

LOS INTELECTUALES COLOMBIANOS: PASADO Y PRESENTE

Fernando Uricoechea *

I. INTRODUCCION

La caracterización que se presenta aquí de los intelectuales colombianos es una caracterización típico-ideal. No es, pues, una descripción llana y simple de su comportamiento promedio sino una reconstrucción de su conducta que acentúa algunos aspectos o rasgos de especial significación para su mejor comprensión y que, analíticamente agregados, configuran una síntesis que corresponde a un retrato "ideal" en un sentido teórico.

II. LOS INTELECTUALES EN LA SOCIEDAD DEL PASADO

"La mucha luz es como la mucha sombra: no deja ver".

Octavio Paz, In/mediaciones.

Como en el caso de las grandes categorías sociales de la historia europea moderna —capitalismo, burguesía, proletariado, mercado, burocracia, para sólo citar las más protuberantes—, la categoría del intelectual —como tipo social, fruto de la experiencia cultural y política europea pos-renacentista— sufre

transformaciones considerables al pasar de su terreno histórico original e insertarse en los sistemas sociales latinoamericanos. Estas transformaciones del tipo original son de tal envergadura, que éste acaba sirviendo apenas como una herramienta analíticamente útil (1).

También como cualquier otra categoría social, la de intelectual se constituye mediante un proceso de interacción con otras categorías de naturaleza institucional e histórica y ninguna de las categorías pertinentes para el desarrollo del intelectual latinoamericano conservó los rasgos propios de sus equivalentes europeos. El intelectual latinoamericano es tan *sui generis*, tan peculiar como el quilombo, la mita, la encomienda, la hacienda o la *sesmaria* brasileña. Pero las diferencias y los contrastes con Europa no se detienen en el mundo rural ni

1. Este aspecto es enfatizado por el historiador norteamericano Louis Hartz con relación a las categorías ideológicas europeas: "The value of the European ideological categories is not that they fit completely, but that they give us a point of analytic departure. They permit us to seize the phenomenon of fragmentation by employing comparatively the experience of the European whole which is governed by those categories. Once this is accomplished, we are not prevented in any sense from appreciating deviations in the fragment from the European archetypes. On the contrary, we are provided with a context that makes those deviations meaningful." "Fragmentation Patterns: Feudal, Liberal, and Radical", in Louis Hartz, ed., *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, New York: Harcourt, Brace & World, inc., 1964, p. 28 n.

* Sociólogo, profesor de la Universidad Nacional.

colonial: llegan también al mundo republicano y a la ciudad que, en buena forma, lo acompaña.

Por las mismas razones anteriores, no pretendo afirmar que el perfil y los rasgos del intelectual colombiano coincidan con los de los intelectuales de otras naciones latinoamericanas. Más que sus semejanzas, me interesa aquí explorar sus especificidades e idiosincrasias. Ciertos acentos institucionales —como la influencia excesiva del poder de la Iglesia Católica, por ejemplo— y ciertos accidentes históricos —como el status administrativo del Virreinato de la Nueva Granada durante el periodo colonial o el papel insignificante desempeñado por las corrientes de inmigrantes europeos durante el periodo republicano temprano, por ejemplo— contribuyeron a sobredeterminar la conducta del intelectual colombiano por encima de las circunstancias y condiciones objetivas comunes al género latinoamericano.

Ahora bien, desde una perspectiva histórica, probablemente el rasgo más singular del intelectual latinoamericano como un todo frente al intelectual europeo radica en la ausencia de una tradición como objeto frente al cual —y contra el cual, por supuesto— se define su tarea. El intelectual europeo es históricamente producto de la Ilustración. Su tarea está esencialmente asociada al cultivo de la razón y, específicamente, de un pensamiento secular, positivo y científico dirigido a demoler los fundamentos ideológicos que daban justificación al orden social y político tradicional del *ancien regime*. El intelectual europeo moderno es fruto, pues, de la necesidad de hacer trizas el orden aristocrático, hierocrático y jerárquico que servía los intereses de la realeza y del papado y, alternativamente, de justificar con el uso de la razón la construcción de un orden burgués fundado en los principios igualitarios del individualismo y del mercado, i.e., el individualismo posesivo de que hablara Macpherson.

