



El intelectual en la modernidad

Jorge Seda Prado
Colegio San Ignacio de Loyola
San Juan, Puerto Rico

Sinopsis

Entre los siglos XVII y XX se desató en el mundo occidental una fuerte polémica respecto a la importancia de organizar racionalmente la vida humana y el lugar que debía ocupar el intelectual en la organización de esta sociedad. Este debate dejó claramente establecido el lugar, nada despreciable, que reclamaba el intelectual moderno como portador del saber que permitiría el surgimiento de un ordenamiento racional y de los instrumentos teóricos que posibilitarían criticarlo y combatirlo. La sociedad moderna patrocinó esta concepción y en la práctica admitió el papel crucial de los intelectuales en la elaboración de los principios ordenadores de la vida social y política. En las últimas décadas del siglo XX, sin embargo, este panorama cambió. Las voces de destacadas figuras del mundo intelectual arremetieron contra el papel que venía desempeñando el intelectual moderno y plantearon la necesidad de reorientar sus funciones. En este trabajo se analiza el papel que reclamó el intelectual en la sociedad moderna de los siglos XVII al XX y las tesis de varios críticos contemporáneos que impugnaron dicho papel en un esfuerzo por distanciarse de él.

Palabras claves: intelectuales, saber, ética, modernidad, posmodernidad

Abstract

During the XVII and XX centuries an intense controversy transpired in relation to the significant rationalization of human life and the speculative position of intellectuals in the hierarchical organization of society in the Western world. This debate clearly established modern intellectuals as the driving force and source of knowledge that permits the establishment of rational order and theoretical instruments that will counteract as definitive appraisal. Modern society patronizes this concept and recognizes the crucial involvement of professionals in the elaboration of basic principles in political and social life. In the last decades of the XX century, however, this perception has changed. Distinguished members of the professional field have criticized this intellectual concept and have proposed the need to modify its function. In this work, the role of professionals of the XVII and XX centuries is analyzed along with the thesis of various contemporary critics that have rejected said role in an effort to get further away from it.

Key words: intellectuals, knowledge, ethics, modernity, postmodernity



Sometido: 9 de diciembre de 2008
Aprobado: 20 de diciembre de 2008

“Pensaron que estaban a la vanguardia de la sociedad; que eran la voz de quienes no tenían voz. Creyeron que podían representar a quienes vivían agobiados por la pobreza y la ignorancia, sin entender cuáles eran sus verdaderos intereses ni el camino para alcanzarlos. Pensaron que las ideas podían bajar hasta aquellos (los obreros, los campesinos, los marginados) que, sumergidos en un mundo ciego, eran víctimas de su experiencia. Se sintieron portadores de una promesa: obtener los derechos de quienes no tenían ningún derecho. Pensaron que sabían más que el común de la gente y que este saber les otorgaba un solo privilegio: comunicarlo y, si era preciso, imponerlo a mayorías cuya condición social les impedía ver claro y, en consecuencia, obrar en el sentido de sus intereses.

En sociedades donde el saber se volvía cada vez más importante para la producción y reproducción de la vida, encontraron en sus propios saberes una fuente de poder. A veces lo usaron para disputar con los ricos y con la autoridad; otras veces lo usaron para imponer sus puntos de vista sobre los desposeídos.

Se organizaron en logias, en clubes, alrededor de revistas, en partidos. Las revoluciones (de izquierda y de derecha) los tuvieron en primera fila: fueron actores protagónicos en los regímenes revolucionarios, tanto que llegaron a convertirse en dirección de las nuevas sociedades surgidas del molde preparado por sus ideas. Estuvieron dispuestos al sacrificio; fueron exiliados, perseguidos, encarcelados, torturados, asesinados, excluidos, censurados, deportados, privados de su nacionalidad, proscriptos. A su vez, estuvieron dispuestos a teorizar la necesidad de organizaciones de hierro, completamente centralizadas y verticales, panópticos desde cuyas cabinas de dirección se podía ver todo y decidir sobre todas las cosas. ...

Tuvieron la pasión de lo universal: los derechos del hombre y el ciudadano; los derechos de la clase obrera que, si realmente se hacía cargo de sus tareas, podía convertirse en una fuente de libertad para todos los oprimidos. ...

Fueron consejeros de príncipes, de dictadores, de autócratas esclarecidos, de otros intelectuales convertidos en políticos, de políticos intelectuales y de políticos que tuvieron poco que ver con el mundo de las ideas. Hablaron para el Pueblo, para la Nación, para los Desposeídos del Mundo, para las Razas sometidas, para las Minorías. Cuando se dirigieron a esos interlocutores pensaron que les transmitían una verdad que ellos habían descubierto y que los otros no podían descubrir librados a sus propios medios. Por eso se sintieron Representantes, hombres y mujeres que tomaban la palabra *en lugar* de otros hombres y mujeres. Y, por eso, confiaron en que esa representación, ese decir lo que los otros no pueden ni saben decir, era uno de sus deberes: el deber de saber. Debían liberar a los otros de las trabas que les impedían pensar y actuar; mientras tanto, mientras esa conciencia nueva no se impusiera sobre sus portadores futuros, hablaron en nombre de ellos. Creyeron poseer verdades que debían ser transmitidas, generalizadas, difundidas, impuestas sobre el error.

Se sintieron héroes, guías, legisladores.”

Beatriz Sarlo, “Intelectuales”, en Escenas de la vida posmoderna.



Durante la mayor parte de la historia moderna, los intelectuales occidentales han justificado su papel en la sociedad definiéndose como los sujetos encargados de construir los principios legitimadores de un ordenamiento social capaz de viabilizar el progreso de la humanidad. La sociedad moderna patrocinó por mucho tiempo esta concepción y, en la práctica, reconocía la autoridad indiscutida de los intelectuales en el establecimiento de pautas, ya fuera para ejercer el poder o para combatirlo.¹ Immanuel Kant, Karl Marx y Max Weber, por citar algunos ejemplos, elaboraron teorías de la organización social que, aunque diferentes, compartieron un lugar invariable: formaron parte de una modernidad que le confería un lugar central a los intelectuales y les asignaba un papel crucial en la elaboración de las estrategias que hicieran posible el progreso y la civilización.²

Hoy, este papel del intelectual se encuentra en crisis. El ascenso del mercado como nueva autoridad convalidadora; la crisis de los proyectos modernos de una sociedad racional; el influjo de la corriente de pensamiento posmoderna; el desarrollo, por parte del Estado, de nuevas técnicas de control social y la aparición de nuevos actores con autoridad para expresarse en el espacio público han desbancado al otrora propietario de la

¹ En su reflexión sobre los intelectuales, Carlos Altamirano destaca: “Al obrar como críticos sociales o como moralistas públicos, hay en ellos la propensión a concebirse como clase ética, como un grupo que se describe y se define en términos de una misión”. Por su parte, Edward W. Said plantea: “En la historia moderna ninguna de las grandes revoluciones ha carecido de intelectuales. Y también es cierto que en ninguno de los grandes movimientos contrarrevolucionarios han faltado los intelectuales”. Véase: Carlos Altamirano, Intelectuales. Notas de investigación. Bogotá, Editorial Norma, 2006, p. 14; Edward W. Said, Representaciones del intelectual. Barcelona, Paidós, 1996, p. 29.

² Zygmunt Bauman, Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 209.



razón ordenadora de su función interpretativa y crítica de la vida social.³ En términos prácticos, esto significa que los sectores sociales parecen requerir muy poco de las concepciones sobre la verdad, el juicio o el gusto que proporcionan los intelectuales y, por otro lado, que los grupos de poder le reconocen cada vez menos autoridad a sus concepciones.

Este artículo tiene como objetivo hacer un balance del papel que ha desempeñado el intelectual en la sociedad moderna y de las formas en que ha pensado sus tareas discursivas y políticas. Se propone también estudiar escritos más recientes que, basándose en la crítica a la epistemología moderna y la denuncia de la complicidad del intelectual moderno con el ejercicio de un poder disciplinario, redefinen su papel y sus posibilidades en el mundo de hoy. Comenzaré la discusión de esos temas desarrollando un análisis de la modernidad y de la función que se asignaron los intelectuales modernos, para luego examinar las tesis de varios críticos contemporáneos que arremeten contra esta visión y plantean, con carácter de urgencia, la necesidad de reorientar la función del intelectual moderno. Para esto último examinaremos los trabajos de Michel Foucault, Edward W. Said, Zygmunt Bauman y Gayatrik C. Spivak.

³ Bauman, Legisladores e interpretes, pp. 167-226. Véase también: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, “La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, (editores), Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México, Porrúa, 1998, pp. 5-30; Immanuel Wallerstein, “Los intelectuales en un época de transición”, <http://fbc.binghamton.edu/iwguat-sp.htm>; Tomás Maldonado, ¿Qué es un intelectual? Barcelona, Paidós, 1998.



De la modernidad

La modernidad es una época histórica que remite a un inventario de operaciones económicas, políticas, sociales y culturales que en términos convencionales comienza con la crisis del mundo feudal y, para algunos estudiosos, se extiende hasta el último cuarto del siglo XX.⁴ Como es de esperarse, los procesos constitutivos y los contenidos sustanciales de una época tan amplia son motivo de discrepancias profundas entre los especialistas.⁵ Desde la perspectiva de Hardt y Negri, la modernidad es un proceso histórico complejo de larga duración que se caracterizó por el enfrentamiento permanente entre tendencias. Por un lado las fuerzas inmanentes de liberación, autonomía y el poder de la imaginación y, por el otro, la mano fuerte de una autoridad temerosa del cambio y deseosa de instaurar un orden mediante la formación de un nuevo poder trascendente, avalado por la razón técnico-instrumental.⁶

En su primera fase, el enfrentamiento entre estas tendencias ocurrió como un remolino. Europa, entre los siglos XV y XVII, atravesó por un proceso secularizador que socavó la interpretación sagrada de los asuntos mundanos. El control sobre la multitud,

⁴ Marshall Berman, "Brindis por la modernidad", en Nicolás Casullo (ed.), El debate modernidad-posmodernidad. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 67-91; Todo lo sólido se desvanece en el aire. México, Siglo XXI, 2003.

⁵ Véase: José Luis Romero, La cultura occidental. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004; Quentin Skinner, La formación del pensamiento político moderno. México, Fondo de Cultura Económica, 2 vols., 1993; John G. A. Pocock, El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Madrid, Tecnos, 2002; Ernest Cassirer, La filosofía de la Ilustración. México, Fondo de Cultura Económica, 1984; Berman, "Brindis por la modernidad"; Todo lo sólido se desvanece en el aire; Peter Sloterdijk, Crítica de la razón cínica. Madrid, Ciruela, 2003; Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, Taurus, 1985; Michael Hardt y Antonio Negri, Imperio. Barcelona, Paidós, 2005.

⁶ Hardt y Negri, Imperio, pp. 89-111.



antano bajo el código religioso de un poder trascendente, pasó al plano de la inmanencia.⁷ Los principios organizadores de la vida social y política, que hasta ese momento habían sido atribuidos a los cielos, descendieron a la tierra. El conocimiento se trasladó del plano trascendente al inmanente y, como consecuencia, se convirtió en el fundamento de una práctica transformadora y liberadora. Según plantean estos autores: “Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia”.⁸ Este proceso histórico fue revolucionario porque estableció un cambio paradigmático; el ser humano se elevó al rango de principio ordenador de todas las cosas y comenzó a sentirse el centro de la creación. Ver, pensar e imaginar ciertos procesos, someterlos a reiteradas pruebas e hilvanar luego principios generales, que se comprueban en la práctica, resultaron experiencias tan embriagadoras que llenaron a los seres humanos de confianza en sus propios recursos.⁹

En el plano político y social esto significó el surgimiento de nuevas concepciones del orden y del poder. En efecto, la primera fase de la modernidad arremetió contra los ideales sociopolíticos del orden feudal y las ataduras del pasado.¹⁰ Una nueva corriente de pensadores emergió, haciéndose portadora de ciertos principios que denotaban el afán por reconstruir la sociedad sobre la base, no de pautas trascendentes, sino de leyes cuya legitimidad emanara de la voluntad de los ciudadanos. Esta corriente resonó en una

⁷ Siguiendo a Hardt y Negri, utilizo el concepto de inmanencia para referirme a un proceso secularizador que negaba la autoridad trascendente sobre los asuntos mundanos y afirmaba los poderes de este mundo sobre el campo social. Véase: Hardt y Negri, *Imperio*, p. 91.

⁸ Hardt y Negri, *Imperio*, pp. 90-92.

⁹ Romero, *La cultura occidental*, pp. 60-62.

¹⁰ Berman establece en su obra que uno de los rasgos característicos de la modernidad es esta idea de discontinuidad y ruptura que amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Véase: Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.



población cambiante surgida de la bancarrota de los mecanismos tradicionales de control y vigilancia. Se trataba de muchedumbres sin amos. Para los representantes intelectuales de esta primera fase de la modernidad, dichas multitudes eran la fuerza creadora de un nuevo orden político y social. Reflexionando este momento Hardt y Negri han señalado:

En este primer período de la modernidad se cumple el proceso de refundación de la autoridad sobre la base de un universal humano y a través de la acción de una multitud de singularidades. Guillermo de Occam, por ejemplo, afirmaba que la Iglesia es la multitud de sus fieles. Marsilio de Padua propone la misma definición en el caso de la república. Se habían puesto en marcha una nueva concepción del poder y una nueva concepción de la liberación: desde la democracia de las sectas protestantes a Spinoza y su noción del carácter absoluto de la democracia. Este proceso histórico fue revolucionario en el sentido de que determinó un cambio paradigmático del modo de vida de la multitud.¹¹

No obstante, producto de todo este proceso, se desató la reacción de fuerzas sociales y políticas preocupadas por el orden. Se trataba de sectores temerosos a las expresiones de la multitud, que clamaban por reorganizar la autoridad en el espacio sociopolítico. Comenzó entonces un segundo impulso de la modernidad, orientado a hacerle la guerra a las fuerzas radicales que emergieron en el primer período y a establecer un poder general que las dominara. Este segundo momento fue contrarrevolucionario en el sentido estricto del término. Se trató de un movimiento económico, social, político y cultural que, al no poder restaurar el pasado ni destruir las fuerzas que emergían de la primera modernidad, procuró dominarlas por medio de la creación de una nueva forma de soberanía.¹² De modo que la modernidad develó un conflicto permanente. “La modernidad misma se define como una crisis, una crisis nacida

¹¹ Hardt y Negri, *Imperio*, p. 93.

¹² Hardt y Negri, *Imperio*, p. 94.



del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden”.¹³

En primera instancia, el proyecto destinado a solucionar esta crisis se manifestó en la Reforma, el Absolutismo y la Contrarreforma, pero adoptó características verdaderamente modernas con el desarrollo de la Ilustración y la formación del Estado moderno.¹⁴ La tarea principal del movimiento ilustrado consistió en construir un nuevo tipo de soberanía secular capaz de disciplinar a una multitud de sujetos que se afirmaban como libres, racionales e iguales. El único requisito era hacerlo sin reproducir el discurso legitimador del Antiguo Régimen.¹⁵ El desafío era eliminar la forma medieval de poder trascendente, que se hallaba en bancarrota, pero manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia, mediante la creación de una forma de soberanía que se adaptara a los principios de la Razón y a una humanidad cambiante.¹⁶ La solución política ofrecida desembocó en la creación del Estado moderno.

