



LIBROS

Ser intelectual o La crítica como vocación. Ensayos inspirados en Charles Wright Mills

Eugenia Fraga [autora]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO, Buenos Aires, 2021

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





Eugenia Fraga

Ser intelectual o La crítica como vocación

Ensayos inspirados en Charles Wright Mills



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

 **CLACSO**

**SER INTELLECTUAL O
LA CRÍTICA COMO VOCACIÓN**

**ENSAYOS INSPIRADOS EN
CHARLES WRIGHT MILLS**

Fraga, Eugenia

Ser intelectual o La crítica como vocación : ensayos inspirados en Charles Wright Mills. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1910-2

1. Sociología. I. Título.
CDD 301.01

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Universidad / Reforma Universitaria / Ciencia y Tecnología
Intelectuales / Pensamiento Crítico / Políticas Públicas / Estado
Democracia / Dictadura / Argentina

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el
método de doble ciego.

SER INTELLECTUAL O LA CRÍTICA COMO VOCACIÓN

ENSAYOS INSPIRADOS EN
CHARLES WRIGHT MILLS

Eugenia Fraga



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Fabiana Blanco - Edición

Eugenia Fraga - Imagen de tapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

EQUIPO EDITORIAL

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional
ISBN 978-950-29-1910-2



Corrección y maquetación - Ariel Shalom



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org/libreria-latinoamericana



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Agradecimientos	17
Prólogo: La crítica, entre la ciencia y la política	19
Biografía intelectual: Una vida dedicada a la crítica	23
Antecedentes en la reflexión. Sobre el rol intelectual y la tarea crítica	29
Reflexiones sobre el rol intelectual y la tarea crítica contemporáneas a Wright Mills	37
Parte I: El rol intelectual y la crítica	43
Ensayo 1. Reflexión y puesta en duda (1939)	43
Ensayo 2. Crítica de la neutralidad aparente del lenguaje (1940)	44
Ensayo 3. Crítica del alineamiento social de la conducta (1940)	46
Ensayo 4. Filtrado autoconsciente y juicio crítico (1940)	47
Ensayo 5. El método de la duda sistemática. La mente y la imaginación como laboratorios. El cuestionamiento de las definiciones de la realidad. Preocupación social, intervención social y reforma social (1941)	48
Ensayo 6. Alianza intelectual-obrera (1946)	51

Ensayo 7. Intelectualidad crítica, bases militantes y corrientes alternativas (1948)	52
Ensayo 8. Profesión intelectual independiente versus especialidad técnico-experta. Cuestionamiento versus justificación de símbolos. Crítica ética, estética y política (1951)	54
Ensayo 9. La crítica socrática (1953)	57
Ensayo 10. Desviación, inconformismo y rebeldía. Orientación alternativa y de protesta. Contrasímbolos y contraconceptos. Crítica pública y debate público. Sensibilidad intelectual. Reinterpretación de lo personal como social. Transición social, cambio social y revolución social (1953)	58
Ensayo 11. Crítica del poder económico, político y militar. Teorías contraelitistas del poder (1956)	64
Ensayo 12. Artesanos intelectuales con vocabularios anárquicos (1956)	67
Ensayo 13. Aparato cultural y trabajadores culturales. Interpretación, sensibilidad y razonamiento. Arte, ciencia e intelecto. Crítica interna y externa (1957)	69
Ensayo 14. Ser intelectual es generar problemas (1959)	72
Ensayo 15. Imaginación como unión entre biografía e historia. Política de la verdad versus economía de la verdad. Conocimiento al servicio de la humanidad. Objetividad como explicitación de presupuestos. Intelecto público y sentido político del conocimiento. Razón clásica versus racionalidad moderna. Definiciones alternativas de la realidad. Juegos de lenguaje y recursos visuales (1959)	73
Ensayo 16. Teorías y modelos. Apertura y creatividad. Imaginación como combinación de lo impensado (1960)	78
Ensayo 17. Responsabilidad moral, honestidad intelectual y sensibilización pública (1960)	80
Parte II: Crítica de las ideologías	81
Ensayo 18. Racionalidad crítica y sabiduría (1939)	81
Ensayo 19. Discusión libre, oposición desde abajo y pensamiento radical (1941)	83
Ensayo 20. Reflexión teórica abstracta y general sobre estructuras y totalidades (1943)	85
Ensayo 21. Ideales versus ideologías (1952)	86

Ensayo 22. Crítica de la distorsión de la discusión pública por los medios de comunicación de masas (1954)	87
Ensayo 23. Públicos primarios, resistencia a los medios y autonomía de juicio (1955)	89
Ensayo 24. Indagación e imaginación, memoria y porvenir. Sensibilidad moral y provecho público. Pacifismo, internacionalismo y humanismo. “El mal menor” versus “lo mejor posible”. Misión intelectual y ética científica. Conocimiento privado versus conocimiento público (1958)	90
Ensayo 25. Crítica de la libertad formal y de la democracia formal. Desenmascaramiento de lo absurdo de la realidad. Crítica radical e ideales utópicos (1959)	94
Ensayo 26. Ser de derecha versus ser de izquierda. Crítica estructural y sistemática. Pesimismo y utopismo (1960)	95
Ensayo 27. Crítica destructiva versus crítica constructiva (1960)	97
Ensayo 28. Humanidad creadora de la historia e historia como creación humana. Praxis como intervención transformadora en el mundo. Una ciencia sociohumanística interdisciplinar. La filosofía operante como unidad de teoría y práctica. Expectativas en la teoría e “ir más allá” de la teoría (1962)	98
Nuevas reflexiones sobre el rol intelectual y la tarea crítica después de Wright Mills	105
Epílogo: Tipos, formas, oposiciones y definiciones de la crítica intelectual	121
Bibliografía	125
Sobre la autora	133

**SER INTELLECTUAL O
LA CRÍTICA COMO VOCACIÓN**

**ENSAYOS INSPIRADOS EN
CHARLES WRIGHT MILLS**

Para Ale

En mis discusiones sobre estos temas, he optado por una mirada consistentemente crítica y totalmente independiente.

WRIGHT MILLS

Carta a la editorial de la revista
Commentary, 1957.

El trabajo intelectual es la elección de un tipo de vida tanto como de una carrera... Pensar es el esfuerzo más apasionante de que es capaz el ser humano.

WRIGHT MILLS

La imaginación sociológica, 1959.

AGRADECIMIENTOS

Este libro fue posible gracias a la Universidad de Buenos Aires, especialmente a la Facultad de Ciencias Sociales, la Carrera de Sociología y el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Desde el principio hasta el final del proceso de ideación y escritura, fue fundamental la lectura de Pablo de Marinis e invaluable el apoyo de Alejandro Bialakowsky.

Agradezco también el acompañamiento de mis amigos del Grupo de Estudios sobre Problemas y Conceptos de la Teoría Social, de la materia Sociología Sistemática, y de mis compañeros del Taller de Tesis Teóricas del Programa de Doctorado. Recuerdo especialmente a Fermín Álvarez Ruiz y a Juan Ignacio Trovero, con quienes, en talleres y ponencias, intercambié algunas de las ideas contenidas en estas páginas.

Finalmente, quisiera rescatar la iniciativa de los miembros del IIGG de crear una línea de libros juntamente con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, dado que sin ella muchas de las producciones de investigadores argentinos no encontrarían forma de ser publicadas. Gracias al comité académico del instituto, a los representantes de su claustro de becarios, al comité editor de la colección, a su coordinación técnica y a los evaluadores anónimos del manuscrito.

PRÓLOGO: LA CRÍTICA, ENTRE LA CIENCIA Y LA POLÍTICA

El pensador alemán Max Weber, a principios del siglo XX, escribió dos ensayos que luego alcanzaron gran relevancia. Uno se tituló “La ciencia como vocación” y el otro “La política como vocación”. Si bien en cada escrito incluyó algunos vaivenes entre la ciencia y la política, el mensaje fuerte en ambos era que cada una de esas dos esferas vitales tenía una entidad propia, una lógica propia, unas metas propias y unos valores propios que debían conducir, entonces, a esforzarnos por mantenerlas lo más separadas posible.

Mucho se ha discutido sobre esta escisión clásica entre ciencia y política. Por ejemplo, se ha señalado que el propio Weber, a lo largo de sus investigaciones, osciló inevitablemente entre el rol del científico y el rol del político –oscilación visible, por ejemplo, entre las conceptualizaciones sistemáticas y aparentemente transhistóricas y antinormativas de su *Economía y sociedad* y sus polémicos *Escritos políticos*, en los que diagnostica su tiempo, juzgando, evaluando y recomendando remedios para los males allí observados–. Es más, dicha oscilación no pudo siquiera mantener la línea divisoria entre libro y libro, puesto que, como es sabido, la que es quizás su más monumental obra, la *Sociología de la religión*, combina, entre página y página, el saber erudito sobre culturas universales con la valoración moral acerca de grados supuestamente evolutivos de secularización y racionalización que ubicarían a las distintas civilizaciones en distintos gradientes de

una escala histórica. Todo lo cual nos lleva a concluir que tan tajante división entre ciencia y política, o entre “juicios de hecho” y “juicios de valor”, es muy difícil sino imposible de llevar a cabo en el ámbito académico, incluso por parte de quienes dicen defenderla.

Otras discusiones acerca de esta escisión weberiana versan sobre el concepto mismo de “vocación”. Ellas se basan en la ambigüedad, o más bien en la polivalencia, de la noción alemana de *Beruf*, que puede querer decir tanto *vocación* como *profesión*. Efectivamente, si la ciencia y la política se redujeran a meras profesiones, como tantas otras que existen en el mundo moderno, separarlas no sería problemático, como a nadie le resultaría sospechoso separar la profesión de contador de la de arquitecto, la de abogado de la de ingeniero, pues es claro que cada una se ocupa de cuestiones distintas, realiza tareas diferentes y requiere la adquisición de conocimientos singulares. Pero si hablamos de vocación, la cuestión se complejiza. La noción de vocación lleva aparejada toda una familia de palabras, como pasión, misión, convicción o llamado, palabras que no en vano acarrean un aura religiosa.

Una profesión se puede ejercer con más o menos ganas o entusiasmo; incluso el hecho de ejercer una profesión y no otra puede no haber sido más que el resultado de una elección poco consciente: de una costumbre, herencia o imitación, o un mero medio –intercambiable– para conseguir ciertos fines: estabilidad, dinero, renombre. En cambio, una vocación se siente como el resultado de algo en el fuero interno que nos moviliza en una dirección específica; uno se enamora de una profesión y busca que los demás también se enamoren; uno siente que tiene un mensaje muy concreto para compartir, o bien una meta muy palpable que alcanzar; una vocación se realiza por placer antes que por deber, y en este sentido se siente más como un *hobby* que como un trabajo.

Dicho de otro modo: si la “mera” profesión se experimenta como “mero” trabajo –esto es, como diría aquel otro pensador alemán del siglo XIX en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, Karl Marx, como un trabajo alienado, que no nos pertenece, cuyo sentido se nos escapa, cuyos productos no nos completan, y que realizamos por pura rutina–, la vocación se vivencia en cambio como el perfecto reverso de aquello –o sea, como un trabajo que nos otorga y nos reafirma nuestra identidad, que nos llena de sentido y nos brinda una plenitud cuya fuente sin embargo parece no agotarse nunca–. Tener una vocación nos confirma nuestra humanidad.

Quien tiene una vocación no separa sus horas de trabajo de sus horas de ocio, sino que ellas se mezclan porque el trabajo contiene ya un elemento de juego, de creatividad, de entretenimiento. Quien tiene una vocación no espera el fin de semana, sino que añora que vuelva el

lunes, e incluso “se lleva trabajo” a las vacaciones y “habla de trabajo” durante las comidas, los paseos y los viajes. Quien tiene una vocación no separa trabajo por un lado y el resto de las cosas de la vida por otro, porque el trabajo es su vida y la vida toda está atravesada por el trabajo. En el extremo, se puede estar dispuesto a luchar e incluso a dar la vida por una vocación.

Entonces, si la vocación borra las fronteras entre trabajo y vida, entre profesión y ocio, entre rutina y arte, entre obligación y placer, entre deber y querer, entre lo mundano y lo trascendente, entre lo cotidiano y lo extraordinario... ¿no quedan también borradas las fronteras entre ciencia y política? ¿Si la vocación de uno es la ciencia, acaso esa ansia de conocimiento no tiene consecuencias éticas, y acaso ese saber no interviene el mundo modificándolo? ¿Si la vocación de uno es la política, acaso esa búsqueda por transformar el estado de cosas existente no se hace siempre en función de una postura teórica, de una cosmovisión distintiva, y no se utilizan para ello ciertos conocimientos y saberes? Ciencia y política, concebidas como vocaciones afines, comparten la pretensión de dejar una marca en la vida pública, y de hacerlo orientadas desde una imagen del mundo informada. Quien tiene como vocación la ciencia con relevancia política, o la política informada científicamente, ejerce un papel singular en su sociedad. A esa vocación suele dársele el nombre de “intelectual”.

El sociólogo estadounidense Charles Wright Mills fue un hombre con una vocación. Su trabajo combinó siempre la ciencia y la política, el conocimiento de la sociedad de su época y la búsqueda de su transformación en un sentido moral que él mismo llamará “de izquierda”. Su corta vida estuvo tan atravesada por esa vocación que el mero volumen de la producción de escritos que logró acumular en tan pocos años solo puede explicarse por la posesión de una pasión, de un llamado, de una misión. Al final, recibió amenazas de muerte por el mensaje contenido en algunos de sus escritos, y esas amenazas lo llevaron a una temprana y súbita defunción en el ápice de su carrera.

Podemos decir que Wright Mills murió por su vocación. Wright Mills fue un intelectual, porque como veremos a lo largo de este libro, y como él mismo decía, ser intelectual es mezclar ciencia y política, conocimiento y moral, pero también lo público y lo privado, biografía e historia, lo riguroso y lo artesanal, el compromiso y la autonomía... Wright Mills fue más que un sociólogo, más que un académico: fue un intelectual, porque su vocación era más que el observar, el describir, el explicar: era el diagnosticar, el evaluar, el juzgar, pero también el proponer, el imaginar. En una palabra, la vocación de Wright Mills fue la crítica. Podemos decir entonces que ser intelectual es, precisamente,

sentir la crítica como nuestra verdadera vocación, porque la crítica es lo que une la ciencia con la política.

* * *

Nuestro objetivo en este libro será reconstruir las reflexiones sobre el rol intelectual propuestas por Wright Mills en conexión con sus conceptualizaciones de la tarea crítica. En realidad, Wright Mills será una excusa para traer la discusión sobre la intelectualidad y la crítica al aquí y ahora, y por eso aparecerán otras voces antecesoras, contemporáneas y posteriores a las de Wright Mills, que también pensaron y escribieron sobre estas cuestiones. También por eso, aunque dedicaremos unas páginas a reconstruir una biografía intelectual del autor, no pretenderemos hacerlo de manera completa ni detallada, pues no nos interesa tanto el personaje *per se* sino la encarnadura en su persona de un rol –el intelectual– y de una tarea –la crítica–. Por otra parte, los estudios dedicados a analizar la biografía de Wright Mills son, de manera notable, bastante más abundantes que los estudios dedicados a analizar su propuesta teórica. Esto se entiende por la especial atracción que genera –y ya generaba cuando aún estaba vivo– un profesor universitario de mitad del siglo XX que utilizaba campera de cuero y viajaba a dar sus clases en moto. Pero aunque estos detalles son también aquí considerados efectivamente como parte de la rebelión frente a una sociedad, lo que nos interesa en este ensayo no son tanto los datos biográficos sino las construcciones teóricas, cuya riqueza ha quedado casi siempre en las sombras –quizás precisamente por haberse echado tanta luz sobre la otra parte–. O como si no pudiera concebirse que un escritor tan radical pudiera elaborar conceptualizaciones de peso, sino solo panfletos de batalla cuya relevancia fuera solo puntual, coyuntural y por eso efímera. Precisamente en contra de este estereotipo intentaremos ir en lo que sigue, buscando mostrar el grado de profundidad y de sistematicidad que subyacía a la multiplicidad y variedad de intervenciones de Wright Mills. En esta misma línea, tampoco daremos importancia a la división corriente entre los normalmente considerados grandes libros del autor y sus breves artículos, entre sus textos famosos y sus notas desconocidas, entre sus publicaciones en editoriales y sus cartas privadas, ni entre sus informes científicos y sus escritos políticos. Como desplegamos un poco más arriba, tales distinciones carecen de sentido en la medida en que en todos estos tipos de intervenciones –a las que pondremos en el mismo nivel de análisis– el autor está actuando como intelectual crítico. Y es ese ejemplo el que nos interesará rescatar aquí, para poder imaginar nuevas formas de intelectualidad crítica para el siglo XXI y América Latina.

BIOGRAFÍA INTELECTUAL: UNA VIDA DEDICADA A LA CRÍTICA

En el año 2000 se publicó una colección, hasta ese momento inédita, de muchas de las *Cartas y escritos autobiográficos* que Wright Mills había redactado a lo largo de su vida, desde 1939, cuando tenía veintitrés años, hasta su muerte en 1962. En ellas podemos ver plasmadas varias de las preocupaciones que, como veremos luego, el autor mostraba en su obra propiamente académica. Específicamente, nos interesará rastrear cómo, aun cuando se encontraba “por fuera” del rol de intelectual –porque aún era estudiante, o porque estaba de viaje, o porque estaba charlando con amigos, por ejemplo–, su preocupación fundamental era intervenir en el mundo de manera crítica y autocrítica.

Así, en primer lugar, vemos que ya en 1935, cuando era apenas un estudiante de primer año de la Facultad de Agricultura y Mecánica de Texas¹ –adonde lo habían enviado los padres, de modo forzado,

1 El origen tejano y rural de Wright Mills pudo haber tenido una influencia decisiva no solo en sus relaciones interpersonales adultas, sino también en su teoría social, partiendo de la homología entre la figura del “*outlander*” (hombre proveniente de tierras lejanas o apartadas) y del “*outsider*” (hombre que no pertenece a una institución, grupo o relación). En efecto, su carácter de *outlander-outsider* habría permitido su recurrente distanciamiento crítico respecto de creencias, personas, prácticas, agrupaciones e instituciones que otros muchos daban por sentadas (Brewer, 2005, p. 669). Vemos ya aquí un primer ejemplo de vinculación entre su vida privada y su comportamiento público (p. 661).

a estudiar ingeniería o al menos arquitectura²-, Wright Mills publica una “carta abierta” en el periódico estudiantil. La *Texas A&M* era una institución que, además de no ofrecer materias de su gusto, tenía una fuerte impronta militar; rasgo que mostraba su cara más perversa en la violencia y el autoritarismo de las prácticas, no solo permitidas sino explícitamente incentivadas, con que los alumnos de los cursos avanzados torturaban a los estudiantes nuevos, autojustificándose con nociones como “hombría”, “valentía” y “disciplina”. En el marco de estas prácticas, nuestro autor envía su carta al periódico llamado, sin ambages, *El Batallón*. Allí, Wright Mills polemiza con la visión, hegemónica en la institución, de que la violencia, el autoritarismo y la tortura promulgaban la hombría, la valentía y la disciplina, y de que estas, a su vez, constituían una forma valiosa de “patriotismo”. Contra esta mirada, y en sus propias palabras, el joven estudiante afirma en cambio que “la forma más alta de patriotismo es la crítica”: la crítica entendida como esfuerzo orientado al desarrollo de las potencialidades –sea las potencialidades de las personas, de las instituciones o de las naciones–, y cuyo objetivo final no es la permanencia de tradiciones horrorosas, sino, muy por el contrario, el cambio social (Wright Mills, 1935/2000, pp. 33-34).

En los años que siguen Wright Mills toma las riendas de su propia vida y a partir de allí comienza su carrera meteórica contra el tiempo, ejerciendo de lleno y sin pausa su vocación intelectual en el marco de las ciencias sociales y humanas. Así, en primer lugar, se traslada a la Universidad de Texas (1936), donde se licencia y también obtiene un máster en filosofía. Luego, desembarca en la Universidad de Wisconsin (1939), donde se doctora en sociología, y después en la Universidad de Maryland (1943), donde obtiene su primer cargo de profesor, así como una beca de la Fundación Guggenheim para realizar una serie de investigaciones (1945). Finalmente se traslada a la Universidad de Columbia, donde se le ofrece un puesto de profesor asistente, y donde por último es ascendido a profesor asociado.

2 Aunque finalmente no estudia arquitectura ni ingeniería, la formación secundaria y universitaria en “artes y oficios” le será útil más adelante en la vida. En efecto, Wright Mills acabará, literalmente, amasando su propio pan, revelando sus propias fotos, armando y arreglando su propia moto, fabricando sus propios muebles, levantando dos de sus casas y cuidando su propia huerta. En otras palabras, podemos decir que, además de la profesión intelectual de sociólogo, ejerció los oficios manuales de panadero, fotógrafo, mecánico, carpintero, albañil y agricultor. En este sentido, se puede hablar de Wright Mills como de un verdadero “diseñador” –en tanto el diseño, precisamente, es una combinación de trabajo intelectual y material, es decir, una planificación teórica o conceptual orientada a una aplicación práctica o concreta– (Treviño, 2014, p. 338).

En 1950, poco después del ascenso, se cartea con su amigo el historiador William Miller, quien le ha enviado sus comentarios acerca del libro sobre los “trabajadores de cuello blanco” en el que nuestro autor estaba trabajando hacía un tiempo. En efecto, Wright Mills solía mandar sus manuscritos a varios colegas y amigos, incluso más de una vez, porque consideraba que la crítica que pudieran brindarle ayudaría a mejorarlos. En este caso, en respuesta a los comentarios de Miller, por tomar un ejemplo, escribe lo siguiente:

Claro que tomo en serio tus comentarios y críticas de la primera parte de *Cuellos blancos*. [Con ellos] me pondré a trabajar en una profunda revisión. Considero a la crítica el gran acto de la amistad, y me la tomo seriamente aunque no personalmente. [Así que dime,] ¿cuál fue tu opinión?... ¿Crees que debería publicarlo?... Si me señalaras las cuatro o cinco cuestiones clave [a modificar], intentaré enfocarme en ellas. Házmelo saber cuanto antes (Wright Mills, 1950/2000, p. 145).

Este pasaje es interesante porque no refiere tanto al interés de Wright Mills en la crítica ejercida a otros, sino especialmente en la crítica por parte de otros hacia su propia persona, su propio pensamiento y su propia obra. En pocas palabras: muestra la legitimidad de un crítico que es a la vez, necesariamente, autocrítico, aun cuando ya ha adquirido un renombre. En efecto, el triunfo no puede llevar a la complacencia y al fin de la crítica, sino que es preciso mantenerla –incluso quizás con más fuerza que antes–.

En 1952 sigue recibiendo comentarios de colegas sobre su libro, por fin publicado el año anterior. En este caso, en respuesta a la reseña (bastante negativa) de su antiguo amigo el periodista de izquierda Dwight Macdonald, nuestro autor le escribe lo siguiente:

No me molesta la crítica mientras pueda aprender de ella... Para mostrarte lo ansioso que estoy por aprender, les he escrito a cinco amigos diferentes... pidiéndoles que me ayuden a aprender lo que haya para aprender de tu reseña... Mientras tanto, me debes esto: pensar concretamente qué cosas debería evitar y cómo evitarlas... Sé constructivo, sé práctico, soy un alumno muy dispuesto en esto de la escritura (Wright Mills, 1952/2000, p. 164).

Obviamente no nos afecta por igual una crítica suave que una crítica severa; en este segundo caso, Wright Mills se siente dolido. Aun así, intenta aprender de la crítica, pero para que el aprendizaje sea posible, es necesario que la crítica sea “práctica” y concreta, es decir que

en vez de comentarios generalizados desde un paradigma abstracto alternativo –y aunque sea desde él–, haga el esfuerzo de detallar punto por punto qué está “mal”, por qué está “mal” y cómo exactamente se lo puede mejorar. En otras palabras, la crítica, para ser productiva, para derivar en algo y no quedarse en palabras, debe ser una crítica constructiva, como la que nuestro autor mismo intentará realizar en varios de sus escritos. Como veremos más adelante, allí cuestionará ciertas formas culturales, políticas y científicas, ciertas teorías y metodologías, ciertas ideologías y prácticas, pero propondrá a la vez otras nuevas cuyos beneficios intentará delinear con la convicción de que podrían superar, al menos parcialmente, los problemas detectados.

El hecho de que Wright Mills se tomara en serio las críticas recibidas también puede ser demostrado en cartas como la siguiente, en la que le responde a Miller desde Dinamarca, donde estaba dando un seminario en la Universidad de Copenhague durante 1957³:

[¡Me alegro de que pudieras apreciar] el efecto de tus críticas en el escrito final! Trabajé muy duro y aprendí algo sobre escritura. [Además], fue necesario como terapia. No tengo problema en contarte... que las críticas a [mi último libro] *La élite del poder* me pegaron muy fuerte. Supongo que todo coincidió con una gran cantidad de autocritica que me he estado haciendo a mí mismo, y por un momento casi perdí la motivación para escribir. Es difícil cargar un peso... que casi todo el mundo te dice no vale nada (Wright Mills, 1957/2000, p. 227).

