

MODERNIDAD, INTELLECTUALES Y POSMODERNIDAD: ¿EXISTE UNA SOCIOLOGÍA DE LOS INTELLECTUALES?

Nina Bruni

UN de San Martín - Bs. As.

Breve reflexión introductoria

Si se intenta abordar el estudio de las relaciones entre los conceptos de modernidad, razón autónoma (saber) y poder desde una perspectiva sociológica, y si al mismo tiempo se acepta la existencia objetiva del sector social intelectual como eje central -o como uno de ellos- en el surgimiento de la modernidad, cabe preguntarse, en el caso de existir una sociología de los intelectuales, por su objeto de estudio y por la construcción de la figura del intelectual.

Uno de los planteos más interesantes al respecto si aceptamos la pertinencia del concepto de intelectual, se refiere a que su objeto de estudio, como afirma Zygmunt Bauman, es autoasignado: *"Las definiciones del intelectual [...] son autodefiniciones. [...] De allí que toda definición que propongan sea un intento de trazar un límite de su propia identidad."* Por lo cual, este recorte epistemológico adquiere en esta autoasignación un corte político porque la autoasignación de capacidades conlleva el hecho de asignarse el derecho o de ejercer el poder de establecer dicha inclusión - exclusión. El problema epistemológico que plantea este "derecho de autodefinirse" es que los intelectuales "intentan enumerar (sus) propiedades antes de hacer referencia alguna a la relación social existente" que los destaca como grupo definido respecto al resto de la sociedad, relación que, justamente, es la que los constituye como una entidad separada; por ende, se corre el riesgo de que no problematicen sus propias condiciones como tales porque, en última instancia, la categoría de intelectual emerge en el contexto de una función de sentido particular como dadora de sentido. Básicamente, entonces, también es oportuno plantearse qué lugar ocupa en el seno de una

configuración societal, de qué modo la figura del intelectual es tributaria de la relación poder - saber y cuándo aparece (¿en determinado momento histórico?, ¿es una invariante de la condición humana en la sociedad?) para interrogarse por su particularidad moderna, bajo una figura específica y singular.

En resumen: el surgimiento de la modernidad pone en escena el problema filosófico de la sociología de los intelectuales en cuanto a la relación poder - saber donde la relación modernidad/ razón autónoma/ poder permite analizar en diversos autores las características de la figura del intelectual y su relación con la política que emerge o podría emerger de cada una de las posturas.

Claude Lefort o la profundidad de la ruptura en la historia

La disociación de la esfera del saber respecto de la esfera del poder es el eje central de la modernidad política diferenciada del "antiguo régimen", época premoderna donde el dispositivo teológico -político del poder - saber permitía una experiencia del mundo mientras que

a principios del siglo XIX, se instaura un debate de un alcance totalmente diferente como consecuencia de la Revolución Francesa. Es con el pensamiento puesto en este acontecimiento como se forma el sentimiento de una ruptura que no está en el tiempo, que se sitúa en relación con el tiempo como tal y que hace surgir un misterio de la Historia; [...] que se sitúa en relación con toda institución como tal, que hace surgir un misterio de la sociedad.

A partir de la confrontación entre ciencia política/ filosofía/religión, Lefort plantea dos modos de abordaje de la ruptura distintiva de la modernidad. En primer término, se podría interpretar desde la significación religiosa de lo antiguo y de lo nuevo frente a la Revolución Francesa. Esta postura errónea para Lefort sería bastante perceptiva a la dimensión simbólica de lo político -y en consecuencia más fecunda que la siguiente. En segundo término, un abordaje desde la ciencia política se constituiría en otro error más pobre por provenir de la verdad empírica. La ciencia política no se cuestiona por la

significación profunda de la disociación inédita del poder con respecto al saber pues tiende a concebir el Estado como una realidad existente independiente que hace de la religión un asunto privado que sólo contribuye al poder del mismo Estado. Por lo tanto, esta postura positivista - pragmática toma como un hecho la ruptura pero no la interpela. Esta última parece ser la postura triunfante moderna, a costa de esconder en el discurso victorioso burgués la dimensión simbólica de lo político.