El Estado moderno funcionó como el arma esencial del segundo modo de la modernidad al suministrarle una forma de soberanía capaz de imponer el orden a la multitud e impedirle organizarse espontáneamente. No debe perderse de perspectiva que esta fase requería asegurar el control sobre las nuevas formas de la producción y el intercambio económico para gobernarlas y, sobre todo, para obtener la mayor riqueza

¹³ Hardt y Negri, *Imperio*, p. 95.

¹⁴ Véase: Pocock, *El momento maquiavélico*; Skinner, *La formación del pensamiento político moderno*; Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*.

¹⁵ Hardt y Negri, *Imperio*, p. 98.

¹⁶ Hardt y Negri, *Imperio*, p. 103.



posible. El Estado se convirtió en la solución que le permitió al segundo modo de la modernidad enfrentar este desafío y sacarle provecho a los cambios económicos.

En todo este drama hay que destacar la profunda relación que existió entre las ciencias modernas y las soluciones políticas ofrecidas. El poder ordenador recurrió a la Razón para contar con el aparato teórico que le permitiera determinar científicamente el modo de funcionamiento de la realidad social que se quería gobernar. El proyecto científico fue convocado para responder a este desafío. Éste ofreció los saberes fundadores de nuevas prácticas y estrategias sociales que tenían el propósito de organizar el poder y convertir a la multitud en una totalidad ordenada.¹⁷ En este sentido, dotaron al poder del aparato conceptual que requería para su proyecto disciplinario, sobre todo ayudándolo a constituir el tipo de sujeto histórico necesario para el desarrollo de su proyecto.¹⁸

Todo esto denota los nexos profundos que existieron entre los intelectuales y la política. Los intelectuales asumieron la tarea de forjar los principios legitimadores de una práctica política ordenadora y reguladora de la acción humana. Al hacerlo, orientaron su quehacer hacia la búsqueda de soluciones políticas a la crisis de la modernidad y conectaron su producción discursiva con la esfera política, social y económica de la vida moderna. Para Hardt y Negri:

La simbiosis entre el trabajo intelectual y la retórica institucional, política y científica se hace absoluta y toda formación conceptual lleva su marca: la formalización de la política,

¹⁷ Hardt y Negri, *Imperio*, pp. 102 y 107.

¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2 vols., 1982; *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1983.



el empleo de la ciencia y la técnica como instrumentos para obtener un provecho, la pacificación de los antagonismos sociales.¹⁹

En las páginas siguientes examinaré con más detenimiento el papel que los intelectuales se asignaron en el mundo occidental a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los últimos siglos han visto aparecer varias corrientes de pensamiento que pretendieron solucionar el conflicto interno de la modernidad. Las mismas debatían en torno al modo en que funcionaba el mundo social y las maneras en que debía ser gobernado. Los intelectuales se constituyeron en el sector de la sociedad que asumió estos debates. Para los propósitos de este trabajo estudiaré la figura del intelectual concentrándome en tres de las corrientes de pensamiento más representativas de la modernidad: la Ilustración, el Romanticismo y el Marxismo.

El intelectual en la ilustración

La idea de que el papel del intelectual es intervenir en el ámbito público como conocedor de las acciones que se necesitan para alcanzar el orden y el progreso social ha estado presente desde los inicios de la modernidad y ha servido como un elemento de uniformidad entre los intelectuales hasta mediados del siglo XX.²⁰ Sin embargo, es importante señalar que durante toda la historia moderna los intelectuales han estado

¹⁹ Hardt y Negri, *Imperio*, p. 100.

²⁰ Norberto Bobbio plantea que “cuando el 14 de enero de 1898 aparece en París, el *Manifeste des intellectuels*, el nuevo término se toma en la acepción que todavía hoy es corriente: se trata de un grupo de hombres no políticos, conocidos por su actividad preferentemente literaria, que toman posición respecto a una prevaricación del poder político y combaten la razón de Estado en nombre de la razón defendiendo la verdad de la que se consideran depositarios y guardianes”. Véase: Norberto Bobbio, *La duda y la elección*. Barcelona, Paidós, 1998, p.118; Bauman, *Legisladores e intérpretes*, pp. 9-10, 39; Altamirano, *Intelectuales*, pp. 17-30.



fragmentados en campos discursivos caracterizados por discrepancias profundas, y, en muchos casos, irreconciliables.²¹ La definición misma de intelectual, o intelectuales en plural, sus funciones y sus deberes han sido objeto de largos debates. Los motivos de dichas discrepancias están vinculados con las propuestas epistemológicas, visiones históricas y fuerzas sociales que se proponían como condiciones para realizar el ordenamiento de la sociedad y realizar el proyecto de la modernidad. En otras palabras, se relacionan con la modernidad última o ideal que se contemplaba como solución a las contradicciones y heridas que destrozaban a los hombres y mujeres en la modernidad real y con el lugar que éstos se asignaban en la sociedad como productores de conocimientos y guías espirituales.²²

La Ilustración, el Romanticismo y el Marxismo constituyeron corrientes de pensamiento producidas en la modernidad para llevar a cabo esta encomienda y realizar un proyecto de sociedad racionalmente ordenada.²³ Las luchas desatadas entre estos discursos fueron tan intensas que fragmentaron a los intelectuales en campos hostiles que luchaban por el control de la “república de las letras”. A estos efectos, el concepto del intelectual que encontramos en el transcurso de los siglos XVIII al XX, corresponde a

²¹ Según Sloterdijk, en la Ilustración el conocimiento es el producto de un diálogo y un consenso; mientras que en el siglo XIX, se estableció el modelo ideológico que consiste en la confrontación entre las interpretaciones. Véase: Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, pp. 47-173.

²² Altamirano señala: “El concepto de intelectual no tiene un significado establecido: es multívoco, polémico y de límites imprecisos como el conjunto social que se busca identificar con la denominación de intelectuales”. Véase: Altamirano, *Intelectuales*, p. 17; Bauman, *Legisladores e intérpretes*, p. 240.

²³ Berman plantea que “Marx, Nietzsche, Tocqueville, Carlyle, Mill, Kierkegaard y todos los otros grandes críticos del siglo XIX comprendieron las formas en que la tecnología y la organización social modernas determinaban el destino del hombre. Todos creían que los individuos modernos tenían capacidad para comprender este destino y, tras haberlo comprendido, luchar por él. De aquí que incluso en medio de un presente miserable, pudieran imaginar un futuro abierto”. Véase: Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 15.



modalidades o visiones teóricas que, aunque emparentadas entre sí, contienen discrepancias profundas que emergen de los proyectos de modernización que se pretenden realizar para solucionar los conflictos internos de la modernidad y superar todo lo negativo que ha arrastrado consigo la vida moderna.²⁴

Siguiendo esta perspectiva, la Ilustración elaboró un concepto del intelectual que puntualizó sus funciones epistemológicas y políticas. En lo epistémico, el intelectual se definió como el propietario de un instrumental científico-técnico capaz de descifrar las leyes inherentes de la naturaleza, colocarlas a su servicio y someter el mundo social a un control absoluto fundamentado en criterios racionales.²⁵ Ciertamente, la Ilustración, siguiendo los impulsos culturales desatados en el Renacimiento, había elevado la Razón a la categoría de fuerza ordenadora de todas las cosas. Además, había definido al hombre como una especie racional dotada de la capacidad de perfeccionarse. Sin embargo, el conocimiento científico-técnico, indispensable para acceder a los secretos más ocultos de la naturaleza y alcanzar el progreso, no era accesible a la totalidad de los individuos. Sólo unos pocos, “los ilustrados”, tenían acceso a este tipo de saber. El intelectual ilustrado emergió entonces como un heraldo de la Razón, colocado por encima de la sociedad, que poseía las herramientas para descifrar los secretos más íntimos y remotos de la naturaleza

²⁴ Bobbio plantea que “hablar de los intelectuales como si perteneciesen a una categoría homogénea y constituyesen una masa indistinta es una insensatez”. Véase: Bobbio, *La duda y la elección*, p. 15.

²⁵ Michel Vovel, “Introducción”, en Michel Vovel (ed.), *El hombre de la Ilustración*. Madrid, Alianza, 1995, pp. 11-17; Roger Chartier, “El hombre de Letras”, en, Vovel (ed.), *El hombre de la Ilustración*, pp. 153-155.



para someterla y dirigir racionalmente las actividades de los ciudadanos de acuerdo a una normativa científicamente legitimada.²⁶

Desde esta perspectiva, las dos tareas principales del intelectual eran la producción de conocimientos y el trabajo pedagógico orientado al perfeccionamiento de la naturaleza humana. Para el intelectual ilustrado era fundamental conocer para poder domesticar y ajustar la naturaleza humana a criterios racionales.²⁷ Michel Vovel ha señalado que el intelectual ilustrado era un sujeto con una “preocupación pedagógica inseparable de la inquietud por el conocimiento que, rechazando cualquier metafísica, desea asir directamente las realidades del mundo que quiere descubrir para transformarlo”.²⁸ El sabio se fundía con el maestro como el privilegiado que se adelantaba al hombre común y podía orientar las prácticas del poder.

En el plano político, el intelectual de la Ilustración se visualizó como el propietario de los principios racionales que el poder requería para reorganizar el mundo social que quería gobernar.²⁹ En efecto, era necesario el conocimiento de la naturaleza humana – ajustarla a los imperativos de la Razón – para reordenar la sociedad. No debe perderse de perspectiva que el “Siglo de las Luces” fue un siglo de grandes cambios. La monarquía absoluta enfrentó tareas administrativas de una magnitud sin precedentes. Había que remodelar el cuerpo social. El mundo del feudalismo estaba en

²⁶ Vovel, “Introducción”, en Vovel (ed.), *El hombre de la Ilustración*, p. 11.

²⁷ Hay que tener presente que este tipo de intelectual, es decir, esta noción del intelectual como el propietario de un saber que debe servir para orientar las acciones del poder y por ello un sujeto preocupado por el asunto de la educación de la multitud, ya está presente en los inicios del humanismo renacentista. Véase: Skinner, *Historia del pensamiento político*; Pocock, *El momento maquiavélico*.

²⁸ Vovel, “Introducción”, p. 34; Chartier, “El hombre de letras”, pp. 182-183.

²⁹ Chartier, “El hombre de letras”, pp. 153-155.



descomposición y sus mecanismos de vigilancia social en bancarrota. El poder absoluto se topó con la encrucijada de una sociedad cambiante que había que configurar de una manera nueva. Era necesario un nuevo proyecto social y esto exigía un plan cuidadosamente esbozado. El absolutismo se dirigió entonces a quienes se presentaban como propietarios de un saber social que resultaba políticamente útil a tales fines. El “Siglo de las Luces” fue en este sentido una época en que el poder necesitó y buscó el conocimiento para hacer lo que antes había hecho con los códigos de la vieja, y ya obsoleta, metafísica religiosa.³⁰ Filósofos, científicos y escritores de la época fueron convocados por el Poder con la encomienda de dirigir racionalmente las actividades de los individuos de acuerdo con criterios establecidos científicamente. Bauman ha señalado:

La educación se había convertido entonces en un componente inerradicable del poder. Los poseedores de éste debían saber ahora qué era el bien común y qué patrón de la conducta humana mejor se adaptaba a él. Debían saber cómo inducir esa conducta y cómo asegurar su permanencia. Para adquirir ambas facultades, tenían que adueñarse de cierto conocimiento que otras personas no poseían. El poder necesita el conocimiento; el conocimiento presta legitimidad y eficiencia al poder.³¹

La concepción ilustrada del intelectual coincide en este sentido con la metáfora del hombre de luz.³² El intelectual ilustrado era quien, en virtud del contacto con la Razón y el conocimiento de lo que exigía el interés público, poseía la facultad para iluminar el camino que debía conducir a los individuos hacia la creación de una sociedad organizada sobre bases racionales. Para el intelectual ilustrado resultaba natural que la monarquía y, más tarde, el Estado moderno emergieran como los poderes idóneos para

³⁰ Bauman, *Legisladores e intérpretes*, pp. 42-66.

³¹ Bauman, *Legisladores e intérpretes*, p. 74.

³² Vovel, “Introducción”, p. 13.



llevar a su cumplimiento el proyecto de la sociedad racional.³³ El saber y el poder no eran enemigos, sino los aliados de una empresa racionalizadora de la vida. En efecto, el proselitismo de los intelectuales ilustrados sintonizó a la perfección con las ambiciones organizadoras de un poder que tenía la necesidad de crear un nuevo mecanismo social de control y vigilancia.³⁴ El proyecto de la Ilustración respondió precisamente a las necesidades prácticas de los representantes de este poder. Los intelectuales ilustrados se dirigían a dichos representantes y el tópico de su discurso era la metodología para racionalizar la reproducción del orden social.³⁵

Inmanuel Kant, por ejemplo, definía su época como un momento de liberación; pero, ¿liberación en qué sentido? El humano, un ser de naturaleza racional – decía Kant – iniciaba su emancipación al servirse de su inteligencia y su razón. Sin embargo, no todos los seres humanos estaban en condiciones de emanciparse respecto al tutelaje sagrado y trascendente. Las muchedumbres, debido a su inhabilidad para el pensamiento racional, eran incapaces de superar esta condición, la cual, se había convertido en su segunda naturaleza. De manera que eran pocos los que, en virtud de su capacidad racional, podían emanciparse. Estos pocos – “los ilustrados” – eran quienes producían el conocimiento y podían actuar sobre la realidad social con el fin de transformarla.³⁶ El papel de estos intelectuales era llevar la Ilustración a su cumplimiento en el plano social y político. En

³³ Bauman plantea que “desde el comienzo mismo, *les philosophes* concibieron un orden social fundado en el poder pastoral del déspota o los legisladores ilustrados sobre los individuos”. Véase: Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 109, 240 y 225; Chartier, “El hombre de letras”, pp. 182-183.

³⁴ Foucault, Historia de la locura; Vigilar y castigar; Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 135-136, 208.

³⁵ Bauman, Legisladores e intérpretes, p. 110.

³⁶ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en Filosofía de la historia. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 1.



lo social, esto demandaba el uso público de la razón en calidad de maestros; en lo político, su uso privado en calidad de consejeros de príncipes y jefes de Estado.

Hablándole a éstos últimos, Kant señalaba:

El criterio de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que tampoco en lo que respecta a la legislación hay peligro porque los súbditos hagan uso público de su razón, y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella, haciendo una franca crítica de lo existente... porque cuando la naturaleza ha logrado desarrollar la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre el hecho repercute en el sentir del pueblo y hasta en los principios del Gobierno.³⁷

El concepto del intelectual que deviene de la Ilustración resulta, entonces, en la idea del sabio que es propietario de una capacidad de razonar totalizadora que descubre la verdad y la pone al servicio de las fuerzas que quieren asegurarse el control de la multitud y establecer un poder general.³⁸ Desde esta perspectiva, representativa del segundo modo de la modernidad, la relación del intelectual con el poder del Estado no es de antagonismo. Todo lo contrario, el objetivo del intelectual ilustrado era mantener un diálogo permanente con el Estado que le permitiera cumplir con la función magisterial de instruir y ayudar en la realización del ideal de progreso y civilización, dotando al orden político de racionalidad. De la misma manera que la crítica servía para combatir la ignorancia y el prejuicio de los individuos, debía servir para cuestionar la sin razón del poder, organizándolo sobre principios racionales. En otras palabras, debía servir para suministrar una maquinaria de dominación capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres. En este sentido, el intelectual ilustrado no pretendía subvertir el

³⁷ Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, pp. 3-4.