El intelectual europeo, entonces, nace, por así decir, en la periferia de su propio sistema y aparece con el propósito de arrebatar por medio de la razón todo su poder y autoridad a la tradición de inspiración eminentemente religiosa. Esas circunstancias no guardan ningún

parecido con las del nacimiento del intelectual latinoamericano o colombiano.

Nuestra *intelligentsia* criolla, nuestros letrados, tuvieron una función definitivamente ordenadora y conservadora antes que crítica con respecto al poder de la Corona y su posición dentro del sistema social no pudo ser más central y privilegiada. Albaceas de la Contrareforma, inmunes al proceso de modernización y de secularización que la Reforma había provocado, nuestros intelectuales estuvieron institucionalmente al servicio de la tradición y de su mantenimiento político. Si en términos típicos el intelectual europeo puede ser concebido como el defensor del espíritu crítico, el latinoamericano puede ser percibido como el defensor del principio de la autoridad monárquica, continuadora, por lo demás, del escolasticismo medieval.

Nuestro intelectual, pues, no surge frente a una tradición o al margen de ella sino dentro de ella. En tales circunstancias, no representa una ruptura con el pasado sino, por el contrario, la continuidad y extensión de ese mismo pasado. De otro lado, el antagonismo virtual y originario entre intelectual y poder, típico de la historia intelectual y cultural europea, es sustituido entre nosotros por una solidaridad real entre uno y otro.

Ahora bien, si su posición frente a la tradición contribuye a definir el papel del intelectual colonial latinoamericano, la del intelectual republicano y decimonónico gravita principalmente alrededor de las cuestiones de la nacionalidad y del Estado. Ninguno de los dos tipos —ni el colonial ni el republicano— se planteó, en cambio, los problemas de la desigualdad y del poder como cuestiones urgentes de su agenda ideológica. Esas circunstancias le han imprimido un giro muy peculiar a la percepción que en estas latitudes se tiene con respecto a las relaciones entre cultura y política o, si se prefiere, entre Estado y nación.

En efecto, el pensamiento latinoamericano y el colombiano en particular han querido equivocadamente ver relaciones necesarias entre Estado y nación allí donde no hay más que relaciones contingentes por su carácter histórico. De hecho, las relaciones entre Estado y nación

históricamente exhiben modos muy diversos de constitución.

Así,

“[En] los grandes imperios asiáticos, como la China, el Estado es contemporáneo de la estructura gentilicia, el núcleo original de las nacionalidades, y es, a la vez, solidario con esa estructura. En el caso europeo, el Estado es el resultado de la desintegración del orden gentilicio y es, pues, posterior a la nación, como lo confirma cualquier italiano o cualquier alemán. En América Latina, en cambio, la relación se altera: aquí las nacionalidades fueron forjadas por los estados artificialmente creados por la conquista y la colonización europeas. Las únicas auténticas nacionalidades anteriores, en nuestro caso, corresponden a las etnias indígenas que accidentalmente lograron conservar su identidad después del apocalíptico asentamiento de los conquistadores (...) Nuestra nacionalidad ha sido, entonces, forjada por el Estado y por ello mismo acarrea siempre consigo la posibilidad de ser regentada y tutelada políticamente. Es una nacionalidad heterónoma, constituida desde afuera: auspiciada más por la política que por la historia y la tradición. La crítica de nuestra nacionalidad pasa primero por la crítica de nuestro Estado” (2).

Para el intelectual europeo y para el oriental, la cuestión nacional es un **datum**, en tanto que para el intelectual latinoamericano el problema de la nacionalidad es una cuestión “artificial”, esto es, **política**, fruto de la acción del Estado. Así, mientras el literato chino y el virtuoso islámico o hindú estilizan una cultura estamental y el **ideologue** europeo legitima una cultura de clases, nuestro intelectual, el “doctor” y el “bacharel” brasilero formalizan una cultura jurídico-política. Nuestra inclinación por los códigos y por la gramática puede de pronto rastrearse en esa disposición formalizante...

Nuestro intelectual contribuyó, entonces, con el Estado en la tarea de formación de la nacionalidad. Su función histórica durante el siglo XIX fue, entre otras, la de definir un sistema nacional de valores y una **idea** de nación, hasta entonces incipiente en términos prácticos. A diferencia del intelectual europeo vinculado a los intereses de una clase social, o del literato chino y del virtuoso islámico o hindú vinculados a la estilización de una forma estamental

de vida, nuestro intelectual decimonónico estuvo principalmente atraído por proyectos de construcción nacional.