Cuando Lefort se pregunta por el significado de la separación de lo religioso de lo político, y por ende, rechaza la permanencia de lo teológico-político en el nivel más profundo formula un cuestionamiento distinto de *lo político*. El pensamiento de *lo político* se pregunta por los principios generadores de cada tipo de sociedad; esta idea guía intenta explicar que aquello que diferencia a cada sociedad es la *puesta en forma* de la existencia humana, "señalando que ella implica una *puesta en sentido* y *puesta en escena* de las relaciones sociales"; lo que equivale a decir que se interroga por la significación política de cada esfera de lo social y de su articulación, división que lleva implícita una comprensión porque no es algo ya dado.

Forma y sentido van al mismo tiempo porque toda estructuración del espacio social es un proceso signifiante, pues no existen instituciones objetivas a las que posteriormente se les dé significado. Cada sociedad debe darse a sí las reglas para descifrar las relaciones entre las distintas esferas: la comprensión de lo social se ordena de manera diferente en cada sociedad.

Al respecto, Lefort piensa en un *principio de interiorización* que pudiera dar cuenta de la puesta del modo específico de diferenciación y de los elementos de lo social; lo hace en cuanto a la *posición del poder* comparando el totalitarismo y la democracia moderna. Ésta es la *especificidad de lo político* en la *democracia moderna*.

La democracia moderna se revela en tanto supone una *figuración inédita* del lugar del poder a diferencia del monarca o del partido totalitario (principio de *inmanencia*); es un régimen en el que la representación del poder hace de éste un *lugar inencarnable, vacío*

donde se mantiene visible la distancia entre lo simbólico y lo real, entre el ejercicio efectivo del poder y la inocupabilidad de ese lugar de poder. Dicha especificidad señala el principio de *no inmanencia*, es decir, la imposibilidad de representación plena de la comunidad a sí misma que impide un cierre sobre ella misma lo cual implica que la división constitutiva de la sociedad, división que permite la relación consigo misma, no puede reenviar a una instancia o figura exterior. Esta especificidad de la democracia la destina a una interrogación sin fin acerca de su contenido, del sentido de la coexistencia de cada esfera social.

Dentro de este lugar vacío, nadie monopoliza la verdad, la palabra acerca de la esencia del poder político. La sociedad es histórica por excelencia y en su forma preserva la *indeterminación* que no es otra cosa que la *puesta en escena* en distintas instancias de la *competencia por el poder* que ya no condensa en sí el principio del saber y de la ley puesto que reconoce su existencia autónoma, la capacidad de desarrollar sus propios criterios, sus propias reglas de convalidación interna. Así, se instala la autonomía del saber ligado a sus propios registros de validación que permite la competencia de saberes entre sí. Saber y ley, se afirman en una exterioridad irreductible al poder, lugar simbólico en el que se conoce la sociedad, por lo cual se entiende que, para Lefort, la mutación es de tipo simbólico, clave de la interpretación de la sociedad. Esta dimensión simbólica que la democracia expone, paradójicamente, no es visible como en el antiguo régimen.

La virtud de la democracia es, sin más, confrontar la sociedad al enigma de su constitución; significar la *distancia* entre lo simbólico y lo real bajo la forma de lugar vacío. Como se señalara en líneas anteriores, esta distancia, al impedir la cerrazón de la sociedad sobre sí misma a través de una figura, y al lograr que el ser de lo social tome la forma de una interrogación sin fin, *diluye las certidumbres* y obliga a ejercer una sensibilidad diferente para lo nuevo, para la historia. A la vez, toda realidad es interpretada y la legitimidad de todo orden político es siempre cuestionada. En definitiva, la democracia mantiene una distancia consigo misma y anula la figura de la alteridad, la del otro con figura aunque no su dimensión. Este es el registro con que Lefort muestra el problema de la democracia: las imágenes no religiosas vehiculan la democracia moderna pero no completan la figura del

uno. Estas referencias (patria, pueblo, nación, estado) son polos que sostienen la identidad siempre fallada porque nunca se cierran sobre sí, pues dependen de una articulación discursiva ya que dichas identidades siempre compiten entre sí (no existe una identidad sustancial). Estas referencias que tampoco se asocian a referencias religiosas, nos llevan a pensar que en el debate incesante alrededor de estos polos, la sociedad democrática ordena la legitimidad del orden político, sin que deje de existir la tentación de un discurso suturante preferible ante el *carácter trágico de la modernidad*. La virtud de la democracia se presenta al mismo tiempo como su punto vulnerable, como el punto de falla que provoca una inmensurable ruptura en la historia.