³⁸ La culminación de esta concepción desembocará en el positivismo y en una fe en el conocimiento científico objetivo producto del razonamiento metodológicamente organizado. Véase: Max Weber, El político y el científico. Madrid, Alianza, 1967; Chartier, “El hombre de letras”, pp. 153-157.



orden, sino fungir como uno de sus más iluminados defensores. Durante la época de las revoluciones – fines del siglo XVIII y comienzos del XIX – la caída del absolutismo se asoció con la falta de fundamentos racionales y el nuevo poder soberano se organizó con los nuevos principios legitimadores del pueblo-nación. En dicho período el intelectual ilustrado se radicalizó momentáneamente y hasta aceptó la imposibilidad del absolutismo para actuar de manera racional. No obstante, tanto en su versión conservadora como revolucionaria, el intelectual ilustrado siguió pensándose como un propietario de la verdad, obligado a cumplir con una misión política y pedagógica: la de destruir lo irracional para edificar la vida social sobre las verdaderas características del hombre y la naturaleza.

El intelectual en el romanticismo

El romanticismo constituyó una corriente de pensamiento que criticó las formas que asumió la modernidad ilustrada en la sociedad europea de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.³⁹ Para el romántico, este tipo de modernidad resultó en un desencanto que obligaba a restituir valores, ideas, formas de vida y de sociabilidad consideradas representativas de un modelo social superior. Las expresiones culturales de la sociedad burguesa, la moralidad convencional, las formas de gobierno, la mentalidad

³⁹Franklin L. Baumer apunta: “The romantic movement was just a reaction against a certain ‘narrow’ kind of thinking epitomized by the ‘scientific’ Enlightenment... In these respect the romantic movement might be said to constitute the first great revolt against one kind of modernity – the modernity represented by the scientific Enlightenment”. Véase: Franklin L. Baumer, “Romanticism”, en Philip P. Winer (ed.), Dictionary of the History of Ideas. New York, Charles Scribner’s Sons, 1973, 4 vols., IV, pp. 200 y 204.



utilitaria y, sobre todo, la prepotencia del pensamiento instrumental-científico fueron algunos de los fenómenos contra los que el romántico levantó su grito de guerra.⁴⁰

Pensadores, críticos y artistas de diversas procedencias se sumaron a esta atmósfera de escepticismo.⁴¹ Se trataba de sujetos que experimentaban sus talentos como una maldición porque no lograban aclimatarse al tipo de modernidad que emergía en la época. Su insatisfacción los llevaba a escapar hacia el pasado y a refugiarse en la imaginación, el recuerdo y la nostalgia.⁴² Nostalgia por una edad dorada que asumía formas diversas – como, por ejemplo, la nación, la naturaleza, la aristocracia – y que remitía siempre a la sensación de algo perdido, inaccesible o difícil de recuperar.⁴³ Varios estudiosos del movimiento romántico han definido esta sensación como un estado de melancolía, expresado en el afán de corregir la imperfección de la modernidad ilustrada y la añoranza de un mundo de armonía cuyo modelo predominante era un pasado mitificado.⁴⁴ Cabe destacar, sin embargo, que para la corriente romántica no todo era soñar y añorar el pasado como el modelo que debía ser reinstalado en el mundo. El paraíso perdido era irrecuperable y funcionaba más como un momento mítico que servía

⁴⁰ Esteban Tolinchi, Romanticismo y Modernidad. Ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2 vols., 1989, I, pp. 245, 269 y 279-280. Véase también: Rafael Bernabé, La maldición de Pedreira. Río Piedras, Huracán, 2002.

⁴¹ Sergio Givone, “El intelectual”, en Francois Furet (ed.), El hombre Romántico. Madrid, Alianza, 1997, p. 241.

⁴² Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 247-248.

⁴³ Jacques Droz, “Romanticism in Political Thought”, en Philip P. Winer, (ed.), Dictionary of the History of Ideas, IV, p. 206. Véase también: Givone, “El intelectual”, en Francois Furet, (ed.), El hombre Romántico, p. 242; Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 294-295.

⁴⁴ Baumer sostiene: “This was the side which was expressive of melancholy, agony, disenchantment, unfulfilled longing, and even, on occasion, rebellion – rebellion, not only against society but also the universe”. Véase: Baumer, “Romanticism”, IV, p. 204; Givone, “El intelectual”, p. 241; Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 16, 146-148, 478-479 y 481-482.



para llevar a cabo una crítica del presente y no como una propuesta para el futuro. En palabras de Esteban Tolínchi:

Una especie de catastrofismo respecto a la civilización del presente se apodera de los espíritus más selectos del momento. La decadencia de los tiempos parece tal que, a lo sumo, se piensa en la restauración del pasado lejano y no siendo esto posible, el hombre se refugia en el sueño, lo inconsciente.⁴⁵

Salta a la vista el concepto del intelectual propuesto desde el romanticismo. En primer lugar, se trata de un espíritu de denuncia que expresa desasosiego ante el desarrollo capitalista, los modos culturales de la sociedad burguesa y la racionalidad instrumental de la modernidad.⁴⁶ Para el intelectual romántico, estos procesos desembocaron en una sociedad en descomposición que amenazaba con desintegrarse. En segundo lugar, se trata de la concepción del intelectual como un vidente que se ampara en la idealización del mundo caído como punto de partida que anuncia el principio de un nuevo reino. El intelectual romántico se concibe a sí mismo como un Mesías que se lanza por los campos de la infinita potencialidad del hombre esbozando programas utópicos de toda clase y soñando edades de oro.⁴⁷

En torno a este punto varios estudiosos plantean que el romanticismo agrupó un movimiento intelectual de gran ambivalencia. El significado de una edad dorada podía

⁴⁵ Tolínchi, Romanticismo y Modernidad, II, p. 599.

⁴⁶ Droz ha señalado: "As a result of the development of an industrial civilization political romanticism was more and more reduced to a defensive position... Henceforth, the State was no longer to be considered as a 'machine' or artificial creation of legislator limiting the State to police functions; instead it was to be considered as a 'living creature' or 'organism' growing and developing like a plant according to its own laws, without enabling the statesman to amend it by means of fallaciously conceived constitutions... The romantic idea of the State was to make no appeal to fear or utility, or the sovereignty of the law, but did so for the mystic communion of subjects on a common faith with respect to the 'beloved person' or loyalty to the monarch". Véase: Droz, "Romanticism in Political Thought", IV, pp. 206-207; Tolínchi, Romanticismo y Modernidad, II, pp. 925-926.

⁴⁷ Para Baumer: "It is evident that romanticism could as easily lend itself to a political messianism, not so much to planning as to dreaming of a future age of gold characterized by universal justice and freedom, and achieved by a passionate outburst of human love or pity". Véase: Baumer, "Romanticism", IV, p. 203.



conllevar proyectos de sociedad tan opuestos como el retorno a la jerarquía social del feudalismo o el sueño de una sociedad sin jerarquía de clase alguna. El intelectual romántico no representó una tendencia política definida ni una clase social única. Por el contrario, en algunos casos fue de claras tendencias revolucionarias, y, en otros, fue palmariamente reaccionario. En este sentido, es posible decir que el intelectual romántico careció de una teoría y una praxis política que puedan ser llamadas específicamente románticas.⁴⁸

Esta ambivalencia pudo estar relacionada con otro punto importante señalado por los estudiosos: el afán de autonomía. El intelectual romántico se contempló como la encarnación de la figura mítica de Prometeo. Desde la antigüedad, Prometeo representó varias virtudes: la libertad del ser, la plenitud del espíritu y la autonomía ante el poder.⁴⁹ El intelectual romántico se visualizó como el portador de estos valores. La defensa de la autonomía y la resistencia contra los poderes que pudieran controlar de alguna forma su libertad de pensamiento fueron recurrentes en sus escritos.

⁴⁸ Ante lo anterior, Tolinchi propone en su obra cuatro categorías o epígrafes para agrupar la conducta política característica del romanticismo o las tendencias de la política que tradicionalmente se han asociado con los románticos. “Dichos epígrafes son: conservadurismo o contrarrevolución, nacionalismo, liberalismo y progreso, y por último, y un poco aparte, la revolución social y la utopía”. Bernabe, siguiendo a Michel Lowy y a Sayre, propone que los intelectuales románticos pueden dividirse en las siguientes tendencias o vertientes: restitucionistas, conservadores, fascistas, resignados, reformistas y revolucionario-utópicos. Sin embargo, destaca la dificultad que implica ubicar a determinados autores en una u otra clasificación: “no sólo hay autores que en diversos momentos pasan de una a otra posición, sino que en muchas obras específicas pueden encontrarse elementos de una u otra corriente”. Por su parte, Droz destaca: “Indeed, the label ‘romantic’ has been known to designate in an oscillating manner the most diverse tendencies, for example, romantic traditionalism, romantic humanitarianism and romantic nationalism”. Así también encontramos en Baumer: “Of course, there was no specifically romantic politics. A romantic could almost equally well be conservative, liberal, socialist or even anarchist. There was, however, a ‘social romanticism’ in the sense of certain identifiable attitudes”. Véase: Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, II, pp. 929-930; Bernabe, La maldición de Pedreira, p. 213; Droz, “Romanticism in Political Thought”, IV, p. 205; Baumer, “Romanticism”, IV, p. 202.

⁴⁹ Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, p. 229.



En efecto, los románticos como grupo permanecieron distanciados de las cortes, los mecenas aristócratas, los partidos y, en fin, de las instituciones tradicionales de poder.⁵⁰ Así, por ejemplo, si el intelectual ilustrado se mostró deseoso de servir de consejero del príncipe, de ofrecer sus servicios para la educación del hombre y la construcción racional del orden, el romántico rechazó estas ataduras convirtiéndose en un desterrado de la polis. Nos encontramos con un modelo de intelectual que se autodefine como un ser liberado de los poderes tradicionales de la sociedad; un sujeto emancipado y por ello ungido para fungir como voz mesiánica y como fuente para la más verdadera y auténtica interpretación de la historia, la naturaleza y el cosmos.⁵¹

De otra parte, en la dimensión epistemológica, los románticos se expresaron contra la concepción ilustrada del conocimiento. La episteme ilustrada había establecido que conocer consistía en descubrir la racionalidad de lo real. La capacidad racional del sujeto se conectaba con la racionalidad del objeto y revelaba su verdad. Por esto, el intelectual era el único agente capaz de descubrir las leyes de lo real y este logro sólo podía realizarse mediante el desarrollo de un pensamiento científico. Los intelectuales románticos, por el contrario, se opusieron a la idea de que el saber verdadero era sinónimo de saber científico y consideraron que el modelo ilustrado era incapaz de

⁵⁰ Tolinchi ha planteado que el intelectual romántico “ha protagonizado un acto de insurrección concomitante con el desarrollo de la sociedad burguesa la cual, por medio de la creación del periódico y el fomento de la lectura, logró constituir un público lector amplio que el autor romántico tendrá que satisfacer y conquistar. Su vida dependiente se transforma en una profesión independiente que irá adquiriendo más respetabilidad, aunque de seguridad económica no es posible hablar sino en muy pocos casos”. Véase: Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 238-239.

⁵¹ Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 12 y 114.



ofrecer la comprensión de los aspectos más significativos de la existencia humana. Dice

Tolinchi:

A los pensadores y artistas de la segunda mitad del siglo XVIII les parece un hecho cada vez más indubitable que el valor no se puede separar de las cosas y del cosmos, que éstas deben tener un sentido adicional a la relación mecánica y cuantitativa que estudia la ciencia natural. Parecen darse cuenta también de que ni la experiencia ni la razón bastan para demostrarnos y hacernos sentir y vivir la inherencia de ese valor en las cosas. Pues los sentidos necesariamente se refieren sólo a las cualidades y la razón misma, se apoya en esos sentidos y, por lo tanto, ninguna de las dos puede prescindir ni puede liberarse de las superficies.⁵²

En efecto, el romántico consideraba que el saber verdadero era un proceso en el que estaban implicados el sujeto y los valores. Separar estas cuestiones era imposible. La verdad, en el caso de la naturaleza, la sociedad y el individuo no residía en la racionalidad de estos objetos, sino en los valores que el sujeto les asignaba a los mismos. En lo que respecta a este punto, varios estudiosos han destacado la importancia que el intelectual romántico les adjudicó a la imaginación y al lenguaje.⁵³ Armado con estas herramientas, el romántico postuló que el saber se revelaba a través de las palabras y no era, como lo había establecido el científicismo ilustrado, un proceso objetivo que provenía del exterior del sujeto. Givone señala:

La verdad se nos materializa en el lenguaje, se hace poéticamente, viene a nuestro encuentro como si procediese de la naturaleza y, sin embargo, es invención nuestra; nos habla desde lo alto pero no existe sino a través de las palabras con que nos comunicamos.⁵⁴

El concepto del intelectual que sale a relucir del romanticismo es la del crítico que levanta su voz contra la sociedad industrial que emergía a fines del siglo XVIII y contra

⁵² Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 112-113.

⁵³ Para Baumer: "The imagination, as depicted by the romantics, was obviously something more than human. The human imagination was the vessel through which the Infinite or External expressed and became conscious of itself". Véase: Baumer, "Romanticism", p. 202; Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, I, pp. 112-113.

⁵⁴ Givone, "El intelectual", p. 264.



la racionalidad instrumental de sus representantes intelectuales: los ilustrados.⁵⁵ Se trataba de un ajuste de cuentas con una modernidad que había producido una maquinaria técnica, política y burocrática que amenazaba la vida misma. Para el romanticismo, los intelectuales ilustrados sofocaron los ideales de autonomía y liberación correspondientes a la primera fase moderna. El absolutismo monárquico, y más tarde el Estado moderno, se sirvieron de dichos intelectuales como cómplices en este proceso de control y ordenamiento de la soberanía territorial. El intelectual romántico se visualizó como el ungido del Señor para rescatar del olvido el recuerdo de una “armonía preestablecida” que el Estado moderno y sus representantes intelectuales intentaron enterrar. Este mesianismo se caracterizó por una gran ambivalencia política respecto al concepto de sociedad ideal que se tenía como propuesta para el futuro. Sin embargo, resultaba necesario al momento de definir las fuerzas sociales y culturales requeridas para llevar dicho proyecto a su cumplimiento.