Ese intelectual, por lo demás, ya no está comprometido, como el letrado colonial que le precedió, con una función conservadora encargada de darle continuidad americana al espíritu organicista y jerárquico de la Contrarreforma española. Su compromiso es, si se quiere, más modesto pero más profundo; más modesto: su tarea no es más el remozamiento o la conservación de una ideología imperial; más profundo: su aspiración es definir un conjunto de valores políticos y promover su institucionalización colectiva con vista a la formación de una comunidad nacional. Esa comunidad, que para el intelectual europeo o asiático constituye el punto de partida, el **terminus a quo** de un proyecto cultural con hondo fundamento histórico, constituye para nuestro intelectual el punto de llegada, el **terminus ad quem** de nuestras aspiraciones institucionales con fundamento político.

Carentes de una tradición que le dé constitución espontánea y natural a un sistema nacional de valores culturales, echamos mano del mundo de la política como sustituto melancólico de aquella tradición. La politización de nuestra cultura llega a extremos inconcebibles que dejarían estupefactos no sólo a los habitantes del otro lado del Atlántico sino también a los que están del otro lado del Río Grande. Difícilmente se aceptaría sin reticencias más allá de nuestras fronteras el rotundo juicio recientemente pronunciado por uno de los más agudos y perspicaces analistas de nuestra vida nacional: “**cualquier cultura nacional tiene que ser cultura política**” (3).

Pero así como no hay una relación necesaria entre Estado y nación tampoco existe, como quieren nuestros intelectuales, una relación necesaria entre Estado y cultura. Como afirmé en otro momento,

“una tesis de esta naturaleza [sobre el carácter accidental y no necesario entre Estado y cultura] tiene

2. Fernando Uricoechea, “Estado, nación y cultura”, en *Magazín Dominical, El Espectador*, Bogotá, junio 18, 1989, p. 19.

3. Hernando Gómez Buendía, “El ghetto de la inteligencia colombiana”, en *El Tiempo, Lecturas Dominicales*, 29 de abril, 1990, p. 11. Énfasis en el original.

que suscitar un sentimiento polémico en un ambiente que, fiel a la tradición ibérica, patrimonialista, jerárquica y autoritaria promotora de la Contrarreforma, nació habituado a pensar que siempre hay una identidad entre Estado y nación. La idea hiperinflacionada que tenemos del Estado es un legado cultural de esa tradición burocrático-patrimonial del imperio español que se conserva inmaculada hasta el día de hoy. En cierto sentido, no hemos tenido una revolución burguesa de la vida no sólo porque aquí no hubo una verdadera burguesía sino también porque en nuestro caso no había ninguna tradición que enfrentar para dar pábulo a la modernidad. A finales del siglo XX todavía navegamos entre la Escila de una cultura oficial, estatista, formal y la Karibdis de una cultura clerical, confesional, dogmática. En ambos casos, es un 'ideal' de cultura tutelada, subordinada. Esa afinidad entre las dos culturas ha permitido generar una solidaridad cómplice entre ellas y se expresa en el Concordato, en el preámbulo de la Constitución política y en eventuales episodios cotidianos como la prohibición de exhibir una película como *La última tentación de Cristo* de Scorsese. La cultura aparece como una manifestación oficial o como una manifestación confesional o, en ocasiones e instancias contundentes, como manifestación de ambas. Pero jamás aparece como expresión de un estado de alma colectiva, de una auténtica tradición nacional. Hay una cultura realmente nacional solamente allí donde existe una tradición nacional. Y nosotros tenemos una 'tradición' eminentemente estatal: más una historia política que una tradición nacional. No podemos exhibir un Renacimiento, ni Pascales, ni Bachs, ni Rousseaus pero tenemos Bolívars, Núñez, López Pumarejos, etc. Nuestras vivencias históricas son fundamentalmente más 'políticas' que 'nacionales'. Nuestro sentimiento de valor, de virtud, está monopolizado por lo político. O para decirlo de otra forma, nuestra cultura tiende a reproducir más una ideología que una tradición. El concepto de *Bildung*, de formación cultural del individuo para el humanismo europeo o el concepto de *etiqueta* [yen] para el literato chino confuciano o el concepto de *virtus* para el noble romano de la antigüedad o el concepto de *barakha* para el virtuoso islámico o, finalmente, el concepto de *areté* para el guerrero homérico: todos estos conceptos corresponden a la destilación de una tradición colectiva a partir de una vivencia de clase, de grupo, de asociación que se estiliza en un ideal práctico, en una regla de vida, en una *sabiduría*. Es esa, a mi juicio, la mayor contribución de una nación para la constitución de una cultura. Y ese no es nuestro caso: carecemos de esa experiencia colectiva, de esa tradición y, por ello, la sustituimos por una ideología. Toda auténtica tradición es como una religión civil: es algo que nos liga a todos. Nosotros sustituimos la religión por la secta; el espíritu virtualmente religioso que hay en aquellos conceptos por el espíritu sectario de nuestras verdades oficiales o confesionales" (4).