¿Cuál es el rol específico del intelectual moderno a partir de la lectura de Lefort? El de ocupar un lugar extremadamente crítico en la interpretación de lo social en la constante participación de la disputa de las ideologías para la legitimidad misma de la interpretación de lo social. Es decir que su rol esencial se inscribe en la *puesta en forma* de los elementos de cada sociedad.

Zygmunt Bauman o la conexión inédita entre el saber y el poder

Bauman reflexiona el lugar del intelectual analizando tres aspectos: su sitio y sus prácticas en la modernidad cuya estrategia del trabajo intelectual es la metáfora del papel del *legislador*; la *relación* existente entre los propios intelectuales que los distingue como tales; el lugar del intelectual inmerso en la visión típicamente posmoderna del mundo, caracterizada por la estrategia del papel del *"intérprete"*.

Cuando Bauman afirma que las definiciones del intelectual son "autodefiniciones" que suponen atribuirse el derecho a trazar un límite de su propia identidad, destaca que se pasa por alto el hecho mismo que los constituye como entidad separada: la relación social existente que los diferencia con respecto al resto de la sociedad, relación que estudiará desde la perspectiva de una hermenéutica sociológica.

De este modo plantea la necesidad de pensar el campo intelectual dentro del campo de poder, estudiando la red de relaciones de los grupos de poder en determinadas sociedades

donde la categoría del intelectual ocupa un lugar estructural y donde cumple un papel central en la reproducción y desarrollo de la sociedad, subrayando la pragmática del poder del intelectual. Tal es el caso que señala en el capítulo "Paul Radin, o una etiología de los intelectuales" donde el *poder de los poseedores del conocimiento* genera una aguda asimetría en el despliegue del poder social pues la *carencia de conocimiento* de los dominados provoca un *sentimiento de inseguridad* sólo controlado por los sabios y maestros dominantes. El hecho de que una mayor incertidumbre incremente la dominación implica que el poder/conocimiento denota un mecanismo que se autoperpetúa y se apoya en los miembros de la sociedad que son personas incompletas, necesitadas.

Podría acusarse a Bauman de contradictorio si se confronta el análisis tan general de la categoría de los intelectuales que pareciera abarcar todo tipo de sociedad como determinada configuración societal con la explicación acerca del intelectual, interpretación que también se interpretaría en su función sacerdotal; existe una fisura que no se articula con la tesis predominante del texto que procura analizar la particularidad del intelectual moderno asociado al poder.

Si la división tripartita (discurso científico/moral/estético) del discurso racional evoca para Bauman el fantasma de los "pensadores como tales" más allá de sus profesiones o méritos, es clave revisar la acuñación del concepto de intelectual "como un intento de resucitar los reclamos insatisfechos del pasado" en función de una visión prospectiva. De este modo remite a la familia de *le philosophes*, figuras a quienes les reconoce su presencia tangible en el proceso de autoconstitución de los intelectuales modernos y a quienes les atribuye el cumplimiento de la función de *utopía activa*. *Les philosophes* "hicieron un cortocircuito entre el poder y el conocimiento" manteniendo "su imagen de sí mismos como intelectuales independientes pertenecientes a toda sociedad"; es decir, - permanecieron como grupo autónomo durante el siglo XVIII, tiempo cuando el poder necesitaba y buscaba el conocimiento; época en el que la búsqueda de la excelencia y legitimación de la influencia política adquirió íntima conexión con la educación. La figura del maestro toma un rol central y estos hombres de letras *ponen en sentido* a una sociedad construida justamente sobre la carencia de sentido, sobre su incapacidad socialmente producida.

[...] no se hicieron cargo de la conducción de la opinión pública. Se *convirtieron* en un público, *crearon* una opinión pública, y ganaron con esta creación una autoridad que les permitió negociar o competir con el poder de otros que sostenían las riendas del gobierno.

