

Críticos, orgánicos, corporativos: Reflexiones sobre las responsabilidades y funciones sociales del trabajo intelectual universitario

Diego Fonti

Universidad Católica de Córdoba, Argentina

vra@uccor.edu.ar

RESUMEN

La tarea de los intelectuales y su relación con las demandas y conflictos sociales ha asumido tres grandes modelos, influyentes dentro y fuera de la vida académica. El modelo crítico separaba posiciones, a través de la identificación de cuál es la posición fundada en un modelo del saber, aparentemente libre de juicios de valor e intereses. A este modelo se opuso el del intelectual orgánico, que concibe su tarea como herramienta cultural para identificar necesidades e intereses de sectores sociales y permitir su satisfacción. Ambas posiciones conllevan un riesgo: los privilegios del corporativismo estamentario del trabajo intelectual, especialmente el universitario y el consiguiente acriticismo respecto de las propias afirmaciones y acciones, como también la falta de reconocimiento de toda posición ajena. La responsabilidad y función del trabajo intelectual universitario se realizará, entonces, si se reconocen las demandas sociales, particularmente de los sectores más postergados, para luego traducirlas para que alcancen visibilidad y satisfacción social. Este trabajo no es sólo un procedimiento formal sino que conlleva también una influencia en la cultura y es clave para comprender la responsabilidad social académica.

PALABRAS CLAVE

trabajo intelectual universitario, organicidad, corporativismo, universidad, funciones sociales

Judgmental, organic, corporative: Reflections on the responsibilities and social functions of academic intellectual work

ABSTRACT

The task of intellectuals and their relationship with the demands and social conflicts has taken the shape of three models, influential both within and outside academic life. The critical model separated positions by identifying which is the position based on the knowledge model, apparently free of value judgments and interests. The organic intellectual model is at odds, since it conceives their task as a cultural tool to identify needs and interests of social sectors and to allow their satisfaction. Both views entail a risk: the privileges of being a corporate member of the intellectual stratum, particularly at the university level, and the subsequent lack of criticism of their own statements and actions as well as the lack of recognition of any foreign standing. The responsibility and performance of academic intellectual work will thus take place once the social demands are recognized, in particular, those of the needy. These need to be later translated to become visible and yield social satisfaction. This work is not only a formal procedure; it also entails an influential role in culture and is key to understanding the social responsibility of academia.

KEYWORDS

academia, organic nature, corporate behavior, university, social functions

Recibido: 23 agosto
2013

Cómo citar este artículo: Fonti, D. (2014). Críticos, orgánicos, corporativos. Reflexiones sobre las responsabilidades y funciones sociales del trabajo intelectual universitario. *Psicoperspectivas*, 13(1), 6-14. Recuperado el [día] de [mes] de [año] desde <http://www.psicoperspectivas.cl>
DOI:10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL13-ISSUE1-FULLTEXT-323

Aceptado: 25 noviembre
2013

ISSNe 0718-6924

El punto de vista de alguna parte

Es conocida la obra de Nagel (1986) titulada *El punto de vista de ninguna parte*. Lo que esa obra pretende desmontar es un antiguo resabio de la concepción teórica del conocimiento, o sea, la idea de que una separación del objeto de estudio y una no-inmiscusión en la constitución del mismo, garantizarían la mejor descripción, justificación y previsión de sus comportamientos. Incluso la modernidad, que radica esa capacidad constitutiva no en un ser metafísico que estructura el mundo, sino en la conciencia del sujeto, garantiza esa “objetividad” en tanto el sujeto que constituye al objeto no lo hace desde su realidad empírica concreta, sino desde una razón trascendental, universal e igualmente operativa en toda subjetividad.

No sería imposible ver en estas perspectivas una antigua tradición neoplatónica que concibe todo acto de pensar como manifestaciones y niveles de una única hipóstasis, como sucede por ejemplo en Plotino. Por supuesto que, desde esta perspectiva, la correcta participación en ese pensamiento-único garantizará el conocimiento, el comportamiento y la cordura.

De esta versión del conocimiento surgen dos grandes líneas: la antigua concepción de los trascendentales, que veía en todo lo existente no sólo una estructura cognoscible sino, deducida de ésta, una norma del comportamiento moral; y otra que, en diversas versiones, postula la no deductibilidad del valor o deber a partir de lo positivamente describable, otorgándole para su validez universal un estatuto racional autónomo. Ambas líneas, sin embargo, dejan fuera de juego la situación hermenéutica de quienes hacen de esos objetos su material de trabajo.