Para el romántico, la tarea de salvar una humanidad enferma sólo se le podía confiar a personas como él: “no el científico o el matemático sino el artista, no la ciencia sino el arte será la llamada a ubicar el valor dentro del nuevo mundo; la que permitirá la interpretación más auténtica y más verdadera del cosmos”.⁵⁶ Artistas, hombres de letras, filósofos, tendrían que cargar sobre sus hombros el peso de la redención social y esperar

⁵⁵ Romero plantea que “el signo más visible de la mutación histórica que autoriza a hablar de una Tercera Edad fue la irrupción del movimiento romántico, intensa y dramática reacción contra el Iluminismo, esto es, contra los supuestos radicales del siglo XVIII. El tradicionalismo, el retorno a lo medieval idealizado, la exaltación del nacionalismo y el cristianismo, todo ello apareció de pronto en las conciencias occidentales como una revelación, como si las conciencias occidentales hubieran despertado repentinamente sobresaltadas de una pesadilla racionalista y hubieran descubierto que debían volver a lo que juzgaban que era su cauce natural”. Véase: Romero, *La cultura occidental*, p. 77.

⁵⁶ Tolinchi, *Romanticismo y Modernidad*, I, p. 114.



que sus ideas se convirtieran en fuerzas materiales lo suficientemente poderosas como para superar los poderes terrenales existentes. Todavía en el primer tercio del siglo XX es posible encontrar, como una de las principales corrientes intelectuales de la época, un romanticismo conservador que estaba convencido de que los procesos histórico-sociales debían ser dirigidos por las personas que se ocupaban de elaborar y redefinir las creencias fundamentales de una sociedad: las élites intelectuales. Ellas eran el verdadero motor de la historia, pues tenían a su cargo la producción de nuevos repertorios de creencias y la sustitución de aquellas ya desgastadas por el paso de los años. Los intelectuales ejercían una “misión salvífica” en la sociedad y los enemigos principales eran ese orden democrático y esa cultura de masas que amenazaba con la barbarie de las mayorías.⁵⁷

Con el romanticismo se llevó a cabo entonces, una elevación del intelectual a la categoría metafísica de Mesías. Según Tolinchi:

Dicho mesianismo se presenta en la creencia de artistas y de poetas de que pueden afectar los destinos de un pueblo, cambiar el curso de la humanidad, hasta el punto de que una nación no existe en realidad hasta que el poeta no la canta, hasta que no la descubre y realiza poéticamente. Cuando menos, el poeta se transforma en la conciencia del pueblo, en el profeta de la verdad, de la bondad y de la belleza que tiene la misión de ‘hacer arder los corazones de los hombres con la palabra’ y denunciar la injusticia en dondequiera se presente.⁵⁸

⁵⁷ Véase: Fritz K. Ringer, El ocaso de los mandarines alemanes. Barcelona, Pomares, 1995; Habermas, El discurso filosófico de la modernidad. Para América Latina véase: Santiago Castro-Gómez, Crítica de la razón latinoamericana. Barcelona, Puvill, 1996.

⁵⁸ Tolinchi, Romanticismo y Modernidad, II, p. 827.



Karl Marx: intelectuales y clases

El modelo de intelectual que encarnó Marx combinó la actitud crítica que caracterizó al romanticismo con la fe en el progreso que distinguió al racionalismo ilustrado. Marx desarrolló su pensamiento en un momento histórico en que tomaba forma el desencanto con el capitalismo industrial, pero en el que también imperaba una cultura científica que sostenía el optimismo del progreso histórico. La burguesía se proyectaba como la clase dominante más creativa, pero también más destructiva de la historia. La constante transformación de las fuerzas productivas y el mercado producían niveles de riquezas insospechados, pero la vorágine de la tecnología y la economía movían las mercancías y los seres humanos de un lado a otro del mundo, alterando y erosionando a su paso el fundamento mismo de sus vidas. Hasta las construcciones más hermosas y las obras más impresionantes se hacían para ser destruidas a la mañana siguiente en nombre de la rentabilidad y el mercado. Sobre esta época Marshall Berman destacó: “si miramos detrás de los sobrios escenarios creados por los miembros de nuestra burguesía y vemos la forma en que realmente operan y actúan, vemos que estos sólidos ciudadanos destrozaron el mundo si ello fuese rentable”.⁵⁹

El pensamiento de Marx surgió en este contexto como una crítica de la modernidad industrial que destacaba las contradicciones inherentes al sistema capitalista de producción y su antagonismo social. La crítica de la sociedad burguesa se realizó también como crítica de la cultura burguesa, particularmente de los saberes científicos

⁵⁹ Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire, p. 96.



que el propio sistema capitalista había generado para convertir sus formas de organización económico-social en un proceso natural. La crítica de la filosofía hegeliana de la historia se convirtió con el tiempo en crítica de la antropología feuerbachiana y en crítica de la Economía Política. En todas ellas primaban concepciones idealistas y trascendentales que no eran capaces de reconocer las leyes propias del funcionamiento del modo de producción capitalista. Los intelectuales burgueses, inmersos en estas corrientes, recurrían a una noción dialéctica idealista o a una concepción ahistórica de la naturaleza humana con el fin de explicar el cambiante mundo que a su vez los transformaba. Desde sus primeros escritos, Marx criticó estas interpretaciones que convertían la dimensión cultural o el mundo de las ideas en el motor de la historia:

Si una época se imagina que se mueve por motivos puramente políticos o religiosos, a pesar de que la religión o la política son simplemente las formas de sus motivos reales, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se figuran e imaginan se convierte... en la fuerza motriz de la historia.⁶⁰

Esta crítica del pensamiento teológico y de la filosofía idealista se va a transformar también en una crítica de la tarea que los intelectuales se adscribieron en la sociedad burguesa. Para Marx, el objetivo de la crítica era producir un cambio radical del orden social burgués. Hasta el momento, los intelectuales inmersos en el pensamiento ilustrado y romántico se habían circunscrito a interpretar el mundo – resultando de esto interpretaciones insuficientes y erróneas de la realidad social – mientras que de lo que se

⁶⁰ C. Marx y F. Engels, “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas”, en *La ideología alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*. Moscú, Progreso, 3 vols., I, 1973, pp. 40-41. Lucien Goldmann dice al respecto: “por eso tuvieron que aceptar la idea de una intervención exterior, respectivamente mala y buena: la de los sacerdotes y los tiranos para explicar la degradación; la del sabio o la del déspota ilustrado para fundamentar su esperanza de progreso”. Véase: Lucien Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 139.



trataba era de transformar la sociedad.⁶¹ Dichos intelectuales pretendían curar las patologías de la modernidad burguesa a partir de propuestas sociales de acentos liberales, conservadores y, en muchos casos, reaccionarios. No obstante, de lo que se trataba era de formular, a partir de una ciencia de la historia, una nueva utopía de futuro que superara las contradicciones de la sociedad burguesa y estableciera una organización socioeconómica y política que estuviera libre del antagonismo de clase: el comunismo.

Dice Marx:

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que deba sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual... El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de trato que hasta ahora han existido.⁶²

Se desprende de este pasaje que la función del intelectual corresponde a la del sujeto cuyo papel es conocer el funcionamiento social para poder concienciar al agente histórico que como clase revolucionaria habrá de impulsar la transformación de la sociedad. En este sentido, Marx elaboró sus teorías dentro de la concepción moderna del intelectual, esto es, bajo la idea del sujeto que, en virtud de su saber, está autorizado para intervenir en la realidad social y orientar sobre cómo transformarla en una forma de organización diferente, más dinámica y armoniosa. Pero se introducía un par de puntos novedosos. Por un lado, el conocimiento social permitía entender que el progreso histórico se realizaba mediante saltos cualitativos o revolucionarios que disolvían las formas de vida social existentes y las sustituían por otras totalmente inéditas. Por otro

⁶¹ En su tesis número once, Marx dice: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Véase: Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, I, p. 10.

⁶² Marx y Engels, “Feuerbach”, I, pp. 35 y 68.



lado, la tarea del intelectual no era servir de consejero del Príncipe, sino de voz y conciencia de los trabajadores desposeídos, elevarse a sí mismo al espacio público para convertirse en lo que Gramsci denominará más tarde un intelectual orgánico de clase. El campo cultural de la modernidad capitalista era un campo de batalla intelectual entre los forjadores de la concepción de mundo burguesa y los nuevos intelectuales críticos colocados en la perspectiva del proletariado.⁶³ La cultura moderna estaba dividida por el antagonismo social en cultura burguesa y cultura proletaria y el mundo intelectual conocía entonces dos tipos básicos de intelectuales: los intelectuales burgueses, obsesionados con salvaguardar el orden y las formas capitalistas, y los intelectuales del proletariado, agentes encargados de forjar la conciencia de la clase que revolucionaría el orden burgués. La idea del intelectual que Marx encarna es, precisamente, la del sujeto cuyo papel es ilustrar sobre las fuerzas que regulan las transformaciones históricas para, a partir de este conocimiento, hacerlas estallar:

La liberación del hombre no ha avanzado todavía un paso siquiera si han disuelto la filosofía, la teología y toda la demás porquería en la autoconciencia, si han librado al hombre de estas frases, a las que jamás ha estado sometido. La liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales. La liberación es un acto histórico y no mental y de lo que se trata en realidad, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos.⁶⁴

Cabe mencionar que el pensamiento de Marx se fue moviendo desde un ámbito estrictamente intelectual hacia el campo de lo político. Así pues, en sus primeros escritos y en las discusiones sostenidas con los jóvenes hegelianos, encontramos un Marx que está en debate contra el pensamiento teológico-metafísico y la filosofía idealista hegeliana.

⁶³ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 24.

⁶⁴ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 23.



Pero poco tiempo después, en su actividad como periodista, se acerca a problemas concretos de su época que lo llevan a reconocer la importancia de las condiciones económico-sociales y del poder político. En efecto, la crítica que se limitaba al campo filosófico comienza a resultarle idealista e incompleta y se inicia una metamorfosis en su pensamiento que lo lleva a destacar las implicaciones socioeconómicas y políticas del conocimiento. En carta a Arnold Ruge, Marx reconocía la importancia de esto último y el posible conflicto del intelectual con el poder:

Aún cuando no es nuestra tarea la construcción del futuro ni contemplarlo para todos los tiempos, lo que nosotros debemos hacer en esta hora está totalmente claro: la crítica implacable de todas las condiciones existentes, implacable en el sentido de que la crítica no debe temer a sus descubrimientos y ni siquiera conturbarse ante el conflicto posible con el poder.⁶⁵

Es evidente que el reconocimiento del mundo social y el poder político colocan a Marx lejos de la racionalidad instrumental de la modernidad burguesa. Contra esta racionalidad que, encarnada en las ciencias empíricas y en los procesos de industrialización identificaba el progreso con la manipulación eficaz de la naturaleza y la sociedad, Marx va a optar por la potencialidad de la propia modernidad para superar el antagonismo que arrastraba consigo. La modernidad generaba las fuerzas productivas y el sujeto social proletario que se podían reconciliar en una superación revolucionaria del sistema capitalista. Para él, la intelectualidad de la burguesía, que había elaborado una crítica del mundo premoderno, había sido incapaz de reconocer las contradicciones y los antagonismos de la modernidad técnico-industrial, esto es, de la propia sociedad burguesa. En este sentido, si el modelo ilustrado del intelectual era el del consejero del

⁶⁵ Marx, “Carta a Arnold Ruge”, en David McLellan, Karl Marx: su vida y sus ideas. Barcelona, Crítica, 1977, p. 78.



Poder, Marx encarna la idea del intelectual que sólo puede realizar su función cuando, políticamente, asume posiciones en su contexto histórico-social, se coloca del lado de los subalternos y enfrenta al poder y a los discursos que lo legitiman. Semejante función sólo podía llevarse a cabo si se fusionaban las luchas y los esfuerzos de quienes Marx llamó humanidad sufriente y humanidad pensante:

El sistema de provecho y comercio, de propiedad y explotación humana, conduce a un estallido en el seno de la sociedad contemporánea, de cuya recomposición la vieja sociedad es incapaz, pues nunca compone o crea sino que meramente existe y goza. La existencia de una humanidad sufriente y de una humanidad pensante debe, por necesidad, ser desagradable e inaceptable para el mundo animal de filisteos que, no actuando ni pensando, meramente gozan. Por nuestra parte, el viejo mundo debe ser puesto con toda nitidez a la luz del día y el nuevo recibir forma positiva. Cuanto más permitan los acontecimientos que llegue la hora en que la humanidad pensante llegue a su propio acuerdo y la humanidad sufriente así misma se reúna, más perfecto será el nacimiento del producto que el presente lleva en sus entrañas.⁶⁶

Para Marx el trabajo intelectual se fortalece y encuentra su razón de ser en la intervención pública.⁶⁷ En este sentido, asumir un lugar social, el de la humanidad sufriente y, más tarde, el punto de vista del proletariado, no obstaculiza la producción del conocimiento sobre la realidad, sino que la impulsa posibilitando el reconocimiento de las contradicciones y los antagonismos de las formaciones histórico-sociales. Si el racionalismo instrumental de la modernidad burguesa, y posteriormente de toda la tradición positivista, plantea que la producción del conocimiento requiere que el intelectual asuma una neutralidad valorativa, Marx insiste en el nexo entre el trabajo intelectual y las luchas sociales y considera que al asumir posiciones políticas el intelectual amplía su visión crítica. “Revolucionar el mundo existente” – objetivo supremo del intelectual en el pensamiento de Marx – sólo se realizaría entendiendo la

⁶⁶ Marx, “Carta a Arnold Ruge”, p. 78.

⁶⁷ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, I, p. 8.



relación que existe entre la comprensión y la dimensión práctica de los aspectos sociales que han coexistido desde el principio de la historia y que todavía siguen rigiendo en ésta.⁶⁸ En efecto, Marx insiste en que la historia tiene una base racional y un *telos*. La tarea del intelectual debía ser, precisamente, descifrar ese *telos* para ilustrar a la humanidad sufriendo el modo de superar las contradicciones de la modernidad burguesa.

Hasta ese momento – siglos XVIII y XIX – la mayoría de los intelectuales habían concebido el desarrollo histórico como el producto de pautas metafísicas situadas por encima de “la verdadera racionalidad histórica”. Es por ello que cada época era interpretada como resultado de las creencias fundamentales de un momento dado, esto es, las acciones del Estado, el desarrollo de la conciencia nacional, las conquistas políticas, o cualquiera de las otras posibles ilusiones que cada época se forjaba de sí misma.⁶⁹ Estas concepciones – decía Marx – no eran fortuitas ni el resultado de nuevos descubrimientos, sino el producto espiritual de las relaciones materiales dominantes; en otras palabras, las relaciones materiales dominantes manifestándose como ideas. Para Marx cada nueva clase que ocupaba el puesto de la que había dominado antes experimentaba una división del trabajo material y espiritual, a los efectos de que una parte de esta clase se revelaba como la que proporcionaba sus propios pensadores.⁷⁰ De esto concluía que toda la reflexión histórica elaborada hasta la fecha había sido una memoria de dominación

⁶⁸ Marx plantea que “esta transformación de la historia en historia universal no constituye un simple hecho abstracto de la autoconciencia del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable”. Véase: Marx y Engels, “Feuerbach”, I, pp. 28 y 36.

⁶⁹ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 40.