Por lo tanto, el énfasis está puesto en un *tipo de carencia* que ordena la dominación y que organiza la reproducción. La particularidad moderna se traduciría en la *construcción de dicha carencia de conocimiento respecto de los suplidores del saber*. Esta dominación se asocia al saber de manera singular, diferente de otras configuraciones societarias.

En el mundo moderno, el Estado se constituye en el administrador, en el agente centralizador del sistema que controla la reglamentación de lo cotidiano, la disciplina de la vida social, y es en este mismo espacio donde se abre el lugar para el especialista, para el organizador consciente de la "organización social", para los organizadores del saber, para *les philosophes*, para los intelectuales.

En síntesis, cuando en Europa occidental ingresó el concepto de "los intelectuales" tomado de la memoria de la era iluminista, se estableció el *síndrome del poder/conocimiento*, atributo conspicuo de la modernidad:

[...] era el producto conjunto de dos sucesos novedosos acontecidos al comienzo de los tiempos modernos: la emergencia de un nuevo tipo de poder estatal con los recursos y la voluntad necesarios para configurar y administrar el sistema social de acuerdo con un modelo preconcebido de orden; y el establecimiento de un discurso *relativamente* autónomo y automanejable capaz de generar dicho modelo, incluidas las prácticas exigidas por su implementación.

Esta cualidad distintiva de la modernidad expresa para Bauman la *conexión inédita* entre ambas esferas en el terreno de lo político mientras que para Lefort, por **ejemplo**, se

constituye en ruptura o disociación inédita a partir del análisis de la Revolución Francesa. Se entiende, entonces, que esta conexión inédita se inscribe en un proceso de continuidad de dos siglos que se cierra.

Ahora bien, como producto de la destrucción del orden anterior, con la modernidad surge un nuevo elemento: "la construcción social de la incertidumbre", del miedo, propio de las culturas silvestres que no poseen un "plan consciente, supervisión, vigilancia o alimentación especial". El paso de una cultura silvestre a una cultura de jardín, proceso con el cual Bauman explica la emergencia de la modernidad, conlleva un nuevo papel de la clase dirigente orientado a garantizar la tranquila reproducción de sus elementos. La clase dirigente premoderna puso en evidencia su ineficacia y la fragilidad esencial de los principios en que se basaba esa sociedad sin plan que comenzaba a producir fenómenos que no había previsto ni podía controlar; y es allí, como se señalara anteriormente, donde se destaca el papel indispensable del poder supraindividual del Estado en la protección y perpetuación de una relación ordenada entre los hombres. Dicha incertidumbre, así comprendida, aparece con una lectura más positiva puesto que prevalece como una respuesta particular a la carencia de certidumbre respecto del sentido de la vida social, del lugar de cada elemento, y no como terreno de dominación. (Este último sería el caso planteado del poder del sacerdote pensador con respecto al lego. De aquí la confusión acerca de la tesis central de Bauman y el planteo del capítulo I).

Cabría preguntarse si esta carencia de sentido es propia de toda forma de sociedad y, en caso afirmativo, cuál sería la distinción del intelectual respecto a otros de otras sociedades. Quizá la peculiaridad radique en la *toma de conciencia* del cierre del proceso de estos dos siglos que propone Bauman, o en la *toma de conciencia* de la ruptura expuesta por Lefort.

Por lo pronto, si nos situamos en el lugar central que Rauman le asigna al intelectual en la asociación del poder - conocimiento, podríamos advertir el surgimiento de la posibilidad de *cuestionamiento del orden político y social*, sustraído a la legitimación trascendente pero sí sometido al discurso *relativamente* autónomo de la razón. La separación del poder de lo

religioso o trascendente allana la senda para el ascenso del *intelectual funcional* de Bauman, ligado a la *reproducción* y/o a la *crítica* del orden.

El hecho de que Bauman hable del discurso *relativamente autónomo de la razón*, abre un espacio sin investigar por el autor, para preguntarse acerca de cómo medir la autonomía del saber respecto del poder político. A riesgo de una equivocación, se entiende que la razón está asociada al Estado y que este discurso racional legitima al poder y también puede criticarlo; en última instancia la determinación sería el poder.