Aquí puede apreciarse lo que podemos llamar la consecuencia subjetiva de la crítica recibida. Sin embargo, a pesar de que recibir una crítica profunda puede incluso conducir a poner en duda la continuidad misma de la actividad intelectual, es necesario atravesar esa instancia y, en el camino, la crítica habrá sido otra forma de “terapia”. Este es justamente uno de los elementos que distingue la vocación de la profesión: la pasión es tan fuerte que incluso lo que de otro modo podría constituir un revés imposible de superar, un motivo para tirar la toalla o incluso amoldarse, no solo por esa fuerza motivadora logra

3 A partir de mediados de los cincuenta, Wright Mills comienza a viajar por Europa y luego incluso por la Unión Soviética y Latinoamérica. Estos viajes sirvieron para fortalecer en nuestro autor el sentimiento de que su rol era el de ser crítico de los Estados Unidos, justamente por estar ubicado por primera vez fuera del país (Brewer, 2004, pp. 322-323). De nuevo, el carácter de *outsider* aparece como posibilitador de la crítica, dado que la perspectiva de la distancia otorga una objetividad más difícil de adquirir estando inmerso.

ser saltado, sino que incluso puede conducir a volver al ruedo con más ganas que antes.

En 1962 Wright Mills había publicado ya varios ensayos –que revisaremos más adelante– en los que cuestiona el imperialismo de su país natal, Estados Unidos, y defiende elementos relevantes de los levantamientos en el Tercer Mundo, desde Europa del Este hasta América Latina. Esto, que le otorgó gran notoriedad pública, también le valió grandes fuentes de estrés emocional, por ejemplo, porque empezó a recibir amenazas de muerte. Tras haber sufrido desde joven de ciertos problemas del corazón, y haber transitado una vida académica hiperproductiva y sin descanso –en veintitrés años de tarea intelectual que se inició tempranamente, a los 22 años, escribió once libros a un ritmo promedio de uno cada dos años, además de alrededor de cien ponencias, conferencias, artículos, editoriales y cartas–, la víspera del día en que estaba pautada su participación en un debate televisado de alcance nacional acerca de la Revolución Cubana, en la que defendería una posición contraria a la requerida por las autoridades oficiales, murió repentinamente de un paro cardíaco, a los 45 años de edad.

ANTECEDENTES EN LA REFLEXIÓN. SOBRE EL ROL INTELECTUAL Y LA TAREA CRÍTICA

Wright Mills no fue, obviamente, el primer intelectual en realizar una (auto)reflexión sobre su propio rol, ni tampoco el primero en vincular el rol intelectual a la tarea crítica. Por el contrario, muchos pensadores se adentraron en estas mismas aguas antes que él, y varias de sus propuestas ingresaron luego en el pensamiento wrightmillsiano.

Desde mediados del siglo XIX, Karl Marx constituyó las bases tanto teóricas como prácticas de lo que era ser un intelectual, un científico-político. Él desarrolló esta tarea combinando el trabajo estrictamente académico, erudito, con pretensiones científicas –como en sus estudios universitarios y doctorales, o en *El capital*, la culminación de su obra escrita durante años rodeados de una descomunal biblioteca–, con el trabajo periodístico –como en sus tempranas publicaciones periódicas donde asentaba un posicionamiento político sobre cuestiones coyunturales, por ejemplo, en sus artículos en *La Gaceta Renana* o en *Los Anales Franco-Alemanes*– y también con una tarea estrictamente política –desde su papel como redactor del *Manifiesto comunista* para la Liga de los Justos, hasta su papel como uno de los líderes de la Primera Internacional de los Trabajadores–.

Por otro lado, Marx reflexionó críticamente sobre muchas de las disciplinas académico-científicas de su época, cuestionando así desde la ideología de los filósofos hasta la ideología de los economistas. Esto

puede vislumbrarse en los títulos o subtítulos de muchos de sus escritos: la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, la *Crítica del Programa de Gotha* o la *Contribución a la crítica de la economía política*, por solo citar algunos. Así, también, cabe mencionar sus debates con sus colegas intelectuales dentro del círculo conocido como los Jóvenes Hegelianos –o Hegelianos de Izquierda–, específicamente en *La sagrada familia*, en donde cuestiona la incoherencia de sus compañeros entre unos compromisos revolucionarios y unas conceptualizaciones quietistas o retrógradas. Pero veamos esto con más detalle.

En el ensayo *Sobre la cuestión judía*, Marx realiza un análisis del despliegue histórico de las religiones y proyecta la transición de unas sociedades antiguas regidas por el tradicionalismo metafísico de la religión a sociedades modernas regidas por el espíritu racional, crítico y humanista de las ciencias. El vector de la historia se orienta desde la religión hacia la ciencia, es decir que el desarrollo histórico tiene un sentido crítico. En el ya mencionado ensayo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, por su parte, Marx muestra cómo los hechos existentes, cómo la historia real presenta una cara tan negativa, tan nefasta, que ella precisa ser contrastada con sus posibilidades alternativas, con su potencial despliegue en direcciones superadoras. Aquí, lo factual y concreto es contrastado con su concepto abstracto, el cual, en tanto construcción racional, pone de relieve las fallas de la historia, criticadas en función de sus tendencias preferentes. Ahora bien, solo si esa crítica se realiza, efectivizándose en la historia a partir de la acción humana, podrá hablarse más que de un sueño, de una auténtica emancipación material. En otras palabras, la crítica conceptual realizada por filósofos y científicos podrá devenir revolución social. Porque la revolución tiene tanto un “corazón” que son las masas proletarizadas, como un “cerebro” que son los intelectuales (Marx, 1842-1844/1982).

En el libro *La sagrada familia*, Marx cuestiona la concepción idealista por la cual las ideas de los filósofos serían el motor de la historia. La historia no es un espíritu abstracto que se despliega, sino el resultado de la actividad productiva de los distintos seres humanos, como muestra su concepción materialista. Los filósofos, entonces, solo pueden captar *post festum* lo ocurrido en la historia, solo luego de acaecida pueden tomar conciencia de ella, como el “búho de Minerva” que toma vuelo al atardecer (Marx, 1845/1978). Sin embargo, como postula también Marx en su famosa Tesis XI en *Tesis sobre Feuerbach*, lo anterior no significa que los filósofos deban reducirse a intentar comprender el mundo, como han hecho hasta entonces, sino que deben siempre, al mismo tiempo y a pesar de todo, intentar transformarlo.

En efecto, en *La ideología alemana*, libro coescrito con Friedrich Engels, Marx afirma que la fuerza propulsora de la historia no es solo la crítica, sino decisivamente la revolución. Es decir que lo que hará transformar la sociedad no es tanto una diferente ideología o un nuevo grado de conciencia, sino un novedoso modo de producción, con unos novedosos medios y relaciones de producción social como requisitos para aquello otro. Dicho en otras palabras, unas nuevas formas de vida entre los humanos y la naturaleza y entre los humanos mismos. La tarea intelectual, por más crítica que pretenda ser, se mantiene en el terreno de las ideas, y por ende su transformación del mundo es a nivel mental. Sin embargo, la conciencia y la crítica también forman parte de toda revolución histórica porque también son actividades y productos de la actividad humana. Por ello la historia debe hacerse o actuarse tanto como debe pensarse y escribirse (Marx y Engels, 1848/1985).

Esta explicación que pone el foco en las infraestructuras materiales que sostienen el edificio simbólico de la sociedad será heredada por Wright Mills junto con el tono explícitamente crítico, apasionado, irónico y acusador que permeó toda la obra de Marx.

En la transición entre el siglo XIX y el XX, Vladimir Lenin reflexionó largamente sobre el rol intelectual y sobre la crítica. Dentro del variado sector compuesto por los intelectuales rusos que deseaban transformar su sociedad, y a diferencia del grupo de los populistas –que ponían el foco en las prácticas del pueblo campesino–, o de otros socialistas –que ponían el foco en la práctica de un proletariado urbano aún por construirse–, Lenin opinaba que el actor fundamental de la revolución eran los partidos políticos. Y que dentro de ellos, el papel de vanguardia, esto es, de liderazgo, debían tenerlo los intelectuales partidarios, los “*teoretiki*”. Porque, como sostuvo especialmente en *¿Qué hacer?*, los intelectuales son los encargados de producir y extender la teoría revolucionaria, y sin teoría revolucionaria no puede haber ninguna práctica revolucionaria. En efecto, son los intelectuales ilustrados los encargados de transmitir la concepción de un nuevo mundo posible a las masas campesinas y proletarias, mostrándoles y volviendo consciente lo que está en su mejor interés –de mediano y largo plazo–. Luego, cuando esas teorías son finalmente abrazadas y encarnadas por los distintos tipos de trabajadores, dejan finalmente de ser meras utopías y se pueden volver realidades.

Por otro lado, como sostuvo en *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, la actividad intelectual es crítica toda vez que su meta última –y la del sector social que la profiere– es la transformación de la sociedad. Sin embargo, en su opinión, y sobre todo en los

momentos históricos clave como aquellos de revolución y construcción de un nuevo orden social, la actividad crítica, en sus formas extremas, debe tener un límite, debe subsumirse a la organización partidaria, pues no todo momento histórico tiene por misión destruir las estructuras sociales precedentes, sino que a veces se trata de construir estructuras nuevas (Lenin, 1902-1920/1977). Este, por supuesto, fue el foco de la discusión –teórica y biográfica– con su antiguo compañero Lev Trotsky (1930/2015), dado que, para este último, la tarea crítica nunca debe verse limitada, sino que, por el contrario, debe dar lugar a una permanente revolución de lo social, como postuló, precisamente, en *La revolución permanente*.

Wright Mills se nutrirá de estos aportes de Lenin, especialmente en lo referente al rol del intelectual como vanguardia de la transformación social. A esto, sin embargo, veremos que lo combinará con la postura de Trotsky acerca de eliminar todos los obstáculos posibles al despliegue de la crítica, pues esta es el prerequisite básico de toda actividad intelectual independiente.

En la década del 30 del siglo XX, en el marco de lo que cada vez más se iría legitimando bajo el nombre de sociología del conocimiento, Karl Mannheim escribe *Ideología y utopía*, su propio estudio sobre el rol intelectual. Mannheim parte de la concepción, heredera del marxismo, de que toda teoría surge de una posición de clase. Según la clase, difieren no solo las orientaciones, las valoraciones y los contenidos de las ideas, sino incluso también la manera misma de plantear un problema, de aproximarse a él y de categorizarlo. La posición social lleva al observador a ordenar la experiencia propia y ajena de tal modo que existe una íntima relación entre la posición de clase, la perspectiva intelectual e incluso las decisiones políticas. Esta es la dimensión política de toda actividad intelectual. De lo anterior se desprende que todos los puntos de vista son solo puntos de vista parciales, porque la totalidad histórica es siempre demasiado comprensiva para ser abarcada por cualquiera de los puntos de vista individuales que surgen de ella. Y es justamente el intelectual quien, por no pertenecer con claridad a ninguna clase alta o baja, puede llegar a elaborar una síntesis de las diversas parcialidades.

Para Mannheim, cada momento histórico proporciona una totalidad potencial, y cuál sea el contenido de esa totalidad en cada uno de esos momentos históricos es el gran problema teórico a develar. La principal tarea del intelectual, entonces, es desentrañar cuál es la totalidad más comprensiva para cada época. En efecto, esta misión solo puede ser llevada a cabo por algún estrato relativamente no-clasista, es decir que no se encuentre tan fuertemente anclado al orden

social. Más específicamente, se trata de un estrato carente de fijeza, relativamente desclasado, la “*intelligentsia* socialmente desligada”. Si por un lado están aquellas clases que participan en forma directa en el proceso económico de su sociedad, por otro están aquellos grupos que solo participan de forma indirecta. Por esta participación indirecta es que dicho estrato se identifica en menor medida que el resto con su clase de pertenencia. Pero además, el estrato intelectual es heterogéneo, es decir que su posición en el orden socioeconómico no es unívoca, sino que los intelectuales pueden proceder, en principio, de cualquier extracción de clase. Esta diferenciación interna es lo que impide considerar a los intelectuales como constitutivos de una clase económica en sí misma.

Mannheim muestra que, en culturas precedentes, la actividad intelectual era llevada a cabo por una clase social claramente delimitada, como era el caso de la casta sacerdotal. Desde la modernidad, los intelectuales son reclutados de una esfera cada vez más amplia de la vida social. Dada esta singular situación, el estrato intelectual solo puede ser caracterizado como intersticial, es decir, como posicionado “entre” las clases, en sus intersticios, lo cual no significa conformar algún tipo de “clase media”. Además, su rasgo desclasado no implica que los intereses socioeconómicos no influyan en sus miembros, sino todo lo contrario. El estrato intelectual absorbe los intereses de todas las clases sociales, y por ello se encuentra estrechamente penetrado por la vida social. El sujeto perteneciente al grupo intelectual constituye así un “punto” en el que intersectan los múltiples intereses sociales, y por ello se trata de un punto conflictivo. Los intelectuales, aparte de llevar la huella de sus afinidades específicas de clase, están también determinados en sus perspectivas por este medio intelectual que contiene todos esos puntos de vista contradictorios. Por ello, el estrato intelectual reúne la condición necesaria para operar la síntesis teórica de cada momento histórico (Mannheim, 1936).

Mannheim nota que los intelectuales, en general, toman dos tipos de caminos. Un primer subgrupo busca salir de su posición intersticial afiliándose voluntariamente a las filas de alguna de las clases sociales propiamente dichas. Un segundo subgrupo, en cambio, se embarca en la búsqueda de los intereses del todo, y busca representar a la sociedad en su conjunto. En el caso de la primera opción, los intelectuales que la eligen se ven ligados a la clase de su afiliación, pero se trata de una ligazón frágil, que no los libra, en última instancia, de la desconfianza por parte de los miembros natos de dicha clase. La segunda opción aparece entonces como la más apropiada, puesto que es la que, eventualmente, permitiría una síntesis teórica. Esta segunda ruta no puede llevarse a cabo sino a través de una profunda reflexión, por par-

te del intelectual, de sus propias condiciones de clase y de la necesaria historicidad de las teorías sobre el mundo. Únicamente quien logre esto estará en situación de transmitir una perspectiva estructural y relativamente completa de la sociedad (Mannheim, 1936).

Estas reflexiones de Mannheim, las primeras de carácter sistemático sobre el rol intelectual, serán absorbidas por Wright Mills, quien oscilará a lo largo de toda su obra entre estas dos últimas opciones: por un lado, poner el conocimiento social al servicio de las clases oprimidas; por otro, poner dicho conocimiento al servicio de la humanidad como totalidad.

Un poco más adelante, en la década del 40, Antonio Gramsci, también heredero del marxismo, realiza su propio aporte a una sociología de los intelectuales. En *Los intelectuales y la organización de la cultura*, afirma que la sociedad está dividida en clases y grupos, y que cada uno de ellos se crea un rango de intelectuales que le dan conciencia de su función de grupo o clase. Esta conciencia organizada por los intelectuales otorga a cada grupo o clase una homogeneidad interna, tanto en el campo económico como en el político y cultural. Así, gracias a este carácter de organizadores, puede decirse que los intelectuales resultan “orgánicos” a un grupo o clase. Los intelectuales orgánicos que cada nueva clase crea junto a ella y forma en su desarrollo progresivo están en general especializados en aspectos parciales de la actividad que define a su tipo social. Los grupos sociales emergen en un determinado momento histórico, pero siempre a partir de elementos presentes en las formaciones sociales precedentes. Cada grupo social expresa el desarrollo de las estructuras económicas históricas. Lo que la intelectualidad orgánica hace en cada uno de esos grupos es volver consciente esa relación entre la estructura y la acción grupal (Gramsci, 1949/1984).

Esto último, sin embargo, es algo propio de las formaciones capitalistas. En las formaciones precapitalistas había un solo rango de intelectuales en cada sociedad que se dedicaba a organizar la sociedad entera y no solo a su propia casta. Estos intelectuales, dedicados a reflexionar sobre la totalidad social, son denominados por Gramsci como intelectuales tradicionales. Los intelectuales tradicionales, generalmente coincidentes con la casta sacerdotal de las sociedades antiguas, en tanto conformaban un grupo bien delimitado, lograban conservar cierta autonomía respecto del resto de las clases. Sin embargo, esta concepción de unos intelectuales libres es, en el seno del capitalismo, una utopía, pues los intelectuales orgánicos modernos se encuentran inherentemente unidos a las clases sociales que los crean. Los intelectuales no son ni autónomos ni independientes respecto de

las condiciones sociales de existencia. Por ello la intelectual no es una actividad cualitativamente distinta de las demás actividades sociales (Gramsci, 1949/1984).

En efecto, los intelectuales son el producto mismo de las clases sociales en su despliegue histórico. Pero además, no hay distinción radical entre la actividad intelectual y la actividad manual, puesto que ambas, en cierto punto, y aunque no siempre en las mismas proporciones, son llevadas a cabo por todos los actores del mundo social. Gramsci sugiere entonces definir al intelectual de un modo relacional, y no esencialista. No hay un contenido positivo que haga únicos a los intelectuales: lo que hay, sí, son actores sociales que, en el interior de las relaciones intraclasistas, cumplen una función intelectual. Por eso puede decirse que todos los seres humanos son intelectuales, aunque no todos los seres humanos cumplen en la sociedad la función de intelectuales. La distinción entre intelectuales y no-intelectuales solo tiene sentido como una descripción de categorías profesionales, cuyo parámetro sea la mayor dedicación a actividades teóricas o prácticas. Pero, en última instancia, no hay actividad humana que carezca por completo de alguno de los dos elementos, por lo que no se puede separar completamente al *homo faber* del *homo sapiens* (Gramsci, 1949/1984).

Si todas las personas son intelectuales en alguna medida, entonces todas ellas, aunque no siempre con la misma viabilidad material, pueden reflexionar sobre sus condiciones de existencia y sobre la estructura social de la que forman parte. Sin embargo, dado que, por ser la actual una sociedad de clases, hay personas con más y personas con menos condiciones materiales favorables al despliegue de la actividad intelectual: el desafío de quienes tienen una función intelectual propiamente dicha es modificar esa relación de fuerzas. El objetivo inicial que Gramsci propone a quienes pueden dedicarse profesionalmente a la reflexión teórica es el de lograr, tendencialmente, que cada vez más actores sociales se encuentren en condiciones de existencia que la habiliten, pues esa reflexión es un deber ético. Por ello, la actividad intelectual no es un pensar volátil, sino una reflexión que vuelve todo el tiempo sobre la estructura social que la posibilita. El fundamento mismo de la actividad ético-teórica es la actividad práctica (Gramsci, 1949/1984).

Pero además, la actividad intelectual está indisolublemente ligada a la vida política: el trabajo teórico sin visión política convierte al actor social que la practica en un mero especialista. Gramsci busca diferenciar tres grados distintos de intelección orgánica. El de grado más bajo, en el límite de la intelectualidad, es el tipo ideal del especialista en una cierta materia claramente restringida y focalizada, cuyo

trabajo carece de eticidad en sentido fuerte. En segundo lugar, el intelectual orgánico propiamente dicho es aquel cuya actividad es teórica y ética simultáneamente. Finalmente, el “dirigente” es el intelectual abocado a la organización estrictamente política. Estos tres tipos de intelectuales son, obviamente, producto de un corte analítico que no es tal en el discurrir histórico, puesto que allí se superponen mutuamente. En efecto, el buen dirigente político es siempre un intelectual, y el buen intelectual es siempre un dirigente en potencia (Gramsci, 1949/1984).

En términos topográficos, los intelectuales se ubican no ya en la estructura económica de una determinada formación histórica, como en el caso paradigmático de los trabajadores manuales, sino en su superestructura. Más específicamente, Gramsci afirma que los intelectuales ocupan en dicha superestructura el rol de funcionarios de distintas instituciones ideológicas, desde el estado hasta la academia. Existe entonces una enorme variedad de actividades intelectuales en el mundo moderno, variedad que puede clasificarse según grados de originalidad. En el grado más alto de la escala están los “creadores” de las ciencias, las artes, las filosofías, mientras que en el grado más bajo están sus “administradores” o “divulgadores”. Esta clasificación, al valorar positivamente la creación de material teórico novedoso, contribuye a poner el foco de la actividad intelectual en el cambio social, es decir, en la modificación de la estructura social. La actividad teórica en su mejor versión es entonces una actividad eminentemente crítica (Gramsci, 1949/1984).

Aunque no de manera explícita, pueden rastrearse en Wright Mills efectos de lectura de la propuesta de Gramsci. Principalmente, en su clasificación de distintos tipos de intelectuales y, con ello, de distintos tipos de crítica, que van de la ética a la estética y a la política, y en la distinción entre intelectuales y “meros” técnicos o expertos en sentido burocrático. Además, será claro en Wright Mills, como veremos, el foco puesto en la creatividad y la originalidad para definir la tarea intelectual.

REFLEXIONES SOBRE EL ROL INTELLECTUAL Y LA TAREA CRÍTICA CONTEMPORÁNEAS A WRIGHT MILLS

Mientras Wright Mills pensaba y escribía sobre el rol intelectual y su vinculación con la tarea crítica, había otros autores que hacían lo mismo, por lo que sus reflexiones comparten no solo una simultaneidad en el tiempo sino una simultaneidad de preocupaciones e incluso muchos puntos en común, puesto que, como sabemos, el campo académico siempre se desarrolla a partir del diálogo entre múltiples voces -de un intercambio y una retroalimentación entre ellas-. Veamos, entonces, qué otros autores estaban reflexionando sobre estas mismas cuestiones a la par de Wright Mills y qué elementos compartían.

Quizás el sociólogo más influyente de mitad del siglo XX, Talcott Parsons, reflexionó largamente sobre el papel de los teóricos sociales en su sociedad desde su perspectiva estructural-funcionalista. Ya en la década del 30, en *El rol de la teoría en la investigación social*, cuestiona la concepción empirista corriente en las ciencias sociales de su época acerca de que “los hechos hablen”. En cambio, muestra que toda concepción elaborada por un científico o un filósofo incluye presupuestos, prenociones, pero también valoraciones normativas que son las que hacen ver los “hechos” de un modo y no de otro, interpretarlos y explicarlos de un modo y no de otro. La explicitación de estas implicancias y consecuencias de las teorías es fundamental para que, aun en el contexto de una pluralidad de tradiciones intelectuales, estas

puedan comunicarse y cooperar en la producción de conocimiento (Parsons, 1938).

En la década del 40, en *La legislación científica y el rol de las ciencias sociales*, Parsons muestra cómo, dentro del conjunto de las ciencias modernas, las ciencias sociales y humanas suelen alinearse más “hacia la izquierda” que las ciencias exactas y naturales. Este posicionamiento político se explica por la menor cercanía que los científicos sociales y humanistas tienen respecto del mercado. Pero este alineamiento no es gratuito, sino que las ciencias sociales y humanas se ven perjudicadas con una inferioridad de estatus, justificada por su supuesta “menor utilidad” para la sociedad. Así, la situación material pero también simbólica de los científicos sociohumanísticos se ve menoscabada, pues consiguen menos financiamiento y poseen menos legitimidad. Sin embargo, los científicos sociohumanísticos también contribuyen al bienestar social, y para ello requieren no solo capital y reconocimiento, sino independencia profesional tanto en los ámbitos universitarios como investigativos. Solo la libertad académica puede garantizar el desinterés de la ciencia, o lo que es lo mismo, su interés en el bienestar social (Parsons, 1946).

Por la misma época, en *Algunos aspectos de la relación entre ciencia social y ética*, Parsons muestra que la investigación en ciencias sociales es una forma más de acción humana entre otras, y por ende, del mismo modo que sucede con todas las demás, constituye un proceso gobernado por valores morales y estándares éticos. Por un lado, entonces, aparecerán los estándares propios del investigador en tanto sujeto social –sus valores políticos, estéticos, interaccionales, etc.–, los cuales exhiben una gran variabilidad, aunque también encontramos casi siempre un “progresismo” de fondo. Por otro lado, aparecen los estándares propios del investigador en tanto investigador; los valores del rol científico-social. Y ellos deberían ser una combinación de “honestidad intelectual” –aquella que impide afirmar lo que no puede demostrarse y negar lo que parece haberse comprobado– y de “humildad” –la voluntad de verse guiado por los resultados de las investigaciones validadas, aunque ellos entren en conflicto con sus convicciones en tanto sujeto social– (Parsons, 1947).

Como podrá verse, y aunque sorprenda a muchos por ir a contrapelo de las interpretaciones corrientes del campo sociológico, Parsons y Wright Mills comparten muchos supuestos acerca de la tarea académica. Desde el carácter normativo y valorativo de la ciencia hasta la contextualización social del rol científico, pasando por una explícita vinculación entre las ciencias sociohumanísticas y la postura de izquierda, la crítica al mercado y la orientación hacia el bienestar social.

La otra corriente fundamental de pensamiento por esta época es la del marxismo heterodoxo o culturalista conocido como Escuela de Frankfurt. Uno de sus representantes, Max Horkheimer, reflexiona desde temprano –ya en la década del 30– sobre estos mismos temas. Así, en *Materialismo y moral*, delinea un concepto de crítica definido como la capacidad que tiene la sociedad de someterse a sí misma a revisión en términos morales. Esta capacidad, surgida a partir de la diferenciación de la sociedad en sectores asociados al intelecto crítico, implica una combinación de saber y moral, es decir, de adquisición de conocimientos y fijación de objetivos, o en otras palabras, de teoría y de praxis. Justamente, una teoría materialista es aquella que combina el ser crítica, tal como se la acaba de definir, con el ser históricamente ajustada, es decir, con cierta atención al mundo empírico, lo que no significa remitirse a recolectar sus “hechos” sino en todo caso conocerlos para luego modificarlos. Una teoría que sea a la vez históricamente ajustada y crítica es el tipo de teoría que se espera construyan los intelectuales (Horkheimer, 1933/1999).