Como reacción a estas posiciones se ha planteado, por ejemplo desde la modernidad misma, cierto pragmatismo que daría por tierra con toda posibilidad de establecer un criterio de validez y legitimidad para los conflictos prácticos, que sostiene que a partir del mero dato de la conciencia – de lo perceptible, lo agradable, lo indeseable, etc. – es que han de surgir nuestros “conocimientos” sobre lo que es y debe ser; y esto último, habida cuenta de la configuración múltiple de las sociedades, debe consistir solamente en una composición de intereses que de un modo aceptable consigan su satisfacción, sin pretender mayores justificaciones sobre su legitimidad u obligatoriedad. No es necesario pensar demasiado para reconocer en tal pragmatismo un principio escéptico o, finalmente, un modo de conservadorismo que legitima las relaciones dadas de hecho.

La intención de estas páginas no es ofrecer un índice de nombres y posiciones que puedan enmarcarse en estas grandes líneas. Sí es la intención mostrar que esta posición “neutralista” ha provocado una reacción notable e influyente, o sea, la idea del trabajo intelectual “comprometido” situado en los intereses, necesidades y luchas de diversos colectivos. Sucede que un “objeto” que siempre ha buscado ingresar en la tarea intelectual han sido los otros que con uno conforman una sociedad, y cuya alteridad se buscó a menudo reducir recurriendo a algún tipo de estructura común (Husserl, 1996). La reacción a la noción teórica del conocimiento, inspirada en la famosa frase de que hasta ahora los intelectuales buscaron interpretar el mundo, cuando en realidad lo que hay que hacer es transformarlo, se comprendió como un modo de toma de partido o de organicidad con un colectivo determinado. Así, el intelectual sería quien homogeneiza reclamos de un colectivo, organiza su cultura y le permite alcanzar una conciencia de sí, un lenguaje y un modo de expresión. No es preciso hacer un *racconto* histórico para afirmar que a menudo los “intelectuales” utilizaron esta posición “partidaria”, que pretendía superar la posición crítica desapegada de las realidades concretas, para fines que finalmente sólo respondían a intereses de grupos nuevamente reducidos – comenzando por el propio. El intento de superación del criticismo desapegado, por una posición orgánica a los intereses de un colectivo social, a menudo acabó en otro modo de desapego vinculado, empero, a intereses corporativos.

Estas posiciones “académicas”, claramente visibles al interior de las universidades e institutos de investigación, tienen también un correlato en otras actividades de incidencia pública. Se habla a menudo sobre el rol y la legitimidad de la “militancia” y de la posible connivencia de la crítica con posiciones antipopulares, sobre el acriticismo de algunos compromisos públicos “orgánicos”, y finalmente de los intereses corporativos presentes en unos y otros. Es por esto que conviene recuperar las estructuras conceptuales que caracterizaron las posiciones de críticos, orgánicos y corporativos, para poder, entonces, confrontarlas con la demanda inacabable e insaciable de justicia, particularmente frente a los conflictos de intereses, sobre todo en aquellos en los cuales las demandas de los más débiles son desoídas. Hecha esta confrontación, quizás aparezcan las líneas fundamentales del lugar hermenéutico desde donde pensar el trabajo intelectual en vistas de los conflictos que atraviesan nuestras sociedades, y lo más importante, quizás se encuentre en ese lugar mismo la legitimación de esas demandas.

Sobre el oficio

¿Cómo caracterizar al trabajo intelectual? ¿Es posible reunir bajo ese concepto la miríada de disciplinas, prácticas y saberes que suelen caer en él, sobre todo en los ambientes académicos? ¿Tiene ese trabajo la estructura de una profesión? ¿Debe ubicarse en un sistema particular de producción, por ejemplo la Universidad, o puede pensarse fuera de instituciones y comunidades organizadas? ¿No es parte del sistema mismo de dominación que pretende criticar; o, por lo menos, no es beneficiario de ese sistema? ¿Sería pensable una estructura de producción de pensamiento como la que llamamos “Universidad” con otros mecanismos de producción? Esta secuencia de preguntas no pretende ser una hoja de ruta para las respuestas, sino develar la profunda inquietud sobre las condiciones del trabajo intelectual y su rol ante esas condiciones.

En sus *Fundamentos de bioética*, Diego Gracia (1989) ve en el Juramento Hipocrático la estructura paradigmática de lo que llama, a modo de sinónimos, “rol sacerdotal” o “rol profesional” de la profesión médica, que en tanto estructura de profesión se extenderá a toda otra actividad que pretenda adquirir esa calificación. Aquí no se trata de indagar el acto de jurar poniendo por testigo a Dios, sino de la forma con que se instaura la legitimidad social de un saber aplicado, los vínculos de dicha actividad con su saber fuente, y las relaciones entre quienes lo poseen. La formulación incluye al mismo tiempo lo sagrado en tanto separado del vulgo, y lo secreto, que hace de los conjurados-iniciados fratres. Para Gracia “algunas profesiones se habrían constituido en Grecia siguiendo el modelo del sacerdocio, y por tanto desarrollando un concepto de responsabilidad profesional de tipo más religioso que jurídico” (Gracia, 1989, p. 51).