⁷⁰ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 45.



producida por las corrientes intelectuales que la clase dominante de cada época había extraído de sí misma.⁷¹

Marx planteaba que el *telos*, en otras palabras el motor de la historia, estaba en el proceso real de producción y nacía de los antagonismos de clase producidos por las formas de explotación dominantes de cada período histórico. La explotación, decía, fragmentaba a los seres humanos en clases antagónicas entre las cuales siempre había una clase que sometía a las demás.⁷² Los enfrentamientos y conmociones provocados por estos antagonismos, a fin de modificar o derrocar la base material de todo lo existente, constituían la fuerza propulsora de la historia. Sin esta lucha entre clases con intereses históricamente irreconciliables, sería indiferente lo que la idea, la conciencia o la espiritualidad por sí sola hiciera o emprendiera para transformar el mundo real:

Y si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la producción de la vida vigente hasta ahora, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya una o cien veces.⁷³

Podemos concluir que en el pensamiento de Marx existen dos tipos de intelectuales que nacieron en el interior de la misma sociedad burguesa. A falta de un

⁷¹ Marx plantea que “en efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”. Véase: Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 46.

⁷² Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 31.

⁷³ Marx plantea que “la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en el espíritu, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas que cada generación transfiere a la que le sigue que, aunque de una parte sean modificadas por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo; de que por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias”. Véase: Marx y Engels, “Feuerbach”, I, pp. 39 y 40.



mejor nombre, llamaré al primero el ideólogo y al segundo el revolucionario. El primero emerge de la clase dominante de cada época histórica. Se trata del intelectual cuya producción discursiva pretende convertir los intereses de la clase que domina una época en el interés común de todos los miembros de la sociedad y presenta dichos intereses como los únicos racionales y válidos. Estos son “los ideólogos... activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental”.⁷⁴ El segundo tipo de intelectual lo encarna el propio Marx. Se trata aquí del sujeto cuyo papel es desentrañar la racionalidad verdadera de la historia para orientar la transformación del orden existente y desarrollar un tipo de sociedad que deje atrás las contradicciones de la modernidad burguesa. “Lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe”:⁷⁵

Para engendrar en masa esta conciencia comunista es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre bases nuevas.⁷⁶

Hemos visto cómo en Marx el campo cultural se convierte en una dimensión del combate de clases. Concepciones de mundo y racionalidades teórico-políticas se enfrentan elaborando, por un lado, la perspectiva ideológica legitimadora del orden existente y, por el otro, una teoría revolucionaria que, reveladora de las contradicciones de la realidad social y crítica de las interpretaciones ideológicas, lleva a la comprensión del mundo y a la praxis que lo transformará en otro orden social. En el pensamiento de

⁷⁴ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 45.

⁷⁵ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 43.

⁷⁶ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, p. 38.



Marx, el intelectual burgués – el ideólogo – era la expresión cultural de una clase y una época incapaz de comprender sus propios límites históricos y sus contradicciones. El “verdadero intelectual”, en cambio, es el que, colocado en otro lugar social puede leer las leyes de una realidad enmascarada. Este intelectual, sin embargo, no es un sujeto autónomo, sin contexto ni raíces sociales, como predicaba el romanticismo, sino un producto de las fuerzas sociales, esto es, la conciencia que se educa en la acción política y social de esa humanidad sufriente que había desembocado en el proletariado. Su propuesta era forjar el intelectual crítico como intelectual revolucionario convencido de que la comprensión del proceso histórico y la transformación del poder político sólo podían ser completadas por una clase social: el proletariado. El pacto del intelectual crítico con la clase obrera es lo que produce ese nuevo tipo de intelectual moderno: el intelectual revolucionario.

Antonio Gramsci: hegemonía e intelectuales orgánicos

Las reflexiones del líder comunista italiano Antonio Gramsci sobre qué es un intelectual y cuáles son sus funciones se desarrollaron dentro del contexto de formación y consolidación de un campo político-intelectual marxista que fue tomando forma desde finales del siglo XIX hasta la Revolución Rusa de 1917. Este campo se fue consolidando con la aparición de una serie de Partidos socialistas que se organizaron en la llamada Segunda Internacional y encontraría su primera crisis política en la ruptura entre socialistas y comunistas que surge a partir de la Primera Guerra Mundial y que llevó a la



formación de la Tercera Internacional de Partidos denominados comunistas. Las líneas generales de la reflexión marxista sobre el tema de los intelectuales arrancaban de su concepción de la historia como un proceso definido por la lucha de clases. El hilo central era dejar claro cómo la lucha de clases condicionaba el papel de los intelectuales, tanto en el plano epistémico como político. En el primer nivel las condiciones históricas y de clase determinaban un combate: el de los pensadores que, colocados en la perspectiva de una clase social, podían elaborar una ciencia o producir un conocimiento del proceso histórico-social y los intelectuales atrapados en una visión de clase históricamente superada, que sólo podían elaborar interpretaciones falsas o ideológicas. En el segundo nivel la función del intelectual se relacionaba con la perspectiva de clase que adoptaba: o como intelectual burgués o como intelectual revolucionario que ayudaba a construir la conciencia política de la clase obrera.

El tema de los intelectuales y la clase obrera o de éstos y el partido fue siempre espinoso o de difícil solución. En el fondo existía un temor y una laguna teórica. El temor se fundaba en el carácter de clase pequeño-burgués que se le asignaba al intelectual. Para muchos pensadores marxistas esto dificultaba su verdadera conversión en intelectual revolucionario y lo hacía un traidor potencial o por lo menos un sujeto sospechoso por su procedencia social. El segundo refería a los nexos del intelectual con la clase trabajadora y a su papel en el proyecto organizador y educativo del proletariado. Por un lado, se pensó en el intelectual revolucionario como vanguardia del proletariado, como sector más consciente de las tareas y estrategias que debían realizarse para alcanzar la instalación del socialismo. Por otro lado, comenzó a pensarse en la posibilidad de que la clase



trabajadora superara la división del trabajo que estaba implícita en la distinción intelectual y clase obrera y pudiese constituirse, a través de sus propias organizaciones políticas, en una clase autoemancipada. Es en este contexto que el prisionero político Gramsci elaboró su reflexión sobre el poder, la hegemonía y el papel de los intelectuales.⁷⁷

Gramsci critica la visión de un marxismo determinista que había explicado el proceso histórico-social a partir de la dinámica económica y destaca que los procesos políticos están estrechamente relacionados con las concepciones de mundo que se elaboran en el ámbito cultural de una determinada sociedad. Es en este espacio cultural fundamental que actúa el intelectual o, más aún, que se debe realizar una función intelectual que permita construir la capacidad dirigente de un grupo social para que éste pueda dirigir un bloque histórico de clases que le permita definir el sistema social. El problema para él es asegurarse que esa función intelectual indispensable en el combate dentro de la dimensión cultural se realice de forma tal que el proletariado comprenda su deber como clase dirigente en la lucha contra la burguesía y la construcción del socialismo.

⁷⁷ Gramsci elaboró en prisión, entre 1929 y 1935, sus *Cuadernos de la cárcel*. Los mismos fueron publicados como libros (seis en total) en Italia entre 1948 y 1951. Para propósitos de este trabajo hemos seguido las siguientes publicaciones de los *Cuadernos*: *El Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1973; *Pasado y presente*. Buenos Aires, Granica, 1974; *El Risorgimento*. Buenos Aires, Granica, 1974; *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México, Juan Pablos, 1975; *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México, Juan Pablos, 1975; *Literatura y vida nacional*. México, Juan Pablos, 1976. También hemos consultado la edición a cargo de Valentino Gerratana: Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. México, Era, 6 vols., 1981-2000.



Gramsci encaró la cuestión de la hegemonía del proletariado, específicamente el asunto de la función dirigente que debía poder cumplir la clase revolucionaria antes de constituirse en clase dominante, capaz de instaurar el Estado socialista. Marx había argumentado que el socialismo sólo se conseguiría mediante una revolución porque la burguesía no podía ser derrocada de otro modo. Para esto había que elaborar una conciencia revolucionaria en el proletariado, que era la clase que por sus condiciones históricas tenía la fuerza para derrocar al capitalismo y construir un nuevo orden social.⁷⁸ El asunto central era establecer los nexos entre los intelectuales y las masas; esto es, los vínculos entre la humanidad pensante y la humanidad sufriente. En efecto, Marx dejó abierto un debate sobre la relación que los intelectuales comprometidos debían mantener con las fuerzas revolucionarias de la sociedad, cuya misión era destruir el orden existente y establecer las bases de la sociedad ideal. El dilema era discernir qué gestiones los intelectuales revolucionarios estaban llamados a desempeñar a fin de que el proletariado comprendiera su función histórica como fuerza transformadora del orden capitalista y agente en la construcción del socialismo. Gramsci, encaró este dilema:

Ninguna acción de masa es posible si la propia masa no está convencida de los fines que quiere alcanzar y de los métodos que debe aplicar. Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que dar un paso más: pensar como obreros de una clase que puede vencer y puede construir el socialismo.⁷⁹

Para los pensadores marxistas, el papel que los intelectuales deben llevar a cabo es contribuir a que las masas trabajadoras realicen la agenda histórica de transformar el orden burgués. Sale a relucir aquí una de las primeras ideas de Gramsci sobre la figura

⁷⁸ Marx y Engels, “Feuerbach”, I, pp. 38 y 40.

⁷⁹ Antonio Gramsci, “Sobre la cuestión meridional”, en María-Antonietta Macciocchi, Gramsci y la revolución de Occidente. México, Siglo XXI, 1977, pp. 296-297.



del intelectual. La misma remite a un sujeto con una función directiva y organizativa, es decir, educadora de los sectores llamados a edificar una nueva sociedad fundada en la armonía como consecuencia de la ausencia de conflictos de clase. En el pensamiento gramsciano, los intelectuales son los responsables de la función organizativa de la hegemonía social y política de las clases que se desarrollan en dirección al poder: “Cada grupo social nacido en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político”.⁸⁰

El concepto del intelectual de Gramsci remite a un sujeto cuya función es estructurar determinados proyectos de sociedad y discernir los métodos que deben aplicarse para alcanzarlos. Este sujeto no está desconectado de las clases que conforman la sociedad, sino íntimamente ligado a ellas. Cada clase que emerge al escenario social proporciona sus propios pensadores. En efecto, la clase dominante de cada época histórica cultiva un determinado tipo de intelectual que se encarga de instaurar su hegemonía social y política. Desde esta perspectiva, Gramsci establece dos categorías intelectuales: los tradicionales y los orgánicos. Los intelectuales tradicionales representan la perspectiva de mundo de clases que han perdido poder económico, político y cultural como resultado del desarrollo de nuevas fuerzas productivas y agentes sociales.⁸¹ Los orgánicos, en cambio, son los constructores de las visiones de mundo de las clases

⁸⁰ Gramsci, Los intelectuales, pp. 11,18,21.

⁸¹ Gramsci, Los intelectuales, pp. 12-13, 23-25.



modernas que luchan entre sí para hacerse clase hegemónica e imponerse como clase dominante.⁸²

Unos y otros – intelectuales tradicionales y orgánicos – remiten a un sujeto histórica y socialmente condicionado que debe actuar como un constructor de concepciones de mundo que hagan posible definir las metas y proyectos de una clase social y la organización de los medios para conquistar los mismos. En el contexto moderno los intelectuales orgánicos refieren a clases fundamentales de la sociedad capitalista –burguesía y proletariado- que necesitan elaborar concepciones de mundo que les permitan convertirse en clases hegemónicas al ofrecerles a otras clases secundarias de la sociedad la posibilidad de integrarse a sus proyectos histórico-políticos. Es decir, el intelectual orgánico es el articulador de la hegemonía entendida como capacidad de dirección cultural y política que permite la formación de un bloque histórico para que una clase fundamental pueda conquistar el poder. Gramsci se visualizó como un intelectual orgánico del proletariado; una clase que al emerger a la historia estaba llamada a construir una sociedad superior a la sociedad burguesa. A estos efectos, sus gestiones las concibió conectadas a dicha clase, esto es, orientadas a ilustrarla en el desarrollo de una conciencia revolucionaria y en el proceso organizativo que la llevaría a derrocar finalmente el poder de la burguesía. De aquí que sostenga:

Los intelectuales se desarrollan lentamente, mucho más lentamente que cualquier otro grupo social, por su misma naturaleza y función histórica. Los intelectuales representan toda la tradición cultural de un pueblo, cuya historia quieren asumir y sintetizar... Es sin

⁸² Gramsci plantea que “una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla en dirección al dominio es su lucha por la asimilación y la conquista ideológica de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más rápidamente elabora el grupo simultáneamente sus propios intelectuales orgánicos”. Véase: Gramsci, Los intelectuales, p. 16.



duda importante y útil para el proletariado que uno o más intelectuales se adhieran a su programa, se conviertan en parte de él. El proletariado es, como clase, pobre en elementos organizativos, y no tiene ni puede formarse un estrato propio de intelectuales sino muy lentamente, muy fatigosamente y sólo después de la conquista del poder estatal.⁸³

Pero hay dos puntos adicionales que son importantes para comprender las aportaciones de Gramsci a la reflexión marxista sobre la relación entre los intelectuales y la clase obrera. Por un lado, Gramsci considera que el intelectual es más que un individuo, una función educativa y organizativa. De aquí que sea posible hablar de ciertas organizaciones como intelectuales. Su noción del partido político como intelectual refiere a esas funciones de educación y organización de una clase que debe cumplir este organismo político. Por otro lado, su visión del partido como intelectual le permite repensar el largo debate que se había estado dando en el interior del campo socialista y comunista sobre la necesidad de que el proletariado tuviese que incorporar intelectuales de otras clases sociales y que este grupo social se considerara como vanguardia y fuerza dominante de la propia clase revolucionaria. Su reflexión sienta la posibilidad de que una clase sea capaz de autoeducarse y organizarse produciendo desde sus propios grupos políticos una tarea intelectual que haga posible la construcción de la hegemonía. Es decir, Gramsci se plantea la posibilidad de disolver la distinción entre intelectuales y clase y romper con la tutoría de las vanguardias intelectuales sobre los sectores trabajadores pensando que el proletariado es capaz de producir sus propios intelectuales y cumplir mediante sus organizaciones la función intelectual que hace posible la hegemonía.

⁸³ Gramsci, "Sobre la cuestión meridional", p. 309.



La crisis del intelectual moderno

Durante la mayor parte de la historia moderna, los intelectuales occidentales se visualizaron justamente como seres movidos por un sentido de altruismo, en dominio de las pautas de verdad universal y con la encomienda de luchar, hasta agotar sus energías, con las complejidades de la vida moderna.⁸⁴ La sociedad moderna ha patrocinado esta concepción y, en la práctica, admite el papel crucial de los intelectuales en la producción de los principios organizadores de la vida social y política. Los intelectuales, hombres y mujeres selectos, creen que tienen algo de gran importancia que ofrecer a la humanidad; creen que representan la única posibilidad que tiene la sociedad de evitar los peligros combinados del egoísmo individual, el autoritarismo y el desarrollo social mutilador.⁸⁵ El papel del intelectual, por lo tanto, además de encarnar una forma específica de utopía salvadora, plantea una elección nada ambigua para sus operadores y custodios. Se trata de la visualización de los hombres de ciencias y de letras como figuras llamadas a desempeñar una posición estratégicamente crucial en la producción y reproducción del orden social o en su transformación. Ilustrados, románticos y marxistas encarnaron esta concepción y rivalizaron en el proceso de delinear lo que debía ser una sociedad de perfección y progreso.