Ya en la década del 50 en sus reflexiones sobre la labor universitaria tituladas *Responsabilidad y estudio* Horkheimer afirma que la educación debe ser algo distinto de la mera repetición de lo ya sabido, pues ello implica la subordinación del pensar a lo dado, enseña solamente a estructurar el mundo y deriva en la obediencia. En cambio, la verdadera educación debe ayudar a aprender a mirar de maneras novedosas, debe enseñar a desestructurar el mundo y a resistirlo. En otras palabras, la tarea docente no radica en formar científicos-funcionarios, sino científicos-intelectuales, los intelectuales críticos del futuro (Horkheimer, 1954/1986b).

Así también, en sus reflexiones orales luego publicadas como *Hacia un nuevo manifiesto*, Horkheimer afirma que la conciencia crítica se opone tanto al conformismo –es decir, a la confianza ingenua en el mundo tal cual es– como al rol del oráculo –es decir, a la opinión sobre el futuro desde una postura incuestionada y desde una concepción del futuro como determinable de antemano–. La conciencia crítica debe orientarse a la creación de un nuevo estilo filosófico-científico por el cual hacer teoría se entienda como un trabajo hacia lo incierto. Esta incertidumbre tiene dos niveles: por un lado, la desconexión que suele existir entre el intelectual y los grupos sociales a los que busca ayudar, en el marco de un capitalismo que desde mitad del siglo XX ha ganado el conformismo de las masas; y por otro, el hecho de que la intelectualidad misma parece rechazar muchas veces la necesidad de la teoría, optando por desplegar su tarea de manera poco consciente y poco reflexiva. En un contexto como este, la práctica teórica típica del rol intelectual debe mantenerse, al menos, como “depósito” para

un futuro en el cual quizás se vuelvan a retomar sus contribuciones (Horkheimer, 1956/2014).

Las afinidades entre Horkheimer y Wright Mills son abundantes, no en menor medida porque la Sociología Radical wrightmillsiana es, en muchos sentidos, la versión norteamericana de la Teoría Crítica alemana. Wright Mills dialoga entonces con Horkheimer sobre la base de la construcción de una postura a la vez materialista y moralista; de unos modos de socializar el conocimiento producido, en la educación o en los medios de masas, que no reproduzcan lo dado sino que lo cuestionen; y de la combinación de un pesimismo –acerca de la creciente desvinculación entre intelectuales y masas– con un optimismo –el de que, aun a pesar de todo, el futuro puede todavía ser progresista–.

Dentro de la misma corriente de la Escuela de Frankfurt, otra de sus figuras principales, Herbert Marcuse, realiza también por la década del 30 sus primeras postulaciones acerca del lugar de la tarea intelectual –luego desarrollará largamente este tema en su vinculación con una postura crítica, pero ello será después de la muerte de Wright Mills–. Así, en *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en la economía*, Marcuse sostiene, desde una postura que combina la fenomenología existencial y el materialismo histórico, que la vida de todo ser humano se constituye a partir de algo que le falta, de una falta tanto material, concreta, como espiritual, o intangible. Esta falta primordial del ser humano es el fundamento del trabajo en todas sus formas. Una falta que es por definición imposible de llenar, de saciar, de satisfacer, explica la omnipresencia y la constancia del trabajo de todo tipo. La disposición al trabajo es una exigencia vital y una condición ontológica, pues la meta de toda forma laboral es la de proveer aquello que falta.

Pero no toda forma de vida ayuda a desenvolver en el mismo grado ese impulso existencial, por lo que puede establecerse un orden jerárquico de los tipos de trabajo, según ellos sean más o menos auténticos en este sentido. Ya para los griegos el modo más “alto” de praxis humana era la teoría, lo que hoy llamaríamos actividad intelectual. Marcuse mantiene esa jerarquía, aunque con una conciencia que los griegos no tenían: dada la realidad estamental o clasista de las sociedades, no todas las personas pueden dedicarse con la misma facilidad a la tarea teórica. Entonces, el modo de existencia más auténtico es el trabajo intelectual, y el menos auténtico es el trabajo productivo, netamente económico o lucrativo, generalmente rutinario, obligado, alienado. Pero existen asimismo otros tipos de trabajo con altos grados de autenticidad, como el juego o trabajo lúdico –el

cual puede considerarse el exacto opuesto del trabajo económico-, y el arte o trabajo creativo, los cuales muchas veces se entrelazan con el propio trabajo intelectual (Marcuse, 1933/2005).

Como tendremos oportunidad de ver en detalle, Wright Mills y Marcuse dialogan fuertemente en torno a esta conexión entre trabajo alienado y mercantil, del que buscan distanciarse, y trabajo artístico y lúdico, al que intentan acercarse. Es que tanto uno como otro autor formarían parte de la bibliografía obligada de esa novedosa y joven oleada, tanto intelectual como cultural más en general, que se conoció en diversos sectores del globo como Nueva Izquierda.

PARTE I:

EL ROL INTELECTUAL Y LA CRÍTICA

Los pensamientos y escritos wrightmillsianos nos inspiran, al volver sobre las cuestiones del rol intelectual y de la tarea crítica, a decantar una serie de definiciones conceptuales de fuste que, como intentaremos señalar, resultan productivas para posicionarnos de manera reflexiva y cuestionadora, comprometida y autónoma, frente a muchos de los problemas sociales actuales. A continuación, dispondremos una mirada de ideas que, en forma de ensayos mínimos disparados por textos puntuales, pueden irse hilvanando hasta constituir una teoría crítica de la vocación intelectual, a la que arribaremos al final de este libro.

ENSAYO 1. REFLEXIÓN Y PUESTA EN DUDA (1939)

“Lenguaje, lógica y cultura” de 1939 es el primer artículo publicado por Wright Mills cuando aún era estudiante en la *American Sociological Review*. Más tarde, en 1963, aparecerá póstumamente recopilado junto a muchos otros artículos suyos en el libro *Poder, política y pueblo*.

La reflexión es el “proceso por el cual las creencias son puestas en duda, descartadas o reformuladas”⁴. Este proceso reflexivo es en principio una capacidad simbólica performativa de todo animal pensante, de todo ser humano (Wright Mills, 1939/1963b, p. 424).

Toda idea es “puesta a prueba” de modo implícito, a partir de aquella suerte de conversación que cada individuo mantiene de modo constante con la “organización internalizada de las actitudes colectivas”, es decir, con el “otro generalizado”, con la figura abstracta de la sociedad en la que cada quien ha sido socializado. En el proceso de dicha “conversación interna”, las ideas se encuentran con el rechazo, la reformulación o la aceptación (Mead, 1934).

La reflexión como puesta en duda es una “operación lógica”, pues consiste en aplicar “críticas estandarizadas” a las proposiciones y argumentos, tanto propios como ajenos, desde el punto de vista de aquel otro generalizado. Es desde este “punto de vista socialmente constituido” que uno primeramente aprueba o desaprueba cada razonamiento, en términos de lógico o ilógico, válido o inválido, correcto o incorrecto, verdadero o falso (Peirce, 1934).

Entonces, en el marco de la conversación con uno mismo, el otro generalizado es aquel “transportador” de una lógica derivada socialmente, la cual restringe y orienta las direcciones del pensamiento. Sobre su base se seleccionan las ideas que, en el plano de la vida cotidiana, finalmente no serán “habladas”, sino “olvidadas”; y que, en el plano de las ciencias, no serán investigadas, sino descartadas de entrada como hipótesis no plausibles (Wright Mills, 1939/1963b, pp. 427-429).

ENSAYO 2. CRÍTICA DE LA NEUTRALIDAD APARENTE DEL LENGUAJE (1940)

En 1940, Wright Mills publica en el *American Journal of Sociology* un artículo titulado “Consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento”⁵.

4 Este concepto de reflexión permite concebir a Wright Mills como claro antecedente de las “sociologías reflexivas” de figuras como Alvin Gouldner (1973) y Pierre Bourdieu (2005), entendidas como la “autocrítica disciplinaria” realizada con las propias herramientas críticas de la disciplina, actividad posibilitada, tanto para Wright Mills como luego para Gouldner y Bourdieu, por la sociología del conocimiento, luego conocida como sociología de la sociología, en que nuestro autor se enmarca en esta etapa temprana de su obra (Geary, 2004, p. 7; Loy y Booth, 2004, p. 67).

5 El compromiso de Wright Mills con la sociología del conocimiento era el corolario de su creencia en la “necesidad pública de mayor conocimiento sociológico”. En efecto, incluso su posterior crítica de la propia sociología, sobre todo de su “casta

Siempre han existido, existen y seguirán existiendo “cánones y criterios” de verdad y validez diversos⁶ sobre los cuales se basan las determinaciones de los juicios de cualquier proposición pensada o comunicada. Estos cánones y criterios están sin embargo, tanto cuando persisten como cuando se transforman, “abiertos a la relativización sociohistórica”⁷. Por ello, la única forma de obtener una “crítica de la garantía” de los significados de los términos utilizados en cualquier discurso es detectar y poner de relieve el carácter “socialmente condicionado” que estos poseen (Wright Mills, 1940/1963b, p. 459).

Para detectar el condicionamiento social de los significados, es preciso estudiar la “dimensión pragmática” del lenguaje, puesto que es allí donde aparece la contextualización social de los conceptos, mediados por su “uso” práctico en las distintas esferas vitales. Las otras dos son la “dimensión semántica” y la “dimensión sintáctica” del lenguaje, pero dado que las tres están íntimamente conectadas, el condicionamiento social del uso de los términos influye directamente en su contenido concreto –semántico– y en su ordenamiento lógico –sintáctico– (Morris, 1938).

El lenguaje solamente es neutral de manera aparente. En efecto: las “dimensiones observacionales” mismas de cualquier cosmovisión –es decir, incluso todo lo que se nos aparece como “hecho” objetivo, irrefutable, autoevidente– están en realidad influenciadas por el “lenguaje selectivo” de sus usuarios. Y tal selectividad no es otra cosa que el producto de un orden social dado, por lo que debe localizarse en ella la “huella sociohistórica” que contiene (Wright Mills, 1940/1963b, pp. 460-465).

profesional”, no tendrá otro objetivo que el de ampliar el “rango de influencia” público de las ciencias sociales como herramienta de conocimiento crítico (Horowitz, 1963: 19).

6 También en esta noción de “criterios de validez” se adelanta Wright Mills a lo que décadas más tarde postularía Jürgen Habermas (2008) en torno a las pretensiones universales entabladas por todo acto de habla de la verdad, la rectitud y la veracidad. En otras palabras, adelanta la idea de que toda comunicación puede ser cuestionada en función de ciertos parámetros evaluables de modo racional y argumental.

7 Esto no significa que la postura epistemológica de Wright Mills fuera relativista –en el sentido de que toda opinión es igual de verdadera–, sino que apenas significa que las ideas vienen posibilitadas y limitadas por contextos sociales, es decir, por el tipo de orden social existente. Pues, como veremos más adelante, nuestro autor aboga con fuerza por lo que llamará una “política de la verdad”.

ENSAYO 3. CRÍTICA DEL ALINEAMIENTO SOCIAL DE LA CONDUCTA (1940)

“Acciones situadas y vocabularios de motivación” es otro artículo de 1940 publicado por Wright Mills en la *American Sociological Review*.

Los motivos utilizados ya sea en la “justificación” como en la “crítica” de una acción por parte de un sujeto están siempre directamente relacionados con las situaciones sociales en las que bien el acto, bien su juicio se encuentran y contextualizan dicha acción. Estas situaciones sociales son las que “alinean” la conducta de los hombres y mujeres respecto de ciertas “normas”, que son aquellas que están ya previamente sancionadas socialmente.

Los argumentos con que se pueden justificar las motivaciones de las acciones humanas –argumentos que están siempre socialmente fundamentados, vale decir, siempre respaldados por el orden social dado– constituyen entonces “inducciones” pero sobre todo “constricciones” de ciertas prácticas y ciertos discursos. El tipo de sociedad vigente orienta las acciones y comunicaciones “discriminando” entre lo que es posible hacer, pensar y decir, y lo que no.

Así, por ejemplo, adjetivos tales como “bueno” o “malo” –y sus infinitos sinónimos– influyen en las posibles acciones de las personas, “promoviéndolas” o bien “desalentándolas” en función de parámetros que las exceden. Dado que esos cánones aparecen como “típicos” y “comunes”⁸, acompañan las distintas situaciones y contextos sociales de modo relativamente incuestionado. Aún más, ese tipo de palabras funciona generalmente como verdaderas “directivas”, incluso como “juicios” de lo realizable e irrealizable, imaginable e inimaginable en un momento y lugar históricos, directivas y juicios siempre impuestos y performados por “otros” que no son el propio sujeto pensante y actuante, pero que sin embargo cada actor social no puede evitar “anticipar” moldeando su vida en consecuencia (Wright Mills, 1940/1963b, p. 445).

8 Análisis como este ubican a Wright Mills en paralelo a Alfred Schütz (1993) con sus estudios sobre la tipificación de los saberes sociales y el sentido común social de la acción, y también como antecedente directo de las reflexiones de Anthony Giddens (1995) sobre la dialéctica hermenéutica y de poder entre acción y estructura social.

ENSAYO 4. FILTRADO AUTOCONSCIENTE Y JUICIO CRÍTICO (1940)

Wright Mills escribe aún otro ensayo en 1940, inédito durante décadas, titulado “El lenguaje y las ideas de la antigua China”.

La crítica social requiere no solo de una sociología del lenguaje, sino de una auténtica “sociótica” paralela a la ya conocida “semiótica”. Si la semiótica es el estudio de los signos y símbolos utilizados por los seres humanos –entre los cuales se incluye de manera primordial el sistema de signos llamado lenguaje–, la sociótica sería una parte de la semiótica, específicamente la parte ocupada de estudiar aquella “dimensión social” inherente a todo lenguaje (Wright Mills, 1940/1963b, p. 492).

La hipótesis fundamental de tal sociótica es que todo concepto y todo término ingresa a determinada cultura y lengua de manera espontánea o naturalizada en el marco de las necesidades prácticas de la vida cotidiana. Y es precisamente por ello que urge la aplicación de “filtros”, al modo de una “autoconsciencia crítica”, que permitan iluminar el “punto ciego” de todo vocabulario común que es su condicionamiento social y su relatividad histórica (pp. 495-496).

Este filtro autoconsciente es la única fuente posible para desplegar algún “juicio crítico” no solo del lenguaje sino de la acción social y de la sociedad en general.⁹ Porque el juicio crítico es el paradigma mismo de todo racionalismo bien entendido y, en última instancia, de todo “razonamiento discursivo”¹⁰ (p. 498).

9 Es que al iluminar los puntos ciegos, el enjuiciamiento crítico es fuente de “ilustración”. Y dado que la ilustración es a su vez la fuente de la emancipación -respecto de los condicionamientos sociales-, puede observarse aquí uno de los puntos en que Wright Mills puede ser caracterizado desde su juventud como un teórico crítico (Dandaneau, 2009: 15). En efecto, Wright Mills incluso coincide con las tesis principales de los autores de la Escuela de Frankfurt acerca de una “autodestrucción del iluminismo”, por la cual el miedo a la reflexión teórica es en realidad el “miedo a la verdad”, que conduce a su deshistorización (Amendola, 1979: 105-106, n. 5).

10 Esta noción de razonamiento discursivo es otro de los elementos en que Habermas (2008) luego profundizaría mediante sus conceptos claves de “racionalidad comunicativa”, “discurso argumental” y “desempeño/resolución discursiva”.

ENSAYO 5. EL MÉTODO DE LA DUDA SISTEMÁTICA. LA MENTE Y LA IMAGINACIÓN COMO LABORATORIOS. EL CUESTIONAMIENTO DE LAS DEFINICIONES DE LA REALIDAD. PREOCUPACIÓN SOCIAL, INTERVENCIÓN SOCIAL Y REFORMA SOCIAL (1941)

En 1941 Wright Mills defiende su tesis doctoral titulada originalmente *Un estudio sociológico del pragmatismo* y publicada póstumamente como *Sociología y pragmatismo*¹¹.

Todo conocimiento se produce en un “contexto no cognoscitivo”. En otras palabras, todo conocimiento se produce sobre el trasfondo de una serie de creencias que preexisten a la reflexión o a la investigación, creencias que no fueron aceptadas ni organizadas reflexivamente, sino apenas transmitidas socialmente y recibidas en el curso de la socialización de todo individuo. Estas creencias están allí, en la mente de todo ser humano, de manera previa a cualquier aparición de una duda, y constituyen el contexto inmediato de la reflexión, el marco en el que ella inevitablemente se despliega. Toda empresa intelectual, entonces, se inicia siempre ya con una mente repleta de “creencias antecedentes”. Tal es así que tampoco puede decirse que sean prístinos los límites entre lo que se cree, lo que se duda y lo que se razona. En este sentido, cualquier postura crítica debe partir de la constatación de esta realidad, la cual permite arribar a tres afirmaciones. En primer lugar, lo que aparece como “verdadero” es al fin y al cabo ni más ni menos que aquello de lo cual un sujeto está ya convencido con anterioridad. En segundo lugar, lo único verdaderamente “claro y distinto” es en realidad aquello con lo que un sujeto ya está familiarizado de modo previo. Y en tercer lugar, todo conocimiento presenta por ello mismo una ineludible dimensión social (Peirce¹², 1934).

11 Wright Mills no solo se apropió de los recursos propiamente teóricos de la tradición pragmatista, sino que además “internalizó el pragmatismo como modo de vida”, internalización que siguió operando aun cuando el autor ya no recurría al pragmatismo como recurso intelectual (Horowitz, 1968, p. 16). En efecto, nociones caras a esta tradición como “problema”, “laboratorio”, “juego”, etc. no solo serán desarrolladas como conceptos sino puestas en práctica, como hicimos notar en la breve biografía intelectual más arriba.

12 Como muestra Charles S. Peirce –refutando la filosofía de René Descartes (2010) sobre la “conciencia inmediata” y la “duda clara y distinta”–, nuestra conciencia tanto de la duda como de la creencia no es para nada evidente. El ser humano no posee ningún “infalible poder introspectivo” por el cual saber qué es exactamente lo que cree ni de qué duda exactamente. Pero Peirce realiza asimismo una contrapropuesta de la teoría cartesiana al oponerle una visión novedosa de nociones como “método”, “duda”, “intuición” y “lógica”, visión de la que luego se nutre Wright Mills (Wright Mills, 1941/1968, pp. 159-160).

Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda construirse un método en el cual la duda esté incluida programáticamente, un método que ayude a dudar de manera sistematizada. Es perfectamente posible construirse un conjunto de normas que influyan en la “exhortación a la duda”, así como una serie de técnicas que permitan “alcanzar la duda críticamente”¹³. Con esas normas y esas técnicas, tomaría forma un auténtico “método científico de laboratorio”, cuya estructura y cuyos postulados no se reducen sin embargo a la actividad propiamente científica, sino que resultan legítimamente extensibles a todos los demás ámbitos de la vida. Esta “generalización del método” de la duda crítica se realiza entonces al extenderlo en función de una analogía entre ciencia y vida. Así, muy especialmente, podemos concebir toda actividad humana de la mente, incluida la “imaginación” misma, como un laboratorio. La mente y la imaginación pueden entenderse con la metáfora del laboratorio, pues ambas “trabajan con sentidos, teorías y palabras”, modo paradigmático del trabajo científico (Peirce, 1934).

En este punto es indispensable resaltar el hecho de que la asociación entre ciencia y vida no conviene efectuarla empleando como parámetro y modelo las ciencias físicas, sino más bien en función de las ciencias sociales y humanas. En efecto, las ciencias físicas avanzan mediante la institución de “complejos factuales” –o “hechos”–. En cambio, las demás formas de pensamiento insertas en la vida cotidiana, y sobre todo las ciencias sociales y humanas, no proceden de manera tan simple. La duda emerge en ellas no solo respecto de la plausibilidad de las hipótesis corrientes, sino también y principalmente respecto de la propia cuestión de qué es y qué no es un hecho. Se trata de formas de pensamiento radicalmente interpretativas. En este sentido, el “descubrimiento”, es decir, la creación de teorías nuevas, no gira tanto en torno al eje de la comprobación y la refutación de aseveraciones, sino primordialmente en torno al eje, más profundo aún, de la puesta a prueba y la modificación de las definiciones mismas de la realidad (Wright Mills, 1941/1968, pp. 161-163; 170-173).

Ahora bien, cabe preguntarse por el para qué de tal reflexión crítica a partir de la duda, y tal pregunta solo puede tener una respuesta social e histórica. La tarea teórica, académica, intelectual, de la duda programática debe conducir a una intervención práctica en la rea-

13 Como puede verse, a Wright Mills le interesan los aportes de la filosofía pragmática por dos razones diferentes: por un lado, porque “plantea correctamente” el problema sociológico del conocimiento; pero, por otro, porque “acentúa el poder de la inteligencia humana de controlar el propio destino”. En otras palabras, su interés es tanto académico como político (Amendola, 1979, pp. 32-33).

lidad, a la resolución pragmática de problemas relevantes, a la actitud de la preocupación social, de modo que la crítica pueda realizar su “significado humano vital”. Una figura que realizó tal pasaje fue el filósofo, pedagogo y trabajador social pragmatista John Dewey¹⁴. Dewey (1900) lideró, junto a otras figuras de su época, la construcción de “escuelas elementales experimentales” –luego conocidas como “las *Dewey Schools*”–, en las que no solo puso en práctica sus concepciones filosóficas, afines a las de Peirce, sino que además en las experiencias concretas cotidianas allí recabadas basó luego sus teorías sobre la educación y la democracia. A través de estas escuelas, Dewey entró en contacto directo con las problemáticas que desde siempre lo habían preocupado –aunque al principio solo en términos teóricos y prácticos después–, y en ellas ensayó y experimentó, como en un laboratorio, sus hipótesis conceptuales. Teoría y práctica resultaban así unidas de un modo especialmente creativo y libre (Wright Mills, 1941/1968, pp. 305-311).

Elaborando a partir de experiencias como estas se concluye que aunque la teoría ilumina los problemas sociales, no alcanza de todos modos a prever toda una serie de circunstancias coyunturales, locales, que solo la práctica de “estar ahí” puede llevar a considerar. La teoría, por ejemplo, las teorías sobre la educación o las teorías sobre la democracia, resultan demasiado “formales y estáticas” si no se las complementa con los elementos emergentes de manera “dinámica y vital” en el marco de la educación democrática como práctica concreta, tanto desde el punto de vista de la actividad de los maestros como desde el punto de vista de la actividad de los alumnos y desde el punto de vista general de los ciudadanos (Dewey¹⁵, 1997).

14 Este rumbo en la vida de Dewey estuvo influenciado por su esposa, Alice Chipman, la cual provenía de una familia de reformistas sociales liberales. Ella le inculcó una “actitud crítica hacia las condiciones e injusticias sociales”. A su vez, esta preocupación deweyana por el reformismo social basado en la crítica fue traspasado a Wright Mills por intermediación de Edward Ross (1926), uno de sus profesores en la Universidad de Wisconsin, quien precisamente era un miembro activo de aquella generación de “sociólogos reformistas” (Brewer, 2007, pp. 4-5).

15 Dewey también participó de la experiencia de la *Hull House* –institución preocupada por los problemas sociales surgidos a partir de las fuertes oleadas inmigratorias en la ciudad de Chicago–. Dewey consideraba que la solución a dichos problemas vendría dada por la “adaptación” y la “asimilación” cultural de los inmigrantes a la sociedad norteamericana. Aunque en otros puntos Wright Mills hereda la mirada deweyana, en este punto se aleja de ella con ímpetu, pues, en su opinión, la mirada asimilacionista y adaptativa “oscurecía” el elemento de “clase” –vale decir, económico, y no solo cultural– de los problemas sociales (Amendola, 1979, p. 46, n. 27).

ENSAYO 6. ALIANZA INTELECTUAL-OBRERA (1946)

Ya en 1946 Wright Mills pronuncia una conferencia en el Instituto Inter Sindical de Detroit, titulada “El intelectual y el líder obrero”, en la que comienza a establecer los vínculos, según él fundamentales, entre los distintos tipos de trabajadores, en particular, entre los “trabajadores intelectuales” y todos los demás¹⁶, tema sobre el cual profundizará en su primer libro sobre la sindicalización de las clases bajas, publicado dos años más tarde.

Es evidente, en las sociedades actuales, cierto aislamiento mutuo entre intelectuales y obreros. Se trata de una situación lamentable, puesto que las capacidades de ambos tipos de trabajadores podrían combinarse con miras a la transformación de la realidad de los trabajadores en su conjunto. En particular, muchas capacidades de los intelectuales terminan siendo empleadas por el sector capitalista y empresarial –desde los sondeos de opinión hasta las investigaciones de mercado–, cuando podrían en cambio perfectamente y con mejor provecho ser puestas al servicio de los trabajadores en condiciones más necesitadas¹⁷ (Wright Mills, 1946/1970, p. 164).

Contra esta tendencia, sin embargo, conspiran varias situaciones, una de las cuales es el resquemor de los obreros frente a los intelectuales. Los trabajadores manuales conciben a los intelectuales, generalmente, como “teóricos imprácticos” que con sus reflexiones abstractas no pueden lograr ninguna utilidad real en la solución de sus problemas concretos.

16 Por esta época Wright Mills era de la opinión, extendida entre el trotskismo norteamericano, de que urgía la creación de un “tercer partido” que no fuera ni republicano ni liberal, sino netamente del conjunto de los “trabajadores independientes” (Barratt, 2011, p. 713).