4. Uricoechea, *op. cit.*, pp. 19-20, con brevisimas correcciones del texto original.

Incapaces, entonces, de encontrar identidad colectiva en el seno de una sociedad civil debilitada como consecuencia de la precaria institucionalización de los intereses económicos burgueses, el actor político y el ciudadano de ayer buscaron refugio en una identidad colectiva míticamente fundada en las **pasiones religiosas**, vestigios resabiados de los accidentes históricos antes descritos. Mito, religión y política constituían, pues, los ingredientes o dimensiones necesarios para la constitución de la identidad colectiva del hombre colombiano hasta hace unas pocas décadas.

Con el Frente Nacional, finalmente, se destruye esa identidad civilmente perniciosa de la política como mito y desde entonces, en efecto, "se racionaliza el sentimiento político como interés" (5). No sería exagerado afirmar, por consiguiente, que a partir del experimento político del Frente Nacional surge por primera vez en nuestra vida pública una concepción y una representación auténticamente **histórica** y secular de la vida y del mundo políticos que deja definitivamente atrás los criterios particularistas y adscriptivos, como la filiación religiosa y partidaria, para la definición del status ciudadano. Con esta transformación en la mentalidad colectiva —para la cual el Frente Nacional apareció como un factor necesario pero de ningún modo suficiente— se opera también e inevitablemente una saludable reforma en la vida cultural e intelectual de la nación y en los marcos mismos de su interpretación y análisis. Es a partir de ese momento cuando podemos decir que surge en Colombia un intelectual genuinamente moderno, definitivamente divorciado de sus antecedentes "míticos" y particularistas.

5. Para una exposición mucho más elaborada de las ideas de este párrafo, cfr. Fernando Uricoechea, "Las violencias de hoy: crisis agraria y crisis política", en *Revista Universidad Nacional*, Bogotá, marzo-abril 1989, pp. 10-15 y, especialmente, Fernando Uricoechea, "Colombia: A dinâmica de nova violência", en *Cadernos de Conjuntura*, No. 17, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, janeiro 1989, pp. 4-9.

III. LOS INTELLECTUALES EN LA SOCIEDAD DE HOY

"Tiene tantos sentidos porque todo está claro, límpido".
Umberto Eco, El péndulo de Foucault,
6, 105.

Los rasgos del intelectual colombiano de hoy están simultáneamente determinados por las fuerzas del pasado que condicionaron su formación y por las fuerzas sociales de carácter organizacional e institucional que singularizan de modo general a la sociedad contemporánea.

Con respecto a las primeras —las fuerzas del pasado—, ellas no se agotan de ninguna manera en los aspectos que mencionamos rápidamente en el capítulo anterior, a saber: la ausencia de una auténtica tradición, la influencia de la Contrarreforma, la carencia de una revolución burguesa, etc. Ahora es necesario volver brevemente sobre algunas de esas fuerzas e identificar otras que ayuden a precisar aún más el perfil del intelectual colombiano contemporáneo, antes de ocuparnos del desafío que representa el futuro para nuestro intelectual.

En nuestro caso, la ausencia de una tradición que hubiese recogido las experiencias y las orientaciones de vida de una cultura aristocrática tuvo necesariamente que tener efectos sobre la conducta del intelectual colombiano. Sin una tradición y una cultura asociada a ella que impugnar para así reivindicar el papel de la razón, por una parte y, por la otra, vinculado, como ya vimos, "orgánicamente" al nacimiento y a la organización del Estado, el intelectual colombiano desarrolló fundamentalmente un pensamiento de contenido **administrativo** antes que **político**. A diferencia del intelectual europeo, el colombiano no cuestionó el Estado y sus fundamentos aristocráticos de organización sino, ante todo, las formas de gobierno. Las cuestiones centrales relacionadas con la soberanía, la representación y la desigualdad, por ejemplo, fueron prácticamente ignoradas en favor de aspectos esencialmente administrativos como el centralismo y el federalismo.