Sin eliminar posibles modos jurídicos y judiciales de responsabilidad profesional, lo notable es que estarían basados en un modo más fuerte de responsabilidad, un *ethos* pre-jurídico, en tanto involucra la totalidad del profesional y le obliga trascendentalmente y ante sus pares. Por ello, Gracia (1989) ve que las prerrogativas que socialmente se confiere a los iniciados profesionales conlleva un tipo de responsabilidad fuerte, distinta de la débil que corresponde a los oficios. “Las ocupaciones u oficios han estado sometidas siempre a responsabilidad jurídica, en tanto que las profesiones propiamente dichas han gozado de impunidad jurídica, precisamente por hallarse sometidas a la responsabilidad fuerte o moral” (Gracia, 1989, p. 52).

La garantía del ejercicio profesional no era, entonces, ni un código ni mucho menos su vínculo con otros miembros de la sociedad, sino el *ethos* de los pares en

una comunidad de iniciación. Evidentemente, los tiempos han cambiado, y así como la profesionalización de la medicina sirvió de modelo de toda otra profesión, también la judicialización de la medicina parece un movimiento en expansión que abarca otras actividades. Pero lo que hay que destacar es cómo el rol profesional de toda profesión, o sea, el “profesar” un saber, ha conllevado históricamente un privilegio social y un modelo de responsabilidad ante pares distinto de aquel correspondiente a los oficios.

Ese *ethos*, junto con la casi totalidad de nuestro lenguaje moral, ha perdido su enraizamiento en un horizonte de comprensión del mundo y ha permanecido vigente en el uso aun cuando el horizonte haya cambiado profundamente, y con ello los significados aducidos. Esta noción de pérdida de significación en tanto pérdida del horizonte hermenéutico que le daba sentido, y que MacIntyre (1998) analiza finamente en algunos de las nociones más influyentes de la filosofía moral, es probablemente la razón filosófica más profunda que explica la progresiva – y excesiva – deontologización y regulación de todo comportamiento profesional. Es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad, pues desmonta la naturalización del *ethos* profesional, lo muestra históricamente creado y situado, y por tanto cambiante. La voz que habla ya no es la del vate con conexión directa con la divinidad; pero tampoco es la del científico iniciado en el difícil juego de la ciencia, capaz de juzgar sobre la realidad y verdad del mundo y sobre la corrección de los comportamientos de los demás. Al mismo tiempo muestra el trabajo, más modesto y falible, de quien tiene por oficio la tarea de pensar. Y en tanto modesto y falible oficio, no es ajeno a la primera motivación del pensar: separar el tipo de conocimiento validado – según cada criterio epocal – de lo que sea mera opinión.

Crítico ilustrado

Suele decirse demasiado rápidamente que la filosofía es la madre de todas las ciencias. Se trata de una afirmación compleja, bastante difícil de argumentar. Lo que sí aparece claramente con el modo de pensar que generó una serie de tradiciones llamadas filosofía es la exigencia de que además de hacer una afirmación, hay que ofrecer una validación de la misma. Ese modo de validación separó, ya en los registros más antiguos, *episteme* de *doxa*, y lo hizo inicialmente con el método de un poema religioso:

pues no es un hado infausto el que te movió a recorrer este camino – bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres – sino la ley divina y la

justicia. Es necesario que conozcas toda mi revelación, y que se halle a tu alcance el intrépido corazón de la Verdad, de hermoso cerco, tanto como las opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera. (Parménides, 1983, p. 49).

No es un dato menor la originaria vinculación de lo poético, lo religioso y lo filosófico. Pero la progresiva desvinculación de los dos primeros elementos llevó a la formación de un *pensamiento positivo* (Vernant, 1993), donde ambos fueron luego y de diversas maneras puestos a disposición del “tribunal de la razón”. No se trata de hacer una metacrítica de la crítica del conocimiento que dio a luz cada momento histórico, sino sólo de afirmar que en cada época aparece un modelo validado de separación, *krinein*, entre las afirmaciones infundadas y las “científicamente” justificadas.

La relación entre el tipo de conocimiento denominado científico y los otros modos de creencias dio lugar a diversos modos de Ilustración. Rosenzweig (1997) enumera al menos cuatro: la antigua, que busca asentar las creencias en la razón contra los mitos paganos; la renacentista, basada en el conocimiento científico racional-experimental contra el modelo lógico-escolástico de conocimiento; la ilustración superadora de la credulidad en la experiencia por el racionalismo; y finalmente la conversión de esta última ilustración en ilustración histórica, atravesada por la creencia en el progreso y el futuro. Más allá de sus figuras, hay una noción central que con la Ilustración adquiere una relevancia que no caducará: la crítica, que indica que no sólo los resultados, sino también el instrumento mismo son puestos en cuestión.

