

Apellidos, Nombre (del autor) (2008). “Texto” (del artículo), en Pérez Redondo, R.J.; García Manso, A. y Escribano Castellanos, M. (Coords.) *Sociedad, consumo y sostenibilidad*. Toledo: ACMS, pp. (de inicio y final del artículo).

## **“FUNCIONES INTELECTUALES”: DE UNA IMAGEN DE INTELECTUALIDAD MORALISTA A OTRA COLECTIVA O POLÍTICA.**

Miguel Alhambra Delgado.

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En este texto se pretende plantear un recorrido analítico por las diversas formas o imágenes mediante las cuales se ha representado la “función” social del intelectual. Circunscribiendonos al ámbito francés –y sin pretender ser exhaustivos- se quiere subrayar los posicionamientos críticos que tanto Michel Foucault como Pierre Bourdieu mantuvieron contra la figura del intelectual en general, y más en particular, contra la representación del intelectual total u orgánico. De este modo entendemos que la principal crítica que comparten ambos autores hacia la figura tradicional de la intelectualidad está enfocada hacia la importante carga moral que sustentaba sus presupuestos categoriales, englobándose en unas relaciones de poder particulares. Trabajo analítico sobre los presupuestos implícitos que una vez desenmascados y criticados posibilita el planteamiento o reconfiguración del intelectual como eminentemente colectivo o político.

Palabras clave: Intelectual orgánico, intelectual específico, Michel Foucault, Pierre Bourdieu.

“El orgullo es una especie de placer producido por el hombre que piensa demasiado bien acerca de sí mismo.”

Spinoza. *Ética*.

Foucault y Bourdieu serían dos de los autores destacados, entre otros, a la hora de considerar -y configurar ellos mismos- el paso de la función -y visión- del intelectual orgánico al intelectual específico. En este breve texto, en primer lugar, haremos un acercamiento a la definición de intelectual en general, para ello utilizaremos el Diccionario de Sociología de Luciano Gallino, entendiendo la definición que allí aparece, tal vez, no como la más rigurosa, pero sí como la definición “modal”, compartida o estereotipada, debido al marco donde aparece, un diccionario. Seguidamente, observaremos las similitudes con el intelectual orgánico, que se podría entender como una subespecie del primero. Finalmente, desarrollaremos las oposiciones críticas de Foucault y Bourdieu a este intelectual orgánico para pasar a unas sintéticas conclusiones.

La definición del diccionario de Gallino subraya la capacidad creativa del intelectual en la elaboración y producción de objetos culturales, esto es, inmateriales, como valores, categorías cognitivas, estéticas, etc. Este empleo y manipulación de símbolos estaría encaminado a la “búsqueda de significados y relaciones generales entre acontecimientos particulares, es decir, de aspectos universales o esenciales del hombre y de la naturaleza”, esta búsqueda específica del intelectual sería la concreción de “una necesidad de conocimiento y expresión” más amplia e inherente a todos los seres humanos (Gallino, 1995: 544).

Gallino hace referencia a la definición de los intelectuales de Alfred Weber, entendidos éstos como grupo social procedente de diferentes clases sociales, pero *desclasados*, *desanclados* respecto a sus orígenes sociales, “libremente flotantes” (Gallino, 1995: 545); siendo esta posición social “flotante” del intelectual respecto a las diferentes clases, la condición para adquirir un saber más universal y relativamente menos limitado a las particularidades de clase -concepción del intelectual que tras Alfred Weber desarrollará Karl Mannheim más en profundidad (Mannheim, 1997), destacando el *desinterés* de los intelectuales en contraposición a las clases, interesadas en conseguir objetivos materiales-.