Ese bajo calado o, por decirlo de otra forma, ese frágil arraigo de la ideología en el discurso de nuestra **intelligentsia** y su orientación eminentemente **administrativista** no proviene apenas de la peculiar interacción entre Estado e intelectual en nuestro medio. Muy probablemente se deriva también de otro rasgo institucional muy típico de nuestra vida política, a saber: el precario y exiguo papel que jugó en el pasado y que aún hoy sigue jugando la **representación política de intereses privados**, en buena medida fruto de la organización oligárquica y señorial antes que democrática de la dominación política. El raquitismo de la representación colectiva de los intereses privados en la arena política devaluó intrínsecamente la función ideológica y, **a fortiori**, la tarea intelectual. Nuestra organización "mecánica" y atomizada de representación de intereses —a su turno resultado de un secular patrón de organización política autoritaria y oligárquica y de un débil desarrollo de la sociedad civil— junto con la ausencia de una articulación más "orgánica" y corporativa de intereses es crucial para comprender el reducido espacio ideológico de los intelectuales como forjadores de la legitimación de intereses.

Todo lo anterior condujo a que el pensamiento crítico tuviera entre nosotros una aparición tardía. Esa aparición, por lo demás, se podría asociar particularmente a dos accidentes importantes: por un lado, al surgimiento de un sector letrado académico en las dos últimas décadas del siglo pasado con la alternativa universitaria como una novedosa opción frente al habitual ejercicio liberal de las profesiones y relativamente desligado de los intereses del Estado y, por otro lado, al crecimiento incipiente de sectores populares urbanos. Se crea entonces un espacio más libre,

"menos directamente dependiente del Poder, para las funciones intelectuales, y será en este cauce que comenzará a desarrollarse un espíritu crítico que buscará abarcar las demandas de los estratos bajos, fundamentalmente urbanos..." (6).

Es en esta época cuando, como resultado de la expansión de la estructura económica burguesa

6. Angel Rama, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, 1984, p. 75.

sa, a las actividades intelectuales, tradicionalmente vinculadas a

“la administración, las instituciones públicas y la política, se agregaron las provenientes del rápido crecimiento de tres sectores que absorbieron numerosos intelectuales, estableciendo una demanda constante de nuevos reclutas: la educación, el periodismo y la diplomacia” (7).

De esta manera, y nuevamente en típico contraste con el caso europeo, nuestro intelectual desarrolla cierto espíritu crítico no al enfrentarse a la tradición sino, curiosamente, al enfrentarse a la **modernización** que comienza a emerger con el desarrollo burgués de nuestras sociedades hacia finales del siglo XIX (8).

Es dentro de este contexto modernizante que surge, pues, una crítica social centrada alrededor del problema agrario y de la cuestión obrera que, de alguna manera, contribuye a consolidar el proceso de formación nacional —estimulado desde el siglo anterior— mediante la integración de los nuevos sectores urbanos al sistema nacional de instituciones y a la vida republicana. Con todo, no sería exagerado afirmar que la movilización política de esos sectores con miras a su integración institucional dependió nuevamente más del papel del Estado mismo que de los propios intelectuales. Y esto es comprensible a la luz de ciertos hechos como 1) la ausencia de un pensamiento socialista, consecuencia a su turno de la ausencia de un pasado feudal y aristocrático (9) y 2) la anémica organización política del trabajo, simultáneamente fruto tanto de una pobrísima tradición en artes y oficios como de la exigua institucionalización de un sector capitalista de producción.

La vinculación de los sectores intelectuales nacionales con la cuestión social sería, no

obstante, de corta duración y de poca consecuencia. No sólo porque en buena medida el Estado mismo se apropió anticipadamente, durante la República Liberal, de la “agitación” de esas cuestiones sino también como resultado del carácter fundamentalmente conservador de nuestra **intelligentsia**, divorciada de cualquier compromiso político revolucionario o contestatario y de sólidos vínculos con las, por lo demás escuálidas, asociaciones de clase políticamente organizadas.