17 En este momento, Wright Mills tiene conocimiento de primera mano acerca del volumen de informaciones académicas que podrían de hecho ser usadas con sentido crítico, puesto que se encuentra trabajando como empleado de la Oficina de Investigación Social Aplicada, bajo el mando de Paul Lazarsfeld (1962). De hecho, él mismo está ya intentando realizar investigaciones al servicio de las clases menos pudientes. Por ejemplo, está llevando a cabo un estudio sobre los inmigrantes puertorriqueños en el Harlem Español (Wright Mills, *El viaje puertorriqueño*, 1950), en el que además realiza una crítica del colonialismo norteamericano y del proceso modernizador contradictorio llevado a cabo por Estados Unidos en Puerto Rico (Rojas, 2014, p. 12). Este interés de aplicación crítica del conocimiento, sin embargo, lo llevó finalmente a distanciarse de Lazarsfeld y a renunciar a la Oficina, alegando que, al final de cuentas, el trabajo financiado privadamente impedía su uso crítico porque “reemplazaba el interés público por el interés del *sponsor*” (Brewer, 2004, p. 326; Geary, 2004, p. 12).

Sin embargo, las destrezas y capacidades investigativas de los intelectuales, además de su elemento crítico, servirían en primer lugar para recabar más y mejor información sobre aquellas situaciones laborales que precisan ser modificadas –explotación, maltrato, carencia de seguros, salarios bajos, etc.–. Pero además, permitirían ser transmitidas a las entidades correspondientes de una manera más convincente, y lograr mejor su propósito de ganar adeptos que apoyasen esas modificaciones. Desdeñar esta oportunidad, de ganancia mutua entre intelectual y obrero, redunda en perjuicio del propio obrero (p. 174).

ENSAYO 7. INTELLECTUALIDAD CRÍTICA, BASES MILITANTES Y CORRIENTES ALTERNATIVAS (1948)

El poder de los sindicatos de 1948 fue el primer libro de Wright Mills de una trilogía dedicada a las tres grandes clases sociales de las sociedades occidentales contemporáneas. En este caso, trata sobre las clases populares y sus formas organizativas, y profundiza sobre el vínculo entre intelectuales y obreros, sobre todo en el último capítulo del libro, “El poder y el intelecto”.

Pueden clasificarse tres grandes tipos de intelectuales según su diferente relación con la organización obrera.¹⁸ En primer lugar, está el “intelectual profesional”, aquel cuya participación en un sindicato y/o un partido de trabajadores se da en términos de “consultor” externo, pues ha sido convocado para resolver cuestiones concretas, aunque siempre cuestiones técnicas o expertas –legales, contables, editoriales, etc.–. De todos modos, el carácter técnico y experto de su rol difícilmente haga de él un intelectual en sentido profundo (Wright Mills, 1948/1965, pp. 317-318).

En segundo lugar, está el “intelectual funcionario”, miembro oficial y promotor activo de un sindicato y/o de un partido obrero, que en tanto “militante” afiliado está asociado directamente a ellos y cumple funciones cotidianas –de liderazgo, administrativas, propagandísti-

18 En este momento Wright Mills aún mantiene alguna esperanza en el rol de la clase trabajadora como motor del cambio social en su conjunción con los grupos intelectuales (Geary, 2008, p. 710). Algunos años después, esta fe se ha desvanecido casi del todo –por la integración de dicha clase a la ideología capitalista en el marco de la “sociedad opulenta” de mitad de siglo–. El “pesimismo” al que esta situación lo condujo lo mantuvo distante de la teoría marxista más clásica, para la cual el proletariado es el único agente posible de transformación (Chasin, 1990, p. 346). Como veremos, sin embargo, nuestro autor llenará ese espacio con otras opciones.

cas, etc.–. Sin embargo, pese a cumplir cierto trabajo crítico por su afiliación a organizaciones de trabajadores, el estar tan atado a ellas limita su espacio para la libre reflexión (pp. 319-320).

En tercer lugar, está el “intelectual libre”, es decir, aquel que no está asociado de ninguna manera a un sindicato ni a un partido, porque busca mantener sin limitación alguna su libertad de pensamiento. Se trata de figuras como la del profesor o el investigador científico “puros”, pero el costo de mantener su libertad de pensamiento es una carencia de poder o influencia para que sus ideas se conviertan en acción efectiva por la mediación de esas organizaciones (pp. 321-322).

Frente a estos tres tipos de intelectuales, urge el fortalecimiento de un cuarto tipo al que podemos llamar “intelectual crítico”. Este, aunque mantiene su libertad de pensamiento y su especialización académica, también sostiene lazos con lo político sindical y partidario, pues participa mediante la aportación de sus ideas en un sentido fuerte –y no de un modo meramente técnico o experto– (p. 323).

Este último tipo de intelectual, a diferencia de los demás, encuentra mayor probabilidad de alianza con los trabajadores cuanto más baja es la jerarquía sindical y partidaria a la que apele. En efecto, tanto los intelectuales afiliados como los intelectuales consultores ingresan a las organizaciones por el nivel más alto de la jerarquía. Pero en lo más alto de la jerarquía, donde se encuentran los líderes sindicales y partidarios, el espacio para la reflexión crítica es menor que entre las bases militantes, por lo que es allí donde al intelectual crítico le conviene establecer lazos.

Mientras que entre las dirigencias hay mayor adaptación y negociación con la “corriente principal”, es decir, con la ideología general de la sociedad dentro de la cual al fin y al cabo cada líder ha logrado “estabilizar” cierto poder, más abajo se encuentran más resquicios para corrientes alternativas.

Además, mientras que en la dirigencia la reflexión abstracta acerca de “conceptos teóricos” resulta siempre más sospechosa –por su inherente capacidad de cuestionamiento de las instancias de autoridad–, en la base sindical y partidaria el ímpetu crítico puede resultar mejor recibido y, por ende, más provechoso. En este sentido, la cooperación más fructífera es aquella que logre darse entre el intelectual crítico y el militante de base (pp. 323-324).

ENSAYO 8. PROFESIÓN INTELLECTUAL INDEPENDIENTE VERSUS ESPECIALIDAD TÉCNICO-EXPERTA. CUESTIONAMIENTO VERSUS JUSTIFICACIÓN DE SÍMBOLOS. CRÍTICA ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA (1951)

En 1951 Wright Mills escribe el segundo libro de la trilogía sobre la estratificación. En este caso, en *Cuellos blancos. Las clases medias en Norteamérica*, se ocupa, como lo indica el título, del estrato intermedio de la sociedad.¹⁹

Ya en los últimos tiempos de las sociedades feudales existía, entre el estamento social superior de la nobleza y el clero y el estamento social inferior de los campesinos y siervos, un estrato intermedio conformado por artesanos de diversos oficios y profesiones y pequeños comerciantes. En el Renacimiento y los albores de la Modernidad, ese estrato constituyó una incipiente clase media cuya característica fundamental era el estar formado por trabajadores autoempleados y, por lo tanto, independientes. Con el paso del tiempo ese estrato fue perdiendo importancia, pues sus miembros se vieron o bien degradados a proletarios, o bien ascendidos a burguesía.

Sin embargo, en paralelo, los procesos de modernización fueron haciendo surgir una “nueva clase media” –por oposición a aquella otra que ahora pasó a llamarse “vieja clase media”–. Pero los miembros de la nueva clase media son ahora trabajadores dependientes,²⁰ es decir, “empleados”, muy especialmente por parte de diversos tipos de “oficinas” –generalmente, profesionales o comerciales–. Por ello, pasan a ser conocidos de manera genérica como trabajadores de “cuello blanco” –en referencia al uso casi universal de la camisa–.

Dentro de la variedad de trabajadores de cuello blanco nos interesa sobre todo la rama profesional, y, dentro de ella, la profesión académica. Al igual que sucedió con todos los otros casos, desde sus orígenes modernos hasta la actualidad la actividad profesoral ha pasado de ser una “profesión” a ser una “especialidad”. Es que la modernización implica, en todos los campos de actividad, un doble proceso: por un lado, de “mercantilización” y, por el otro, de “burocratización”.

19 Este libro no fue el único que en ese momento y lugar estudiaron de manera crítica a las clases medias. Por el contrario, permite ser leído en tándem con *El hombre-organización*, de William White (1961), *Los buscadores de prestigio*, de Vance Packard (1964), y *La muchedumbre solitaria*, del amigo de Wright Mills, David Riesman (1968) (Dreier, 2012, p. 5).

20 La crítica de Wright Mills a las clases medias resalta sobre todo en la medida en que esa era la misma extracción social de la que él provenía. En particular, su padre había sido un empleado de “cuello blanco” con todas las letras (Form, 2007, p. 171).

Entonces, en el caso específico de la actividad profesoral, ella se ve crecientemente influida desde afuera tanto por el mercado capitalista como por la burocracia administrativa.²¹

Dentro de las universidades, los profesores son cada vez menos docentes y cada vez más “gestores” y “empresarios”, tanto de sus cátedras como de sus equipos de investigación. En los casos más extremos, directamente devienen, durante una porción considerable de su horario laboral, funcionarios del Estado o vendedores de su conocimiento en el mercado, por ejemplo a través de los estudios de *marketing*.²²

En el ámbito académico específicamente científico, las antiguas investigaciones y estudios teóricos se reducen a sondeos detallados de alguno de los infinitos ámbitos del mundo social. El foco de las capacidades manejadas por los investigadores se achica crecientemente –y solo se intensifica dentro de sus estrechos límites–, lo que significa una pérdida de espacio cada vez más grande para el tipo de conocimiento abstracto y generalizado que requiere una comprensión cabal y global de los fenómenos bajo estudio.

Entonces, no solo se produce un estrechamiento de su saber, sino la pérdida en los niveles de la autonomía de los profesores y los investigadores, y, con ello, de su capacidad crítica, en particular respecto del mercado y del Estado.²³ Así, la antigua figura del “intelectual” es reemplazada paulatinamente por la del “técnico” y el “experto”. La “ciencia”, entonces, no es ya una disciplina libre sino una disciplina gubernamental y de negocios, esto es, una disciplina “apolítica” (Wright Mills, 1951/1957, pp. 181-182).

Así, actualmente, asistimos a una época en la que, al tiempo que “la expresión política se banaliza”, producto de su creciente distorsión por parte de los medios de comunicación de masas, “la teoría política es estéril detalle administrativo”, producto de su puesta al servicio de

21 Con esto, Wright Mills está adelantando el diagnóstico que luego se haría más famoso con Habermas (2008) sobre la penetración y “colonización” de los sistemas económico y político sobre el “mundo de la vida” compartido intersubjetivamente.

22 Frente a esta tendencia, nuestro autor defiende un tipo de rol docente “autocrítico”. En su opinión, el maestro debe “hacer muy explícitos los supuestos, los hechos, los métodos, los juicios. No debe reservar nada, sino que debe exponerlo lentamente y en todo los casos hacer ver claramente todo el margen de alternativas morales antes de dar su propia opinión” frente a los alumnos (Wright Mills, 1961, p. 96).

23 Nociones como la de autonomía o también la de libertad son fundamentales en la concepción wrightmillsiana del rol intelectual. Él mismo nunca perteneció a ninguna organización política, a pesar del innegable cariz político de su pensamiento, pues consideraba que así, “distanciado” o incluso “aislado” de cualquier institucionalidad, mantenía mejor aquella “ventaja profesional” que es la capacidad de crítica. En efecto, esta independencia le permitió, por ejemplo, criticar tanto al capitalismo como al “socialismo realmente existente” (McQuarrie, 1981, p. 84).

alguna burocracia²⁴ y/o de algún negocio, así como de su tecnificación a nivel metodológico (p. 431).

Frente a la emergencia de los técnicos y expertos asociados de manera directa a la administración y/o al mercado, contrasta la existencia desde antiguo de los intelectuales. Los intelectuales son aquellos que mantienen aquel elemento de “libertad” o de autonomía que en la actualidad resulta más difícil encontrar. Tanto los técnicos/expertos como los intelectuales propiamente dichos realizan, de algún modo u otro, trabajo simbólico. La diferencia radica en si, al “centrarse sobre los símbolos” existentes, los “justifican” o bien los “cuestionan”.

A lo largo de la historia moderna ha habido distintos tipos de intelectuales. En primer lugar, en el seno de un nuevo tipo de sociedad aún en proceso de constitución, apareció el intelectual *amateur*. Se trataba de individuos letrados que, preocupados por las consecuencias moralmente lamentables del orden social en gestación, las investigaban de manera artesanal –pues todavía no se habían sistematizado ni un método ni una técnica científicos– y las hacían públicas generalmente en formato periodístico. Este tipo de intelectual realizaba sobre todo una “crítica ética” del mundo que lo rodeaba.²⁵

En segundo lugar, en el marco de un capitalismo ya en pleno funcionamiento, emergió la figura del intelectual *dandy*. Se trataba de individuos, generalmente literatos, que desde una perspectiva rebelde, alternativa y bohemia cuestionaban aquellas aristas del nuevo orden que más aplastaban la subjetividad humana, exponiéndolas muchas veces en formato artístico. Este tipo de intelectual realizaba sobre todo una “crítica estética” del sistema social vigente.²⁶

24 Por ideas como esta, Wright Mills ha sido catalogado como un “weberiano de izquierda”, puesto que toma de Weber la centralidad de las burocracias en la sociedad contemporánea, pero ejerciendo una crítica mucho más radical sobre ellas (Chasin, 1990, p. 341). En efecto, nuestro autor retoma y potencia de la mirada weberiana la preocupación por el decreciente lugar de la individualidad en la sociedad crecientemente burocratizada, lo cual da lugar a sentimientos de “alienación”, “impotencia” y menor “libertad” (Geary, 2004, p. 12). Por otro lado, con su crítica de la burocratización del poder, Wright Mills puede “igualar” en cierto sentido a las sociedades capitalistas y comunistas de mediados del siglo XX (Halliday, 1994, p. 383).

25 En Estados Unidos este tipo de intelectual recibió el nombre de “*muckraker*”, literalmente “buscarroña”. El término fue creado por el novelista John Bunyan (2006) y luego hecho famoso por el presidente Theodore Roosevelt, quien admitió que estos intelectuales cumplían una importante función en la sociedad... mientras supieran cuándo “poner límite” a su crítica.

26 Esta clasificación entre intelectuales morales e intelectuales estetas puede considerarse como una herencia que, muchas décadas más tarde, retomaría otro teórico social contemporáneo. Pensamos en la distinción de Luc Boltanski (2002) entre la “crítica social” –basada en nociones como desigualdad o justicia– y la “crítica artística” –basada en nociones como alienación o autenticidad–.

En tercer lugar puede marcarse el surgimiento, en el seno de las primeras crisis del capitalismo, del modelo del intelectual *intelligentsia*. Se trataba de individuos cuyas ideas cuestionadoras sobre la sociedad venían más o menos dictadas por su pertenencia como afiliados a un partido y/o sindicato, organizaciones o movimientos de los cuales se consideraban sus posibles consejeros o incluso líderes. Este tipo de intelectual realizaba primariamente una “crítica política” del orden social de su época y lugar (pp. 192-197).

ENSAYO 9. LA CRÍTICA SOCRÁTICA (1953)

En 1953, Wright Mills escribe el capítulo introductorio a un libro de Thorstein Veblen (2004), figura paradigmática del intelectual contestatario y radical norteamericano en la que nuestro autor siempre se vio reflejado.²⁷

Los medios de comunicación de masas tienen una función homogeneizadora del pensamiento y entumecedora de su autonomía. En las sociedades contemporáneas, en cuyo seno los medios de comunicación gozan de un creciente auge, aun la crítica social más incisiva puede acabar siendo integrada y readaptada a las ideologías dominantes. En el marco de una sociedad “que se divierte lo mismo con el reproche que con la alabanza”, en la que toda idea es consumida como mero “ocio”, no parece haber ya un espacio reservado para la actividad crítica en pos de la transformación social cualitativa (Wright Mills, 1953/1970, p. 217).

Durante su vida, el economista heterodoxo Thorstein B. Veblen había llegado a ser “el mejor crítico de Estados Unidos”, al señalar las incoherencias entre los grandes ideales sociales de la igualdad y la libertad, por un lado, y su fallida puesta en práctica e institucionalización en la economía capitalista y en la política democrático-representativa, por el otro. Especialmente, a través de su crítica de la ociosidad de las clases altas y del consumismo espurio, ideas por las cuales su carrera se vio obstaculizada más de una vez.

Sin embargo, a pesar de su carácter inicialmente “herético”, la cosmovisión vebleniana se vio paulatinamente “admitida en el canon” del pensamiento más o menos generalizado, oficial y hegemónico, a tal punto que en la actualidad cualquiera puede enunciar ideas parecidas a las suyas sin que ello acarree ningún tipo de consecuencia des-

²⁷ Así, se ha hablado de Wright Mills como “el teórico social radical más influyente desde Veblen” (Tilman, 1979, p. 479).

estabilizadora del sistema social. Por ejemplo, en la sociedad norteamericana contemporánea, es frecuente seguir leyendo a Veblen, pero no ya por el contenido de su crítica, sino por la forma de su “estilo” herético, estilo que ahora es uno más entre otros posibles, todos igual de factibles de convertirse en modas, todos igual de intercambiables.

La de Veblen constituía un tipo de crítica muy particular. Apuntaba hacia aquel punto de vista que “acepta de todo corazón” los valores defendidos “de la boca para afuera” por el orden social vigente, para luego mostrar cómo eran llevados a la práctica de manera completamente fallida. Este tipo de crítica consiste entonces en mostrar lo inacabado, lo aún no alcanzado, de las promesas sostenidas por la sociedad en cuestión –y no la afirmación de otros valores distintos, lo cual constituye un tipo de crítica igual de válida pero diferente, como veremos en lo que sigue–.

En este sentido, a Veblen, y a cualquiera que despliegue este mismo tipo de crítica, se lo puede llamar un “intelectual socrático”. Es que Sócrates de Atenas había hecho, con respecto a la antigua Grecia, exactamente lo mismo: retomar los valores aceptados por su sociedad y poner de relieve su no cumplimiento (Platón, 2014). La clave de la crítica de tipo socrático es “tomarse en serio” los valores prometidos y llevarlos hasta sus últimas consecuencias.²⁸

ENSAYO 10. DESVIACIÓN, INCONFORMISMO Y REBELDÍA. ORIENTACIÓN ALTERNATIVA Y DE PROTESTA. CONTRASÍMBOLOS Y CONTRACONCEPTOS. CRÍTICA PÚBLICA Y DEBATE PÚBLICO. SENSIBILIDAD INTELLECTUAL. REINTERPRETACIÓN DE LO PERSONAL COMO SOCIAL. TRANSICIÓN SOCIAL, CAMBIO SOCIAL Y REVOLUCIÓN SOCIAL (1953)

En 1953 fue publicado el fundamental libro de psicología social que Wright Mills escribió juntamente con su antiguo maestro, colega y amigo Hans Gerth²⁹, llamado *Carácter y estructura social*.

Frente a un orden social dado, los seres humanos pueden adoptar cuatro posibles orientaciones: el rigorismo, el conformismo, la hipocresía

28 También Wright Mills fue un crítico socrático de su sociedad, estilo crítico cuyo núcleo es lograr la “armonía entre palabra y acción” (Barratt, 2011, p. 716).

29 Gerth era un emigrado alemán que había estudiado en Frankfurt y Heidelberg con Karl Mannheim (1936) y Alfred Weber (1941), y que en Estados Unidos fue el mayor traductor y estudioso de las obras de Max Weber.

y el incoformismo. Estas orientaciones posibles surgen de las diversas combinaciones entre cuatro posibilidades: la “actitud” u opinión interna, positiva o negativa, frente a cada ideal o norma, y la “conducta” o acción externa, positiva o negativa, en función de tal ideal o norma.

La orientación rigorista frente al orden social vigente es la de aquel que tiene una actitud positiva y una conducta también positiva respecto de sus normas. El sujeto rigorista está convencido de los ideales sostenidos por la sociedad, y además se esfuerza por llevarlos a la práctica. Se trata de una orientación militante y obediente frente a la vida.

La orientación conformista frente al orden social vigente es la de aquel que tiene una actitud negativa y una conducta positiva respecto de sus normas. El sujeto conformista no cree en los ideales sostenidos por la sociedad, pero igualmente los lleva a la práctica por su carácter obligatorio y sancionado. Se trata de una orientación acomodaticia y oportunista frente a la vida.

La orientación hipócrita frente al orden social vigente es la de aquel que aparenta una actitud positiva aunque presenta una conducta negativa respecto de sus normas. El sujeto hipócrita no pone en práctica los ideales de la sociedad, por lo cual su afirmación de que cree en ellos es apenas una “racionalización verbal” *a posteriori* que viene simplemente a justificar su conducta, y que a la larga resulta difícilmente creíble. Se trata de una orientación incoherente e inconsecuente frente a la vida.

La orientación inconformista frente al orden social vigente, finalmente, es la de aquel que tiene una actitud negativa y una conducta también negativa respecto de sus normas. El sujeto inconformista no cree en los ideales defendidos por la sociedad, sino en unos valores alternativos, y por ello no puede llevar los primeros a la práctica sino que intenta encarnar aquellos otros. Se trata entonces de una orientación “desviada” y rebelde frente a la vida.³⁰

30 Es interesante notar que la literatura sobre Wright Mills lo ha tildado a él mismo de “rebelde” e incluso de “buscador de problemas” (Kerr, 2007, p. viii). En efecto, el rasgo rebelde está marcado tanto por su biografía como por su teoría: crítica a las clases medias de las que él mismo provenía, personalidad solitaria y defensa del aislamiento intelectual, continuidad entre sus problemas con la autoridad familiar durante su infancia y con la autoridad académica durante su adultez (p. 66). Más profundamente, se ha analizado la influencia que la infancia y juventud de Wright Mills pudo haber tenido en sus postulados teóricos. Así, al haber sido criado rodeado de mujeres –porque su padre “vivía trabajando” y viajando como “cuello blanco”–, habría adoptado un carácter “femenino” y “sensitivo” del que su familia se quiso luego deshacer al enviarlo a una escuela militar para “hacer de él un hombre”. De este modo, su carácter adulto combinaría, de maneras a veces chocantes, *thanatos* con *eros*, lo “masculino” o fálico –típicamente su moto, su lancha, sus botas y su chaqueta– con lo sensible “femenino” de la preocupación social (p. 75).

De esas cuatro orientaciones, nos interesan aquí especialmente las últimas dos. En el caso de la orientación hipócrita, aparece el fenómeno de la “crítica de las clases dominantes”. Dado el hecho de que las normas e ideales dominantes son casi siempre los de las clases dominantes, y aunque las clases dominantes defienden generalmente esos valores –actitud positiva– pero muchas veces no los cumplen realmente –conducta negativa–, puede decirse que el paradigma de la hipocresía es el de las clases dominantes.

Un ejemplo claro de esto es la defensa a viva voz de la “igualdad de oportunidades” sociales, cuando en verdad existe una desigualdad estructural, de base, de “condiciones de partida”, que obstaculiza –cuando no directamente impide– que todos los actores sociales accedan a los mismos recursos y obtengan los mismos logros.

En este marco, emerge la crítica que, desde distintos sectores sociales, y sobre todo desde los sectores intelectuales, se realiza a las clases dominantes. Los intelectuales serán entonces los que “enrostran” a quienes “profesan” ciertos valores esos mismos valores³¹, puesto que hacen con dichos valores un “contrajuego”, es decir, los hacen jugar en contra de su posición social. Los intelectuales, al operar como “la conciencia de su época”, pueden entonces “contrastar” los valores profesados con la conducta real y producir así un “desenmascaramiento” de esa hipocresía.³²

31 Aunque es cierto que Wright Mills utiliza esta noción de “profesión de valores”, ella debe distinguirse de la figura del “profeta”. Así, en un artículo de 1942 titulado “Pragmatismo, política y religión”, publicado en la revista *The New Leader*, sostiene que todo profeta debe ser criticado por medio del “intelecto”, y que el intelecto –aunque profese valores– no puede ofrecer ninguna “contraprofecía” (Wright Mills, 1942/1963, pp. 159-160). En efecto, Wright Mills critica fuertemente a quienes realizan un “vacío esfuerzo por hallar cierto *telos* orientado providencialmente” (Horowitz, 1968, p. 20). A pesar de esto, algunos han definido el estilo de escritura wrightmillsiano como un estilo “profético”, dado que el profeta es aquel que escribe sobre “cosas serias”, cual si tuviera una “misión divina” –sea esa misión propiamente teórica o solucionar un problema social–, por lo que trabaja con “compromiso” y con la intención de “educar” a sus lectores, a partir de dos instancias: explicar la situación y señalar el “camino correcto” para cambiarla. La escritura de Wright Mills, desde esta mirada, tiene “una teoría que validar”, “un mensaje que transmitir”, “un guion que seguir”, todo sumado a una gran “pasión” (Magat, 1990, pp. 53-55). Es a eso a lo que se ha llamado “estilo homilético” de la escritura wrightmillsiana –término proveniente de “homilía”, por oposición al “estilo analítico” más propiamente “científico”– (Oakes, 2013, p. 259).

32 Así, podemos pensar que el propio Wright Mills realiza esta “crítica de la hipocresía”. Nuestro autor se diferencia del marxismo clásico en tanto no propone la “destrucción total” de las instituciones existentes –por ejemplo, la destrucción de la democracia representativa o de los medios de comunicación, lo cual constituiría más bien un tipo de “crítica revolucionaria”–, sino más bien propone una defensa de dichas instituciones a partir de su “radical transformación” –para que puedan

Por otro lado, en el caso de la orientación desviada, los intelectuales también resultan especialmente relevantes. Si se da por sentado que la generalización de orientaciones desviadas respecto de las normas e ideales establecidos conduciría en última instancia a una puesta en crisis de las sociedades vigentes, esta orientación tiene conexión con las situaciones de “transición” de una estructura social a otra (Wright Mills y Gerth, 1953/1961, pp. 267-271).