Observando la posición social ejercida y desarrollada por el intelectual, Gallino lo compara históricamente con la figura del sacerdote, en la medida en que ambos ejercen una función de integración cultural para los diversos grupos sociales “-el intelectual- contribuye a hacer más coherentes, orgánicas y adecuadas creencias individuales y colectivas, concepciones del mundo, ideologías...” (Gallino, 1995: 547), ejerciendo una influencia en la socialización de la generación más joven, sobre todo, y elaborando y difundiendo definiciones culturales. (Algo a destacar sería que, a pesar de su influencia fenomenológica, Gallino no nos proporciona ningún tipo análisis que relacione la existencia del intelectual, o una clase de especialistas en la sistematización y creación de universos simbólicos, con la organización productiva global, con la necesidad de un cierto excedente productivo que propiciaría y “sustentaría” a esta clase de especialistas en lo inmaterial)

El intelectual orgánico podría ser un derivado del anterior, cuyo rasgo fundamental es el compromiso político con su clase. Estos intelectuales serían un segmento o capa interna a cada clase social, que le daría a ésta la homogeneidad y *conciencia* de su propia situación en cuanto clase. El prototipo de intelectual orgánico sería el intelectual comprometido marxista, cuya labor fundamental es luchar y denunciar a una ideología burguesa hegemónica que se extiende a todo el cuerpo social -al proletariado-.

Por un lado, las denuncias de intelectual orgánico se ven fundamentadas en una indignación moral, lo que implícitamente continua sustentando la idea de un sujeto no-sujetado, libre de condicionamientos sociales e intereses particulares, en otras palabras, se constituye como una elección libre el posicionarse contra la ideología dominante burguesa.

Por otro lado, al desarrollar la *toma de conciencia* del proletariado, pasando éste a ser, no solamente una clase “en sí”, sino también una clase “para sí” gracias a ese proceso de concienciación, los intelectuales orgánicos ocuparían una *posición de vanguardia*, en el sentido que desvelarían y mostrarían los “caminos” de lucha, las formas *adecuadas* de resistencia, restringiéndose su labor a la teoría -definición de Justicia, Verdad, así como Lucha, Clases sociales, etc.-, más que a la práctica, esta última desempeñada por la base proletaria.

## OPOSICIÓN-CRÍTICA DE FOUCAULT

Foucault concibe la sociedad atravesada por relaciones de poder. Estas relaciones no se fundamentarían solamente en los aspectos negativos de la represión que “dice no”, sino que tendría aspectos positivos, productores, produciría sujetos.

Foucault, amplía las concepciones clásicas del análisis del poder que lo entendían o bien en una estructura piramidal desde el punto de vista jurídico procedente de la teoría de la soberanía, o bien desde la visión marxista de relaciones de producción considerando a éstas como causas explicativas privilegiadas y siendo el poder un mero reflejo de ellas; ambas perspectivas conciben, en última instancia, al Estado como objeto casi exclusivo a analizar.

Por el contrario, para Foucault el poder sería un poder difuso, sin centralidad concreta, pues son varias las existentes, que no se posee, sino que se ejerce, y que atraviesa todo el cuerpo social con núcleos dispersos, por lo que habría que hablar de poderes -en plural- o relaciones de poder.

La política se entendería como una lucha constante ejercida por una interrelación compleja entre las prácticas de poder y los dominios de saber cuyos resultados serían las formaciones de subjetividades -así como las mismas ideas de Justicia o Verdad-. Debido a ello, más que el saber global del intelectual orgánico, integrador y definidor de la realidad, habría que desarrollar un saber estratégico que buscará los mecanismos o dispositivos formadores, productores de esas subjetividades, que diera cuenta de las concepciones establecidas, pero no entendidas como logros o acuerdos de la razón, sino más bien como el resultado de un proceso histórico de luchas políticas, como efectos de interrelaciones complejas de prácticas sociales derivadas de los diferentes dispositivos de poder-saber, en definitiva, “*resultados*” conformadores de un régimen de verdad, de un juego político sobre los criterios de validez.