Edmund Burke: tradición, historia y praxis política

Con la interesante estrategia discursiva que el género epistolar le permite y desde su no aceptación de los principios de la Revolución Francesa, Burke intenta interpretar en el marco de la ruptura moderna *la naturaleza y la legitimidad del poder político*, legitimidad que ya no remite a un polo externo.

Las críticas de Burke hacia el reverendo Price con motivo de un discurso donde el "gran ingrediente de la cazuela es la Revolución Francesa" se asientan, básicamente, sobre la convicción de que el mejor orden surge de *la prudencia política* (no está establecido *a priori*) y sobre una postura *situada histórica y localmente*, que lo acerca a la metáfora del *intérprete* de Bauman. En este sentido, el argumento esgrimido por Burke es moderno.

A la vez, su crítica a la Revolución Francesa, es decir, su crítica al concepto de nación como la depositaria de la soberanía poseedora del poder constituyente, pretende limitar la razón moderna: la defensa pasa por la defensa de la *tradición*:

En la época de la Revolución -la de 1688-, como en la actual, lo que deseábamos era derivar todo lo que poseemos de la *herencia de nuestros antepasados* [...] de las libertades, de la propiedad adquirida a través de la historia y no como derecho natural. [...] Si deseáis conocer el espíritu de nuestras Constituciones y la política que predominó en aquel gran período

buscadlos en nuestra historia [...] Siguiendo el mismo plan de conformarnos a la naturaleza en nuestras instituciones artificiales y pidiendo ayuda a su infalibles y poderosos instintos para fortificar los débiles y falibles resultados de nuestra razón, hemos derivado otros varios beneficios y no ciertamente pequeños, por haber considerado nuestras libertades a la luz de la herencia:

El *peso de la política práctica* -siempre asentada en la tradición y en la historia- evidencia que la especulación teórica pone en discusión todas las creencias y costumbres, todos los principios adquiridos.

Son las circunstancias (que para algunos caballeros no cuentan) las que, al distinguir su color y discernir sus efectos, dan realidad a todo principio político. Son las circunstancias las que hacen que cualquier plan político o civil sea beneficioso o perjudicial para la humanidad. En términos abstractos, tanto el gobierno como la libertad son buenos. [...] Después de haber leído la lista de personas y grupos elegidos por el *Tercer Estado*, [...] no he encontrado uno solo que tuviera experiencia práctica de los asuntos del Estado. Los mejores eran únicamente teóricos.

Burke maneja esta especial contienda con un argumento lo suficientemente extraño para la época pues el sentido del 1688 inglés no se impuso por un principio abstracto sino que se explica según las circunstancias, en la sedimentación de determinadas prácticas, en el hecho de que toda ley reposa en la costumbre. En este sentido es pionero del pensamiento moderno que dará lugar al historicismo.

El otro punto básico de la postura de Burke explicado a partir de su crítica a la Revolución Francesa, es consecuentemente, la crítica de los derechos naturales como principio político:

[...] todos los hombres tienen iguales derechos; pero no a cosas iguales [...] porque el gobierno no se crea en virtud de derechos naturales, que pueden existir y existen, totalmente independientes de él [...] Por tener derecho a todo,

lo quieren todo. El gobierno es un instrumento del ingenio humano para la satisfacción de las necesidades humanas. [...] Entre esas necesidades hay que contar la necesidad, que es consecuencia de la sociedad civil, de una restricción suficiente de sus pasiones.

Edmund Burke presenta una argumentación conservadora de jerarquías y de status ("La característica esencial de la propiedad consiste en ser *desigual*") que conjuga la crítica de la abstracción y la importancia de la tradición para la estabilidad de lo político en el sentido del riesgo de la teorización de los derechos si no están inscriptos políticamente; hace referencia a la inserción de la herencia de los derechos de generación en generación.

En un intento de retomar la afirmación de que la postura de Burke puede considerársela moderna, el primer interrogante a responder sería si plantea una clara oposición entre el orden racional y el principio trascendente. Más bien, si pretende limitar el poder de la razón moderna en defensa del poder político, entonces su modernidad consistiría en la oposición entre orden racional y orden históricamente instituido, asentado en la prudencia como base de la política.