⁸⁴ Bobbio plantea que los intelectuales “se consideran los sujetos a los que se atribuye de hecho o de derecho la tarea específica de elaborar y transmitir conocimientos, teorías, doctrinas, ideologías, concepciones del mundo que constituirán los sistemas de ideas de una determinada época y de una determinada sociedad”. Véase: Bobbio, *La duda y la elección*, p. 104.

⁸⁵ Bauman, *Legisladores e intérpretes*, p. 218.



Este combate, sin lugar a dudas, ha sido intenso. La idea de lo que representaba el progreso, las estrategias que los diversos sectores intelectuales proponían para alcanzarlo y los poderes que sugerían reclutar para realizar esta tarea fragmentaron el escenario intelectual en modalidades hostiles.⁸⁶ No obstante, el concepto del intelectual como: mediador e intérprete de los preceptos del progreso, representante y custodio de la perfectibilidad social, propietario de un conocimiento que el poder político necesitaba y no podía adquirir por sí mismo, y sujeto con una misión proselitista en el contexto de la vida moderna, permaneció arraigado en la sociedad hasta las últimas décadas del siglo XX.

Ahora bien, para las últimas décadas del siglo XX este panorama comenzó a cambiar. Reflexionando sobre el lugar del intelectual en el mundo contemporáneo, Marshall Berman sostiene que el intelectual moderno del siglo XX perdió su conexión con la vida moderna. Durante el siglo XIX, los intelectuales se definieron como participantes y protagonistas de la modernidad. Todos denunciaban la vida moderna en nombre de los valores que la propia modernidad había creado, pero todos esperaban –a menudo atrapados por un profundo pesimismo– que las modernidades del mañana

⁸⁶ Bauman, *Legisladores e intérpretes*, pp. 88, 240-242. A lo largo del siglo XX el debate sobre qué es un intelectual y cuáles son sus funciones va a girar alrededor de dos ejes. Por un lado, la discusión entre los que consideran al intelectual como un actor social importante y necesario y los que lo rechazan por abstractos y pretenciosos. Por otro lado, los que defienden la idea del intelectual comprometido o politizado y los que lo le asignan el lugar de las ideas y valores trascendentes. El gran crítico de la idea del intelectual comprometido fue Julien Benda. Claro está, él no rechazaba el participar en el espacio público, sino los fervores doctrinarios, principalmente los nacionalistas. El gran teórico del intelectual comprometido fue Jean Paul Sartre. Véase: Julien Benda, *La traición de los intelectuales*. Buenos Aires, Efece, 1974; Jean Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires, Losada, 1981; Altamirano, *Intelectuales*, pp. 32-39.



curaran las heridas que destrozaban a los hombres y mujeres de hoy.⁸⁷ Al transcurrir el siglo XX esta empatía desapareció casi por completo y, con ella, la certeza de la capacidad del hombre moderno para cambiar o reconfigurar el mundo. Los intelectuales, particularmente desde la década de 1970, se movieron hacia perspectivas pesimistas sobre la sociedad y asumieron la modernidad como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los seres modernos.⁸⁸ Según Berman, desde esta perspectiva, “la totalidad de la vida moderna parece uniformemente vacía, estéril, monótona, carente de posibilidades humanas: cualquier cosa percibida o sentida como libertad o belleza en realidad es únicamente una pantalla que oculta una esclavitud y un horror más profundos”.⁸⁹ Berman denominó este sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos intelectuales de la década del setenta con el concepto de “desesperación cultural”.⁹⁰

Varios factores nos proporcionan las claves para explicar este sentimiento tan difundido entre una generación amplia de intelectuales.⁹¹ En primer lugar, el referente empleado por los intelectuales occidentales para administrar la verdad, lo bueno y lo bello se erosionó. El modelo de modernidad desarrollado por el mundo occidental, que durante más de dos siglos fungió como referente de los discursos intelectuales, entró en

⁸⁷ Berman plantea que “todos los grandes modernistas del siglo XIX – espíritus tan diversos como Marx, Baudelaire, Dostoievski y muchos más – hablaban en este ritmo y en esta tonalidad”. Véase: Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire, p. 10.

⁸⁸ Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire, p. 11.

⁸⁹ Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire, p. 170.

⁹⁰ Para el caso de Latinoamérica, Castro-Gómez, observando el mismo fenómeno, lo define con el concepto “desencanto ideológico”. Véase: Castro-Gómez, Crítica de la razón Latinoamericana, p. 17.

⁹¹ Para Berman, esta generación de intelectuales incluyó a sectores de derecha e izquierda entre los que cabe mencionar a Max Weber, Oswald Spengler, Herbert Marcuse y Michel Foucault. Véase: Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire, pp.16, 24 y 170.



crisis. Al quedar progresivamente erosionado el centro confiable, esto es, la jerarquía indiscutida de valores, el papel del intelectual como portador de la verdad y de un discurso con pretendida aplicación universal cayó en desgracia.⁹² En segundo lugar, emergió una nueva instancia dispensadora de las convalidaciones administradas por los intelectuales en el pasado: el mercado. Los intelectuales, durante mucho tiempo encargados de legislar la verdad, lo justo y lo estético, perdieron el dominio de esta facultad. El mercado los desplazó. Su papel como jueces les fue arrebatado y sus veredictos dispensadores de validez se tornaron irrelevantes.⁹³

Por último, la perspectiva cognitiva posmoderna ratificó la complicidad de los intelectuales con el proyecto de la modernidad. Hasta el momento casi todos los discursos intelectuales se realizaban desde el interior de la modernidad misma. Eran discursos desde adentro que construían una representación de formas modernas y no modernas de vida. La crítica posmoderna creó una plataforma de observación exterior a la modernidad que permitió verla como una etapa del eurocentrismo. Esta crítica estableció que el papel de los intelectuales, consagrado a las cuestiones de la verdad, la certidumbre y los principios de organización social, era en realidad un esfuerzo por legitimar y llevar a su cumplimiento el proyecto del “panóptico” moderno, esto es, controlar y disciplinar a las masas que requerían ser gobernadas.⁹⁴

⁹² Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 172, 200-221.

⁹³ Bauman, sostiene que “los intelectuales (como cualquier otra persona) no tienen control sobre las fuerzas del mercado ni pueden tener ninguna expectativa realista de obtenerlo”. Véase: Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 177-178, 223-227, 236; Maldonado, ¿Qué es un intelectual?

⁹⁴ Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 69-74; Foucault, Vigilar y castigar.



La combinación de estos factores provocó una crisis entre la intelectualidad del siglo XX. El humor pesimista y el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de un sector amplio de intelectuales después de la década del setenta provinieron precisamente del impacto que tuvo este conjunto de factores sobre el quehacer intelectual. Zygmunt Bauman percibió la esencia de esta situación con mucha nitidez:

¿Cómo pueden aducirse elementos a favor o en contra de una forma de vida, a favor o en contra de una versión de la verdad, cuando uno siente que sus argumentos ya no pueden legislar, que hay poderes detrás de las formas plurales de vida y las versiones plurales de la verdad que no sería posible inferiorizar y por lo tanto someterlas con el argumento de su inferioridad?... el mundo contemporáneo se adapta mal a los intelectuales como legisladores.⁹⁵

En efecto, como secuela de esta crisis emergió una polémica intensa respecto al papel que el intelectual estaba llamado a desempeñar en la sociedad de hoy. Ante el planteamiento de los pensadores de la “desesperación cultural” – para emplear el concepto de Berman – de que era inútil resistir las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacían sino añadir más eslabones a nuestras cadenas, resulta forzoso cuestionar ¿qué queda por hacer ahora cuando no hay nada que hacer? ¿Qué papel le toca al intelectual ahora que se plantea que sus discursos contra la opresión son en realidad una nueva forma de esclavitud que remite a los individuos de una instancia disciplinadora a otra? Para discutir este debate examinaré las propuestas específicas de cuatro figuras que han ocupado un papel protagónico en este asunto: Michel Foucault, Edward W. Said, Zygmunt Bauman y Gayatri C. Spivak.

⁹⁵ Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 200 y 174.



Foucault: el fin del intelectual como representante

Michel Foucault desarrolló sus planteamientos sobre el intelectual moderno tomando como punto de partida la crítica radical contra la epistemología moderna esbozada previamente por Nietzsche.⁹⁶ Esta crítica estableció la complicidad de Occidente y del sistema occidental de conocer el mundo con el eurocentrismo, esto es, con la voluntad de dominio y el afán de control de Europa sobre otros seres humanos y otras culturas.⁹⁷ Foucault, en la línea de esta crítica, señaló que la metafísica moderna proporcionó un saber sobre el mundo estrechamente relacionado con el conjunto de reglas que *rigen* la formación de los enunciados aceptados como verdaderos en la sociedad occidental.⁹⁸

La crítica foucaultiana estableció que lo que se definía como la verdad en Occidente dependió del régimen discursivo de verdad aceptado y no del descubrimiento de nuevos datos ni de leyes objetivas. Cada sociedad tenía su propio régimen de verdad, esto es, “los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos; la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad y el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero”.⁹⁹ Foucault concluía entonces que lo admitido como verdadero en una determinada sociedad o época estaba ligado a los sistemas de

⁹⁶ Federico Nietzsche, *Aurora*. Buenos Aires, Ediciones del Mediodía, 1967; *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1980.

⁹⁷ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*. L, 3, julio-septiembre, 1988, pp. 3-20.

⁹⁸ Michel Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1980, pp. 175-189.

⁹⁹ Foucault, “Verdad y poder”, p. 187.



poder que lo producen y lo mantienen y a los efectos de poder que genera y lo acompañan.¹⁰⁰

Visto de otra manera, Kant, por ejemplo, definió la verdad como el esfuerzo del espíritu de servirse de una racionalidad objetiva para acceder a los principios racionales que gobiernan el mundo.¹⁰¹ Foucault, en cambio, estableció que dicha racionalidad era un tipo de régimen discursivo desarrollado desde la modernidad y los enunciados generados por este régimen eran discursos de poder. Así, por ejemplo, los asiáticos, africanos y latinoamericanos, en fin, los “otros”, no eran descubrimientos de la racionalidad objetiva de Occidente, sino representaciones de un saber discursivamente construido por el régimen de verdad occidental. Foucault concluía que la epistemología moderna era un sistema inquisidor, un mecanismo de dominio que se reproduce en la sociedad a través de instancias y sujetos que actúan como sus dispositivos e instrumentos.¹⁰²

Partiendo de esta crítica, Foucault definió al intelectual y propuso lo que deberían ser sus funciones en la sociedad de hoy. Señaló que durante mucho tiempo se le reconoció al intelectual el derecho de tomar la palabra y hablar como si fuera maestro de la verdad y la justicia. “Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser la conciencia de todos”.¹⁰³ Hoy, a raíz de las críticas esgrimidas contra la epistemología moderna, este papel se devela como una mascarada. Para Foucault, el intelectual concebido como descubridor y propietario de

¹⁰⁰ Foucault, “Verdad y poder”, p. 189.

¹⁰¹ Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*.

¹⁰² Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza, 1981, p. 9; “Verdad y poder”, pp. 187-189; “El sujeto y el poder”, p. 4.

¹⁰³ Foucault, “Verdad y poder”, p. 183.



verdades subyacentes, es una forma de representación que enmascara la naturaleza verdadera de sus funciones.¹⁰⁴ En efecto, la crítica foucaultiana de la episteme moderna condujo a una crítica radical de la representación moderna del intelectual. Así pues, en ausencia de un conocimiento objetivo, la idea de un saber producido por el descubrimiento de verdades universales era imposible y ello enfrentaba al intelectual con las limitaciones epistemológicas de sus funciones. El intelectual no era el maestro de la verdad, sino el instrumento de un poder. Su verdadero papel ha sido producir un saber generador de efectos de poder y todo ello bajo la farsa de una pretendida racionalidad objetiva.¹⁰⁵

Esta crítica nos conduce a otro punto importante en la concepción foucaultiana del intelectual: el asunto de la representación de los “otros”. Por mucho tiempo el intelectual se visualizó como representante de una moralidad universal, obligado por ello a fungir como una conciencia representativa. El papel del intelectual era decir la verdad en nombre de quienes no la sabían decir y eran incapaces de articularla. Se trataba del intelectual que se consideraba de hecho o de derecho como una voz autorizada a tomar la palabra por los “otros”. La concepción foucaultiana del intelectual renegó de este papel. Hoy día ya no es posible ni deseable que el intelectual hable por los “otros” ni que se visualice como una conciencia representativa. Primero, porque el intelectual que se pensaba como albacea de los valores de todos y, a tales efectos, hacía oír su grito hasta en la inmortalidad, es decir el escritor genial, está en proceso de desaparecer. Foucault se

¹⁰⁴ Foucault, “Un diálogo”, p. 9; “Verdad y poder”, p. 183.

¹⁰⁵ Foucault, “Un diálogo”, pp. 9-12.



refiere a esto cuando habla de la oposición entre el llamado intelectual universal y el intelectual específico.¹⁰⁶ Segundo, porque la ausencia de verdades universales convierte la política de representar en un ejercicio de autoritarismo epistémico. Tercero, porque el intelectual que dice representar los intereses de quienes no tienen voz, en realidad, usurpa la voz y la conciencia de quienes pretende representar. En efecto, desde la perspectiva foucaultiana, los intelectuales que se consideraban representantes de las masas, sus guías en el proceso de encaminarlas por el sendero de la salvación – sendero que ellas eran incapaces de reconocer por sí solas – asumían en realidad una posición hegemónica que no representaba más que la voluntad de poder:

Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de la ‘conciencia’ y del discurso forma parte de ese sistema.¹⁰⁷

La propuesta foucaultiana establece que el intelectual moderno forma parte de un sistema de poder ya que la ausencia de un conocimiento objetivo hace que la producción del saber sea un ejercicio moral y políticamente implicado. El intelectual, como agente productor de ese saber, era un instrumento reproductor de poder.¹⁰⁸ Los intelectuales se encuentran sometidos al dominio de una episteme de la que no pueden desteñirse y desde la cual producen un saber política y moralmente manchado. El intelectual que dice asumir

¹⁰⁶ Foucault señala que “los intelectuales se han habituado a trabajar no en el ‘universal’, sino en puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el laboratorio, la universidad)”. Véase: Foucault, “Verdad y poder”, pp. 183-86. Este análisis respecto a los cambios operados en el sujeto intelectual es compartido por el sociólogo norteamericano Alvin W. Gouldner, quien utiliza el concepto *intelligentsia* para referirse al nacimiento de expertos especializados que no son iguales a sus ancestros intelectuales. Véase: Alvin W. Gouldner, El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase. Madrid, Alianza, 1980.

¹⁰⁷ Foucault, “Un diálogo”, p. 9.

¹⁰⁸ Foucault, “Verdad y poder”, p. 189.



el papel de conciencia poseedora de la verdad y pretende hablar a nombre de quienes no saben en realidad, le impone un determinado proyecto social al subalterno usurpándole su voz y su conciencia.