Esta es una de las diferencias importantes que distancian el análisis de Foucault del concepto de ideología –sustentado y producido por las posturas marxistas-, pues en éste siempre habría una “verdad auténtica” que hay que desenmarañar de las condiciones sociales de producción (el poder) que serían las que la deforman y distorsionan. Por el contrario, para Foucault la política se concentra en la verdad, “la verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones (...) cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de verdad” (...) Existe un combate “por la verdad”, o al menos “alrededor de la verdad” –una vez entiéndaseme bien que por verdad no quiero decir “el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar”, sino “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a “lo verdadero” efectos específicos de poder” (Foucault, 1992: 187-188)

Foucault propone una genealogía nietzscheana como proceder para los análisis que busquen en la “historia efectiva” los rastros de una microfísica del poder materializada en lo más ínfimo o aparentemente banal de la prácticas sociales así como en los cuerpos, una genealogía que rastree las “huellas borradas” de los mecanismos de dominación, los sometimientos y las luchas.

Dicha genealogía daría como fruto un saber estratégico para la acción, que en sí ya sería una acción política, desde el momento en que desvela las relaciones de dominación, visibilizando esos mecanismos o dispositivos por los cuales se *ejercen* las relaciones de poder y cuya ocultación les proporcionaba una mayor eficacia.

Este saber estratégico sería un arma en sí mismo, rompiendo de esa manera la falsa dicotomía entre teoría y práctica desarrollada por el intelectual orgánico. Entiende Foucault que esta dicotomía constituía una relación de poder, que restringía el Saber al ámbito exclusivo y excluyente de la palabra del intelectual, poseyendo las bases (masas), en el mejor de los casos, unos protosaberes rudimentarios.

Foucault entiende que los más adecuados para decir de los mecanismos del poder son aquellos sobre los que se ejerce dicho poder concreto, los que tienen el más adecuado conocimiento de sus mecanismos, técnicas o formas de resistir a él, aunque sea un saber sin discurso “elaborado” o coherente, no consciente de sí como estrategia, sino simplemente ejecutado, practicado, consecuencia y derivado de los requerimientos ejercidos sobre sus cuerpos, de la conformación de sus subjetividades; serían unas estrategias sin pensamiento estratégico, pero que plantean igualmente resistencias, oposiciones, frenos, “aquello que motiva todo nuevo desarrollo de las redes de poder” (Foucault, 1992: 167). Aquí la función del intelectual sería la de co-formar con sus herramientas conceptuales la configuración de este pensamiento estratégico, circunscrito al área social determinada de donde nace, produciendo un saber estratégico específico.

A diferencia de la visión global y globalizadora del intelectual orgánico, Foucault escribe, “El papel de la teoría hoy me parece ser justamente este: no formular la sistematicidad global que hace encajar todo; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, percibir las relaciones, las extensiones, edificar avanzando gradualmente un saber estratégico” (Foucault, 1992: 173)

La labor del intelectual específico desde su posición de privilegio sería la de dar la palabra a aquellas subjetividades sometidas que, ni siquiera tienen la posibilidad de hacerse oír, aquellas que se encuentran en los márgenes del cuerpo social donde los poderes se ejercen con mayor descaro, mostrándose con toda su materialidad. Conveniente es reproducir aquí un fragmento de la entrevista de Deleuze a Foucault:

G. Deleuze: “A mi juicio usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar por los otros (...) la teoría exigía que las personas concernidas hablasen al fin prácticamente por su cuenta.

M. Foucault: Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contradiscurso mantenido por los prisioneros o por aquellos a quienes se llama delincuentes es en realidad lo importante (...).” (Foucault, 1992: 80)

El intelectual específico daría la palabra y trabajaría con lo que es suyo, su único elemento valorado y valorable, pues carece de cualquier otro, la conceptualización, el uso de conceptos a través de los cuáles intentarían desarrollar un saber estratégico dando cuenta y visibilizando los mecanismos de poder, los dispositivos, la

microfísica del poder a un nivel infinitesimal, “la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos” (Foucault, 1992: 180), donde se produce la configuración de cuerpos y la producción de modos de subjetivación.

Oposición-crítica de Bourdieu.