Desde Kant (2005) la noción de crítica es la contraparte necesaria de todo movimiento de Ilustración. Y esta, se define precisamente por ser un movimiento-hacia, una tensión, una salida de un estado de minoría de edad hacia la mayoría de edad o capacidad de hablar por sí mismo (*Mündigkeit*). Kant (2005) vincula este espíritu crítico primariamente con la cuestión religiosa, seguramente debido al peso y modo en que se planteó esa cuestión en la cultura occidental, pues otros modos de saber e instituir no tenían “el interés en representar el papel de tutores de sus súbditos” (Kant, 1958, p. 64). Sin embargo, la crítica kantiana es radical, independientemente de sus resultados y propuestas concretas, porque pretende que la razón valide no sólo los mecanismos de las instituciones, sino las propias afirmaciones de la razón. Y la facultad de juzgar es, nuevamente, la capacidad de separar y distinguir que caracteriza a la crítica.

Es interesante señalar que a esta versión epistémica de la crítica se le debe sumar otra que viene de la filosofía clásica y llega hasta el siglo XVIII, o sea, la idea de que la crítica es el modo de juicio de alguien educado, a diferencia del tipo de juicio que pueda dar alguien que sólo es idóneo en un procedimiento técnico de alcances reducidos. Esta perspectiva se ve en las obras precríticas de Kant en las que se busca, por un lado, encontrar los caminos racionales para un juicio sólido sobre cuestiones estéticas y prácticas, y por otro justificar las tradicionales afirmaciones sobre los grandes problemas metafísicos.

Desde su *Crítica de la razón pura*, ya no se trata de una crítica de doctrinas o afirmaciones, sino “la de la facultad de la razón en general” (Kant, 2005, p. 8). La razón se erige como un tribunal que puede juzgar sobre todo, empezando por sí misma – juez y parte –, y ha de hacerlo de modo no empírico sino a priori, o sea, libre de toda impureza dada por la historicidad y finitud del portador de esa razón. Además el procedimiento debe estar libre de las impurezas del dogmatismo. El dogmatismo implica tanto un tipo de principios conceptuales no indagados en sus pretensiones de validez (Kant, 2005), como la aceptación de afirmaciones sin previo análisis por el tribunal de la razón, debido simplemente a su proveniencia (religiosa, política, institucional, etc.). Es decir, la razón exige una crítica previa de su propia capacidad para elaborar una afirmación, y exige por tanto que toda afirmación concreta sea primero sometida a esa crítica para justificar su validez.¹

La crítica tiene, junto a la disposición separatoria, un uso destructivo o negativo, o sea, detectar y denunciar la apariencia de los juicios infundados.² Para hacerlo, se abandonará tanto la posición filosófica que el dogma sostiene, como también la autoridad que la justifica. Por supuesto que para no caer en el escepticismo, la respuesta kantiana es apelar a “la mirada crítica de una razón superior y judicial” (Kant, 2005, p. 429). Por eso, la medida de la crítica es la verdadera capacidad de la razón humana que no se justifica materialmente por sus resultados, sino formalmente por sus procedimientos. La tradición crítica que se desprende de los postulados kantianos, en sus más variadas modalidades, implica esta suerte de desprendimiento de los resultados

1 Frente al uso polémico de la razón, que traducido con la noción de conflicto encuentra fuertes defensores en la contemporaneidad, Kant (2005) postula el crítico. Dicha suposición incluye la tácita convicción de un resultado viable, alcanzable y aceptable por propio peso para quienes entren en ese razonamiento. Incluye además la idea de que la razón puede imponerse sobre otras mociones subjetivas, cosa que es cuanto menos discutible.

2 En el caso concreto de la primera Crítica son los juicios trascendentes no validados por la experiencia (Kant, 2005).

materiales. Con el progresivo descrédito de una razón universal y absoluta en sentido kantiano, y con el reconocimiento de lo limitado y falible del razonamiento humano, las diversas posiciones del racionalismo crítico se centraron cada vez más en la cuestión del método o procedimiento de elaboración de las afirmaciones.³

Sin embargo, la crítica asumió también cada vez más un sentido de vinculación con las problemáticas sociales. Sin asumir una perspectiva obligatoriamente sociológica, ni toda la epistemología de Habermas (1990), vale aquí su afirmación: “El análisis de la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad” (Habermas, 1990, p. 9). Por eso desde mediados de la primera mitad del siglo XX la noción de pensamiento crítico se entendió como oposición al idealismo y a todo tipo de absolutismo, particularmente en vistas a la epistemología y sus consecuencias sociales. El caso de Horkheimer (2000) es significativo, porque entiende necesario alejarse de un modo de teoría que parte de la separación radical de sujeto y objeto, y de la libertad de juicios de valor en ciencia. Por el contrario, el pensador ve que el ser humano produce sus formas de vida, y estas mismas son el objeto de su análisis. La crítica es el momento de descubrimiento de los modos en que la organización material de la vida oprime a quienes los producen, y el interés de superar esa opresión social marca la tarea intelectual.