Ahora bien. Si la pretensión es ubicar la figura del intelectual -de uno como Burke- en una sociedad que debe configurarse sobre la base de una política práctica enraizada en la tradición y en la herencia, ha de pensarse en su definición de sistema político y también en la relación que establece entre *poder* y *libertad*. Con respecto a lo primero, la sociedad pareciera ser la evidencia de las deficiencias de la naturaleza puesto que es "un cuerpo permanente de partes transitorias" donde el "todo nunca es viejo" sino que está en decadencia y progreso perpetuos permaneciendo en un estado de constancia inalterable. Por lo tanto, si se sigue el método natural en la dirección del Estado, "no innovamos nunca totalmente en aquello que mejoramos, ni estamos por completo anticuados en lo que conservamos". Entonces, si la razón moderna o la revolución es un peligro que no debe atacar a la Inglaterra de Burke, el intelectual podría esgrimirse como la figura capaz de interpretar y de limitar el cambio de "la parte culpable", de la parte que produjo la necesidad de desviarse de la regla, encauzando, al mismo tiempo, al grupo social para que

vuelva su atención a los auténticos principios de dicha sociedad. ¿Cómo lograrlo? Si dichos principios convalidan la legitimidad del poder político, podría pensarse que un intelectual, como Burke, y el grupo intelectual como tal, se atribuye el derecho -¿por qué no heredado?- de ejercer con prudencia la libertad para la reconducción de la sociedad hacia sus auténticos principios enraizados en la historia y tradición; libertad asumida no como ciudadano particular (cuyo efecto sobre el individuo consiste en que puedan hacer lo que quieran) sino como la de hombres que actúan en corporación, por lo cual la *libertad es poder*; un poder que obliga a mantener un compromiso entre las partes de la sociedad y que obliga al *intérprete* a "traducir enunciados hechos dentro de una tradición propia de una comunidad, de manera que puedan entenderse en el sistema de conocimiento basado en otra tradición" impidiendo, así, la distorsión del significado para facilitar la comunicación. Dicho compromiso evitaría la confusión entre poder y competencia, evitando que prevalezca la voluntad de la fuerza dominante.

Karl Mannheim y la inquietud moderna

El problema que Mannheim trata de resolver es el de cómo piensan realmente los hombres. Su objetivo principal es investigar la forma en que funciona el pensamiento en la vida pública y en la política como instrumento de acción colectiva. Por eso destaca nuestra desatención a los métodos de pensamiento, motivo por el cual permanecen inaccesibles al control intelectual y a la crítica. Esta anomalía resulta "monstruosa si se tiene en cuenta que en los tiempos modernos dependen muchas más cosas del pensar adecuadamente las situaciones sociales..." Por lo tanto, la vinculación directa del método explicativo de las ciencias físicas, aunque tuvo algunos aspectos positivos al mezclarse con la política, reviste un gran inconveniente: "el pensamiento dominado por una actitud política no puede reajustarse continuamente a nuevas experiencias." Así es que, ante la multiplicidad de concepciones del mundo y ante la irreconciliable pluralidad de estilos de pensamiento, las ciencias sociales o culturales deben ser *comprensivas*, identificar propósitos, motivos, valores de los actores implicados.

En consecuencia, el método que Mannheim procura exponer es el de la *sociología del conocimiento* cuya tesis principal es que existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales. Así se deduce que el punto de partida es el pensamiento del *individuo situado*, sin separarse de los conceptos heredados; organiza un mundo asentado en las raíces sociales e históricas.

El fenómeno de la modernidad no es más que la *ruptura de los consensos* en la manera de pensar las cosas; es el fenómeno de la *ruptura del monopolio* del conocimiento del mundo por parte de la casta religiosa para pasar a una *intelligentsia* libre, socialmente desvinculada, *des - clasada* que viene de la experiencia y cuya producción intelectual se somete a una competencia interna. Esta pluralidad de voces disonantes que producen concepciones divergentes del mundo dejan emerger la *duda fundamental* del hombre moderno respecto del pensamiento que se inicia, justamente, con la desaparición del monopolio intelectual del clero. La *inquietud del hombre moderno* se convierte en la fuente de ideas totalmente nuevas que la ciencia social recoge. (Esta *inquietud* más positiva que la de Bauman e, incluso, que la de Lefort, provoca pensar en un mayor progreso interpretativo de la duda como parte constitutiva de una sociedad moderna y/o posmoderna. En este sentido, la sociología del conocimiento es *la sistematización de la duda*, que encontramos en la vida social como cierta inseguridad. La perplejidad es una *experiencia práctica* que obliga al sociólogo del conocimiento a hacerle frente y a asumir el *relativismo* que no es más que un paso que posibilita el tránsito a la autoconciencia científico crítica relacionista. Este paso es *autorreflexivo* porque ya no se trata de la pura experiencia de las distintas visiones del mundo y porque no destruye la objetividad cuya base es aquella toma de conciencia del carácter situado del conocimiento.