En Bourdieu observamos la realidad social conceptualizada de forma relacional gracias al concepto de espacio social. Las posiciones en dicho espacio se definen, sólo y exclusivamente, por relación que mantienen con todas las otras posiciones restantes, no por ninguna característica esencial intrínseca, lo que le permite alejarse de cualquier perspectiva sustancialista (debido a ello, los elementos distintivos y/o relevantes socialmente de las diversas clases sociales pueden ser totalmente diferentes de un país a otro, e incluso completamente contrapuestos en cuanto a su significación distintiva)

Para dar cuenta de la complejidad social Bourdieu desarrolla dos conceptos que aunque diferentes son intrínsecamente complementarios pues el uno es producto del otro y viceversa, estos son, *campo* (posiciones sociales) y *habitus* (disposiciones).

Por una parte, la sociedad se entendería como la interrelación de *campos* y *subcampos* sociales estructurados que se ha ido constituyendo paulatinamente mediante la sedimentación histórica. Producto de la interrelación entre campos y subcampos específicos se conforma el campo de poder sustentado por un universo simbólico propio que tiende a legitimarlo -habría que subrayar que en la actualidad sería el campo económico el que tendería a dominar sobre los demás campos-. El resultante campo de poder está persistentemente en un juego contingente, objeto de apuestas y de luchas, por lo que *padece* unas continuadas re-actualizaciones, las cuales toman como “puntos de partida” las disposiciones previas posibilitadoras de los campos específicos, dicho con otras palabras, es el singular estado de luchas precedentes el que condiciona las actuaciones y (re)actualizaciones posteriores. Debido a ello podrían surgir nuevos campos o debilitarse otros en cuanto a su posición relativa o relacional

Los diversos campos están configurados por un capital singular a dicho campo que jerarquizaría a las posiciones o grupos sociales en relación a la posesión o carencia -dominantes o dominados- del capital del campo en cuestión -el “bien valorado” dentro de ese ámbito social-, jerarquización estructurada continuamente defendida o atacada desde las diferentes posiciones de los agentes o grupos sociales, pero que tendería a su propia reproducción, pues esta jerarquización no solamente está estructurada, sino que también es estructurante. De manera general, los principales capitales o “fuerzas-ejes” vertebradoras de los principales campos serían el capital económico, capital social, capital simbólico y capital cultural.

Por otra parte, la estructura social aparecería somatizada en los cuerpos de los agentes conformando *habitus*, esto es, disposiciones o esquemas generadores de prácticas sociales fruto de la incorporación de las necesidades inmanentes los campos. El *habitus* intentaría dar fe de la práctica social excluyéndola de los reduccionismos teóricos que la analizan, o bien con un racionalismo economista donde el interés material sería el elemento definitivo y fin último, o bien con un

logocentrismo –utilitarista- excesivo donde la concienciación, aparición o reflexión racional de medios y fines elegibles orientarían la práctica social, Bourdieu nos dice “la lógica de la práctica es ser lógica hasta el punto donde ser lógico dejaría de ser práctico” (Bourdieu, 1987: 84). El habitus daría cuenta de las tipificaciones, las clasificaciones y categorías del mundo social, mediante las cuales definimos las situaciones, actuamos y sentimos. A modo de contraste con la sociología fenomenológica y la etnometodología que enfatizarían el aspecto meramente comunicativo, integrador y productor de sentidos derivados de las interacciones “cara a cara”, Bourdieu concibe con el concepto de habitus las tipificaciones y clasificaciones como reflejo de una estructuración social somatizada, -y relacionada con una jerarquización estructurada más amplia que manifestaría las relaciones de poder entre dominantes y dominados-, subjetivada y emplazada a la práctica, introducida en los cuerpos a un nivel preconsciente, precategorial, esto es, formas o *propensiones* a actuar, a sentir y a pensar, no deterministas, pero multicondicionadas por la posición de los agentes o grupos sociales.

Como se puede apreciar, tanto *campo* como *habitus* no son conceptos aprensibles derivados de algún elemento o rasgos concretos de la realidad, sino que más bien serían efectos del análisis empírico, “hallazgos” conceptuales procedentes de los estudios de las prácticas sociales que pretenden dar cuenta de la peculiar relación entre cada una de las partes, entendiendo que son esas relaciones las que producen la significación del conjunto.