Lo destacable de este recorrido es que la razón crítica, particularmente desde su vinculación con las nociones de interés y sociedad, se descubre ella misma atravesada de intereses y por tanto de crítica. Y en tanto interesada aparece también vinculada con proyectos sociales, o sea, orgánica o inorgánica respecto de ellos. Pero como el dogmatismo no es, en la tradición kantiana, una alusión a afirmaciones religiosas sino filosóficas o empíricas no sometidas a prueba, puede suceder que la crítica sea dogmática en su crítica, o sea, que no haya indagado los límites de sus afirmaciones, y por ende desconozca los intereses que abona con sus posiciones.

³ Esto se mostró en el campo epistemológico en el racionalismo crítico, con el cual Popper (1973) señala el modelo de indagación científica crítica, que ofrece al mismo tiempo una afirmación hipotética y el acontecimiento que, de producirse, daría por tierra con esa afirmación para hacer lugar a otra. Por su parte, en el campo de la filosofía y análisis del lenguaje, Wittgenstein (1988) señala que toda filosofía es una crítica del lenguaje, lo que tuvo la doble elaboración de intentar eliminar lo ilógico del lenguaje para obtener un lenguaje científicamente depurado, y por otra parte la de analizar los significados en el uso cotidiano y ordinario del lenguaje.

Organicidad intelectual

Un lugar privilegiado para analizar la justificación de la ubicación contextual del pensamiento se halla en un paso que es fundamental para la filosofía del siglo XX, o sea, el que se da de fenomenología a hermenéutica. Esto es, de la concepción del trabajo filosófico como descripción de lo que la cosa misma da en su aparición a la conciencia la que, al mismo tiempo, le dona un sentido a la comprensión de este trabajo como ya situado, es decir, en un horizonte de comprensión ineludiblemente pre-fijado. Esta posición hermenéutica fue, luego, puesta en cuestión por los herederos de la tradición crítica, pues la concebían como conservadora del statu quo, mientras que la respuesta a la crítica fue que la crítica misma partía del pre-juicio dado previamente por un horizonte de comprensión. No es la relación entre noesis y noema lo que está primariamente en cuestión, sino el horizonte de comprensión y significados en que se da la relación. Cuando este horizonte está marcado por una serie de convicciones y valoraciones correspondientes a algunos de los aspectos que tradicionalmente componían la filosofía práctica (ética, política, economía, estética), entonces la pregunta es por la legitimidad de esas injerencias ajenas a la supuesta objetividad y libertad de juicios de valor correspondientes a la influyente línea positivista moderna. Al mismo tiempo, si se admite una legitimidad de esa confluencia entre datos “positivos” y opciones “subjetivas”, aparece la cuestión del límite de la influencia de estas sobre aquellas, o sea, lo que se denominó tradicionalmente “crítica de la ideología”, entendida esta como una “falsa ciencia”.

Una respuesta influyente fue la de la “organicidad” de la inteligencia. El antecedente es la noción leninista de una ciencia “partidaria”, es decir, con una posición tomada en la lucha de clases. Pero sucede que esta posición es demasiado endeble, en tanto rápidamente cae bajo la crítica de falsa-ciencia o ideología, pues algunas descripciones del mundo no parecen subsumibles a una opción ética o política. Y esa crítica por ideología se extiende tanto a quienes tratan de identificar a los intelectuales con un colectivo determinado e influyente – identificación en la que cayó, por ejemplo, el stalinismo, dando pie a quienes ven una línea que va desde la doctrina platónica del filósofo-rey hasta la *intelligentsia* funcional al politburó soviético, como a quienes rechazan el trabajo intelectual por ser traidor a las clases populares a las que debería servir.

La noción de organicidad del trabajo intelectual respecto de otros intereses vitales al pueblo, particularmente en sus clases más explotadas, supone una noción de filosofía de la praxis en el doble genitivo: es una filosofía que piensa la praxis, pero es también una praxis que deviene filosofía. En el Cuaderno 11, Antonio Gramsci

(1986) ve que de alguna manera hay siempre una “filosofía espontánea”, en tanto todos estamos involucrados en el uso de conceptos y en una comprensión del mundo (Gramsci, 1986). Pero el segundo momento de este filosofar cotidiano implica alcanzar la pregunta por los límites del conformismo respecto de esa comprensión del mundo que automáticamente es asumida simplemente por haber crecido en un ámbito determinado, asumiendo sus normas, valores, etc. Este segundo momento implica someter a crítica todo lo que uno mismo ha aceptado, viendo los alcances y límites de la propia esfera de acción. En este momento el conformismo del “hombre-masa” se pone en cuestión por la tradición nacida con el “conócete a ti mismo”. Así, el trabajo filosófico, como *sinécdoque* del trabajo intelectual, no puede ser otra cosa que crítica de la comprensión cotidiana, no para pensar de la nada un pensamiento nuevo, sino para renovar críticamente lo que hay. Ya en este cuaderno Gramsci (1986) prevé lo que llamará “intelectual orgánico” (Gramsci, 1986) que, a diferencia de una comprensión abstracta de la crítica, se reconoce atravesado por una historia y enmarcado en una sociedad, y es desde allí de donde parte para elaborar su crítica y su propuesta. No le escapa a su crítica que su propia persona es parte del problema.