En ese marco, los intelectuales suelen criticar lo dado, y lo describen como “caduco”, pues se funda en ciertos “estándares” aún no realizados, difícilmente realizables o, incluso en casos extremos, irrealizables.³³ Si seguimos el desarrollo histórico, los ejemplos paradigmáticos de orientación rebelde han apuntado a nociones como la de la “buena sociedad” de Platón de Atenas (2006), las escatologías bíblicas judías y cristianas en torno a un “reino de los cielos”, las “utopías” posmedievales y renacentistas de Thomas More (2007) o Tommaso Campanella (2006), las diversas postulaciones de los filósofos ilustrados en torno a una “sociedad racional” educada e igualitaria, y las “comunidades ideales” de socialistas como Henri de Saint-Simon (1960), Robert Owen (1982) o Charles Fourier (1975; 1989).

En el fondo, lo que distingue a los seres humanos del resto de las formas de vida es el uso de símbolos. Existen distintos tipos de símbolos: “símbolos maestros” o de justificación y “contrasímbolos” o símbolos de protesta. Los símbolos maestros son aquellos que sobresalen de entre el resto, no solo porque son más recurrentes sino sobre todo porque son más relevantes en el mantenimiento de ciertas instituciones y ciertos roles. En particular, en cuanto a las “cadenas

finalmente llevar a cabo los ideales en los que dicen fundamentarse, por ejemplo, la igualdad o el acceso a información relevante y verídica— (Tilman, 1979, p. 487).

33 Un ejemplo interesante de esta dialéctica entre los ideales y su institucionalización es la dialéctica entre “amor” y “matrimonio”. El ideal y su institucionalización pueden o no coincidir, y esto de diversos modos. Así como existen matrimonios con amor y sin amor, también hay relaciones de amor con matrimonio y sin matrimonio. La coincidencia de ambos es una novedad moderna, pero desde el momento mismo que emergió la posibilidad de su coincidencia, se ha reprochado su bifurcación. Así, desde la Revolución Francesa y luego desde variados movimientos principalmente anarquistas se ha criticado la institución matrimonial en nombre del “amor verdadero”, por contraposición a las potencialmente “mercenarias” motivaciones del “matrimonio por conveniencia”. Podemos pensar entonces que la idea del “matrimonio sin amor” permite ser considerada, o bien como conformista u oportunista, o bien como hipócrita en el caso de quien quiebra el voto matrimonial arguyendo que en el fondo allí no había amor. A su vez, el “matrimonio con amor” podría representar el caso del rigorismo, mientras que el “amor sin matrimonio”, el caso del rebelde (Wright Mills y Gerth, 1953/1961, p. 249).

de autoridad” que ayudan a sostener, pues funcionan justificando un orden social (Wright Mills y Gerth, 1953/1961, pp. 274-276).

En este marco, pueden darse, a grandes rasgos, dos situaciones típicas. Por un lado, está la situación en la cual los símbolos maestros son mayormente aceptados. Ellos logran “monopolizar” la esfera simbólica, puesto que han logrado quedar profundamente “internalizados” en la subjetividad de las personas. Resultan tan “implícitos” en la comunicación, el sentimiento y el pensamiento que no parecen requerir justificación “explícita”. En este caso, los símbolos maestros devienen “categorías existenciales”, puesto que forman el “sentido común” de un determinado orden social, por lo que es difícil examinarlos críticamente. Hay entonces una carencia general de “símbolos alternativos” que puedan competir con los símbolos maestros. Esta primera situación es típica de las sociedades tradicionales, aunque también puede describir situaciones de alta estabilización dentro de sociedades modernas (p. 287).

La segunda situación, típica de las sociedades modernas, es aquella en la cual los símbolos maestros de un orden dado son cuestionados por algunas personas, aunque no por todas –si no, ya no serían símbolos maestros–. En este caso, surgen contrasímbolos que compiten con los símbolos maestros. Como reacción a esta situación, los símbolos maestros comienzan a ser cada vez más “elaborados”, sofisticados, sistematizados, y así “reforzados”. No es sino frente a las “controversias” que los sistemas simbólicos se “endurecen” y “estrechan”, es decir, se van “cristalizando” como respuesta a la crítica.³⁴ En este sentido, los contrasímbolos son “símbolos de protesta”, mientras que los símbolos maestros son “símbolos de justificación”. Entonces, los elementos criticados por el oponente serán en parte contraatacados directamente y en parte pasados por alto, e incluso asimilados por la perspectiva dominante. Cada concepto de la cosmovisión intentará ser contestado con un “contraconcepto”, y cada tema con un “contra-tema” (pp. 288-289).

Frente a la irrupción de contrasímbolos, pueden ocurrir diversas cosas con el paso del tiempo. Por un lado, puede ocurrir que los antiguos conflictos simbólicos retrocedan y finalmente sean olvidados. Van emergiendo nuevas combinaciones simbólicas, en las que las “diferencias que no hacen diferencia” en la práctica son eventualmente

34 En efecto, en las situaciones de “conflicto”, los símbolos maestros se convierten “en una elaborada ortodoxia teológica, es decir, en un arma contra la heterodoxia” (Wright Mills y Gerth, 1961, p. 326). Resulta notable la similitud entre este planteo y el posterior de Bourdieu (1999) acerca de las posiciones ortodoxas y heterodoxas en los distintos “campos” del “espacio social”.

olvidadas como “diferencias en la teoría”. Esto ocurre, sobre todo, cuando frente a los dos rivales simbólicos iniciales aparece un tercer rival simbólico más poderoso. Por otro lado, puede ocurrir que, frente a la persistencia de la rivalidad simbólica original, el rival más poderoso concentre todas sus capacidades en la anulación de toda oposición y de toda crítica. Esto ocurre, sobre todo, en las situaciones generalmente denominadas de “totalitarismo”, fenómeno caracterizado por un forzamiento a cualquier costo de ciertos símbolos maestros (pp. 293-294).

Cuando las instituciones y roles establecidos de una sociedad pierden su dominio simbólico sobre sus miembros, nos encontramos en las “épocas de transición” social. Las épocas transicionales tienen tanto consecuencias “internas” como “externas” a las personas que las experimentan. Internamente comienzan a “apilarse” presiones privadas, y externamente empiezan a acumularse “críticas públicas”. Los códigos y las normas otrora vigentes ya no son aceptados tan irreflexivamente, sin disputa, pues ya no parecen “funcionarle” a una mayor cantidad de personas. En estos momentos, la “sensibilidad” que caracteriza a la mentalidad intelectual reinterpreta el “estrés” y la “tensión” personales como productos de ciertos “problemas sociales”. Entonces, ocurre entre los círculos intelectuales una compleja actividad de “ensayo y error, crítica y contracrítica, búsqueda y duda, escepticismo e iluminación” en torno a y en función de nuevos contrasímbolos. Incluso, por parte de ciertos sectores intelectuales, pueden producirse “intentos desesperados” de “revivir y reafirmar” ciertos símbolos maestros antiguos. Pero sea con la mirada puesta en el futuro o en el pasado, el presente es identificado como problemático (pp. 429-430).

Sin embargo, para que la actividad de crítica y contracrítica pueda derivar en acciones colectivas como movimientos de masas, es precisa la existencia previa de “públicos” además de círculos intelectuales. Los públicos son los círculos de no especialistas que no obstante, en función de sus preocupaciones e intereses, sus disposiciones y opiniones compartidos y diversos, debaten entre sí en el espacio público. Solo si existen públicos puede la crítica devenir acción colectiva disidente y, en casos extremos, movimientos de revolución, que no son sino fenómenos de cambio social de gran alcance y velocidad, de gran extensión e intensidad. Como la palabra lo dice, solo cuando grandes masas de la población se convencen de la posibilidad, deseabilidad, necesidad y/o inevitabilidad del cambio social, se movilizarán en masa para convertir las ideas y sentimientos en acciones (p. 435).

ENSAYO 11. CRÍTICA DEL PODER ECONÓMICO, POLÍTICO Y MILITAR. TEORÍAS CONTRAELITISTAS DEL PODER (1956)

En 1956³⁵ Wright Mills publica el tercer y último libro de la trilogía sobre la estratificación. En *La élite del poder*, el autor se aboca al estudio, en particular, de las clases altas.

En las sociedades modernas occidentales la clase alta no es homogénea, sino que está conformada por una intrincada combinación de poder económico, político, militar e incluso por el poder del espectáculo. La clase alta es en verdad el producto de una serie de “coaliciones” entre diversos estratos de “altos círculos”, que en conjunto son los que toman las “grandes decisiones” de un Estado-nación. Así, tiene sentido hablar de una heterogénea “élite del poder”³⁶ (Wright Mills, 1956/1963a, p. 277, n. s/n).

El poder económico es aquel asociado a la gran propiedad, a las corporaciones y a los negocios, a la acumulación de rentas y beneficios, a los altos ingresos, y a los privilegios de estatus otorgados a los exitosos de un sistema capitalista. Se trata de un sistema económico que, desde la Guerra Fría, y especialmente a partir de la caída del Muro de Berlín, aparece como mayormente incriticable, so peso de graves sospechas de traición, subversión, etc., que pueden traer costos muy altos. En efecto, el capitalismo se presenta incluso como la única ideología posible en un mundo supuestamente integrado de manera absoluta. Mejor dicho, pueden llegar a aceptarse críticas menores, focales, parciales, sobre detalles –por ejemplo, respecto del mayor o menor intervencionismo estatal–, pero nunca sobre el sistema como totalidad, y de aquí la fuerza del poder económico. Además, los económicamente poderosos no suelen ser, salvo contadas excepciones,

35 1956 fue un año “bisagra” para Wright Mills, pues viajó por primera vez al extranjero y entró así en contacto a lo largo de los años siguientes con personalidades de izquierda de todo el mundo. De Inglaterra, donde dio una serie de conferencias y se hizo amigo de integrantes de la “Nueva Izquierda” británica; de México, donde dio un seminario sobre marxismo; de Polonia y Yugoslavia, donde conoció socialistas disidentes del régimen soviético; de la Unión Soviética misma, donde se entrevistó con varios intelectuales; y de Cuba, donde convivió codo a codo con Fidel Castro por más de una semana. Todos estos encuentros ampliaron el espectro de su teoría sobre el rol “oposicional” del aparato intelectual (Geary, 2008, p. 718).

36 La teoría de las élites de Wright Mills concibe a la sociedad dividida, a grandes rasgos, en dos partes: la élite dominante y la masa dominada. Sin embargo, a diferencia de los autores elitistas clásicos –como Vilfredo Pareto (1985), Gaetano Mosca (1980) y Roberto Michels (2008)–, nuestro autor no cree que el dominio de alguna élite sobre una masa sea inevitable, sino que considera que dicho dominio puede efectivamente llegar a ser revertido (Okafor, 2015, p. 7).

personas conocidas, con lo cual su responsabilidad en el manejo de la economía permanece tras bambalinas (p. 157).

El poder político propiamente dicho, por su parte, es aquel que poseen quienes tienen puestos de gobierno en el sistema estatal, a distintas escalas y en los distintos espacios y especialidades. La fuerza del poder político tiene que ver, por un lado, con que la democracia realmente existente también aparece como incriticable, desde la época de la Guerra Fría y sobre todo después de la caída de la Unión Soviética. Es que desde entonces no parece haber lugar desde donde contrastar esa democracia realmente existente con el concepto ideal de una democracia, sustantiva, directa o participativa, es decir, de una democracia en el sentido de un poder de todos o al menos de muchos. A su vez, la fuerza del poder político también tiene que ver con que, tanto en la academia como en los medios de comunicación, lo que se dice acerca de la política es, o bien puro “chisme” –que solo afecta la superficie pero deja intacto el sistema–, o bien un relevamiento de “intenciones de voto” –que describe la opinión política pero no la cuestiona–. Lo que se echa en falta en la academia y los medios es una verdadera teoría política y un auténtico debate político, desde y en los cuales se pueda reflexionar sobre los mecanismos del poder más allá de los resultados electorales coyunturales (p. 245).

En unos siglos XX y XXI, atravesados por guerras constantes de diverso cuño, el poder militar es aquel que poseen los altos mandos de las distintas ramas del ejército. Se trata de un poder importantísimo puesto que decide de manera directa sobre la vida y la muerte de las personas. Su fuerza tiene que ver con que en general –salvo algún caso excepcional como el del comandante de más alto rango, o cuando algún jefe se convierte en ministro o incluso en “presidente”– sus miembros son desconocidos para los ciudadanos del país. Este anonimato de los militarmente poderosos facilita que toda su cadena de decisiones logre mantenerse desconocida, a veces incluso en secreto o “clasificada”, con lo cual se dificulta mucho obligarlos a responsabilizarse por las consecuencias de su accionar violento. En este sentido, también el poder militar presenta un carácter incriticable para el público en general. Además, la “metafísica militar” invade muchas veces al resto de los ámbitos sociales, especialmente al de la ciencia, que entonces es puesta al servicio de la guerra en vez de al servicio del bienestar social (pp. 195-218).

Finalmente, incluso el poder de las “celebridades profesionales” –de los famosos personajes artísticos, deportivos o de cualquier tipo promocionados por los medios de comunicación de masas– tiene una gran fuerza –aunque ellos, a diferencia de los grupos anteriores, no suelen tomar las “grandes decisiones”–. Sin embargo, cuentan

con una inigualable capacidad de “hacerse oír” entre la gente, y aunque carecen de la experticia técnica –sea económica, política, militar o científica– para establecer críticas fundamentadas sobre los distintos aspectos del manejo de un Estado nacional, se les permite decir casi cualquier cosa. Así, todo lo que sancionen con su reconocida palabra es difundido a lo largo y a lo ancho del público nacional –incluso a veces internacional–. Sin ser “portavoces” oficiales de ninguno de los poderes establecidos, pueden officiar de portavoces extraoficiales, afectando y orientando la “sensibilidad de las masas” con sus opiniones (p. 12).

En los medios de comunicación de masas se difunden constantemente cosmovisiones que ayudan a legitimar, es decir, a aceptar como válidas, esas instancias de poder económico, político y militar; así como sus decisiones sobre el rumbo de la vida en común. Dichas cosmovisiones se apoyan en “teorías elitistas” del poder, las cuales reciben ese nombre porque suponen que la élite existente es, por alguna u otra razón, merecedora de sus privilegios –que se ganaron su riqueza y su autoridad queda supuestamente demostrado en el hecho mismo de que las poseen–. Ahora bien, sobre todo en épocas de transición o de crisis, suelen surgir “teorías contraelitistas”. Estas teorías, de corte más igualitario, suelen ser sostenidas o bien por “los más inteligentes entre la clase baja y media”, o bien por “individuos culposos de la clase alta”, que defienden algún tipo de “contraélite”.

Efectivamente, aunque la sociedad occidental ha tenido siempre sus élites, también siempre ha construido múltiples teorías en las que el “pobre”, el “explotado”, el “oprimido” u otros desempoderados son concebidos como los verdaderos “virtuosos”, “justos”, “bienaventurados”. Estas teorías contraelitistas han sido levantadas, al menos desde el cristianismo originario, como críticas morales de aquella realidad por la cual hombres y mujeres iguales a los demás –o incluso moralmente superiores– se ven sin embargo condenados a situaciones de inferioridad. Estas críticas, a su vez, han sustentado diversas utopías en las que una nueva élite –“realmente” merecedora de su privilegio– habría de venir en algún momento histórico (p. 21).

La discusión sobre la legitimidad o no del poder es un elemento fundamental de la noción de opinión pública como legitimación de la democracia, pero tal discusión no suele darse. Las opiniones suelen formarse en cambio en el marco de las instituciones de poder dadas, y todos los actores con autoridad son construidos y destruidos por la opinión de los públicos así formados. En este sentido, incluso la creencia corriente dentro de algunos círculos bienintencionados de que solo mediante la extensión de la educación, cualquier resto de “irracionalidad”, “ignorancia” o “apatía” respecto del debate pú-

blico sería eliminado, resulta ser entonces excesivamente optimista (pp. 299-301).³⁷

Los mecanismos de poder, incluidos los procesos educativos, están filtrados y se ven influenciados por los medios formales de comunicación de masas. Ubicado de este modo, al individuo en tanto integrante de la masa se le dificulta obtener una visión que trascienda lo exhibido por esos medios; más bien, su experiencia de lo que es y de cómo funciona el poder suele estar fuertemente “estereotipada”. Se le dificulta “despegarse” de lo que observa por su intermedio y, con ello, “evaluar” esa mediación de su experiencia, que muchas veces es incluso mediación de algo no experimentado por él o ella. Entonces, su experiencia no logra verse acompañada por aquella “discusión interna” que es la “reflexión”, sino más bien por el “monólogo inconsciente”, el “eco” ajeno de las voces difundidas en los medios. Las “expectativas” y los mecanismos subyacentes a su experiencia, así, permanecen en gran medida no-criticados, con la consecuencia, a gran escala, de la reproducción de las formas del poder previas (p. 322).

ENSAYO 12. ARTESANOS INTELECTUALES CON VOCABULARIOS ANÁRQUICOS (1956)

También en 1956, Wright Mills pronuncia una conferencia frente a la sociedad internacional de escritores PEN Club, en su sede de Nueva York. En ella, que más tarde sería publicada bajo el título de “El poder y el trabajador cultural”, nuestro autor teje los primeros hilos de una preocupación que terminará de desarrollar en los años siguientes, con el proyecto de un nuevo libro.

37 Wright Mills critica las teorías que reducen la práctica educativa a la “democratización del saber”, es decir, a la mera difusión de conocimientos concretos. Frente a ellas, nuestro autor niega que la educación implique simplemente “transmisión” de algo preexistente, pues ello implica una mirada reduccionista basada en la metáfora del alumno como “balde” vacío al que se va llenando de a poco (da Luz, 1996, p. 68). Pueden señalarse ciertas continuidades entre la visión wrightmillsiana de la educación y la visión que ya había propuesto Veblen (2003). Veblen sostenía que las instituciones educativas de su época “sofocaban” la “simple curiosidad”, pues la curiosidad es el “motivo último” para el aprendizaje. Para él, así como para Wright Mills, el aprendizaje debe ser un proceso de “externalización” más que de internalización, es decir, el proceso de llevar a la acción la “experiencia interna” de cada sujeto –definición de tono fuertemente pragmatista– (Kerr, 2007, pp. 92-93). Para Wright Mills, además, el rol de las instituciones educativas es “servir a la sociedad” a través de una crítica hacia ella, y no a través del “reforzamiento” de la selección de las élites que ya la dominan. En otras palabras, la meta de la educación es formar artesanos, y no “tecnócratas” (p. 89).

Es corriente que, al caracterizar la cultura de un determinado grupo, nación, época, etc., se utilice una serie de categorías supuestamente basadas en una ordenación jerárquica. Así, en castellano, se suelen usar nociones como “alta cultura” y “cultura popular”, o también, cultura “esnob” o “pretenciosa”, “mediocre” o “medio pelo” y “vulgar” o “grasa”.

El uso de este tipo de clasificaciones de la variedad de la cultura humana de un momento y lugar debe ser cuestionado. Es que ellas operan confirmando y reproduciendo la separación de la sociedad en unas clases sociales –alta, media, baja–, y, con ello, el orden sociocultural total.

Más deseable sería comenzar a pensar tipologías culturales “más anárquicas”, es decir, que escapen a esa compartimentación social preexistente, y que puedan, junto con otras nociones novedosas, ayudar a constituir un “vocabulario crítico” de la cultura.

La construcción de un nuevo tipo de vocabulario requiere de trabajadores culturales que sean “individuos autónomos de un estrato autónomo”, es decir, “artesanos”³⁸ de la cultura, y no profesionales hiperespecializados y aparentemente apolíticos que ponen su capacidad al servicio de la administración y el negocio.

Pero incluso suponiendo la existencia de trabajadores culturales de tal calibre, su creación simbólica solo podría influenciar a la sociedad en su conjunto por medio de la difusión de sus vocabularios anárquicos a través de los medios de comunicación. Y, dada la situación real de los medios –su carácter monopólico y altamente mercantilizado–, eso resulta muy difícil.

Los artesanos intelectuales requieren de un público lo suficientemente amplio como para ser escuchados a gran escala, y además, sostenidos materialmente –es decir, tal que puedan trabajar y vivir de esa actividad creadora–. Pero su público debe también ser lo suficientemente “flexible” para aceptar la crítica de la cultura que ellos puedan realizar, y no demandar únicamente “clichés” acerca de ella (Wright Mills, 1956/1970, p. 154).

38 Wright Mills se nutre en estos años de la teoría, en boga por aquel entonces, del “socialismo de guildas”, esbozado principalmente por George Cole (2011). Esta teoría afirmaba que la democracia solo podía sostenerse mediante la participación cooperativista de las personas en fraternidades profesionales basadas en el modelo de los antiguos maestros y aprendices artesanos –luego devenidos “vieja clase media”– y de sus talleres de oficios (Barratt, 2011, p. 713). Por otro lado, el concepto wright-millsiano de “artesanato” [*craftmanship*] puede considerarse heredero del concepto vebleniano de “hechura” [*workmanship*] (Kerr, 2007, p. 92). Finalmente, esta figura del “artesano” será retomada, en la actualidad, por el sociólogo crítico Richard Sennett (2009).

ENSAYO 13. APARATO CULTURAL Y TRABAJADORES CULTURALES. INTERPRETACIÓN, SENSIBILIDAD Y RAZONAMIENTO. ARTE, CIENCIA E INTELLECTO. CRÍTICA INTERNA Y EXTERNA (1957)

Estas mismas preocupaciones las seguirá mentando Wright Mills en una serie de escritos que estaban pensados como capítulos de un libro a ser titulado *El aparato cultural* que nunca llegó a publicarse como tal por la prematura muerte de Mills. Aun así, para 1957, una parte importante del libro ya estaba redactada.³⁹ Específicamente, la “Introducción” y los capítulos “Arte, ciencia e intelecto” y “El aparato cultural y los trabajadores culturales”.

Existe una forma de ser intelectual a la que se le ha dado el nombre de “crítico consecuente”. Este tipo de intelectual es aquel que busca “erosionar” los fundamentos de la sociedad a la que pertenece. Por ejemplo, en una sociedad capitalista, el crítico consecuente es el que se ocupa de erosionar las bases del sistema y la lógica capitalistas (Schumpeter, 1949).

Sin embargo, existe también otro modo de ser intelectual que de hecho resulta mucho más frecuente encontrar. El objetivo de este segundo tipo de intelectual es, en algún sentido, el contrario que el del anterior. En este caso, no se trata tanto de erosionar los valores que sustentan la sociedad vigente, sino al revés, rescatarlos de su olvido, elevarlos de meras expresiones hipócritas hacia su verdadera puesta en práctica. En otras palabras, se trata de revalorizar los fundamentos, considerados positivos, de la sociedad vigente, para finalmente hacer cumplir sus promesas latentes. En este segundo caso, no se trata tanto de realizar críticas externas sino críticas internas a la sociedad en cuestión, o como ya vimos, críticas socráticas (Wright Mills, 1957/1963b, p. 421).

En realidad, ambas modalidades no son antitéticas sino que por el contrario presentan muchas afinidades. Volviendo al ejemplo de los

39 Este libro estaba pensado por Wright Mills como su gran aporte teórico al emergente movimiento de la “Nueva Izquierda global”. Además, este libro implica cierto giro respecto de su teoría anterior acerca del papel puramente negativo y conservador de los medios de comunicación, pues aquí estos son concebidos como potenciales medios de difusión de ideas transformadoras si los intelectuales logran apropiárselos (Geary, 2008, pp. 719-720). Finalmente, esta noción de medios potencialmente transformadores constituyó un hito decisivo en el posterior desarrollo de la teoría “marxista culturalista” de autores como Raymond Williams (1982), Edward Thompson (1978) y Stuart Hall (1971).

intelectuales anticapitalistas, es posible demostrar el hecho de que la defensa de valores “socialistas” es en realidad muy parecida –por no decir la misma– que la de los valores de la modernidad occidental: igualdad, libertad, fraternidad, por ejemplo, o incluso eficiencia, crecimiento y bienestar.

Por otro lado, todo tipo de intelectual trabaja dentro de un “aparato cultural”. El aparato cultural es el orden institucional asociado a lo que antes llamamos esfera simbólica. A decir verdad, todos los sujetos humanos participan en algún grado en ese aparato, pero algunos hombres y mujeres se especializan en ese aparato mediante su trabajo, y por eso se los puede llamar “trabajadores culturales”.

Como todos los demás seres humanos, los trabajadores culturales en primer lugar “heredaron socialmente” los símbolos de la sociedad junto con sus significados vigentes. Sin embargo, más allá o incluso en contra de esa herencia, llegan a conocer el mundo de los símbolos de una manera profunda al desarrollar profesionalmente la capacidad de “erigir un mundo de significados” distinto, tanto aceptando como rechazando deliberada o inconscientemente los recibidos, como buscando nuevos. Los trabajadores culturales exageran esta capacidad, y tanto su aceptación como sobre todo su crítica de los significados heredados se agrandan.

Los trabajadores culturales, entonces, son los encargados de producir, conservar y distribuir significados nuevos, modificando así los viejos. Si toda persona es una “intérprete” del sistema de símbolos dado, los trabajadores culturales son intérpretes especializados, pues se dedican a profundizar su capacidad “inventiva” y también su capacidad de “exposición” de lo inventado. Todo lo cual los vuelve especialmente diestros en el cultivo de la propia “sensibilidad” y del propio “razonamiento”, pero también en la activación de la sensibilidad y el razonamiento ajenos. Por todo esto, pueden llegar a tener una mayor influencia en la “definición del mundo” de las personas (Wright Mills, 1957/1970, p. 89).

