilidad de su tiempo le permitieron, le permiten y le permitirán ser. *Intelectual* es solo una idea mediadora entre el individuo, las colectividades, el conocimiento, el poder, las esperanzas y la realidad concreta. De esta manera, el intelectual no podría ser reducido a un planteamiento que lo defina *per se*. Tampoco quiero caer en la falsa proposición que lo define como un sujeto *ambiguo*. No, el intelectual, aquel que se relaciona con el saber-poder, debe ser estudiado en su tiempo, y asumido como un producto de su tiempo, además se debe abordar la multiplicidad de categorías discursivas de las que está cargado y que a su vez rompen por sí mismas con la palabra *intelectual* - de ahí que sea tan difícil llamarlo solo *intelectual*.

De lo que podemos estar seguros es que toda pregunta por el intelectual encierra una reflexión que intenta contener un *movimiento dialéctico* entre las ideas y la realidad concreta en la que existimos. ¿Cómo se relaciona el saber con el mundo?, ¿Qué sentido tiene pensar

⁴⁷ Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 191.

⁴⁸ Pierre Bourdieu, “Campo de poder...” 195.

sobre el mundo, en el mundo? Las preguntas llevan al historiador a proponer un movimiento de superación en el que se pretende solapar lo abstracto por lo concreto y/o viceversa. El problema aparece cuando ese movimiento se encarna en las acciones de un individuo en particular, distorsionando los componentes de la relación ideas-mundo. Las praxis que intentan unir armónicamente las reflexiones sobre el mundo con su transformación no se pueden quedar en el individuo, así como tampoco pueden desconocerlo. En este caso el historiador podría articular a sus formas de observación –siguiendo una idea sartriana- mecanismos de mediación [49], que le permitan ver y hacer evidentes las relaciones que intervienen en el movimiento dinámico entre las ideas, el intelectual y el mundo concreto.

En el mundo caminan hombres y mujeres que se relacionan de una u otra manera con las ideas, la realidad y el poder. Ahora, ¿Por qué llamar a unos u otros de intelectuales? ¿Por qué divinizar o satanizar su actuación? ¿Por qué particularizar lo *total*, o totalizar lo *particular*? Estas preguntas pretenden –desde el voluntarismo de mi posición- proponer un análisis intelectual que transgreda al individuo como mero “creador”, científico o crítico, y se centre en el estudio de las *ideas* como posibilitadoras dentro de las determinaciones de su contexto. ¿Será acaso una historia social de las ideas?

⁴⁹ Entiendo por mecanismo de mediación el papel que pueden cumplir otras ciencias sociales en el análisis histórico del intelectual. Por ejemplo, las herramientas de la sociología, el psicoanálisis, la filosofía y hasta la sociología del conocimiento. En este sentido es interesante la propuesta de Sartre, para quien el Psicoanálisis, la Sociología y la Filosofía Existencialista deberían ser los medios que pondrían en movimiento la dialéctica Marxista Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, (Buenos Aires: Lozada, 1995), 38-ss.

Bibliografía

- ARDILES, Osvaldo. “Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento”, *Dialéctica*, V. 05, pp.23-41. 1978
- BASTOS, Elide Rugai. & REGO, Walquiria (Org). *Intelectuais e Política: A moralidadedo Compromiso*. Sao Paulo: Olho d’Aguia, 1999.
- BOBBIO, Norberto *Os Intelectuais e o poder*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. “Condição de Classe e posição de Classe” En: *A economia das trocas simbólicas*. Pierre Bourdieu. São Paulo: Editorial Perspectiva 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A economía das trocas simbólicas*. Sao Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude y PASSERON, Jean-Claude. *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton / Bordas. 1968
- CARDÚS, Salvador. i Rus. “Notas para una lectura actualizada de Ideologia y Utopia”. *REIS*, Numero 62 pp. 123-131. 1993.
- FACCIOLO, Andrea. *Intelectuais e política no pensamento de Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre e Norberto Bobbio e o debate contemporâneo em torno da crise dos intelectuais*. São Paulo: UNESP, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- JAMENSON, Fredric, “Foreword”. pp. xv-xxxiii. 2004 in SARTRE, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 1. London: Verso, 2004.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janerio: Zahar Ed, 1968.
- MANNHEIM, Karl. *Ideología y Utopía*. México: FCE, 1987.
- MICELLI, Sergio. “A força do sentido”. pp.VII- XXXI. 2007. in BOURDIEU, Pierre. *A economía das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MORENO, Antonio. & RAMÍREZ, Jose. *Pierre Bourdieu Introducción elemental*. Bogotá: Estrategias Educativas, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Lozada, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.