En el Cuaderno 12, Gramsci (1986) pregunta por la entidad social de los intelectuales, por su autonomía o independencia, y por su relación con los grupos sociales concretos. ¿Habría una categoría de intelectuales representativa de cada sector? ¿Son acaso una categoría trans-clasista?

Gramsci (1986) no desconoce la importancia de la tradición religiosa para su pensamiento y, de hecho, es punto de partida también para el análisis del trabajo intelectual y de sus posibilidades como trabajo orgánico. No se trata de una mera adaptación de contenidos o estructuras. En cuanto a la toma del punto de vista de los oprimidos, se puede adoptar la idea religiosa de una “conversión” al oprimido. Mientras la tradición religiosa veía allí la instancia de validación de los resultados de las acciones – ya que el oprimido es manifestación no-mediada de la divinidad que demanda de la responsabilidad – la tradición del intelectual crítico orgánico veía en la opresión la manifestación de un clamor por una sociedad aun no realizada.

Por eso la tarea del intelectual orgánico no está escindida de la crítica; más aún, la crítica es su función primaria, pero siempre en vistas de un grupo de necesidades, demandas y derechos conculcados. Así como hay intelectuales que organizan y defienden las estructuras culturales de las clases dominantes, debe haber otros capaces de organizar una cultura distinta. El ejemplo que Gramsci (1986) analiza es el intelectual

orgánico al capitalismo, que no sólo toma elementos objetivos sino que les ubica siempre en relación con intereses particulares (defender la homogeneidad del modelo de producción, generar confianza en la estabilidad de ese sistema, etc.), y como generador de una cultura tendiente en ese sentido. Así, puede haber también intelectuales cuyo trabajo sea hacer visibles las demandas tapadas por los sistemas victoriosos, mostrar el valor de sus opciones éticas, políticas y estéticas, y generar una cultura en que esas opciones puedan encontrar un campo cada vez más influyente y capaz de competir con los relatos impuestos.

Pero la posición orgánica tiene un riesgo fundamental: al estar el intelectual comprometido con una posición puede perder el principio de realidad. Esto es, puede engeuecer respecto de los déficits de la propia posición, al punto de no ver, por ejemplo, no sólo los aspectos positivos de la posición contraria, sino tampoco los datos provenientes de ciencias analítico-descriptivas. Siguiendo a Gramsci (1986) toda estructura cultural generó sus “clérigos”, o sea los estudiosos que, a diferencia de los “laicos”, tenían la función de legitimar lo que otros creían sin profundizar razones. Esta posición social, que nace en las universidades medievales y crece con la ciencia moderna, pareció lograr una posición autónoma impuesta por su propia actividad, y que la idea del criticismo ilustrado parecía legitimar. Sin embargo, ver que toda opción “teórica” finalmente responde a intereses prácticos obliga a ver la organicidad de toda posición intelectual, incluso la más desapegada.

Corporativismo estamentario

La pregunta es: cómo evitar que el *punto de vista de alguna parte*, o sea, la serie de compromisos con un mundo de la vida, sus necesidades y demandas, pero también los compromisos epistemológicos y axiológicos, conlleven además la ceguera respecto de las falencias del propio mundo y de las posibilidades positivas de los ajenos. Y cómo evitar también que las propias opciones, por su pretensión legítima de impulsar una transformación, se conviertan en nuevas opresiones para quienes las resisten. Es difícil trazar la línea entre organicidad y fanatismo, tanto como la frontera entre criticismo y mero rechazo a priori.

Algo une al fanático con quien a priori niega todo contenido veritativo a la posición ajena: la incapacidad de asumir el horizonte hermenéutico ajeno, la ceguera ante las afirmaciones con contenidos de verdad del otro y ante los límites de la propia posición. El riesgo también es el uso demasiado rápido del término ciencia para los diversos trabajos intelectuales, con el que al mismo

tiempo se pretendió rechazar las afirmaciones provenientes de otros campos (como el religioso o el ideológico) por carecer de un sostén epistemológicamente válido. Porque lo notable es que el uso científico del lenguaje impuso al mismo tiempo su propia validación como sistema axiológico, político y económico. Esto es, como muestra Lübbe (1986), el origen de todo totalitarismo que, con una doctrina postulada científicamente, olvida que la ciencia es falsable y la presenta como rectora insoslayable de otros niveles de compromiso subjetivo. Lübbe (1986) ve que los intentos modernos de una ciencia capaz de dar respuesta y sentido a toda inquietud humana han fracasado. El motivo fundamental del fracaso es la estructura de finitud y contingencia del ser humano. Por eso, cuando un sistema intenta dar respuestas absolutas y verdaderas a esa estructura a partir de contenidos científicos, este intento está condenado o al fracaso o a su autopostulación como sistema salvífico de verdades, lo que sólo se sostiene recurriendo a algún tipo de coacción.