Ahora bien, dentro del conjunto de los trabajadores culturales, es factible distinguir varios tipos. Por un lado, están aquellos que trabajan mayormente dentro del aparato establecido y a favor de la autoridad que de allí emana, es decir, aquellos que aceptan el sistema de símbolos prevaleciente y sus significados corrientes. En el caso en que estos trabajadores enuncien alguna crítica cultural, se trata de críticas parciales, enfocadas en políticas específicas, en detalles menores, pero nunca discuten la legitimidad de fondo del aparato. Se trata de “críticas” que avanzan a partir de lo ya dado. Su trabajo, en este sentido, permite ser utilizado ideológica y burocráticamente, es decir, para fines ya sea administrativos o mercantiles.

Pero por otro lado, están aquellos que trabajan mayormente ubicándose por fuera del aparato establecido y en contra de la autoridad que de aquel emana, rechazando el sistema prevaleciente, sus símbolos e interpretaciones corrientes, y, en definitiva, cuestionando su legitimidad misma. Sus críticas, que son mucho más frecuentes, son además más generales y profundas: van más allá de los detalles, apuntan a una totalidad más amplia. Su trabajo, entonces, resulta más difícil de adaptar a fines ideológicos y burocráticos, lo que permite en cambio ser utilizado de modos novedosos, quizás incluso transformadores (p. 94).

El aparato cultural puede dividirse en tres grandes esferas: la artística, la científica y la propiamente intelectual. En efecto, por un lado, el “arte” se relaciona con “la producción, el goce y la crítica” de los “productos llamados bellos”⁴⁰. La esfera artística del aparato cultural, así, comprende el “cultivo de las sensibilidades” asociadas con tales objetos en el marco del total de la experiencia humana (Wright Mills, 1957/1970, pp. 140-141).

Por otro lado, la “ciencia” se relaciona con la producción, el goce y la crítica de los productos llamados “verdaderos”, de modo que la esfera científica del aparato cultural comprende el cultivo de las sensibilidades asociadas con tales objetos. Finalmente, el “intelecto” se relaciona con la producción, el goce y la crítica de los productos llamados “buenos”, de modo que la esfera intelectual del aparato cultural comprende el cultivo de las sensibilidades asociadas con tales objetos.

Así, aparece la clásica tríada de lo bueno, lo verdadero y lo bello, o mejor aún, de la bondad, la verdad y la belleza, es decir, de los valores fundamentales, al menos de Occidente, en el ámbito ético, cognoscitivo y estético respectivamente.

En este sentido, podríamos decir que el aparato cultural es aquel complejo que difunde símbolos e interpretaciones sobre los símbolos de los tres tipos –cognoscitivos, éticos y estéticos–, dentro del cual funciona una sutil aunque por suerte borrosa división del trabajo entre científicos enfocados en los significados cognoscitivos, artistas en-

40 Buscando profundizar en estas cuestiones, antes de su muerte Wright Mills había comenzado a delinear una verdadera “teoría sociológica de las artes estéticas”. En efecto, en 1958 y 1959 dio dos conferencias casi desconocidas, por haberlas presentado frente a diseñadores, arquitectos y urbanistas en vez de frente a científicos sociales, en las que manifestó la posibilidad de una perspectiva crítica también dentro de esos otros ámbitos profesionales (Wright Mills, 1963b). Además, entre los papeles inéditos de nuestro autor, se encontró el bosquejo de tres escritos titulados respectivamente “Teoría del *kitsch*” (Wright Mills, 1945), “Arte y arquitectura” (Wright Mills, 1958a) y “Arte y artistas” (Wright Mills, 1958b), los cuales sin duda hubieran sido profundizados de no haber quedado trunca su carrera (Treviño, 2014, pp. 346-352).

focados en los significados estéticos e intelectuales enfocados en los significados éticos de los símbolos culturales.

ENSAYO 14. SER INTELLECTUAL ES GENERAR PROBLEMAS (1959)

Durante los últimos años de su vida, Wright Mills ideó otro proyecto. En un libro que planeaba titular *Contactando al enemigo*, el autor tenía pensado compilar una serie de cartas escritas a Tovarich, un amigo imaginario, un personaje de ficción construido como un intelectual soviético, es decir, como un par suyo pero al otro lado del muro. El objetivo era mostrar, en plena Guerra Fría, que los supuestos “enemigos” bien podían ser amigos y debatir sobre temas de interés mutuo; parte de la gracia estaba en que “Tovarich”, en ruso, significa justamente “amigo”. Así, una de las cartas más interesantes, escrita en 1959 desde Brasil –donde el autor estaba participando de un seminario–, se titula “¿Qué significa ser un intelectual?”.

Hay algo acerca de los intelectuales y de la vida intelectual que presiona a hacerse cargo de un rol político de trascendencia y de juicio. Hay, de hecho, muchas cosas, pero la primera de todas es que es verdad que pensar de un modo realmente libre y de amplio espectro implica, como suele decirse, “generar problemas”, cuestionar y demandar y juzgar. ... El intelectual no solo debe ser diligente: debe estar obsesionado con esta devoción y, aún más, al menos a veces, debe poseer una confianza suprema en su propia mente y su propio juicio, o mejor dicho, debe sentir que él mismo es su crítico más severo, porque nadie más conoce tan bien sus propios errores. No creo que sea exagerado decir que un intelectual político es una persona que demanda de sí misma afirmaciones claras sobre políticas. No puede andarse con medias tintas. [Lo que experimenta] lo experimenta a lo grande, y lo que afirma se lo toma en serio” (Wright Mills, 1959/2000, pp. 276-277).

Vemos en esta cita muchos de los puntos ya trabajados. La tarea intelectual es principalmente actividad crítica. Su dimensión cognitiva se entrelaza inevitablemente a una dimensión ética y a una dimensión política. Los juicios de hecho –como los que enuncia la ciencia– implican siempre también juicios de valor –como los que enuncia la moral–. La crítica no puede elevarse exclusivamente a los demás: la crítica no

es verdadera crítica si no es también autocrítica. Este es el mandato de la tarea intelectual: ser reflexiva, y esa reflexividad debe ser constante, no puede detenerse nunca. Debe ser una auténtica devoción.⁴¹ De todo lo cual se deduce que el carácter decisivo del intelectual es la coherencia entre sus dichos y sus actos. Si todo esto se cumple, la tarea intelectual puede llegar a trascender el mundo tal cual es en un momento dado, es decir, a transformarlo.

ENSAYO 15. IMAGINACIÓN COMO UNIÓN ENTRE BIOGRAFÍA E HISTORIA. POLÍTICA DE LA VERDAD VERSUS ECONOMÍA DE LA VERDAD. CONOCIMIENTO AL SERVICIO DE LA HUMANIDAD. OBJETIVIDAD COMO EXPLICITACIÓN DE PRESUPUESTOS. INTELECTO PÚBLICO Y SENTIDO POLÍTICO DEL CONOCIMIENTO. RAZÓN CLÁSICA VERSUS RACIONALIDAD MODERNA. DEFINICIONES ALTERNATIVAS DE LA REALIDAD. JUEGOS DE LENGUAJE Y RECURSOS VISUALES (1959)

También en 1959, Wright Mills publica su libro más famoso y aclamado en el ámbito intelectual: *La imaginación sociológica*, verdadera *opera magna* en la que logra unir casi todos los puntos que hasta ahora había trabajado por separado.

La imaginación tiene la cualidad de ser tanto una cuestión de “hecho” como de “moral”, puesto que sirve para orientar la realidad en función de una guía ético-política.⁴² La imaginación, además, es un elemento tanto del trabajo literario, ficcional, como del trabajo científico, factual, así como también del trabajo político, transformador.⁴³ De hecho,

41 O, como diría Weber (1998), una “vocación”. O también, como diría Edward Shils (1980), un “llamado”. En efecto, para Wright Mills la sociología era un “llamado”, no solo a “mirar” el mundo de un determinado modo, sino también a “criticarlo y cambiarlo” (Riesman, 1963, contratapa). En otras palabras, para Wright Mills la actitud sociológica implicaba llevar adelante una “vida observante” –con sus implicancias religiosas– (Gane y Back, 2012, p. 415).

42 Wright Mills se inspira, para su concepto de imaginación, en la noción deweyana de la “inteligencia creativa”, la cual implica una “redefinición simbólica de la realidad”, tanto de la realidad pasada y presente como en términos de proyección futura (Dewey, 1938). En efecto, nuestro autor retoma el concepto de “imaginación”, que ya había trabajado en su tesis doctoral en relación con el pragmatismo, y que ahora ubica directamente como la noción central del título de su libro.

43 La imaginación sociológica wrightmillsiana consiste en cuatro tipos de “sensibilidades”, es decir, “formas de apreciación o conciencia”: sensibilidad histórica, cultural, estructural y crítica (Willis, 1996, p. 55). Esta última, la que más nos interesa,

no hay verdadero esfuerzo intelectual, como forma paradigmática de la “sensibilidad cultural”, sin algo de imaginación.⁴⁴ La triste realidad es, sin embargo, que muy frecuentemente el trabajo intelectual deja de lado la imaginación, la cual en cambio parece poder encontrarse en otros ámbitos, como el del periodismo crítico o el de la crítica literaria. El primer llamado, entonces, es a recuperar esta cualidad para las ciencias sociales (Wright Mills, 1959/1961a, p. 34).

Efectivamente, a falta de una ciencia social imaginativa, la imaginación se refugia principalmente en el arte, y cumple allí su función de resignificar “inquietudes individuales” como “problemas públicos” –por ejemplo, a través de la contextualización social de la historia de un personaje, ficticio pero representativo, en una sociedad dada–. Sin embargo, en el ámbito artístico, dicha relación entre lo “biográfico” y lo “estructural” no puede realizarse aún con la “claridad intelectual” necesaria, no solo para comprender más profundamente el vínculo a partir del estudio de sus causas sociales, sino también para proponer posibles y factibles “alivios” o incluso verdaderas “mejoras” a esas inquietudes y esos problemas. Por ello, es necesaria la unión de imaginación y ciencia.⁴⁵ La imaginación es necesaria en la ciencia en general y en la ciencia social en particular porque permite crear conceptos nuevos, con el fin de “ampliar el alcance de la sensibilidad” y “aumentar el ámbito del razonamiento” humanos (p. 37).

Cuando las ciencias sociales y humanas dejan de lado la imaginación, surge una tensión entre la “economía de la verdad” y la “política de la verdad”⁴⁶. Mientras que el verdadero objetivo de toda ciencia es

debe entenderse como una sensibilidad que no denota “negatividad”, sino apenas “escepticismo” y “reflexión”, con el fin de “exponer las ambigüedades, distorsiones y falsedades” en las explicaciones corrientes de los fenómenos sociales (p. 83).

44 Se ha señalado la conexión entre “imaginación”, “imaginario” e “imagen”, lo que exhibiría una veta posmodernista *avant la lettre* en la teoría de Wright Mills (Kerr, 2007, 124). Es interesante, en este marco, señalar la “nueva metodología” que Wright Mills planteó ya en los años cuarenta, pero nunca llegó a desarrollar del todo, y a la que él mismo bautizó como “poesía sociológica”, la cual estaba encargada de combinar “hechos” y “sentidos” (p. 120).

45 Justamente, esta “claridad” que aporta el intelecto es lo que permite orientar la acción humana en función del “conocimiento”, antes que, como es corriente, en función de la “opinión”. La fe de Wright Mills en la “teoría” parte de esa “función correctiva y clarificadora que [W. M.] ve en el conocimiento” (Horowitz, 1963, p. 18).

46 La noción de una política de la verdad no se basa sin embargo en un concepto unívoco ni positivista de “verdad”. Wright Mills no considera que exista una única verdad oficial sobre el mundo, sino más bien el hecho de que, frente a la multiplicidad de definiciones de la realidad, la verdad que la perspectiva crítica defiende es más legítima que otras por su carácter histórico y ético. En este sentido, entonces no es cierto que el carácter histórico, parcial y reflexivo de las teorías sea incoherente con la defensa de una teoría

la política de la verdad, es decir, el uso de la investigación para revelar realidades ocultas y así solucionar los problemas que aquejan a la humanidad, la ciencia no imaginativa deja de lado ese gran objetivo, alegando como justificativo los obstáculos que impone la economía de la verdad, es decir, los costos materiales de tal investigación, que nadie está dispuesto a financiar, por lo que habría que contentarse con investigar aquello que sí logra hallar financiamiento. El vínculo íntimo entre economía de la verdad y mercado no requiere mayores comentarios, aunque quizás valga señalar la evidente consecuencia de que, al guiarse por este parámetro, las posibilidades de la crítica quedan notablemente disminuidas (p. 82).

Además de la conexión entre una ciencia social no imaginativa y el mercado, existe otra conexión corriente entre dicho tipo de ciencia social y la burocracia. Tal nexo entre la academia y la burocracia administrativa o de negocios que financia el trabajo científico es cierto “sistema de camarillas” en competencia con el cual muchas veces opera la comunidad académica. Los científicos mismos en constante vínculo con entidades burocráticas y actuando constantemente para cumplir requisitos burocráticos –único modo de conseguir los fondos necesarios para la investigación– acaban burocratizándose ellos mismos. Así, la investigación con fines burocráticos sirve para hacer a la autoridad establecida más efectiva y más eficaz, pues proporciona “información útil” a los “planificadores” de la autoridad, lo cual constituye una grave amenaza a la “promesa clásica” de las ciencias sociales y humanas de producir conocimiento al servicio de la felicidad, la libertad y el bienestar humanos (pp. 132-133).

La promesa clásica de las ciencias sociales y humanidades tiene una cara teórica y una cara metodológica. Si la promesa metodológica es la de señalar el “camino” adecuado para estudiar algo, la promesa teórica es la de hacernos más “despiertos”, la de mantenernos más “alertas” para ver lo que no se ve, para descubrir lo que está oculto en el fenómeno estudiado, así como para guiarnos y orientarnos respecto de qué hacer con lo que encontremos a lo largo del camino (pp. 136-137). Es que en toda investigación subyacen, incluso de manera implícita, tácita o inconsciente, métodos y teorías, y junto a ellos, posturas metafísicas y valorativas. Así, por ejemplo y como ya hemos visto, existe un tipo de investigación que elige problemas dictados por el Estado o el mercado, que seleccionan información minuciosa a la

crítica, pues esta última también es relativa e histórica, pero aun así se toma posición por ella. Esto se relaciona, por otra parte, con una combinación de elementos “modernistas” y “posmodernistas” en la teoría wrightmillsiana, por lo que no puede acusársela ni de puramente “objetivista”, ni de puramente “narrativista” (Kerr, 2007, pp. 106; 113-114).

que interpretan de manera acrítica e irreflexiva, y cuyos usos resultan a la larga de tipo burocrático, porque son puestos al servicio de alguna autoridad. Este tipo de investigación cree ser “objetiva” porque utiliza técnicas sofisticadas, cuantificables, estadísticas, y porque no explicita sus preferencias políticas. Sin embargo, la auténtica objetividad en la ciencia social viene más bien dada por el intento constante de explicitar todo lo que va implícito en la investigación: sus valores, sus teorías, sus métodos, sus datos, sus objetivos, presupuestos todos a los cuales cabe realizar una autocrítica una vez explicitados (p. 144).

Es posible, y también necesario, que los investigadores definan el “sentido político” de su propio trabajo, evitando su “moldeamiento” heterónimo por parte de actores con fines ajenos. Es factible y preciso discutir y determinar la significación que se le va a dar a la ciencia, para que luego sus resultados puedan influir en políticas públicas deseables. Pero para que esa definición del sentido político del conocimiento pueda llevarse a cabo de manera competente y responsable, todo lo que va implícito en la ciencia debe ser explicitado: es necesario volver consciente y reflexivo cada paso de la investigación. Al cumplir este requisito, el investigador social está más cerca de poder cumplir la promesa clásica de “realizar la razón”, es decir, de devolverse un papel crucial en los asuntos humanos. El conocimiento que intenta realizar la razón de este modo puede llamarse “intelecto público”, y puede decirse de quien lo hace que es un “intelectual público”⁴⁷. Efectivamente, por un lado, consideramos que la razón “puede” orientar la acción humana y, por otro, consideramos asimismo que la razón “debe” orientar la acción humana (pp. 189-192).⁴⁸

47 Mucho de este argumento será luego revitalizado por el sociólogo contemporáneo Michael Burawoy (2008), quien de hecho trabaja en torno al concepto wright-millsiano de “intelectual público”. La noción de Wright Mills del intelectual público debe diferenciarse sin embargo de la del “filósofo rey”, puesto que mientras la última implica la posibilidad de un conocimiento aplicado políticamente de manera directa e inmediata, la primera sostiene apenas que la teoría puede ayudar a orientar, de manera mediada, indirecta, o podríamos decir “traducida”, la práctica política (Amendola, 1979, p. 206).

48 De aquí la distinción entre el simple conocimiento y el “intelecto crítico”. En las sociedades contemporáneas hay, de hecho, una “abundancia de conocimiento” sin parangón, por lo que suele denominárselas “sociedades del conocimiento”. Sin embargo, ese volumen casi infinito de conocimiento no es utilizado en la resolución de los asuntos humanos fundamentales, y si lo es, no suele serlo en la forma pública adecuada. Para Wright Mills el no uso y el mal uso del conocimiento constituyen una “alta inmoralidad”, que solo puede ser remediada acudiendo al modelo de la “tradicción clásica” del racionalismo, esto es, adoptando una postura autónoma a la vez que comprometida (Horowitz, 1963, p. 19).

Hay que distinguir en este punto entre la “razón” propiamente dicha y la mera “racionalidad”. La razón es una capacidad humana universal asociada a la reflexión, el conocimiento y la crítica, mientras que la racionalidad es una capacidad típicamente moderna asociada al arbitrio instrumental y tecnológico de medios. La razón es una cualidad sustantiva, la racionalidad su triste reducción a una forma incompleta. Por mostrarlo en un ejemplo: la burocracia moderna tiene mucho de racionalidad, pero muy poco de razón. Luego, podemos conectar la razón, así entendida, con el “papel liberador” del conocimiento, tanto en la faz de su producción académica y científica como en la faz de su difusión en los medios, de su aprendizaje en las instituciones educativas y de su debate en los públicos. La razón urge a “estimular activamente la controversia”, es decir, a discutir hechos, métodos, teorías y valores, presentando definiciones de la realidad “contradictorias” con las dominantes que permitan mostrar sus presupuestos –que pueden ser erróneos–, sus implicancias –que suelen ser negativas– y sus alternativas (pp. 200-202).

El método más adecuado para la realización de la razón y la presentación de definiciones alternativas de la realidad es la “artesanía intelectual”. El primer rasgo de la concepción artesanal del trabajo intelectual tiene que ver con hacer uso de la maleabilidad y la variedad creativa del material a mano. Así, los datos crudos piden ser interpretados teóricamente por primera vez; aquellos que ya han sido interpretados teóricamente pueden ser reinterpretados de acuerdo a otras teorías o comparados con otros datos; y las teorías precedentes pueden ser aplicadas o puestas a prueba con ciertos datos, compararse con otras teorías, ampliarse o bien criticarse de acuerdo a teorías alternativas o a datos novedosos (pp. 212-213). Del mismo modo, al leer teorías ajenas, emergerán ideas nuevas propias; al fichar estudios empíricos previos aparecerán baches que interesará llenar con nuevos datos; pero también analizar teorías ajenas o propias estimula su puesta a prueba en nuevos materiales empíricos; y conjuntos de hechos ya interpretados resultará productivo conceptualizarlos de maneras novedosas (p. 220).⁴⁹

49 En la historia intelectual de la sociología ha primado una imagen de Wright Mills como el “académico solitario”. Sin embargo, su concepción, como puede verse, es la del constante diálogo con otras voces y miradas. Aún más, se ha mostrado acertadamente que, sobre todo sus libros sobre estratificación, así como el de Puerto Rico y sus artículos sobre opinión pública y medios de masas, fueron el resultado del trabajo colectivo de grandes equipos de investigación, dentro de cuyo seno se dividían funciones entre la recolección de datos, su procesamiento estadístico, su interpretación primaria y la redacción final de informes –parte esta última generalmente a cargo de Wright Mills– (Sterne, 2005).

El otro rasgo fundamental de la concepción artesanal del trabajo intelectual es “una actitud de juego hacia las frases y las palabras” mismas, que son, al fin y al cabo, la materia prima con la que trabaja el cientista sociohumanístico. Se trata de una versión singular de los “juegos de lenguaje” de inspiración pragmatista (Wittgenstein, 1999). La actitud lúdica hacia el lenguaje permite que en todo trabajo teórico se logre efectivamente “liberar la imaginación”. Así, por un lado, respecto de variables como el grado de generalidad de cada término utilizado, puede jugarse con esa graduación de tal modo que, sea al “descomponer” un enunciado general en varios más concretos o, por el contrario, “generalizando” varios enunciados específicos, se extraiga el máximo provecho de los supuestos y las implicancias, “hacia arriba” y “hacia abajo”, de cada enunciado teórico.

Por otro lado, resulta también fructífero el juego semántico y sintáctico con adjetivos y adverbios, sujetos y predicados, y modificadores de todo tipo, pues al cambiar su signo, su contenido o su ordenamiento se pueden sacar interesantes conclusiones y arribar a ideas novedosas. Finalmente, otra forma paradigmática del juego es la plasmación del lenguaje a través de diversos recursos visuales. Tablas, cuadros, gráficos, diagramas, redes, mapas, líneas de tiempo, por solo nombrar algunos ejemplos, sirven no solo para organizar el conocimiento ya obtenido, sino sobre todo para hacer emerger, a partir de heterogéneas combinaciones espaciales, interpretaciones alternativas a las preexistentes. Efectivamente, es a partir de este modo de jugar que aparecen mejor vinculados teoría y empiria, estructura e historia, abstracción y concreción, particularidad y universalidad, problemas y soluciones (Wright Mills, 1959/1961a, p. 223).

ENSAYO 16. TEORÍAS Y MODELOS. APERTURA Y CREATIVIDAD. IMAGINACIÓN COMO COMBINACIÓN DE LO IMPENSADO (1960)

En 1960, Wright Mills publica un libro en el que compila aquellos textos canónicos de la disciplina sociológica que, en su opinión, todo estudiante e investigador debería leer. A esa compilación, que apareció bajo el título de *Imágenes del hombre. La tradición clásica*⁵⁰, la acompaña una introducción escrita por nuestro autor.

50 En este sentido, con la figura del crítico “rebelde” de la sociología, Wright Mills combinaba la intención de integrarse a la “tradición clásica” de la disciplina. De esta combinación surge la noción de “sociología radical”, escuela con la que se asocia a nuestro autor y de la que es considerado fundador (Agulla, 1994, p. 477). El “estilo

Se dice de ciertas obras –de las artes pero también del pensamiento– que son “clásicas”, y se dice de sus creadores que son “clásicos”. La grandeza de las cosmovisiones clásicas es que, aun cuando mucho de lo que sus autores afirmaron resultó luego ser equivocado, ellas siguen ofreciendo poderosas líneas de pensamiento.

La explicación de por qué, aun equivocados, siguen teniendo razón, radica en la distinción entre “modelos” y “teorías”. Lo que caracteriza la obra de los autores clásicos es que, además de la construcción de teorías específicas con hipótesis detalladas sobre determinados fenómenos o partes del mundo social, construyen también modelos generales de pensamiento, de los que las teorías específicas son casos especiales, y son estos modelos los que constituyen las “grandes ideas” que siguen siendo productivas en la actualidad.

Entonces, lo que hace clásico a un texto o a un autor es la capacidad de derivar múltiples teorías de su modelo general de pensamiento. En este sentido, que sus teorías específicas puedan llegar a probarse erróneas en un momento histórico concreto no implica la inutilidad del modelo general, puesto que este puede seguir efectivizándose mediante teorías alternativas.⁵¹

Es que los modelos –y aquí reside su grandeza intelectual– son eminentemente “abiertos”. En una palabra, lo clásico es lo que ofrece no solo una nueva teoría para explicar algún aspecto del mundo, sino un nuevo modo de comprender el mundo como totalidad (Wright Mills, 1960, pp. 1-3).

La tradición clásica de las ciencias sociales y humanas, entonces, no puede ser definida por la aceptación unívoca y ortodoxa de alguna teoría específica de la sociedad –y mucho menos de alguna metodología específica–, sino por la construcción de modelos creativos de pensamiento que incitan a la proliferación de teorías múltiples y alternativas (p. 4).

Casi siempre, las ideas más interesantes e innovadoras surgen a partir de la “extensión” y generalización de ideas en un modo puramente deductivo, es decir, al elaborarlas lógicamente independientemente de su referencia a ningún conjunto de hechos determinados, sean estos antiguos o actuales. Por supuesto, el pensamiento es “disciplinado por los hechos”, pero solo “avanza por las ideas”. Efectivamente, la imaginación –teórica y modelística– progresa principalmente a través

de trabajo” de la sociología radical wrightmillsiana puede entonces definirse como la amalgama de cierta “asimilación crítica” de pensamiento clásico y una forma de investigar “impregnada” de problemas contemporáneos (Cohn, 2013, p. 16).

51 La distinción entre modelos y teorías es similar a la que realizara el autor marxista Nicos Poulantzas (2001) entre teorías “regionales” y teorías particulares.

de la “combinación de ideas que nadie había pensado previamente en combinar”, es decir, a partir de pensar lo aún impensado (p. 13).

ENSAYO 17. RESPONSABILIDAD MORAL, HONESTIDAD INTELLECTUAL Y SENSIBILIZACIÓN PÚBLICA (1960)

También en 1960, el autor redacta lo que planeaba publicar como prefacio de aquel libro que permaneció inédito sobre el aparato cultural y al cual tituló “Moralidad política”.