Al mismo tiempo, la pluralidad de pensamientos señalada adquiere gran relevancia política pues la disputa por el poder se convierte también en la disputa por el sentido. Esta agudización final de la crisis intelectual es caracterizada por Mannheim mediante dos conceptos. El concepto de *ideología* da cuenta de la visión parcial del mundo de los grupos dominantes por estar tan ligados en sus pensamientos a los intereses de una situación, no ven ciertos hechos que destruirían su sentido de dominación. El concepto de *utopía* reviste

el pensamiento de grupos incapaces de diagnosticar la realidad existente y es sólo un pensamiento dirigido a la acción para cambiar el orden vigente. En ambas direcciones, Mannheim intentará determinar en su obra las fases más significativas del descubrimiento del papel de lo inconsciente tal como aparece en la historia de la ideología y de la utopía.

La pluralidad de perspectivas sobre el mundo hace que Mannheim se pregunte si es posible una *síntesis* que supere la confrontación entre las perspectivas parciales del mundo social, sin caer en la noción de posición *no - situada*. Si bien cada una de las posiciones coexistentes expresan un espíritu de época, hay perspectivas que expresan más adecuadamente la posibilidad de una síntesis total. Cuando Mannheim se interroga por la posibilidad de sintetizar, ve que la historia de las concepciones del mundo es una muestra permanente de que tienen cierta cuota de verdad y de que cada época necesita su síntesis. De aquí se deriva una segunda interrogación por la mirada más comprensiva del todo que una época puede alcanzar y, en consecuencia, una tercera, por el sujeto portador sociológico más idóneo por su posición social y política: la *intelligentsia* socialmente desvinculada, des - clasada. El estrato intelectual se define por las características intrínsecas que permiten esperar de él una visión de síntesis que recupere la esencia de los diversos puntos de vista parciales conjugándolos para desarrollar los contenidos culturales adquiridos -vínculo unificador sociológico-luego de la superación de dichas posiciones parciales, síntesis que, sin duda, echa raíces en las tradiciones y activa el desarrollo a los más vastos sectores sociales. Queda por responder la segunda pregunta: cuál es el interés político que lleva a la síntesis:

Sólo ahora que hemos logrado percibir todas las corrientes y que podemos comprender el proceso total por el cual los intereses políticos y las concepciones del mundo cobran el ser, a la luz de un proceso sociológicamente inteligible, creemos en la posibilidad de una ciencia de la política comprensiva que puede ser enseñada pero que no equivale a una síntesis de los puntos de vista ni a su suma porque no es suma de objetos distintos pues además del material divergente seleccionado puedo elegir el mismo objeto y verlo de distinta manera.

Con respecto a la política como ciencia le pide que

[...] contemple la realidad con los mismos ojos que seres humanos activos, y que enseñe a los hombres, en la acción, a comprender, aun en sus adversarios, a la luz de sus motivos reales, y su posición dentro de una situación históricosocial.

En este sentido se responde cabalmente el último planteo:

la sociología política debe tener conciencia de su función, que consiste en ser la *síntesis más completa* de las tendencias de una época. Debe enseñar únicamente lo que puede enseñarse, es decir, las relaciones estructurales; en cuanto a las concepciones no es posible enseñarlas debidamente.

La elección de los pensadores tratados con la impertinente brevedad que impone una presentación como esta me ha obligado a un recorte de un conjunto mucho más amplio de autores que abordan el problema del intelectual y que traza, en este caso, ejes -a mi criterio- axiales que posiblemente permitan en una segunda etapa de reflexión involucrarnos directamente con el problema del intelectual argentino.