La proposición foucaultiana implica, entonces, renunciar a esta posición. Para Foucault, aquello y aquellos a quienes los intelectuales decían representar y defender ya no necesitan de ellos. Primero, porque no existen verdades universales de las que el intelectual pueda asumir su representación. Segundo, porque convocar a las masas a nombre de dichas verdades no es otra cosa que un acto de poder. De aquí que podamos concluir que su propuesta es una invitación dirigida a los mismos intelectuales para proponerles que autorenuncien a la política de la representación.¹⁰⁹

El papel del intelectual ya no consiste en colocarse ‘un poco adelante o al lado’ para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del ‘saber’, de ‘la verdad’, de ‘la conciencia’, del ‘discurso’.¹¹⁰

Ahora bien, si el intelectual debe renunciar a la falsa representatividad de su discurso; abandonar su alegado papel pedagógico; renunciar a la conducción espiritual de las masas y los gobiernos y claudicar a la idea de representarse como conciencia y voz de los que no saben, cabe preguntarse entonces: ¿Qué le queda al intelectual por hacer? ¿Cuál debe ser su tarea y responsabilidad en el mundo actual?

Foucault no descartó la necesidad de los intelectuales en la sociedad de hoy ni renegó de la idea del intelectual como sujeto con un papel público que desempeñar. Sin

¹⁰⁹ Deleuze señaló a Foucault, sobre el asunto de la “política de representación” de los intelectuales, lo siguiente: “tú has sido el primero en enseñarnos la indignidad de hablar por los otros... para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa... ya no hay representación, sólo hay acción”. Véase: Foucault, “Un diálogo”, pp. 8 y 11.

¹¹⁰ Foucault, “Un diálogo”, p. 9.



embargo, puntualizó en que no se debe seguir insistiendo en la farsa de representar los intereses históricos de determinados sujetos o principios.¹¹¹ El deber del intelectual hoy es dejar que las masas hablen por sí solas, colocándose junto a éstas no para “ilustrarlas” respecto al sendero por el que deben conducir sus luchas, sino para servirles de sostén en el logro de sus verdaderas aspiraciones y proyectos. En otras palabras, su deber es renunciar a la tarea de considerarse representante de una verdad absoluta y al ejercicio de poder implicado en el acto de hablar en representación de la humanidad sufriente.

Los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, mejor que ellos y además lo dicen muy bien.¹¹²

Said: el intelectual como “francotirador” ante el poder

Edward W. Said, intelectual de origen palestino, desarrolló sus principales planteamientos sobre la figura del intelectual en el contexto de los años ochenta. Estos fueron los años álgidos de la “desesperación cultural” y el “desencanto ideológico”.¹¹³ Los planteamientos de Said tuvieron como punto de partida su gran preocupación por el peligro de que los intelectuales se circunscribieran a desempeñar la función de profesionales anónimos, esto es, figuras sin conciencia crítica y al servicio del poder y los poderosos. Este temor tenía su origen en una especialización excesiva que amenazaba con alejar a los intelectuales de su papel público como voz y conciencia de la sociedad. Recordando en este sentido la advertencia weberiana, que anunciaba que la modernidad

¹¹¹ Foucault, “Verdad y poder”, p. 187.

¹¹² Foucault, “Un diálogo”, p. 9.

¹¹³ Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire; Castro-Gómez, Crítica de la razón latinoamericana.



sería una jaula de hierro poblada de especialistas sin alma, Said insistía en la misión social del intelectual y en su papel como “francotirador” ante el poder y como amateur ante la profesionalización.¹¹⁴

La proliferación de los intelectuales se ha extendido incluso al amplio número de campos en que los intelectuales se han convertido en tema de estudio. Existe el peligro de que la figura o imagen del intelectual desaparezca entre la masa de detalles, y de que el intelectual se limite a ser un profesional más o una figura dentro de una tendencia social... a mí me gustaría insistir también en la idea de que el intelectual es un individuo con un papel público específico en la sociedad que no puede limitarse a ser un simple profesional sin rostro.¹¹⁵

Said inicia su discusión sobre el intelectual estableciendo que se trata de una figura pública con la obligación ministerial de ser conciencia y voz de su sociedad y su tiempo. Esta actividad es su razón de ser y el núcleo verdadero de sus responsabilidades. En este sentido, retornó al concepto moderno del intelectual, a la idea de un sujeto privilegiado del saber con la responsabilidad moral y el derecho colectivo de intervenir públicamente en el destino de las naciones y en la configuración de las acciones de los dirigentes políticos.

Básicamente, el intelectual en el sentido que yo le doy a esta palabra no es ni un pacificador ni un fabricante de consenso, sino más bien alguien que ha apostado con todo su ser a favor del sentido crítico, y que por lo tanto se niega a aceptar fórmulas fáciles, o clisés estereotipados, o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o convencional, así como lo que éstos hacen.¹¹⁶

¹¹⁴ Said, Representaciones del intelectual, pp. 94 y 112; Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona, Península, 1973.

¹¹⁵ Said, Representaciones del intelectual, p. 29. Sobre las tesis de Said y su diálogo crítico con Julien Benda véase; Altamirano, Intelectuales, pp. 39-43.

¹¹⁶ Said plantea que “los intelectuales no son profesionales desnaturalizados por su adulator servicio a un poder que muestra fallos fundamentales, sino que son *intelectuales* con una actitud alternativa y más normativa que de hecho los capacita para decirle la verdad al poder... el intelectual tiene que ir de acá para allá, ha de disponer del espacio en que se mantiene erguido y responde a la autoridad, puesto que el sometimiento mudo a la autoridad en el mundo de hoy es una de las mayores amenazas para una vida intelectual activa y moral”. Véase: Said, Representaciones del intelectual, pp. 39-40, 103-124.



En este punto, es importante destacar que Said retomó otro aspecto importante del concepto moderno del intelectual: el asunto de la representatividad. Si el núcleo de una vida intelectual activa es fungir de conciencia pública, el intelectual tiene que hablar en representación de algo y alguien. Para Said, el papel del intelectual no es renunciar a la política de representar, sino enfrentar a quienes descargaban esta función en detrimento de los marginados. Esto implica combatir la falsa representatividad de los discursos que sirven para legitimar la exclusión de los “otros”, pero sin rechazar la representatividad. En este sentido, Said convoca a los intelectuales no para que desistan de hablar por los “otros”, sino para que lo hagan únicamente a favor de aquello y de aquellos que por rutina quedan en el olvido o son mantenidos en el anonimato.¹¹⁷ Distanciándose de Foucault, para Said, la figura del intelectual moderno tiene todavía la obligación moral de hablar en representación de los subalternos.¹¹⁸ Si para Foucault la crisis del saber racional y objetivo hizo de la representatividad un ejercicio de poder y de los intelectuales sus instrumentos, para Said, en cambio, la crisis de este saber y su complicidad con el dominio ejercido sobre pueblos y culturas es, precisamente, lo que obliga al intelectual a actuar como conciencia y voz de su tiempo.

Las representaciones del intelectual – las ideas que él/ella representa y la forma de representárselas a una audiencia – están vinculadas siempre, y así deben permanecer, a una experiencia permanente en la sociedad, experiencia de la cual forman parte orgánica: del pobre, del marginado, de quien no tiene voz, del que no está representado, del impotente.¹¹⁹

¹¹⁷ Said, *Representaciones del intelectual*, p. 30.

¹¹⁸ Said, *Representaciones del intelectual*, pp. 114-125.

¹¹⁹ Said, *Representaciones del intelectual*, p. 117. Las posiciones de Said guardan estrecha relación con la de otro de los intelectuales exiliados, ahora del llamado bloque socialista. Vaclav Havel afirmaba que el intelectual “debe perturbar constantemente, debe dar testimonio de las miserias del mundo, debe provocar manteniéndose independiente, debe rebelarse contra las presiones ocultas y abiertas, debe ser el primer



En realidad, el dilema central en el pensamiento de Said no es defender el papel del intelectual como conciencia llamada a representar, sino discutir los criterios que éste debe asumir en el desempeño de dicho papel. El mundo – dice – ha visto desaparecer el consenso sobre lo que se acepta por realidad objetiva y ha puesto al relieve la manera cómo los seres humanos construyen sus propias verdades.¹²⁰ El meollo entonces es discernir cómo fungir de conciencia a nombre del conocimiento cuando conocer es la mirada de un poder que pretende legitimarse sobre la farsa de la objetividad.¹²¹

La posición de Said, que reconoce la complicidad del saber y el poder, establece que el intelectual debe ser un espíritu en constante vigilancia, no sólo de los discursos y las justificaciones del poder, sino de su propio quehacer como intelectual.¹²² Ante la ausencia de un saber objetivo, el deber del intelectual no es renunciar a su tarea social, sino comprometerse con ella desde determinados principios de validez universal. En efecto, ante la desaparición del reino de las verdades absolutas, el intelectual no tiene que claudicar a su responsabilidad de actuar como conciencia pública ni a la tarea de hablar en representación de los “otros”. Todo lo contrario, el deber del intelectual es optar por la vocación de crítico y vigilante, apoyándose para ello en una ética universalista que le

escéptico respecto de los sistemas, del poder y de sus seducciones, debe atestiguar sobre todas sus mendacidades”. Véase: Altamirano, *Intelectuales*, p. 32.

¹²⁰ Said, *Representaciones del intelectual*, p. 98.

¹²¹ Said señala que “en efecto, el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce... nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad... nadie detenta el privilegio epistemológico de juzgar, evaluar o interpretar de alguna manera el mundo, libre de la acumulación de intereses y compromisos de las relaciones mismas... somos, por decirlo de algún modo, parte de las conexiones, no estamos fuera ni por encima de ellas”. Véase: Said, *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990, p. 29; *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 106.

¹²² Said, *Representaciones del intelectual*, pp. 113-132.



sirva como brújula de su quehacer. Así pues, si Foucault había socavado el occidentalismo-universalista, Said parece volver su mirada hacia él, para encontrar allí una ética política que nos hace recordar los valores y los principios esbozados por el humanismo revolucionario de la primera fase de la modernidad.

El intelectual actúa de esta manera partiendo de los siguientes principios universales: todos los seres humanos tienen derecho a esperar pautas razonables de conducta en lo que respecta a la libertad y la justicia por parte de los poderes o naciones del mundo; y las violaciones deliberadas o inadvertidas de tales pautas deben ser denunciadas y combatidas con valentía... El objetivo de la actividad del intelectual es hacer progresar la libertad y el conocimiento humanos. Esto sigue siendo verdad a pesar de que hoy se repita a menudo aquello de que ‘las grandes narrativas de emancipación e ilustración’ asociadas con la anterior edad ‘moderna’, han dejado de tener validez en la era del posmodernismo. Los intelectuales posmodernos aprecian ahora la competencia, y no los valores universales como la verdad y la libertad. Personalmente siempre he pensado que no hacen otra cosa que reconocer su propia incapacidad y pereza sin evaluar el abanico amplio de oportunidades que a pesar del posmodernismo están al alcance del intelectual.¹²³

Bauman: el intelectual como “intérprete”

Hemos vistos que desde el siglo XVIII los intelectuales se consideraron y eran considerados como representantes de determinadas utopías emancipadoras. Este papel, nada despreciable, se caracterizó por el monopolio de los discursos de la verdad, el juicio y el gusto. A estas dimensiones sólo tenían acceso los intelectuales.¹²⁴ La gente común

¹²³ Said plantea que “si deseas defender una justicia humana, debes hacerlo con todos los hombres, y no selectivamente con el pueblo que tu grupo, tu cultura o tu nación señalan como aceptables... el significado de una intervención eficaz debe apoyarse en la convicción insobornable del intelectual en un concepto de justicia y equidad que tiene en cuenta las diferencias entre naciones e individuos, sin que por otra parte les asigne jerarquías, preferencias y evaluaciones ocultas. El problema que se le plantea al intelectual es el de hacer que esas nociones se apliquen en situaciones en que el foso existente entre la profesión de igualdad y justicia es muy grande... el verdadero intelectual es un ser secular, concuerda con una ética coherente y universalista... distingue entre poder y justicia”. Véase: Said, Representaciones del intelectual, pp. 100-101, 123, 30 y 35.

¹²⁴ Bauman apunta que “en otras palabras... un mundo hecho de ideas era, por necesidad, un mundo regido por las personas que producían y distribuían las ideas; un mundo en el cual el discurso era la actividad central y decisiva; en el que las personas participantes en el discurso eran igualmente centrales y decisivas para el destino de la sociedad”. Véase: Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 142, 14 y 35.



era incapaz de acceder a las mismas y, en este sentido, eran ejemplos vivientes de la necesidad de asistencia que la sociedad tenía de los referidos propietarios de la verdad. Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX, esta modalidad del intelectual legislador enfrentó una crisis que socavó sus cimientos. Primero, porque la idea de un saber absoluto de pretendida validez universal perdió su credibilidad; segundo, porque los discursos de la verdad, el juicio y el gusto, antaño plenamente administrados por los intelectuales, estaban ahora bajo el control de nuevas autoridades de convalidación.¹²⁵

Los planteamientos de Zygmunt Bauman sobre la figura del intelectual tomaron rumbo a finales del siglo XX, cuando la crisis de autoridad que dicha figura venía padeciendo se encontraba en uno de los momentos de mayor efervescencia. Bauman analizó esta coyuntura con una gran nitidez y destacó que, ante el rumbo que seguía la sociedad contemporánea, – respondiendo a las pautas que fijaban las fuerzas del mercado – el trabajo público del intelectual se hacía más meritorio que nunca.¹²⁶ En efecto, la sociedad contemporánea se convertía en una sociedad de consumo en la que el mercado actuaba como el mecanismo primordial de reproducción social. En esta sociedad, el Estado se transformaba en un instrumento al servicio de la mercantilización de las necesidades humanas y la satisfacción del consumo privado. Lo trágico – decía Bauman –

¹²⁵ Bauman sostiene que “sobre este mundo institucionalmente fragmentado se destaca la nueva meta-autoridad otorgadora de convalidaciones: el mercado, en el que el precio y la ‘demanda efectiva’ tienen la facultad de distinguir entre verdadero y falso, bueno y malo y lindo y feo”. Véase: Bauman, Legisladores e intérpretes, p. 223.

¹²⁶ Bauman, Legisladores e intérpretes, p. 235.



era que el incremento del consumo individual no podía ocurrir sin reproducir las desigualdades sociales a escala creciente.¹²⁷

En este contexto, Bauman propuso que el intelectual, en virtud de su sabiduría, mejor preparación y calificaciones históricamente acumuladas era una figura meritoria como agente de denuncia y crítica social.¹²⁸ Indudablemente, las batallas libradas por el intelectual para recobrar sus funciones de legislador, esto es, como representante de determinadas utopías salvadoras y meta-especialista en la convalidación de la verdad, el juicio y el gusto, convirtieron a muchos intelectuales en críticos inclementes de las fuerzas que pretendían despojarlos de sus antiguas prerrogativas. Sin embargo, este tipo de crítico no es el modelo de lo que para Bauman podría ser el deber del intelectual en la condición posmoderna del mundo de hoy. Esto último Bauman lo conceptualizó a partir del término “intérprete”.