No hay nada que se pueda escribir que no contenga, de manera explícita o implícita, los valores que la persona sustenta. Dado este hecho primario, se puede intentar ocultar esos valores o bien sacarlos a la superficie, y la opción moralmente honesta e intelectualmente honesta es la segunda.

No solo no es necesario sino que es contraproducente eliminar los propios valores de la expresión pública de las propias ideas, porque ellos constituyen el “filo crítico e irónico”, indispensable para “sensibilizar” al lector acerca de los problemas tratados en cada escrito (Wright Mills, 1960/1970, pp. 7-8).

En la sociedad, no hay nada que obligue, que fuerce a ninguna persona a hacer nada concreto respecto de los problemas observados en derredor en la época y lugar que le toca vivir. El hacer o no algo respecto de los problemas sociales percibidos es, como casi todo, una cuestión de elección y de decisión basada en la moralidad política de cada quien.

Sin embargo, la clave está en la diferencia entre “tener que” hacer algo en el sentido de una fuerza física o incluso legal que nos obligue a ello –fuerzas que no existen– y sentir que uno “debe” hacer algo en el sentido de una obligación ética y una responsabilidad moral. Por supuesto, la decisión intelectual es efectivamente intentar hacer algo, generalmente interviniendo públicamente en la crítica de ciertos valores, ideas y prácticas considerados socialmente dañinos, y en la defensa de otros considerados deseables (p. 11).

PARTE II: CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

ENSAYO 18. RACIONALIDAD CRÍTICA Y SABIDURÍA (1939)

“Tipos de racionalidad”⁵², de 1939, es un escrito de Wright Mills que nunca vio la luz durante su vida, pero que luego sería compilado póstumamente junto a otros en 1970 en el libro *De hombres sociales y movimientos políticos*.

Existen dos grandes tipos de racionalidad entre los seres humanos. Por un lado está la “razón autoritaria” y por otro la “razón tecnológica”. La racionalidad autoritaria es aquella que se refugia bajo alguna noción “de lo sagrado, de una élite, de una comunidad”. Es aquella forma de razón que busca su legitimidad en justificaciones trascendentes, auspiciadas por alguna aristocracia que, con ello, marca los límites de

52 Wright Mills realiza aquí una especie de vuelta de tuerca de la perspectiva de Max Weber (2000) sobre los gradientes de racionalidad de los distintos tipos de acción social –con arreglo a fines, con arreglo a valores, tradicional y afectiva–. Con esto se adelanta, además, a la propuesta de Max Horkheimer (1973) acerca de las racionalidades esencial-objetiva e instrumental-subjetiva. En efecto, por argumentos como el desplegado en este escrito, puede llegar a sostenerse que la teoría wrightmillsiana, en varios aspectos, aparece como una “variante norteamericana de la teoría crítica frankfurtiana” (Dandaneau, 2009, p. 10).

inclusión y exclusión a un grupo. Y si la razón es la autoridad, la sinrazón es concebida como toda “desviación del sistema ordenado y cerrado de significados tradicionales y manipulaciones simbólicas”. Por tanto, será considerada como irracional toda proposición discursiva o práctica que se aparte de las “verdades” autorizadas oficialmente, para romper así con la tradición impuesta y verse con ello excluida del círculo comunal (Wright Mills, 1939/1970, pp. 107-108).

Por otro lado, la racionalidad tecnológica es aquella en la que las tecnologías de diverso tipo juegan un papel fundamental. La razón ya no refiere aquí a los motivos de fondo que mueven el razonamiento de las personas, sino a la mera adecuación razonable de su comportamiento. También aquí, si la razón es la adecuación, la sinrazón será todo lo que no encaje, lo que no se amolde: será considerada irracional toda idea o acción que no concluya en éxitos manipulativo-utilitarios análogos a los de la tecnología. En definitiva, también la racionalidad tecnológica se presenta como un imperativo al que se debe seguir irreflexivamente (pp. 117-118).

Aunque se presentan como formas de la razón humana, ni la autoritaria ni la tecnológica son racionalidades de las que los hombres y mujeres puedan apropiarse, pues no surgen de ellos sino que siempre se imponen desde afuera. Son heterónomas, es decir que impiden desplegar ese rasgo humano básico que es la autonomía. Aquí, la ciencia misma, supuestamente el espacio de la puesta en duda y puesta a prueba de los sentidos comunes, se ve crecientemente manipulada por el imperativo tecnológico –cuando no ya por el autoritario, como en el pasado–.

Entonces, la verdadera contraposición tanto a la racionalidad autoritaria como a la tecnológica es la “racionalidad crítica”. La racionalidad crítica se apoya en un conocimiento que no es ya ni coactivo ni utilitario, sino que opera como auténtica “sabiduría”. La sabiduría es superior a la racionalidad tecnológica, porque se preocupa más que por solo métodos y adecuaciones.⁵³ Pero también es más que la racionalidad autoritaria, puesto que solo puede emerger a partir del despliegue de “descubrimientos” antes que de imposiciones (p. 103).

53 Esta competencia entre razón entendida en sentido crítico y tecnología –especialmente, como veremos más adelante, las “tecnologías comunicativas” como los medios de comunicación de masas– es una preocupación que, nuevamente, conecta a Wright Mills con la herencia anterior y posterior de la “teoría crítica” europea, desde Theodor Adorno (2008) hasta Jürgen Habermas (2008) (cfr. Frade, 2009, p. 12).

ENSAYO 19. DISCUSIÓN LIBRE, OPOSICIÓN DESDE ABAJO Y PENSAMIENTO RADICAL (1941)

En 1941 Wright Mills publicó un artículo titulado “Localizando al enemigo: problemas de los intelectuales en tiempo de guerra”, en donde muestra los límites de la actividad intelectual en el marco de la persecución ideológica nacionalista en torno a la Segunda Guerra Mundial –y que luego despuntaría aún más en la Guerra Fría–.

El “pensamiento libre”, requisito para la actividad intelectual, precisa tener siempre algo acerca de lo cual ser crítico. Por eso, no puede decirse que sea intelectual sino aquel o aquella persona que, de algún modo, siempre encarna algún tipo de “oposición desde abajo” frente a las instancias de poder, sea del poder político, económico o cultural.⁵⁴

Sin embargo, en tiempos de guerra, la oposición es localizada, de manera forzosa y “desde arriba” –es decir, como mandato desde dichas instancias de poder–, “al otro lado de las fronteras nacionales”. Esto en cuanto a la guerra inter-nacional, pero incluso en épocas de guerra civil intra-nacional, se impone un tipo de oposición a la que Wright Mills localiza dentro de las fronteras nacionales aunque “en representación” de grupos “foráneos”.

Este proceso implica la construcción de la figura de un supuesto “enemigo” frente al cual y en contra del cual una nación o grupos poderosos dentro de ella pretenden movilizar toda la “mecánica social”, incluida la actividad intelectual. La figura de tal “enemigo”, entonces, es construida de manera irreflexiva, como mero producto de las necesidades de triunfo bélico, y no a partir de una oposición crítica a las instancias de poder. En otras palabras, desde arriba y no desde abajo.

Así, a todos los ciudadanos, pero muy especialmente a los intelectuales, les es “impuesta” esa enemistad y esa oposición, la cual no suele coincidir con el objeto de los sentimientos producidos por su propia reflexión independiente. En tiempos de guerra, y dado que toda guerra tiene algún elemento de combate ideológico, se les prohíbe a los intelectuales la crítica de la ideología de los grupos de poder, grupos

54 Durante los años cuarenta Wright Mills comenzó a codearse con los denominados “*New York intellectuals*”, un grupo de escritores, periodistas, profesores y críticos de izquierda, marxistas heterodoxos, con base en dicha ciudad, que funcionaron como “contexto” de su iniciación como “intelectual público”, intelectual público que interpela a grupos letrados más allá de los límites de la academia, es decir, a un público amplio (Barratt, 2011, p. 712). De hecho, en estos años, nuestro autor publica por primera vez varios artículos en periódicos y revistas culturales de izquierda y participa asiduamente en sus grupos de discusión (p. 718).

de poder cuyos intereses, por el contrario, se les obliga a defender (Wright Mills, 1941/1970, p. 135).

En este marco, la actividad intelectual ya no es tal, puesto que, en líneas generales, se ve obstaculizada la reflexión crítica desde una oposición legítima. Los intelectuales, en estas circunstancias, no pueden oponerse –al menos sin costos– a ningún elemento de la ideología interna. De hecho, tampoco pueden siquiera reflexionar de modo libre sobre el supuesto enemigo exterior, ya que se impone un “monopolio” sobre la idea que todos deben tener de este, que no puede ser puesta en “discusión pública”.

Tal puesta en discusión, junto con la puesta en discusión de la decisión misma de participación en la guerra, son vistas, casi siempre, como actos de traición, pues también este debate cuenta con una imagen oficial obligatoria. Esta “dificultad estructural” del trabajo intelectual suele ser vivida como “desconcierto” por parte de los intelectuales, pues no tienen ya “contra qué pensar”, no hay “alineamiento social” con el cual discutir de veras que no sea la repetición mecánica de la enemistad impuesta.

El problema de fondo, en estos casos, es el “nacionalismo”, ideología según la cual el “pensamiento radical” –aquél pensamiento que implica “ir hasta la raíz” de un problema (Marx, 1982)– se ve reducido por la fuerza al mínimo, y esto por dos razones. Por un lado, porque los pensadores son “reclutados” crecientemente dentro de los aparatos de poder político, económico y cultural para trabajar orgánicamente en favor de la ideología nacional belicista, lo cual bloquea el posicionamiento “por fuera”. Y por otro lado, porque esa misma ideología, con sus consignas irreflexivas, va siendo crecientemente “infiltrada” al resto de la sociedad por diversas vías –típicamente a través de los medios de comunicación de masas, pero también a través de la voz, ahora oficialmente autorizada, de los “intelectuales” que ya no pueden ser– (Wright Mills, 1941/1970, p. 136).

ENSAYO 20. REFLEXIÓN TEÓRICA ABSTRACTA Y GENERAL SOBRE ESTRUCTURAS Y TOTALIDADES (1943)

En 1943, y prosiguiendo con la cuestión de las ideologías, Wright Mills escribió el artículo “La ideología profesional de los patólogos sociales”, publicado en el *American Journal of Sociology*, cuyas ideas luego sentarían algunas de las bases

de su libro más famoso, publicado dieciséis años más tarde, y al cual hemos analizado más arriba.⁵⁵

La reforma social basada en la preocupación social es fundamental. Pero para que tal reforma implique una real transformación social –y no un mero paliativo asistencial que solo toca la superficie del estado de cosas, pero no sus estructuras profundas–, es preciso que ella, a su vez, se fundamente en una auténtica teoría social. En otras palabras, debe partir de una reflexión de carácter abarcador, abstracto y generalizado sobre el sistema social en tanto sistema, tomado como totalidad, como estructura. De otro modo, la mera observación y descripción preocupada de fenómenos, prácticas o territorios focalizados, por más loable que sea su intención, poco lograrán.

El asistencialismo social –a diferencia de un reformismo transformador– es entonces “patologismo social”, porque se limita a detectar “patologías”, casi “enfermedades” en algún órgano del cuerpo social, recomendando entonces “remedios” de manera tan automática como una industria farmacéutica. Lo que el asistencialismo o patologismo social no logra, a pesar de su intención, es mostrar cómo esos males detectados son productos sistemáticos de condiciones estructurales de la sociedad en su totalidad. Entonces, la recomendación de curas resulta irreflexiva y acrítica, y equivale más a “poner una curita” que a rastrear las causas originarias de una enfermedad. Esto es consecuencia del carácter “informativo”, “fragmentario”, “disperso”, es decir, no teórico de su cosmovisión, lo cual impide ubicar la dispersión de fragmentos de información en un todo estructural y sistemáticamente explicativo (Wright Mills, 1943/1963b, pp. 526-527).

Por otro lado, lo que la carencia de reflexión teórica abstracta, generalizada, sistemática y estructurada acarrea es una falta de cuestionamiento del sentido común vigente en la sociedad, y con ello, una defensa de valores orientados a la adaptación de sujetos con dificultades al orden social tradicional. Es que aquellas patologías observadas son entonces consideradas, en el fondo, como disonancias o disrupciones frente al orden establecido, que es preciso acallar o normalizar, en lugar de prestárseles atención como posibles indicadores de problemas de fondo en la raíz misma de ese orden social (pp. 529-530).

55 Efectivamente, aquí, al igual que en *La imaginación sociológica*, Wright Mills realiza una “crítica ideológica” de “la ideología norteamericana”, de tintes similares a la que en su momento Karl Marx y Friedrich Engels (1985) habían hecho de “la ideología alemana”, poniendo en relación el plano teórico con el “ser social” (Amendola, 1979, p. 165).

El resultado de todo esto es que, a pesar de su interés por “reformular la sociedad”, los “patólogos sociales” no poseen al fin y al cabo la pretensión de modificarla, sino apenas de lograr que todos los individuos aún “inadaptados” puedan ajustarse a ella, pues si esto sucediese, las cosas podrían permanecer a grandes rasgos como están en un momento y lugar dados. El patologismo social ateórico asume –en lugar de cuestionarse–, y con ello legítima, las “normas sociales” vigentes, buscando los modos en que estas puedan aplicarse de la manera menos problemática (p. 532, n. 19).

ENSAYO 21. IDEALES VERSUS IDEOLOGÍAS (1952)

En 1952 Wright Mills sienta las bases de una distinción que continuará usando a lo largo de su vida, y muy especialmente en sus últimos análisis del marxismo. En este caso, en el artículo “Valores liberales en el mundo moderno: la relevancia del liberalismo decimonónico para la época actual”, publicado originalmente en la revista *Student Partisan*, aplica la distinción que veremos a continuación para el análisis del liberalismo.

Toda cosmovisión, esto es, toda imagen del mundo social, puede ser simultáneamente concebida y analizada de tres modos distintos aunque complementarios: como “teoría”, como “ideal” y como “ideología”. En primer lugar, toda cosmovisión incluye una teoría social, es decir, una descripción y una explicación, implícitas o explícitas, acerca de cómo funciona la sociedad, de cuáles son sus elementos más importantes y sus interrelaciones. En segundo lugar, toda cosmovisión incluye una articulación de ideales sociales, es decir, una “óptica moral”, un conjunto de “guías” y “juicios” éticos con los que se confronta y contrasta la sociedad existente. En tercer lugar, toda cosmovisión incluye una ideología, es decir, una “retórica política”, un discurso que opera justificando ciertas instituciones y prácticas sociales existentes (Wright Mills, 1952/1963b, p. 188).

Este triple esquema, aplicado al caso del liberalismo, pone de relieve la ambigüedad actual fundamental de dicha cosmovisión social. Por un lado, en tanto ideal ético fundado en la libertad –uno de los valores centrales de la modernidad occidental–, el liberalismo sigue teniendo sentido hoy, toda vez que sigue habiendo instituciones y prácticas sociales autoritarias y represivas. Sin embargo, en tanto teoría y en tanto ideología, el liberalismo hace tiempo que ha perdido su sentido para la época contemporánea (p. 191).

En tanto teoría, el liberalismo falla porque su explicación de la sociedad, que pudo haber sido adecuada en los albores del capitalismo moderno, ya no se ajusta a la realidad. En efecto, tanto el capitalismo como la modernidad son hoy algo muy distinto de lo que eran en su origen. Ya no estamos en economías de competencia sino de monopolios; ya no estamos en culturas con instituciones sólidas y duraderas sino en tiempos de interrelaciones móviles y fugaces.

Dado lo anterior, el liberalismo también falla como ideología. Efectivamente, la insistencia de diversos grupos sociales en la perpetuación, mantenimiento y aplicación práctica de teorías (neo)liberales –sea en el plano de la economía, de la política, de la cultura– no puede ser hoy más que una retórica vacía. Retórica que, como si fuera poco, solo puede sostenerse en beneficio de unas clases sociales particulares. Ayer, la burguesía en ascenso; hoy, las clases altas ya acomodadas. Y cuando sectores de las clases medias o incluso populares las defienden, aunque bajo sus premisas se ven seriamente perjudicados, es porque han sido adoctrinados en el nuevo liberalismo por ser la ideología hegemónica desde hace ya medio siglo.

ENSAYO 22. CRÍTICA DE LA DISTORSIÓN DE LA DISCUSIÓN PÚBLICA POR LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS (1954)

En 1954, Wright Mills retoma el tema, que ya había trabajado, sobre las masas y los públicos. En efecto, en el artículo “Sociedad de masas y educación liberal”, conferencia presentada frente al Centro para el Estudio de la Educación Liberal para Adultos, vuelve a cuestionar la ideología liberal de la esfera pública.

La cosmovisión liberal clásica caricaturiza, como en un “cuento de hadas”, la dinámica de la esfera pública y, con ella, la dinámica de la democracia misma. Esa visión simplificada y fantasiosa sostiene en primer lugar que la sociedad se compone de “pequeños círculos de gente que habla entre sí”. En segundo lugar, sostiene que a partir de esos círculos de habla se van desarrollando “los movimientos sociales y los partidos políticos”. En tercer lugar, el liberalismo sostiene que una sociedad así constituida es democrática porque las decisiones sobre los distintos “asuntos públicos” se apoyan en un abierto “debate de opinión”.

Esta mirada parte de tres presupuestos equivocados. Primero, presupone equivocadamente que el debate entre opiniones librado en

la esfera pública es un debate puro, prístino, aséptico, neutral, objetivo. Segundo, presupone equivocadamente que cada individuo entra en la discusión con sus deseos y necesidades claras y con informaciones completas sobre las situaciones bajo discusión. Y tercero, presupone equivocadamente que la argumentación entre individuos que buscan su propio bien egoísta conduce por sí misma al bien común, general, colectivo, social.

Si todos estos presupuestos fueran correctos, la discusión pública sería efectivamente un espacio para la crítica social y la construcción democrática a partir del cuestionamiento de los símbolos que no satisficieran los deseos y necesidades de los diversos grupos. Esto permitiría tanto la crítica focalizada de políticas públicas concretas como la crítica ampliada de tendencias políticas más generales, pudiendo poner en cuestión incluso su legitimidad misma si fuese necesario.

Pero lo cierto es que la cosmovisión liberal olvida la distorsión fundamental que implica la intermediación de los círculos de hablantes en la esfera pública por parte de los medios de comunicación de masas. Por su intermedio, las discusiones no se dan de manera directa entre los sujetos sino que son orientadas por esos medios de comunicación. De este modo, no puede decirse que las opiniones con que los individuos entran en debate sean los puros deseos y necesidades de cada uno de ellos y de los grupos a los que pertenecen. Mucho menos puede decirse que las opiniones sostenidas por los medios de comunicación estén orientadas al bien común.

Ello se debe, principalmente, al hecho de que los medios de comunicación en las sociedades de masas como las actuales no son una multiplicidad de pequeños medios que representan la heterogeneidad social, sino un conglomerado de monopolios asociados directamente al mercado, y sobre todo al mercado del consumo.⁵⁶ Este, entonces, es otro de los sentidos en que el liberalismo resulta inadecuado para las sociedades contemporáneas. Aunque como ideal de libertad –en este caso, de libertad de discusión– sigue teniendo validez, como teoría del funcionamiento real de la sociedad es profundamente falaz, por lo que

56 Los medios de comunicación producen, más que la circulación de información verídica, una “ignorancia embrutecedora” que penetra en masas cada vez más grandes de personas. Wright Mills siempre fue fuertemente crítico de este proceso, postura que le impidió, a pesar de su defensa del horizontalismo y la democratización, abrazar el “populismo”. Efectivamente, Wright Mills estuvo siempre en las antípodas de la creencia en la supuesta “felicidad” que les traería a los trabajadores el consumo del ocio (Horowitz, 1968, p. 24). A esta postura híbrida se la ha denominado entonces “elitismo democrático”, “paradojal mezcla” de “elitismo teórico” y “democratismo práctico” (Cohn, 2013, p. 18).

su defensa en los tiempos que corren resulta mera ideología (Wright Mills, 1954/1963b, p. 357).

ENSAYO 23. PÚBLICOS PRIMARIOS, RESISTENCIA A LOS MEDIOS Y AUTONOMÍA DE JUICIO (1955)

Un año más tarde, en el artículo de 1955 “Medios de masas y opinión pública”, el autor complejiza la mirada anterior, mostrando cómo a pesar de la distorsión de los medios de comunicación, existen resquicios para el debate público.⁵⁷

Más allá de la realidad innegable del direccionamiento y de la autoridad que imponen los medios de comunicación de masas, el público mantiene cierta “autonomía de juicio” que le permite, en algunos casos y bajo ciertas condiciones, formar su propia opinión autónoma. En el “enorme flujo de palabras, signos, imágenes, sonidos y entretenimientos” que esos medios presentan, persiste siempre, a pesar de todo, alguna “controversia”, incluso alguna forma de la crítica. Es que nunca aparece en los medios una única, unívoca, oficial y estandarizada cosmovisión, con su único, unívoco, oficial y estandarizado conjunto de “normas para la realidad”; más bien, siempre aparecen varias cosmovisiones en conflicto (Wright Mills, 1955/1963b, pp. 577-578). Gracias a ello, puede señalarse una serie de formas de “resistencia” frente a los medios de masas. En concreto, desde el punto de vista del individuo ubicado en el “extremo receptor” de dichos medios, existen tres formas de resistencia posibles. En primer lugar, en la medida en que los medios no estén completamente monopolizados, sino que exista algún tipo de competencia en las ideas presentadas, el individuo puede comparar esas distintas ideas entre sí. En segundo lugar, el individuo puede comparar las ideas presentadas en los medios con su propia experiencia personal y con su “conocimiento directo” de los eventos y fenómenos luego mediatizados.

Pero es la tercera forma de resistencia la que más interesa, la que tiene las consecuencias más explosivas, puesto que no surge del individuo aislado sino de la interrelación entre al menos dos sujetos, por

57 Efectivamente, a pesar de su crítica de los medios de masas, Wright Mills “nunca se dio por vencido” respecto de las posibilidades para el pensamiento crítico. Así, se han analizado especialmente los intercambios entre el autor y sus lectores no académicos que, dado su creciente reconocimiento público, le escribían cartas (Sawchuk, 2001, p. 3). Las respuestas de Wright Mills a las cartas de sus lectores legos evidencian la continuidad de su convicción en la capacidad crítica de al menos una parte del público nacional e internacional (p. 13).

lo que resulta una forma de resistencia específicamente colectiva. En efecto, en tercer lugar, los individuos se relacionan entre ellos más allá de su interrelación mediada por las comunicaciones de masas. En ese intercambio tanto de experiencias como de opiniones que los sujetos mantienen cara a cara se da la comparación y el contraste propio de lo que por ello constituye un “público primario”.

El público primario –a diferencia de los públicos mediados por los medios, valga la redundancia–, es aquel que emerge en la discusión directa entre personas. Fundado en el habla cotidiana, constituye el contexto primordial y la “punta de la espada” de la resistencia en materia de opinión e, incluso, de crítica de la opinión pública. Se trata de una “red oculta de comunicación informal” en la que el público primario “selecciona y reflexiona, desmitifica y sanciona” las seductoras ideologías vendidas en los “medios formales” de comunicación. De este público primario, obviamente, participa toda persona que hable con cualquier otra, lo que es decir que virtualmente todos tenemos esa posibilidad a nuestro alcance (pp. 591-593).⁵⁸

ENSAYO 24. INDAGACIÓN E IMAGINACIÓN, MEMORIA Y PORVENIR. SENSIBILIDAD MORAL Y PROVECHO PÚBLICO. PACIFISMO, INTERNACIONALISMO Y HUMANISMO. “EL MAL MENOR” VERSUS “LO MEJOR POSIBLE”. MISIÓN INTELLECTUAL Y ÉTICA CIENTÍFICA. CONOCIMIENTO PRIVADO VERSUS CONOCIMIENTO PÚBLICO (1958)

En 1958, Wright Mills publica el libro *Las causas de la Tercera Guerra Mundial*, en el cual se ocupa, entre otras cosas⁵⁹ –retomando una preocupación ya trabajada en un artículo temprano–, del rol de los intelectuales en el dilema entre la guerra y la paz.

Los intelectuales trabajan con ideas, y más específicamente con “reminiscencias del pasado, definiciones del presente e imágenes de po-

58 Las ideas básicas en torno a la noción de los públicos Wright Mills las retoma de la teoría política de la democracia de Dewey (1997), para quien la auténtica libertad presupone tanto una preocupación moral sobre la sociedad como la participación cuestionadora en debates colectivos (Barratt, 2011, p. 711; Hagel, 2000, p. 15).

59 Con este libro, Wright Mills sentó las bases de su cercanía y de su apoyo a las críticas pronunciadas por el emergente movimiento “antinuclear” global (Geary, 2008, p. 726). Según los muchos lectores que tuvo en su momento, la crítica de Wright Mills al militarismo norteamericano no era vista como una “rendición” frente a algún supuesto enemigo –es decir, como prueba de alguna “debilidad”–, sino, por el contrario, como signo de “valentía” (Sawchuk, 2001, p. 8).

sibles futuros”. En este sentido, intelectuales son aquellos que “representan el intelecto humano”, el “gran discurso de la razón y la indagación, la sensibilidad y la imaginación”, discurso que en Occidente tuvo a Jerusalén y a Atenas como sus grandes hitos antiguos. Los intelectuales son entonces la “memoria organizada de la sociedad”, pero también la proyección organizada del porvenir. Sus escritos, pinturas, discursos, todas sus imágenes e ideas implican –o deberían implicar– un “provecho público”, puesto que, en tanto se les preste atención, orientarán y desviarán las opiniones de los hombres y mujeres. Así, podrán orientarlas hacia la aceptación de lo dado y desviarlas respecto de la comprensión de los mecanismos ocultos del poder; o, por el contrario, podrán orientarlas hacia la comprensión de dichos mecanismos y desviarlas de, por ejemplo, aquella forma de ocio que encubre la dominación cotidiana. En otras palabras, pueden ayudar a reproducir o bien criticar el orden estatuido, por ejemplo, el orden que establece que ciertas guerras son aceptables. En efecto, es uno de los roles fundamentales de todo intelectual el trabajar por la paz (Wright Mills, 1958/1969, p. 161).