Esta teoría de la práctica de Bourdieu encarnada en la somatización de las posiciones -y disposiciones- derivadas de las condiciones sociales estructuras y estructurantes se aleja de la *concienciación* preconizada por el intelectual orgánico, como condición necesaria para la transformación y para una efectiva lucha política. Bourdieu entiende que la visión de un intelectual “flotante” desinteresado es una ficción interesada que además de mantener una relación de poder en el sentido foucaultiano al esconder sus condicionantes sociales -pues se sustenta en una importante e imprescindible base económica, aun sin ser este su factor predominante-. Así, el intelectual orgánico “peca” de universalizar sus propias particularidades a los demás, a sus objetos de estudio; sesgo intelectualista derivado de su posición social como tal, de la lógica de su práctica específica: la práctica intelectual productora de universos simbólicos rivales y en pugna. Parafraseando a Spinoza se diría que no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.

La lógica de la dominación conformada por el poder simbólico predominante presenta la realidad bajo una especie de “eufemización de lo real”, bajo una apariencia que tendería a borrar sus “huellas” sociales, naturalizando y reificando el mundo social, efecto de una violencia simbólica que contribuiría a la reproducción de las relaciones de poder dominantes-dominados, y cuya eficacia “propiamente simbólica descansa sobre el desconocimiento de su lógica y de sus efectos” (Bourdieu, 1999: 103).

En las actuales sociedades modernas el campo cultural y, en concreto, el sistema de enseñanza destacaría como elemento instaurador de dicha violencia simbólica, lugar eminente de producción significativa, de significados y cosmovisiones, es a la vez espacio de integración y diferenciación. Producción de significaciones y formas de pensar que no son otras más que las acordes con los sectores dominantes al engendrarse una valorización de sus propias características sociales, particularismos que se universalizan ocultando sus condiciones socio-históricas productoras y posibilitadoras.

Aún así, hay que tener cuidado con los posible equívocos, pues se podría especular con que una igualdad social derivada y producida desde la escuela crearía una equidad total en la sociedad, siendo esta una idea ingenua, pues habría que tener en cuenta la interrelación y relevancia de las otras estructuraciones sociales adyacentes: los hijos de las clases dominantes contarán con más recursos económicos derivados de la desigual distribución capitalista, así como, con un capital social más importante y sustancial efecto de la trayectoria y herencia familiar -ésto no quiere plantear la inutilidad de las reivindicaciones en/sobre el sistema educativo, sino más bien la necesidad de incluir también una visión más amplia de las relaciones de dominación bajo las que se (re)producen-.

El campo intelectual es otro elemento destacado tanto en la reproducción como en el cuestionamiento del orden existente amparado bajo un poder simbólico legitimado y legitimador. El sociólogo francés diferencia entre los intelectuales específicos -constancia de la imagen de intelectual propuesta por Foucault- y los Doxósofos, estos últimos serían los principales (re)productores de la legitimidad necesaria para sustentar el orden existente, en la medida que no establecen una ruptura con los presupuestos categoriales e implícitos en el sentido común tienden a reproducir la lógica de dominación que moldea a éste. Dicha ruptura no se entiende aquí como una elección personal -lo que sería equiparable a la considerable carga moral que conformaba al intelectual orgánico-, sino más bien es una ruptura fomentada y promovida por condiciones sociales, por lo que las “razones” para su (re)producción son mucho más sociológicas que lógicas. Por contraste, Bourdieu entiende que la labor de toda ciencia -y en concreto de la social- viene de la mano de un cuestionamiento de los presupuestos comunes, así nos dice, “(...) las probabilidades de contribuir a producir la verdad dependen de dos factores principales, ambos vinculados a la posición ocupada: el interés que se tenga en saber y hacer saber la verdad (o, a la inversa, en ocultarla y ocultársela) y la capacidad que se tenga de producirla. Es conocida la frase de Bachelard: “No hay más ciencia que la de lo oculto”, (Bourdieu, 1999<sup>a</sup>: 24). Un trabajo particularmente sociológico es llevado a cabo a través de una deseufemización del mundo que mostraría los condicionamientos, las condiciones sociales posibilitadoras del orden existente, esto es, un desenmascaramiento del mundo observando las relaciones de poder entre dominados y dominantes.