En esta modalidad el intelectual viene a ser un crítico permanente que, condicionado por el reconocimiento de un mundo pluralista en el que no hay sistemas indiscutidos de definición de la realidad, actúa como mediador o intermediario entre los múltiples marcos de referencia y los criterios de racionalidad, representativos de la pluralidad del mundo posmoderno.¹²⁹ El intérprete no renuncia por completo al papel de ser conciencia pública ni a la política de representar, sino al supuesto engañoso de la universalidad de la verdad, el juicio y el gusto. Se trata de una modalidad que no abandona del todo las ambiciones legislativas ni el afán por la representación de algo o

¹²⁷ Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 265-267.

¹²⁸ Bauman, Legisladores e intérpretes, p. 263.

¹²⁹ Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 183-184 y 249.



alguien.¹³⁰ De hecho, Bauman no claudica al proselitismo que el intelectual legislador desempeñó, sino al ejercicio de esta función bajo el influjo de los intereses económicos, políticos y morales que corresponden a la racionalidad instrumental de la segunda fase de la modernidad. Más aún, podemos decir que su concepción recupera algunos rasgos del intelectual legislador, pero condicionándolo a la realización de la promesa que la primera fase de la modernidad puso en agenda y sigue sin cumplirse. Esto es, la de un desarrollo social fundado en una democracia genuina con la participación de sectores amplios de la sociedad.

El potencial de la modernidad aún está desaprovechado y es necesario redimir su promesa. Si algo puede decirse sobre la urgencia de la redención discursiva, es que hace aún más grande la importancia del papel que los intelectuales están llamados a desempeñar... Mientras esa misión siga sin cumplirse, la modernidad no habrá terminado. Está viva a través de sus portadores intelectuales. Vista desde el proyecto de la modernidad, la condición posmoderna no aporta nada cualitativamente nuevo, en la medida en que las tareas de los intelectuales modernos aún están por cumplirse y no pueden considerarse superfluas.¹³¹

Para Bauman el proyecto de la modernidad se ha tornado en un tipo de sociedad que ha subordinado la autonomía y la democracia a las exigencias funcionales de la industria y la producción de mercancías. Sin embargo, esto no quiere decir que la modernidad misma tenga que abortarse o esté condenada al fracaso. Los principios de libertad, democracia e igualdad, así como los esfuerzos conducentes a un desarrollo social dirigido e integrador están hoy tan vigentes como en el pasado. Para él, la tarea del intelectual no se ha consumado.¹³² Hoy, ante una sociedad controlada por las fuerzas del mercado, la responsabilidad del intelectual es fungir como vocero de las incumplidas

¹³⁰ Bauman, *Legisladores e intérpretes*, pp. 276, 204 y 277.

¹³¹ Bauman, *Legisladores e intérpretes*, pp. 269-270.

¹³² Bauman, *Legisladores e intérpretes*, p. 269.



promesas de democracia y autonomía que encontramos en la primera fase de la modernidad. Hoy, el papel del intelectual no es abandonar esta utopía, sino llevarla a su cumplimiento:

Como antes, éstos deben guiar un proceso de ilustración que señale estrategias realistas de prácticas redentoras a través de la promoción de una democracia genuina con la participación de sectores cada vez más amplios de la sociedad en el debate sobre la redención... La era de la modernidad, la era marcada por la presencia de valores duales de la autonomía personal y la racionalidad societal no puede terminar; sólo puede consumarse. Aún no lo ha sido. La función de los intelectuales sigue siendo llevar el proyecto de la modernidad a su cumplimiento.¹³³

Spivak: el intelectual como crítico de su actividad discursiva

Gayatri Chakravorty Spivak desarrolló sus ideas sobre la figura del intelectual al analizar la obra de Michel Foucault y la del colectivo de intelectuales de Subaltern Studies (SS). Este grupo y Foucault realizaron una crítica del intelectual moderno en la que señalaron que la política de representar era una práctica discursiva que le había proporcionado al intelectual un poder indiscutido para intervenir públicamente a nombre de un sujeto histórico y de una determinada utopía emancipadora. Los intelectuales que asumían la voz de dicho sujeto y reclamaban su representación, en realidad actuaban a favor de su subordinación manteniéndolo en silencio y privándolo de un espacio o una posición desde la que los subalternos pudieran hablar. De esto se concluía que el intelectual de hoy tenía la obligación moral de renunciar a la política de representar y de facilitarle a las masas el espacio para que hablaran por sí mismas.

¹³³ Bauman, Legisladores e intérpretes, pp. 269-270.



Siguiendo esta perspectiva, el grupo de SS hizo una crítica de la intelectualidad nacionalista India, en la que señaló que dicha intelectualidad asumió la voz de los subalternos como parte de un relato teleológico que culminaba en la fundación del Estado nacional. Lo que el grupo de los SS planteaba era que los intelectuales nacionalistas indios llevaron a cabo una narrativa en la que se apropiaron del subalterno, narrándolo y representándolo de conformidad con los proyectos de sociedad de las elites cultas. La intelectualidad nacionalista transformó al subalterno en una víctima del orden colonial, convirtiendo a las elites en sus salvadoras y, por ende, en mártires de la nación.¹³⁴

Spivak plantea que el grupo de SS realizó una crítica muy acertada de los intelectuales nacionalistas, pero queda por preguntarse sobre la posibilidad de que el subalterno hable por sí mismo. Para Spivak, el grupo de los SS seguía siendo profundamente esencialista porque concebía al subalterno como un sujeto con voz autónoma y omitía la pluralidad de voces que coexisten en el interior de esta noción sociológica. Lo subalterno – dice Spivak – no es sinónimo de clase obrera ni se refiere a campesinos, indígenas, mujeres, negros o pobres. Lo subalterno es un “otro” heterogéneo y plural cuya conciencia y voz es imposible de recoger, aún cuando se pretendiese subsanar esta pérdida representándolo como un “otro” homogéneo.¹³⁵

Por fuera del circuito de la división *internacional* del trabajo, hay personas cuyas conciencias no podemos asir si cerramos nuestra benevolencia construyendo otro homogéneo referido sólo a nuestro propio lugar en la silla del Yo. Aquí hay granjeros de subsistencia, trabajadores, campesinos desorganizados, tribus y las comunidades de trabajadores nulos en las calles o en el campo... el subalterno es irremediamente heterogéneo.¹³⁶

¹³⁴ Gayatri C. Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*. 39, enero-diciembre 2003, p. 322.

¹³⁵ Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, pp. 327-330.

¹³⁶ Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, pp. 322, 330.



El planteamiento de Spivak apunta que el colectivo de SS no trascendió la crítica que esgrimió contra la elite culta de nacionalistas indios puesto que al definir al subalterno como un sujeto poseedor de una voz autónoma su trabajo quedó atrapado en la invención de un agente histórico del que asumían la representación. A tales efectos, el grupo de SS no rompió con la función que los intelectuales se adscribieron en la modernidad, esto es, la obsesión por encontrar un sujeto histórico responsable de transformar la sociedad de conformidad con determinadas pautas de armonía y solidaridad.¹³⁷

Lo mismo puede decirse, según Spivak, de Michel Foucault.¹³⁸ La crítica foucaultiana de la metafísica occidental y su concepción del oprimido como un sujeto que sabe y puede hablar por sí mismo, sin la necesidad del intelectual, no dejó de producir un nuevo agente histórico vinculado a un determinado proyecto de sociedad.¹³⁹ En Foucault, este nuevo agente son las masas. Éstas son entendidas como un sujeto consciente de sí mismo y de sus relaciones con el poder. “Las masas – decía Foucault – saben perfectamente bien, saben mejor que el intelectual y ciertamente lo dicen muy bien”.¹⁴⁰

Spivak establece que aquí sigue produciéndose la invención de un agente histórico y era

¹³⁷ Spivak plantea que “para el ‘verdadero’ grupo subalterno, cuya identidad es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo; la solución del intelectual no es abstenerse de la representación”. Véase: Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 324.

¹³⁸ Spivak plantea que “el proyecto de Foucault es un desafío al rol destacado de los intelectuales tanto hegemónicos como opositores... Yo he sugerido que este ‘desafío’ es engañoso”. Véase: Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 316. Más tarde en el ensayo vuelve y plantea que “el deseo como los intereses determinantes, combinados con la práctica política de los oprimidos – ‘hablando por ellos mismos’ – restablecen la categoría del sujeto soberano dentro de la teoría que parece cuestionarla más”. Véase: Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 312.

¹³⁹ Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, pp. 306-307.

¹⁴⁰ Citado de Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 307. Puede verse cita original en Foucault, “Un diálogo”, p. 9.



el propio Foucault quien asumía su definición y representación. De manera que a juicio de esta autora, el pensador francés tampoco trascendió el papel que se adjudicaron los intelectuales en la modernidad. Al contrario, permaneció atrapado en la persistente obsesión moderna de construir un sujeto histórico con una determinada conciencia y una determinada utopía emancipadora.¹⁴¹ Ahora bien, desde estas críticas a SS y a Foucault, ¿qué propone Spivak sobre el intelectual, cuáles siguen siendo sus tareas y cómo debe asumirlas?

A mi juicio, hay dos puntos centrales que salen a relucir de su discusión. Primero, no puede suponerse que se superó la política de representar o de construir un sujeto histórico con una determinada conciencia y agenda de futuro porque se haya sustituido a un sujeto histórico por otro; esto es, se sustituya el sujeto-proletario por el sujeto-subalterno o el sujeto-burguesía por el sujeto-masas. En todos estos casos sigue construyéndose un agente histórico con un determinado proyecto de sociedad a realizar. Segundo, tampoco puede afirmarse que se abandonó en su totalidad la modalidad del intelectual legislador argumentando que la sociedad integrada representada por la dictadura del proletariado está reemplazándose por la sociedad convivencial representada por la democracia pluralista. Se siguen reproduciendo aquí ciertos rasgos de la modalidad del legislador en la medida en que el intelectual continúa elaborando utopías que subsanen las patologías de la modernidad vigente. Me pregunto entonces, ¿qué quiere Spivak dejar establecido con esta discusión?

¹⁴¹ Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 316.



Lo primero es que la epistemología moderna ha permanecido obsesionada con la posibilidad de definir un sujeto histórico que constituya el motor de la historia y lo segundo es que el intelectual ha permanecido atrapado en esta misión. Podríamos hacer referencia a la clase, la raza, la nación, el subalterno, las elites o las masas, pero en todos los casos prevalece la modalidad de un intelectual perseguido y dominado por la obsesión metafísica de construir un sujeto con una determinada utopía que busca eliminar las contradicciones sociales y reestablecer la armonía rota por la modernidad recibida. Dicho sujeto, llámese proletariado, burguesía o subalterno, es una construcción discursiva y no habla por sí mismo. Su voz está insertada en la narrativa del intelectual que actúa como su conciencia y representante. Foucault y los estudiosos que formaron el grupo de SS criticaron esta metafísica, pero no lograron reconocer que permanecían atrapados en ella.

Establecido esto, Spivak propone que la tarea inmediata del intelectual es reconocer que no existe un ámbito de escape a la metafísica occidental y el único camino viable es aprender a negociar con ella. Esto implica desarrollar una autocrítica de la propia actividad discursiva utilizando las herramientas que el pensamiento occidental provea para ello. En este sentido, en la actualidad el papel del intelectual no es reemplazar a determinado sujeto histórico por la figura del alegado sujeto verdadero que quedó excluido de la representación, sino interrogarse sobre la condición epistemológica de su propio discurso.¹⁴² Esto, no para hablar en representación de una verdad más auténtica o del verdadero agente de la Historia, sino para develar lo que se quiere lograr políticamente con determinadas prácticas discursivas.

¹⁴² Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 340.



Lo que yo encuentro útil es el trabajo sostenido y desarrollado sobre las mecánicas de la constitución del Otro; podemos usarlas como una ventaja intervencionista y analíticamente más grande que las invocaciones de la *autenticidad* del Otro.¹⁴³

En efecto, Spivak establece que el concepto del intelectual como un sujeto que representa algo y a alguien no se ha marchitado.¹⁴⁴ Está vivo y no hay forma de eludirlo. Sin embargo, esto no quiere decir que el intelectual tenga que circunscribirse a la tarea de fungir como conciencia y voz de un “otro”, ni que esté obligado a moverse al extremo opuesto para dejar que el subalterno hable por sí mismo. Su propuesta es la de alejarse de estas dos posibilidades para desarrollar en su lugar una crítica epistemológica de la propia actividad discursiva. Spivak insiste en que la responsabilidad del intelectual no es representar el verdadero sujeto de la historia, sino discernir lo que se persigue políticamente con cada representación. Por esto, el deber del intelectual contemporáneo es precisar cómo las corrientes occidentales de pensamiento – liberalismo, romanticismo, marxismo, etc. – construyen un sujeto histórico y el modo en que estas construcciones discursivas se inscriben en la dinámica de un proyecto sociohistórico que está situado en el interior de la racionalidad moderna misma.¹⁴⁵ Con esta agenda, Spivak no busca trascender la metafísica occidental en nombre de una verdad más pura, sino desarrollar estrategias de resistencia frente a ella. Dice Spivak:

¹⁴³ Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 338.

¹⁴⁴ Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 362.

¹⁴⁵ Spivak está influenciada en este punto por el pensamiento de Derrida, particularmente por su crítica al etnocentrismo europeo en la constitución del Otro. En este sentido, plantea que “para mi es más importante que, como filósofo europeo, él articula la tendencia del Sujeto europeo a constituir al Otro como marginal al etnocentrismo y localiza *ese* como el problema de todos los empeños logocéntricos... pues la tesis principal es la complicidad entre los dos”. Véase: Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, p. 337.



Para aquellos de nosotros que sentimos que el 'sujeto' tiene una historia y que la tarea del sujeto de conocimiento del primer mundo en nuestro momento histórico es resistir y criticar el 'reconocimiento' del tercer mundo esta especificidad es crucial.¹⁴⁶

Foucault, Said, Bauman y Spivak, cada uno a su manera, han reflexionado la crisis del intelectual moderno y de los discursos emancipadores de la modernidad. El debate teórico y político de las últimas décadas del siglo XX ha socavado, sin lugar a dudas, el papel del intelectual y sus formas de pensar su relación con el conocimiento y con otros sectores sociales. Al mismo tiempo, esta reflexión sobre el papel del intelectual en la sociedad moderna ha permitido elaborar distintas propuestas sobre sus funciones y responsabilidades en el mundo de hoy. En este sentido, el intelectual se presenta vinculado a la crisis permanente de la modernidad. Una crisis nacida de la tensión entre el afán de convertir a la sociedad en una totalidad ordenada y la resistencia de amplios sectores sociales a los discursos uniformadores y disciplinantes emanados de la modernidad. De aquí que podamos concluir que luego de las pesadillas a las que condujeron los sueños utópicos, de la crisis de la Razón absoluta y universal y del fin de los protagonistas sociales de la Historia sigue quedándole al intelectual una tarea y una responsabilidad: la de pensar las contradicciones y luchas de su momento y la de asumir posiciones en estos combates apoyándose, más que en la verdad, en la dimensión ética de todo acto humano.

¹⁴⁶ Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", p. 335.