A menudo las demandas genuinas de la propia posición pretenden justificar a priori tanto los excesos injustos respecto de otros como los privilegios adquiridos de los intelectuales devenidos apologistas. Por eso, los beneficios simbólicos, materiales y sociales, que generan en la propia subjetividad el statu quo y la intangibilidad de la propia posición, pueden significar un límite para la tarea intelectual. Los intereses que sostienen una posición acrítica (en la que puede también caer el criticismo ilustrado) son de índole material – los diversos beneficios que obtiene un colectivo de intelectuales a partir de esa posición –, pero también subjetiva: la propia posición se consolida con los propios argumentos, y viceversa. A menudo se argumenta desde la propia experiencia, lo que es siempre inevitable. La tentación es pensar de modo circular, donde la propia perspectiva se refuerza constantemente, y todo atisbo de posición ajena quedaría tanto ridiculizado como científicamente aniquilado. La propia posición, garantizada además por la propia experiencia, constituiría un horizonte hermenéutico circular. Y esa posición sería la de un círculo hermenéutico “cerrado”, o sea, la idea de que al no ser transferible la experiencia, toda afirmación requeriría para su comprensión de haber anteriormente compartido las vivencias de un colectivo determinado. Es indiscutible que las experiencias son intransferibles, pero subsiste la pregunta por el rol del lenguaje en su comunicabilidad y la tarea intelectual de “traducir” experiencias y necesidades ajenas.

Con la pregunta por la comunicación en el encuentro de los otros surge una fisura posible al interior del corporativismo estamentario del rol intelectual, o sea, la cuestión del reconocimiento. Esta cuestión tiene su

raigambre hegeliana en la noción de dialéctica de posiciones sociales que buscan llevar a las demás a la conciencia de su valor y derechos. En el trabajo intelectual se trata, ante todo, de reconocer que no toda elaboración cultural conlleva los mismos valores, y que no toda clase social requiere de los mismos mecanismos. Pensar esto sería un error del pensador “profesionista” (Gramsci, 1999), porque entiende su trabajo conceptual y cultural al modo de herramientas neutrales, aplicables a cualquier grupo e interés. Esta posición conlleva cierta imposición de una universalidad *pars pro toto*, ya que no cabría la posibilidad de reconocer particularidades, y las necesidades finalmente reconocidas podrían muy bien ser las propias de un grupo que proyecta su propia comprensión sobre los demás. El reconocimiento de las particularidades no excluye la tarea de un modelo compartido de derecho, que haga lugar al mismo tiempo a la difícil relación de lo intraducible y lo común. Honneth (1992) identifica como modelos fundamentales del reconocimiento las experiencias del amor, el derecho y la solidaridad, como aquellas capaces de generar modos de comportamiento y procedimientos capaces de vincular lo particular y lo universal. Pero, aunque esta posición quiere mantener las demandas del igualitarismo radical involucrado en el amor (Honneth, 1992), siempre parece más imperante el modelo normativo formal, capaz de imponerse sobre luchas sociales.

Ahora bien, en el oficio intelectual, el reconocimiento consiste, ante todo, en identificar los diversos modos de elaborar una cultura, sus potencialidades y límites en vistas de los intereses y necesidades de las mayorías y de las minorías negadas y de elaborar las herramientas culturales para su visibilidad, crítica y satisfacción. La pregunta por la legitimidad de los intereses, la proveniencia de su origen y los caminos de respuesta son parte inherente de este trabajo.

Sobre la relación entre justicia y conflicto

Martha Nussbaum (2010) ha caracterizado como crisis silenciosa al vínculo entre formación democrática y educación universitaria. A través de sus argumentos, se evidencia como elemento central un aspecto vinculado a la justicia, o sea, que las humanidades pueden reubicar el rol de las ciencias en función de las necesidades, desarrollo y condiciones de una educación capaz de formar ciudadanos al mismo tiempo situados y con conciencia universal. Para esto es necesaria una intervención que recupere algunas de las tradiciones más significativas de la historia occidental, como lo es la pedagogía socrática, es decir, aquella que a partir de preguntas y argumentos pueda acceder a un nivel de conocimiento, que va más allá del científico-

experimental. De hecho, la noción de crítica es esencial al planteo socrático, en tanto es la posibilidad de discernir, cribar y elegir con argumentos aquello que permite ubicar con justicia las intervenciones particulares en vista del bien social.