A modo de conclusión

¿Es un intelectual una figura decorativa si se desliga del poder? ¿Es alguien que reclama para sí la autoridad de una palabra pública? Y, en tal caso, ¿de dónde deriva según las distintas posturas de los mismos intelectuales que buscan desde la sociología una "sociología *de* los intelectuales"?

Si atendemos a su responsabilidad política, ¿existe algo que se pueda decir que escape a la sociología de los intelectuales sin colocarlos (o colocarnos) en un interés corporativo (Bourdieu) o bien en el interior de una clase (Gramsci) o en una posición de enfrentamiento

en cuanto a la expresión de intereses de la nueva clase y de la vieja clase intelectual (debate Gouldner/Shils)...?

Tal vez reste preguntarse sobre el *carácter público* de la palabra del intelectual y cómo se puso esta cuestión en un doble contexto: la posmodernidad planteada por Bauman y la massmediatización de la circulación de la palabra pública, inserta en un medio que el intelectual -según afirma Beatriz Sarlo- aún no domina y que, al mismo tiempo, cuestiona el destino del intelectual crítico.

Zygmunt Bauman muestra con buen tino cómo la crisis de la confianza moderna permitió construir un punto de vista exterior -posmoderno, relativo- que permite *ver* parentescos de posiciones que aparentemente eran opuestas en la modernidad (¿visión de un todo cerrado?). La adquisición de dicho punto de vista externo a la modernidad como destino natural, como realización de la razón, manifiesta la incredulidad acerca de los principios rectores de la modernidad. Aceptar esta ubicación extrema propuesta por Bauman, es decir, admitir este diagnóstico de la ruptura ¿contendría en sí mismo la clausura definitiva de la experiencia moderna?; ¿sería el fin del principio emancipador moderno?. Quizá no. Pero da la posibilidad de elegir al proyecto universal de la ilustración como proyecto contingente, histórico al cual el intelectual podría adherir como miembro de una sociedad particular.

La apertura de la posibilidad de optar por dicho proyecto nos cuestiona desde dónde puede (o debe) hacerlo el intelectual. Si se realiza desde su concepción del bien, desde sus valores siempre situados (no universales) de la comunidad a la que pertenece (somos miembros de comunidades liberales y esta es nuestra tradición- sostiene Walzer), se enfrenta ya desde la crisis, desde la incertidumbre a la pregunta de cómo juzgar a su propia sociedad y si puede hacerse admitiendo que se busca la Verdad.

Probablemente la experiencia contemporánea nos cuestione sobre la existencia de un intelectual universal que no señalaría la renuncia a su responsabilidad política que lo situaría en una nueva posición equidistante respecto de las certidumbres del pasado y de las celebraciones disolutas del relativismo. Este concepto se acerca, por ejemplo, al de crítico

social de Walzer que juzga desde las propias tradiciones con lo cual todo juicio supone crítica desde una tradición.

Si por un momento aceptamos aquella definición del intelectual como alguien que reclama para sí la autoridad de una palabra pública, eventualmente nos inclinaríamos por pensar una de sus funciones (acaso en "la" función) como aquella de la resonancia de la palabra pública, re - pensando, de este modo, al intelectual *en* su práctica pública con la consecuente necesidad de una redefinición del espacio público también al interior de la academia.

Queda abierto el debate junto con una propuesta.

Bibliografía

Zygmunt BAUMAN. *Legisladores e Intérpretes*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilines, 1997.

Edmund BURK.E. "Reflexiones sobre la revolución en Francia". En: *Textos Políticos*. Traducción de Vicente Herrero. México, F.C.E.

Antonio GRAMSCI. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México, Juan Pablos Editor, 1975.

Claude LEFORT. "El problema de la democracia". En: *Revista Opciones* N° 6, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985.

.....¿*Permanece lo teológico-político?*, París, Hachette.

Karl MANNHEIM. *Ideología y Utopía*. México, F.C.E., Cap. 1 a 3.

Beatriz SARLO. "El campo intelectual: un espacio doblemente fracturado", *Represión o reconstrucción de una cultura: el caso argentino* ". Saúl SOSNOWSKI compilador. Buenos Aires, EUDEBA.

Michael WALZER. *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.