También la transición de una sociedad republicana —señorial, oligárquica, caudillista y de pequeños grupos— a una sociedad de masas, administrada por grandes organizaciones burocráticas y cuya emergencia coincide aproximadamente con la culminación del experimento político del Frente Nacional, ha venido a generar modificaciones en el tipo de intelectual y sus respectivas funciones. En efecto, podría decirse que su actividad se bifurca en dos direcciones: una política y otra novedosa, de naturaleza un poco residual y que podríamos llamar, a falta de un mejor nombre, administrativa.

En la primera dirección, lo más significativo es el cambio de contenido del centro de la temática política, temática que se inicia tímidamente con el nuevo escenario internacional de la sociedad de posguerra y que se ve alimentada poco después por la revolución cubana y que se ocupa de la cuestión de la **revolución**, temática dominante durante las décadas de los años sesentas y setentas y que luego cede el espacio a las cuestiones de la **democracia**, del **autoritarismo** y de los **derechos humanos** en la década de los ochentas.

En la segunda dirección, prácticamente inexistente en el período anterior, la preocupación no es tanto con el orden político propiamente dicho y las cuestiones inherentes a él como su eventual legitimidad o ilegitimidad sino más bien con la organización y funcionamiento material de ese mismo orden. Se toma clara conciencia de la dificultad de manejar con criterios exclusivamente políticos el orden social y ello invita a la relativa “despolitización” y a la racionalización de la crítica. La sociedad, como objeto, es ahora, por ser mucho más compleja que la sociedad anterior, menos susceptible de proyectos globales de reforma,

7. *Op. cit.*, p. 73.

8. “La emergencia del pensamiento crítico, con un relativo margen de independencia, ocurrió bajo la modernización y se debió al liberalismo económico que por un tiempo desconcenó la Sociedad, la desarrolló, la dotó de servicios complejos, amplió el terciario con un escaso margen autónomo donde crecería el grupo intelectual adverso. Fue un producto de la urbanización y aun podría decirse que de sus insuficiencias (...)”, *op. cit.*, p. 129.

9. Cfr. Albert O. Hirschman, *A economía como ciência moral e política*, Sao Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1984, pp. 11-48, *passim*.

proyectos “utópicos”. Aparecen ahora proyectos más de corte de “ingeniería social” y la reflexión crítica, en la medida en que existe, se orienta más hacia cuestiones de grupos y clases en el interior mismo de la sociedad que a ésta como totalidad. Para ponerlo escuetamente, la “utopía” y la política ceden el paso a la “ingeniería” y a la administración.

Dentro de este nuevo contexto, el problema agrario y la cuestión obrera se han desdibujado y comienzan a tener prioridad cuestiones asociadas a **procesos institucionales** más que a **intereses sectoriales**, tales como la inflación, el desempleo, la deuda externa, los servicios públicos, el desarrollo científico y tecnológico, etc. La crítica social se ha ido “racionalizando” y en la medida en que ello ocurre la agenda de cuestiones de pública discusión se modifica. Hoy, el problema de la legitimidad de la dominación u otros como la desigualdad social o la desobediencia política han sido casi que definitivamente sustituidos —con excepción del tema de la participación, por razones más coyunturales que estructurales— por el gran problema de la sociedad cibernética de la actualidad: la eficiencia.

¿Dónde situar el discurso y la práctica democrática de los intelectuales colombianos en medio de todos estos procesos? Tres dimensiones, hasta ahora, nos han facilitado esbozar someramente la relación —más tácita que explícita— entre el intelectual colombiano y la democracia. La primera nos permitió identificar el acento “estatista” de su orientación a partir del período colonial. En deuda con el Estado que lo ha prohiado durante siglos, nuestro intelectual ha ignorado cualquier suerte de compromiso con la sociedad civil de la cual proviene y con las clases sociales que la constituyen. Toda la fuerza de nuestro intelectual, en el campo político, da la impresión lánguida de provenir de una energía prestada: su status, cuando no su autoridad, constituye con mucha frecuencia un acreditamiento por parte del Estado. Sin el apoyo y la tutela del Estado, nuestro intelectual ha sido tan débil como la sociedad civil que lo vio nacer (10).