El científico social, como ya se ha dicho, es uno de los agentes productores del conocimiento social, inscribiéndose en las luchas que pugnan por la definición

legítima de lo que es la realidad social, consecuencia de ello tendrá una independencia -derivada de su campo- siempre relativa, frágil y débil, pues la materia de la que se ocupa es demasiado importante para el poder político, es por consiguiente una materia eminentemente política en constante controversia “la idea de una ciencia neutra es una ficción, y una ficción interesada (...) la teoría del conocimiento es una dimensión de la teoría política porque el poder específicamente simbólico de imponer los principios de construcción de realidad –en particular de la realidad social- es una dimensión principal del poder político” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 89). Para Bourdieu el “intelectual” ocupará una posición central dentro de su obra, encargado de realizar un socioanálisis sobre la realidad, y sobre todo, analizando al propio sujeto objetivante -el proceso de objetivación-, es decir, su posición misma -de privilegio-. Los beneficios y la capacidad de la reflexividad como ejercicio analítico los pone de manifiesto Bourdieu cuando ante la pregunta por una “objetividad total” nos responde: “Yo utilizo continuamente la sociología para tratar de despejar mi trabajo de los determinantes sociales que necesariamente pesan sobre los sociólogos. Ahora bien, desde luego no creo ni pretendo siquiera por un minuto estar completamente liberado de ellos. En todo momento, me gustaría ser capaz de ver lo que no veo, me pregunto incesantemente, obsesivamente: “Y ahora, cuál es la caja negra que no he abierto aún? ¿Qué habré olvidado en mis parámetros que todavía me esté manipulando”, (Bourdieu y Wacquant, 2005: 296). Así la objetividad sería más bien un proceso siempre en curso fomentado o restringido por condiciones institucionales –en el sentido weberiano-, un campo social con un nomos particular donde la reflexividad destaca como ejercicio que busca desentrañar lo impensado del pensamiento del científico social producto de su singular práctica social.

Dos serían las intencionalidades de Bourdieu respecto al quehacer del científico social. Por una parte, el desarrollo de un conocimiento de la realidad social progresivamente más objetivo, conseguido gracias a la neutralización de los sesgos, mediante una profunda reflexividad (ello nos habla de una objetivación limitada o restringida -no-absoluta-, dichos límites serán los efectos progresivos a superar, y superados en el pasado por el devenir histórico del campo).

Esta reflexividad, que no sería otra cosa más que la aplicación de los hallazgos sociológicos a la propia sociología, encaminada fundamentalmente en tres sentidos: 1º) Observando las características derivadas del individuo, de su procedencia y posición dentro la estructuración social, de su pertenencia social -clase, etnia, sexo, etc.-, 2º) Dando cuenta de su posición dentro de su ámbito social específico, de su interrelación, de su lucha, de su oposición a otros dentro del campo cultural -campo propio del intelectual-, y 3º) (citado más arriba) el sesgo más difícil de detectar y neutralizar sería aquel adquirido por su propia forma de ver el mundo, consecuencia de su quehacer, que atribuiría al agente estudiado una lógica práctica que no es más que la lógica de su práctica intelectual, que entendería el mundo como un espectáculo de ser interpretado y no como problemas concretos que requieren soluciones prácticas.



Por otra parte, esta desmitificación del mundo a través de la reflexividad y el socioanálisis que daría cuenta de las condiciones y condicionamientos sociales inscritos en relaciones de dominación, necesita para su desarrollo (alejándonos de cualquier visión utópica o heroico-moralizante) unos “*mínimos*”, una relativa emancipación o independencia del campo científico, necesita la posibilidad de una relativa autonomía. Pues por los aspectos irresolublemente políticos del “barro” con el que trabaja el científico social no puede dejar de ser una *autonomía comprometida relativa*, pues la razón no se conceptualiza que “habite en la estructura de la mente o del lenguaje. Reside, más bien, en ciertos tipos de condiciones históricas, en ciertas estructuras históricas de diálogo y de comunicación no violenta” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 267).