La relación de crítica y trabajo intelectual es, ante todo, la de una auto-crítica, que, en un primer momento positivo, incluye reconocer y valorar el propio horizonte cultural, en vistas de otros horizontes “superiores” que han sido históricamente impuestos; y, en un segundo momento negativo, indagar los límites del propio horizonte, los intereses a los que sirve, la legitimidad de los mismos, y finalmente los intereses y demandas legítimas y conculcadas por la cultura imperante. Gramsci ve una disgregación en la Universidad que es análoga a la del Estado, o sea, la falta de una función unificadora social (Gramsci, 1986). La pregunta, en el caso de la Universidad, sería por el tipo de unificación deseable. Aunque Gramsci (1986) piensa en la recreación de una cultura autónoma y liberadora, es cierto que la confluencia de diversos horizontes hermenéuticos en la Universidad significa para el trabajo intelectual una tarea desafiante. El conflicto parece connatural a esa confluencia, y el Schiboleth contemporáneo ante el conflicto son los términos diálogo y consenso. Pero, ya que la crítica es ante todo autocrítica, es necesario preguntarse si diálogo y consenso no son los términos contemporáneos de la idolatría (así como alguna vez lo fueron los de dialéctica y conflicto), y al mismo tiempo pensar otros modos de diálogo (Batnitzky, 1999).

Para un ejercicio del trabajo intelectual en pos de la justicia, no sólo hay que reconocer las valoraciones y opciones portadas por cada horizonte cultural, incluido el propio, sino también sus déficits. A pesar de que el rol del trabajo intelectual sea un oficio, no hay que desconocer que este oficio conlleva también configurar una cultura y un nuevo “panorama ideológico” (Gramsci, 1986). El problema es que la “repetición” necesaria puede significar enredarse en el tentador círculo de autojustificación. Para poner en cuestión el límite de la propia posición, una responsabilidad primaria es la aceptación de las palabras que llegan al taller del trabajo intelectual. Estas palabras cargan con una historia, intereses y valores que significan la posibilidad de una mixtura. Esta pone en riesgo “pureza” de los puros, que entonces parece sólo sostenible mediante el rechazo de la participación, *koinonía* y *mixis* que están

presentes en todo diálogo genuino (Gadamer, 1995). El diálogo genuino, además, no desconoce que cada uno de los involucrados es puesto en juicio. El juicio es mutuo, y sólo ese juicio mutuo puede desmontar el corporativismo. El juicio impone revisar toda afirmación desde la posición de los intereses en juego, particularmente de los sectores más desfavorecidos, a sabiendas que el propio trabajo de juzgar genera un modelo cultural en el cual esa relegación se verá acentuada o combatida.

Para que la preocupación por la justicia en los juicios que se formulen en el oficio intelectual no sea sólo una declamación, es preciso ante todo someterse a juicio, esto es, comprender que la realidad es al mismo tiempo un constructo de muchas disciplinas y portadora de elementos no subsumibles, duros, imposibles de comprender como constructo. Al mismo tiempo el juicio supone revisabilidad, pues sólo una posición escéptica, o sea consciente de lo no-absoluto de las propias afirmaciones, permite una disposición que haga lugar a lo otro que se muestra. Finalmente, y antes de toda elaboración teórica, hay una condición de posibilidad de este trabajo intelectual abierto que se impone, si es que ha de mantener vinculadas crítica y organicidad sin caer en el corporativismo, y es la búsqueda constante del ingreso de lo otro más negado y silenciado.

Para que se de esta apertura, el horizonte regulador que debe orientar subjetivamente las opciones personales y comunitariamente las institucionales, se muestra de modo revelador en las palabras de Ignacio Ellacuría, en su famoso discurso de 1982 en la Universidad de Santa Clara: “La universidad debe encarnarse entre los pobres intelectualmente para ser ciencia de los que no tienen voz, el respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón” (Ellacuría, 1999, p. 226).

Y lo que vale para la Universidad en sentido estricto, vale también para el trabajo intelectual en sentido amplio. Lo difícil es que esta conversión a lo otro requiere de un tipo de apertura y movimiento anterior al del trabajo intelectual, y por ello la doble pregunta que subsiste es cómo generar las condiciones para que ese movimiento efectivamente se produzca, y qué hacer cuando esa estructura abierta al otro no está.

Referencias

- Batnitzky, L. (1999). Dialogue as judgment, not mutual affirmation: A new look at Franz Rosenzweig's dialogical philosophy. *The Journal of Religion*, 79(4), 523-544.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- Gadamer, H. (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Gracia, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel 4*. México DF: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel 6*. México DF: Ediciones Era.
- Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Fischer.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México DF: FCE.
- Kant, I. (1958). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Lübbe, H. (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz-Wien-Köln: Styria.
- MacIntyre, A. (1998). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Nagel, T. (1986). *The View from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Parménides (1983). *Fragmentos*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Popper, K. (1973). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Vernant, J. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.