La segunda dimensión que vincula a nuestro intelectual con la democracia y su práctica es la que recoge su injerencia con las contiendas partidistas y la lucha de clases. Como vimos, esta tarea apareció tardíamente con el comienzo de la movilización urbana de los sectores populares, además de ser de corta duración y de carácter episódico. Sólo una pequeña fracción de la izquierda ha conservado su vínculo político con la movilización de los sectores obreros. En términos generales, nuestro intelectual ha cultivado una actividad más elitista que democrática.

La tercera dimensión es la asociada a los imperativos racionalizantes del manejo del Estado y de la cosa pública, situación que tiende a divorciar aún más cualquier proyecto de vinculación de la actividad intelectual con las luchas democráticas. Los imperativos técnicos tienden a desplazar los apelativos ideológicos y a transformar el discurso y sus formas típicas de persuasión. Todo eso debilita la fuerza simbólica de la crítica y de la “utopía” y, por tanto, la eficacia del intelectual.

Pues bien. Todos esos cambios han ido asociados con una transformación revolucionaria pero sorda e imperceptible con respecto al espacio político y a la misma noción de la ciudad, de la **polis**. Y esa transformación nos obliga a repensar el significado mismo de la vida política y de la concepción de democracia en el mundo de hoy.

En efecto, la vigencia de la noción de hombre político está fundada en el supuesto **práctico** de una comunidad de iguales. Pero hay buenas razones para creer que en la sociedad contemporánea la comunidad política se ha fragmentado en un conjunto de espacios o territorios institucionales relativamente autónomos con sus dinámicas y objetivos propios. La **polis** como espacio característico para el ejercicio individual de la libertad ha ido siendo sustituida por la **corporación**. Los valores, los ideales, la utopía asociados a la **polis** están siendo

emanciparse de la tutela política del Estado y de encontrar un albergue institucional que le facilite desarrollar sus tareas y su identidad. El impacto futuro de esta comunidad científica sobre el intelectual será, ni más ni menos, portentoso.

10. Con el desarrollo de una comunidad científica nacional desde hace unas dos décadas, el intelectual colombiano por primera vez en su historia cuenta con la posibilidad de

reemplazados por los intereses, los objetivos y los programas de la sociedad planificada. De pronto, pues, estamos examinando la conducta "pública" del hombre contemporáneo con premisas equivocadas que corresponden, más bien, a un mundo que ya pereció.

IV. LOS INTELLECTUALES Y EL FUTURO

"Crear una inmensa esperanza que nunca pueda ser desarraigada, porque no hay raíz".

Umberto Eco, El péndulo de Foucault, 6,105.

Hay dos procesos contemporáneos que hacen que el ciudadano bien informado demande del intelectual de hoy probablemente mucho más de lo que de él se demandó en el pasado: la **democratización de la cultura y la profesionalización del saber**. Esos dos procesos sitúan, en un primer momento, al intelectual y al ciudadano bien informado en un plano de igualdad formal: el manejo diestro de los bienes de la cultura no es más un privilegio virtual de aquél y, de contera, gracias a la profesionalización del saber, la autoridad del discurso intelectual tiene por fuerza que fundarse sobre bases diferentes a las de la experticia. Ni privilegio ni experticia sirven, pues, más para otorgar legitimidad a la palabra.

Tampoco puede nuestro intelectual refugiarse principalmente en el ejercicio de la crítica. El papel clásico, típico o eminente —comoquiera que se le desee calificar— del intelectual europeo fue el de **sustituir a la tradición por la razón como fuente de inspiración para una evaluación del desarrollo histórico e institucional**. En nuestro caso, en sociedades históricamente yermas de tradición, la crítica a ésta es una tarea prestada, artificial, académica, en fin, alienada. Es esa ausencia de tradición como objeto de crítica lo que precisamente explica por qué nuestra **intelligentsia** "instintivamente" hizo, **faute de mieux**, del Estado y sus formas antes que de la sociedad y sus deformaciones su fuente de reflexión. La crítica entre nosotros tendría, entonces, que estar más bien dirigida al cuestionamiento de la dominación y sus formas racionalmente perversas.