Con esta intencionalidad Bourdieu define y propone una internacionalización de las instituciones que creen las condiciones sociales posibilitadoras para el fomento de un interés en el desinterés propiamente cultural, estas serían áreas dedicadas a la búsqueda de universales, que crearían el suelo para el desarrollo de “un intelectual colectivo”, autónomo a los mayores poderes y comprometido con una racionalidad cuyo desiderátum serían los universales -el análisis de “lo real” en cuanto tal- que podría formar una oposición crítica colectiva a los poderes políticos nacionales e internacionales, así como a los poderes económicos.

La concepción del intelectual colectivo se podría comprender como la integración del intelectual específico foucaultiano aunque ahora dentro de una configuración social que posibilitaría las interrelaciones críticas entre los diversos subcampos culturales, en cuanto a los criterios de validez que rigen sus prácticas científicas y en cuanto a su postura política, siempre comprometida con la autonomía -relativa-. Una Realpolitik de la razón, o una política de la verdad que también tiene parecidos con la postura foucaultiana.

## **A MODO DE CONCLUSIONES.**

Con este breve recorrido se ha pretendido mostrar las diferencias conceptuales que tanto Foucault como Bourdieu asientan en la imagen (auto)otorgada al intelectual o científico social. Destacando las relaciones de poder que se inscribían bajo una aparente elección moral que tendía a moralizar las explicaciones de lo real. Así, esta postura moral se autoimaginaba como completamente libre de cualquier condicionamiento social, a la vez que “dibujaba” a los sujetos-objetos de sus investigaciones como excesivamente determinados por las condiciones sociales, siendo éstas las que les proporcionarían un saber rudimentario, deficiente y erróneo, en definitiva, una ausencia de voz propia que la pretendida “potencia de canto” del intelectual moralizante pretende restituir. Este intelectual moralizante tendía a culpabilizar y exigir responsabilidades a unos, a modo de sacerdote, resaltando paralelamente la “miserable” situación de desigualdad de “otros” que en muchos casos -la mayor parte inconscientemente- co-ayudaba a su estigmatización. Con los autores trabajados se comprende que las prácticas de libertad no son ni fundamental

ni exclusivamente cuestiones volitivas, sino que vienen inscritas y posibilitadas por condiciones sociohistóricas estructuradas y estructurantes, por lo que la modificación de dichas condiciones requieren de respuestas radicalmente colectivas o políticas encaminadas a modificar condiciones sociales y no comportamientos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BERGER, P y LUCKMANN, T: (1979) La construcción social de la realidad. Buenos Aires. Amorrortu.
- BOURDIEU, P: (1995) Las reglas del arte. Barcelona. Anagrama.
- BOURDIEU, P (1997) Capital cultural, escuela y espacio social. Buenos Aires. Siglo XXI.
- BOURDIEU, P (1999a) Cuestiones de sociología. Madrid. Istmo.
- BOURDIEU, P (1999b) Intelectuales, política y poder. Buenos Aires. Eudeba.
- BOURDIEU, P (1999c) Contrafuegos. Barcelona. Anagrama.
- BOURDIEU, P (1999d) Meditaciones pascalianas. Barcelona. Anagrama.
- BOURDIEU, P (2001) Contrafuegos 2. Barcelona. Anagrama.
- BOURDIEU, P. Y WACQUANT, L.: (2005) Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M: (1970<sup>a</sup>) Nietzsche, Freud y Marx. Barcelona. Anagrama.
- FOUCAULT, M (1970b) El orden del discurso. Barcelona. Tusquets.
- FOUCAULT, M (1992) Microfísica del Poder. Madrid. La Piqueta.
- GALLINO, L: (1995) Diccionario de Sociología. Madrid. Siglo XXI.
- MANNHEIM, K: (1997) Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- PINTO, L: (2002) Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social. Buenos Aires. Siglo XXI.
- PINTO, L., SAPIRO, G., y CHAMPAGNE, P. (Dir.): (2007) Pierre Bourdieu. Sociólogo. Buenos Aires. Nueva Visión.