Uno de los modos que asume la dominación burocrática que caracteriza a la vida contemporánea tiene que ver con la proliferación de **organizaciones** en el espacio político: numerosas agencias de Estado, de un lado y, de otro, un considerable número de asociaciones de intereses. Hoy en día, el papel del intelectual se ha visto drásticamente "asordinado" y "diluido" como resultado de la presencia apabullante de esas organizaciones que han ido paulatinamente desplazando a los intelectuales en su papel de formadores de opinión gracias al control cuasi-monopólico de los medios de comunicación de masas. La comunicación pública y la formación de la opinión pública —lo que antaño se llamaba "publicidad"— descansan hoy fundamentalmente en las corporaciones y en la actividad impersonal de un grupo de profesionales. El intelectual ha perdido ese papel formativo privilegiadísimo característico de las sociedades burguesas clásicas del siglo XIX. Y con el paulatino debilitamiento de los objetivos ideológicos y su gradual sustitución por objetivos cada vez más pragmáticos y de corto alcance —que han ido asociados a la institucionalización de prácticas corporativistas que sitúan la negociación y la concertación antes que el enfrentamiento en el primer plano—, la función ideológica convencional del intelectual ha ido perdiendo vigencia.

¿Cómo, entonces, conquistar legítimamente la autoridad racional que, ella sola, justifica el discurso intelectual? Mediante una actitud genuinamente pedagógica, a mi juicio. La nueva función que el intelectual tiene a su cargo es, en efecto, semejante al ideal de sabiduría zen-budista: conquistar no este o aquel conocimiento sino un nuevo modo de **percepción**; no desarrollar ésta o aquella interpretación sino una nueva forma de **conciencia**; en suma: una **actitud** que despoje a los creadores y manipuladores de símbolos de su poder de inducir disposiciones espirituales meramente contemplativas, "intelectuales" en sus audiencias y públicos y que invite, en cambio, al desarrollo colectivo de formas autónomas y novedosas de pensar y de obrar.

Y esa actitud de que hablamos puede ser inducida mediante una nueva postura semiológica de inspiración "hipocrática": como el médico de orientación hipocrática, el intelectual no

puede contentarse con la información proporcionada manifiestamente por su paciente; su tarea consiste en ir más allá de la evidencia "pública": en identificar precisamente aquellas que otros no pueden "ni ver con sus ojos ni oír con sus oídos" (11).

Ese es, a mi entender, el reto contemporáneo para el nuevo intelectual: su tarea va más allá de la "nueva" crítica intelectual y racionalista para transformarse en un instrumento de solidaridad y de creación de formas novedosas y saludables de asociación. Su tarea, en una palabra, y allí reside su originalidad, sería más semiológica que propiamente crítica. Así como nuestro intelectual del siglo XIX estuvo vinculado al proyecto de formación de la **nación** y el del siglo XX ha estado atareado con la construcción de la **ciudad**, el del siglo XXI lo estará con el desarrollo de la **comunidad** mediante la formulación de símbolos e ideas que estimulen el desarrollo de formas de solidaridad ciudadana hasta ahora frágiles. Allí reside una de las tareas con más significación democrática para el futuro intelectual colombiano.

Vistas así las cosas, el futuro papel de nuestros intelectuales no representaría una ruptura brusca o radical con relación al de las generaciones anteriores. Como en el caso del intelectual del siglo XIX con relación a la nación y el del siglo XX con relación a la ciudad, la función del intelectual del siglo XXI gravitaría alrededor de la concepción y construcción de un **orden** para el futuro más que en la elaboración de una **crítica** del pasado. Como en las ocasiones anteriores, y una vez más en típico contraste con el intelectual europeo, su tarea sería más arquitectónica que hermenéutica, más positiva que dialéctica.

11. E. Terray, *La politique dans la caverne*, Paris, Seuil, 1990 apud Pierre Bourdieu, "El sociólogo partero", en "Temas de nuestra época", *El País*, Madrid, Año IV, No. 138, 5 de julio de 1990, p. 12.

Y agrega la glosa de Bourdieu: "En efecto, las quejas de los pacientes son vagas y dudosas; las señales emitidas por el propio cuerpo son oscuras y sólo muy lentamente descubren su sentido, a menudo sólo después de cierto tiempo. Es pues al razonamiento (*logismos*) al que hay que pedirle la revelación de las causas estructurales que las palabras y los signos aparentes sólo desvelan (*sic*) velando".

"La verdadera medicina, siempre de acuerdo a la tradición hipocrática, comienza con el tratamiento de las enfermedades invisibles, es decir, con el conocimiento de los hechos de los que el enfermo no habla, de los que no tiene conciencia o que olvida revelar".