Por principio, ninguna guerra es aceptable, mucho menos “necesaria”, y mucho menos aún las guerras modernas, con sus tecnologías de muerte de alcance virtualmente universal. Sin embargo, a través del aparato cultural vigente, la guerra es presentada como inevitable, por lo que es necesario esforzarse en mostrar que no lo es: la inevitabilidad de la guerra es nada más y nada menos que el resultado de las “definiciones nacionalistas de la realidad mundial”. En este marco, aparece como urgente el cultivo de la “sensibilidad moral”, capacidad humana universal que los verdaderos intelectuales buscan exacerbar, y cuya difusión –darla a conocer, extender su radio de influencia– es la verdadera “misión estratégica” de dichos intelectuales orientados a la paz. Su misión es no solo discutir políticas inmediatas o a corto plazo, sino cuestionar la actitud total hacia el dilema entre guerra y paz, criticando sobre todo las decisiones y acciones de largo alcance y, en el camino, señalar nuevos “puntos de vista” sobre este y otros grandes problemas sociales (p. 167).

Los intelectuales pueden ayudar como protagonistas en la construcción de nuevos “programas” para la transformación social. Los programas son proyectos que, basados en una crítica de las realidades contemporáneas en función de ciertos valores defendidos, buscan reorientar esas realidades de modos concretos que pongan esos valores en práctica.⁶⁰ La construcción de programas fundados en valores es

60 A lo largo de toda su vida Wright Mills sostuvo la propuesta de recuperar el intelecto crítico, tanto dentro de la academia como fuera de ella. A su vez, esta propuesta

algo bien distinto de la mera insistencia –por cierto muy corriente– en la mera “practicalidad”. En efecto, la practicalidad [*“practicality”*], que no debe confundirse a su vez con la necesaria practicidad, [*“practicity”*] es otro modo de llamar al realismo político instrumentalista y utilitarista, que por atenerse a las necesidades prácticas de corta mira deja de lado toda reflexión más amplia acerca de las orientaciones últimas de las decisiones concretas para resolverlas. Mientras que la practicalidad solo sirve para elegir y aceptar “el mal menor”, los programas fundados en valores se construyen en función de lo que podríamos llamar, en cambio, “lo mejor posible”.

Para la construcción de programas, el papel de los intelectuales es crucial, porque las “ideas políticas”, esto es, las ideas públicas, son un área de combate central. En efecto, es por medio de dichas ideas, más o menos asociadas a ideales e ideologías, que los sujetos humanos se apropian de los medios y de los fines de la historia, empleándolos y siguiéndolos. En este sentido, las ideas públicas son las definiciones de la realidad en cuyos términos son luego ejecutadas las decisiones públicas por parte de las élites, aceptadas por las masas, y reflexionadas por los intelectuales, cerrándose así el círculo de la circulación simbólica. Si los intelectuales no modifican las ideas que circulan, las acciones orientadas por ellas seguirán siendo de la misma índole que las preexistentes; si las modifican, ayudan a modificar las definiciones de la realidad y a modelar de otros modos la historia. De aquí el papel crucial de la crítica, por ejemplo, en la evitación de nuevas guerras. Pero las “alternativas” en los símbolos y significados, ideas e interpretaciones, deben poder difundirse a través de los “órganos de opinión” a mano; sin esta difusión activa, no queda mucha legitimidad para la “queja” privada acerca de la “decadencia de la deliberación” y del “deceso de los públicos”. La deliberación y los públicos deben ser activados y reactivados constantemente mediante la propia participación en ellos. Abstenerse de ello es renunciar a la misión del intelectual (pp. 174-176).

En este marco, y dentro del ámbito académico, es posible contraponer una visión clásica de la ciencia como patrimonio fundamental de la “tradición cultural” de la humanidad –visión típica del siglo XIX, durante el cual Europa Occidental iba a la vanguardia en cuestiones científicas–, a una visión de la ciencia entendida en términos tecnoló-

general se fue encarnando en distintos “programas” más concretos: el de otorgar centralidad a la sociología del conocimiento y del lenguaje, el de fomentar la unión de intelectuales y proletarios, el de la posibilidad de apropiación de los medios de masas por parte de los intelectuales, el de la urgencia de una escritura académica volcada al ensayo “panfletario”, etc. (Geary, 2008, p. 714).

gicos, expertos, administrativos, burocráticos, bélicos y de negocios –visión típica del siglo XX, durante el cual la vanguardia científica se debatía entre el dominio estadounidense y el soviético–. Si en el primer caso se trataba de una ciencia “internacionalista”, que daba un lugar de gran relevancia a la “investigación básica” –es decir, a la reflexión teórica–, en el segundo caso estábamos ante una ciencia “nacionalista”, que reducía al máximo la investigación básica en pos de la investigación aplicada y estratégica (p. 204). En este contrapunto, dos cosas quedan claras: uno, que en la actualidad y de modo creciente sigue primando el segundo modelo; dos, que por ello mismo es urgente recuperar la mayor cantidad posible de elementos del primer modelo –solo que ahora trocando el eurocentrismo por un internacionalismo poscolonial y decolonial–.

En el marco de este debate, efectivamente, se pone de relieve la incompatibilidad actual entre la “maquinaria científica” y la “ética científica”. La ética científica supone que el conocimiento es de todos y para beneficio de todos, es decir, un producto del esfuerzo conjunto y complementario de toda la humanidad, y que debe ser utilizado para el bienestar de toda la humanidad, para lo cual debe ser público. En cambio, la maquinaria científica tiende a concebir al conocimiento como una cuestión de competencia entre naciones o regiones, en términos tanto ideológicos como económicos, pues entiende que debe ser puesto al servicio de las demandas o bien del Estado o bien del mercado, para lo cual se requiere que gran parte del conocimiento se mantenga privado o incluso secreto. Frente a la hegemonía creciente de la maquinaria científica, los científicos de todas las naciones deberían pronunciarse en contra de este mal uso de la ciencia, negándose a otorgar su prestigio y legitimidad para justificar decisiones oficiales de tendencia nacionalista, belicista, o de fortalecimiento del capitalismo y el imperialismo en general. En cambio, debemos exigir que todo conocimiento se haga público, pues solo sobre la base de su publicidad, es decir, del fin del “hermetismo”, y de la promoción del “libre intercambio de información y teoría”, las ideas permiten ser criticadas (pp. 206-213).⁶¹

61 A este respecto, es notable cómo las regiones periféricas del Sur están a la vanguardia respecto de las regiones centrales del Norte: mientras en estas últimas el conocimiento –desde las matrículas universitarias hasta la suscripción a revistas científicas– es casi siempre privado y como tal solo obtenible mediante un pago económico, en las primeras –con especial énfasis en América Latina– es mayormente público –universidades públicas, revistas de acceso abierto–.

ENSAYO 25. CRÍTICA DE LA LIBERTAD FORMAL Y DE LA DEMOCRACIA FORMAL. DESENMASCARAMIENTO DE LO ABSURDO DE LA REALIDAD. CRÍTICA RADICAL E IDEALES UTÓPICOS (1959)

En 1959, Wright Mills escribe el artículo titulado “El ocaso de la izquierda”, originalmente una conferencia difundida por la BBC durante una estancia realizada en Inglaterra.

Los intelectuales son aquellos cuya actividad tiene connotaciones políticas. Sin embargo, para poder desplegar esa actividad, los intelectuales necesitan ser hombres y mujeres libres, es decir, deben tener garantizada la libertad de pensamiento y de expresión. En la actualidad, al menos en Occidente, la mayoría de los intelectuales cuenta con esa libertad. No obstante, es necesario poner en práctica esa libertad formal, hacerla efectiva, para que “realmente signifique algo”. Es preciso entonces que los intelectuales “se tomen en serio” su herencia de libertad de pensamiento y de expresión, para poder así mostrar los peligros que amenazan a esa misma libertad, en diferentes momentos y lugares históricos.⁶²

Aquello que es válido para el derecho de la libertad también es válido para cualquier otro derecho otorgado formalmente por las “democracias” vigentes. Por ejemplo, mucho se defiende al capitalismo porque se lo asocia a la democracia, por oposición a las formas de gobierno autoritario vinculadas al socialismo real. Sin embargo, del mismo modo que con la libertad, si no se le da un contenido material, sustantivo, a la democracia, ella se reduce a un mecanismo puramente formal sin relevancia verdadera en la vida cotidiana de las personas, y que solo se ejerce una vez cada cierta cantidad de años a la hora de votar “representantes”.

No se trata entonces tanto de “defender” ciertos derechos, sino más bien de “usarlos”, de actuarlos, de habitarlos, de encarnarlos, como único modo de evitar que sean mera letra muerta. Asimismo, los

62 Wright Mills está pensando probablemente en la reciente persecución ideológica macartista en los Estados Unidos de su época (1950-1956), con sus acusaciones, interrogatorios, listas negras, procesamientos irregulares, pérdida del trabajo y encarcelamiento de personas sospechadas de pensamiento izquierdista. Nuestro autor, dicho sea de paso, tiene el mérito de haber mantenido su rol crítico y sus ideas de izquierda aun en el marco de esta persecución ideológica (Chasin, 1990, p. 339). Por otro lado, en América Latina existieron fenómenos similares de persecución ideológica pero con consecuencias aún más trágicas (secuestro, tortura, muerte y desaparición de personas) durante los diversos períodos dictatoriales a lo largo de las décadas del 60 y el 70 del siglo XX.

elementos negativos de la realidad cotidiana deben ser reconvertidos en posibilidades positivas. Así, la “alienación”, la “explotación”, la “dominación”, la “discriminación”, por solo nombrar algunos ejemplos, pueden ser utilizadas como fundamentos desde los cuales construir “críticas radicales”, “programas audaces”, “visiones autorizadas” de futuros alternativos. Para ello, es preciso primero poner de relieve lo “absurdo” de las definiciones de la realidad y de las “pretensiones de verdad” de la cultura establecida, mostrando con claridad sus intencionalidades y sus consecuencias políticas, económicas, psicológicas.

Como intelectuales, tal desenmascaramiento es factible de ser llevado a cabo a partir de una continua e “intransigente” crítica de la cultura establecida. Crítica que, en último término, solo puede llevarse a cabo desde lo que las autodenominadas “personas prácticas” –aquellas que solo se mueven por el parámetro de la “practicalidad” y del realismo político– llaman “ideales utópicos”. El objetivo es demostrar que considerar utópico a un ideal es solo una cuestión cultural, es decir, cuestión de costumbre, de educación y de adoctrinamiento, y no de posibilidades reales (Wright Mills, 1959/1963b, pp. 232-233).

Por ejemplo, ¿por qué sería más utópico el ideal de la igualdad económica que el de la libertad económica? Siendo que tanto el valor de la igualdad como el de la libertad son valores fundamentales de la modernidad occidental desde su surgimiento, o bien los dos son igual de ilusorios –y sin embargo la libertad económica es constantemente entronizada dentro del marco del sistema capitalista–, o bien los dos son igual de factibles –en cuyo caso no hay razón para no perseguir también y con el mismo ahínco la igualdad económica–.

ENSAYO 26. SER DE DERECHA VERSUS SER DE IZQUIERDA. CRÍTICA ESTRUCTURAL Y SISTEMÁTICA. PESIMISMO Y UTOPISMO (1960)

En 1960 Wright Mills escribe una “Carta a la Nueva Izquierda” en la *New Left Review*, en la que polemiza contra la defensa del estado de cosas vigente.

Toda reflexión que se exprese públicamente tiene “relevancia pública”, es decir, consecuencias políticas inevitables, pues, por su intermedio, ciertas políticas, instituciones o figuras son aprobadas o criticadas. En este sentido, pueden distinguirse reflexiones públicas “de izquierda” y “de derecha” (Wright Mills, 1960/1963b, pp. 251-252).

Ser de derecha significa “celebrar la sociedad como es”. La celebración del estado de cosas dado puede llegar a permitirse el señala-

miento de pequeños defectos del sistema y de la estructura social totales, pero estos deben ser exhibidos como “excepciones sorprendentes” o como “supervivencias” de órdenes anteriores, pero no como lo que verdaderamente son: “productos sistemáticos” del orden vigente.

Del mismo modo, se permite cierto “pesimismo” acerca de la realidad social, pero un pesimismo “episódico”, que en el fondo se pierde dentro del contexto más amplio de un optimismo generalizado aunque poco fundado. Los “pequeños” detalles negativos, las excepciones sorprendentes, puede que existan –se dice–, pero ya irán desapareciendo en el optimismo histórico del progreso a largo plazo del sistema (pp. 249-250).

En este marco, cualquier “crítica estructural” o “crítica sistemática” puede ser desechada como mera fantasía de algún individuo o grupo “demasiado” pesimista –vale decir, “de izquierda”–. Ser de izquierda significa precisamente “criticar estructuralmente” la sociedad como es, en función de “teorías de la sociedad” alternativas a las dominantes, o sea, asociadas a demandas y programas políticos que apuntan en otras direcciones.

Esas críticas, demandas, teorías y programas alternativos son “guiados moralmente” por los “ideales humanistas y seculares” de la civilización como un todo. Ser de izquierda, en una palabra, significa realizar una crítica múltiple y compleja: económica, cultural y política; teórico-abstracta y concreta-programática.

Ahora bien, desde la derecha se acusa a la izquierda de que sus críticas y sus propuestas son “utópicas”. A lo que desde la izquierda se debe responder: el utopismo es la “fuente máxima” del poder del intelectual. Si hoy ser utópico es en realidad ser crítico y proponer cambios estructurales, entonces las definiciones de “ser intelectual” y “ser utópico” coinciden punto por punto. En otras palabras: si no se es utópico en este sentido, simplemente no se es intelectual, sino técnico burócrata o empresario académico (pp. 253-254).

En efecto, la esperanza se deposita en la intelectualidad porque es allí desde donde se puede ayudar al resto de la población a que sus teorías sean más adecuadas, a que sus levantamientos sean menos ambiguos y a que sus estrategias sean más efectivas: no es que los intelectuales sean los encargados de hacer la historia, pero sí pueden ayudar a orientarla mejor para hacer la historia entre muchos más y para muchos más (p. 259).

ENSAYO 27. CRÍTICA DESTRUCTIVA VERSUS CRÍTICA CONSTRUCTIVA (1960)

El libro de 1960 titulado *Escucha, yanqui: la revolución en Cuba* fue uno de los más famosos y polémicos “panfletos”⁶³ de Wright Mills. Fue especialmente leído en América Latina y gracias a él se hizo conocido fuera del ámbito académico.

Dar por buena la información, totalmente interesada y sesgada, que los medios de comunicación difunden sobre cuestiones de política internacional implica una “abdicación intelectual”, pues con ello se deja de lado la investigación seria sobre dichas cuestiones, único modo de formarse opiniones menos distorsionadas.

Pero también resultan obstáculos a la comprensión cabal de la política internacional las opiniones publicadas en forma oral o escrita por ciertos individuos que, aunque verbalmente dicen apoyar los ideales progresistas que sustentan cierto cambio social que está acaeciendo, en la práctica “no se atreven a ensuciarse las manos” para poner esos ideales en práctica.

Así, se opina de un modo que permanece ciego porque se niega a enfrentar los “problemas reales” que procesos de transformación social complejos como son las revoluciones siempre implican, especialmente en el contexto de sociedades del “Tercer Mundo” o periféricas, las cuales cuentan con menos recursos y con más dificultades estructurales para atravesarlos, además de una condición de dependencia respecto del centro o “Primer Mundo”.

Por supuesto, resulta más fácil ser “agudo” y “sofisticado” en una sociedad del “Primer Mundo” o dominante, pero quizás es precisamente esa mayor facilidad la que conduce también más fácilmente al “tono ligeramente trágico” que cree predecir que todo intento de

63 A algunos de sus propios libros Wright Mills los llamó sus “panfletos” políticos –sobre todo: *Las causas de la Tercera Guerra Mundial*, *Escucha yanqui* y “Carta a la Nueva Izquierda”–. En este tipo de libros nuestro autor utiliza por primera vez un estilo netamente “ensayístico”, lo cual implica abandonar el tono “impersonal” de los escritos más académicos e “introducir la autobiografía en un documento público”. Este nuevo “compromiso estilístico” llevó a Wright Mills a ciertos problemas: se expuso a más críticas por parte de un público más amplio (Horowitz, 1970, pp. 312-313). Por utilizar una nueva forma de escritura, estos textos son generalmente considerados como poco relevantes teóricamente; sin embargo, por el contrario, quizás se trate de los libros teóricamente más importantes de Wright Mills, puesto que “anticipan” desarrollos conceptuales que no iban a emerger con fuerza sino hasta una década después, como la idea del fin del proletariado como agente revolucionario y su reemplazo por las clases bajas rurales en el “Tercer Mundo” (Howison, 2008, p. 123).

transformación está destinado a fracasar y que todo “sueño” no es más que “ilusión” irreal.

Ese tono, en última instancia, lleva a perder la fe en los proyectos de transformación revolucionaria incluso antes de realizarlos, y con ello, a quitar los apoyos que tan necesarios son, sobre todo en los momentos iniciales de cualquier cambio social.

Este tono prematuramente desilusionado de muchos autores y pensadores les impide “imaginar, sugerir, inventar, plantear” siquiera posibilidades alternativas a las que efectivamente están ocurriendo, en función de sus críticas. Su “participación” intelectual en el proceso de transformación social es puramente negativa, como la de un “espectador” que ciertamente opina sobre lo que ve en el escenario, pero que no forma parte real de la acción, salvo por la influencia destructiva de sus comentarios.

Es que si junto a la crítica no se avanzan proposiciones constructivas, de poco servirá esa crítica en términos positivos, salvo para coadyuvar en el fracaso de cualquier revolución. En otras palabras, se trata, como intelectuales, de elaborar críticas constructivas más que –o además de– críticas destructivas⁶⁴ (Wright Mills, 1960/1961b, pp. 166-167).

ENSAYO 28. HUMANIDAD CREADORA DE LA HISTORIA E HISTORIA COMO CREACIÓN HUMANA. PRAXIS COMO INTERVENCIÓN TRANSFORMADORA EN EL MUNDO. UNA CIENCIA SOCIOHUMANÍSTICA INTERDISCIPLINAR. LA FILOSOFÍA OPERANTE COMO UNIDAD DE TEORÍA Y PRÁCTICA. EXPECTATIVAS EN LA TEORÍA E “IR MÁS ALLÁ” DE LA TEORÍA (1962)

En 1962 se publica el último libro que Wright Mills había logrado terminar de escribir antes de su fallecimiento, que tuvo lugar algunos meses antes. En *Los marxistas*, el autor explicita sus relaciones con diversas variantes dentro de esa

64 El propio Wright Mills presenta una crítica constructiva de la Revolución Cubana. Por un lado, dicho proceso lo ilusiona en alto grado, en tanto posible “punta de lanza” de una nueva forma societaria que no fuera ni capitalista ni soviética. Al mismo tiempo, desde el principio nuestro autor se mostró preocupado por lo que le parecían ciertos “elementos autoritarios” observados en el proceso cubano (Rojas, 2014, p. 7). Wright Mills se sintió desilusionado sobre todo cuando Fidel Castro se declaró, en forma posterior a la publicación de este libro, un “fiel marxista-leninista” (Geary, 2008, p. 732).

tradición de pensamiento⁶⁵, además de poner en juego para su análisis muchas de las herramientas heurísticas que había construido con anterioridad.

Recordemos que toda cosmovisión es una creación cognoscitiva y moral a la vez, que contiene tanto teorías como hechos, tanto “ideales elevados” como “consignas fáciles” y “propaganda burda”, y todos estos elementos –ideas, ideales e ideologías– se encuentran generalmente “embrollados”. Tanto el marxismo como el liberalismo comparten los ideales de la “gran tradición” occidental, pero ninguno de los dos ha logrado llevarlos a su realización plena ni en el socialismo real ni en el capitalismo. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambas cosmovisiones. A diferencia de los autores del (neo)liberalismo, los pensadores marxistas han llevado los ideales que los mueven a un punto no solo mucho más elaborado filosóficamente –en el nivel teórico–, sino que además se los han tomado mucho más en serio en la práctica –en el nivel ideológico–⁶⁶ (Wright Mills, 1962/1976, pp. 4-6).

Las cosmovisiones dicen siempre algo acerca del presente –acerca de dónde estamos–, pero también acerca del pasado –de dónde venimos– y del futuro –hacia dónde vamos y hacia dónde podemos ir–. Es por este carácter eminentemente histórico de las cosmovisiones que quienes están “poseídos” por ellas, por cualquiera sea de ellas, perciben el mundo de una manera en la que todo parece poder encasillarse bajo algún rótulo predefinido, y en la que lo que hay que hacer se sabe de antemano. En esos casos, frente a cualquier problema, “la opinión correcta salta en seguida a la mente”, puesto que su visión los orienta

65 La influencia más importante que la perspectiva marxiana tuvo en la teoría de Wright Mills es sobre todo la de los escritos de juventud de Marx. Es en esos textos tempranos donde aparecen con más fuerza los rasgos de “apertura” y “humanismo” que tanto le interesaba defender (Tilman, 1979, p. 482), y en los que además se puede encontrar cierta sociología del conocimiento en la forma de un análisis crítico de ideologías. En este sentido, la admiración de Wright Mills por el marxismo tenía que ver, sobre todo, con considerarlo “la teoría social más innovadora” durante los siglos XIX y XX, pues tenía una enorme capacidad de enfocar siempre la atención hacia las “cuestiones ético-morales” más urgentes de la sociedad de su época (Form, 2007, p. 168). La admiración de Wright Mills por Marx se basa en tres puntos. Efectivamente, nuestro autor no podía sino admirar a un hombre que, como él mismo, “combinaba política, moral y ciencia”, produciendo una “mezcla polémica” con un “tono indignado” (McQuarrie, 1981: 86).

66 Por esto afirma Wright Mills que, por ejemplo, la obra de Marx (1989; 2004; 2006) no solo suministra una base para la crítica del liberalismo y del capitalismo, sino incluso para la crítica del propio socialismo real (Wright Mills, 1962/1976, pp. 4-7). Y lo mismo puede decirse de autores marxistas posteriores, incluso contemporáneos al propio Wright Mills, muchos de los cuales no solo constituyeron su objeto de estudio en este libro sino que eran sus amigos.

de una manera poderosamente “persuasiva”, y el “mensaje” que ella transmite parece “obvio y compulsivo”. Resultan obvias y compulsivas sus teorías de la sociedad y de la historia, los ideales y valores que las sustentan, y las prácticas y los actores de esas prácticas que de ellas se deducen.

Esta condición en que la definición de la realidad parece cerrada a cualquier cuestionamiento por parte del sujeto que la padece, sin embargo, se encuentra amenazada en nuestro tiempo moderno por lo efímero que incita al cambio, la banalización hasta la pérdida de sentido, incluso por el cuestionamiento por la mera profusión de alternativas de consumo, lo cual parece presentar entonces tanto un lado positivo –la crítica de las ideologías– como uno negativo –su “vulgarización” y vaciamiento–. Efectivamente, con el éxito y la difusión, las cosmovisiones se vulgarizan: así, hay un “liberalismo vulgar” y un “marxismo vulgar”, casos en los que, de todos los elementos que los componen, solo parece mantener un rol importante la ideología, es decir, el rasgo retórico vaciado de ideales y carente de teorías sólidas. En este sentido, el rasgo ideológico-retórico es el que más diversidad de utilidades instrumentales posee, puesto que es el más fácil de transmitir a mucha gente, y más relevante aún, el más fácil de transformar en “mito” y “folklore”; en una palabra, el más fácil de cerrar a la crítica (pp. 7-10).

En estos casos, teoría e ideal son “incorporados ideológicamente”. El modo más frecuente de lograrlo es mediante el uso de una noción de “nosotros” –por oposición, evidentemente, a un “ellos”– como forma de sumar adherentes y de fortalecer la brecha ideológica. En este sentido, “nosotros” es la “palabra más engañosa que existe en el vocabulario político”: es que ese nosotros y ese ellos son siempre retóricos, vacíos, teóricamente falaces e idealmente reprobables. Todo esto le ha sucedido en mayor o menor medida tanto al liberalismo como al marxismo. En lo que hace particularmente al liberalismo ya hemos visto que en la actualidad resulta teóricamente equivocado e ideológicamente vacío –aunque algunos de sus ideales siguen siendo válidos–. Pero más aún –y este es el punto más grave–, hoy por hoy el (neo)liberalismo ha dejado de lado una concepción del ser humano como “creador de la historia” –y con ello, una noción de la historia como “creación del ser humano”–.

Estas nociones eran precisamente de las más valiosas dentro de la tradición occidental, y al desecharlas el (neo)liberalismo ya no puede ubicarse en el mundo como algo más que un objeto cultural inerte, que nada puede hacer para transformar lo social. Al dejar de lado este elemento fundamental en su teoría, ya no puede construir programas transformadores, sino apenas producir acciones de corto alcance, las

que además no son ya orientadas por ideales fuertes. El liberalismo y el neoliberalismo han dado importancia unívoca a la práctica –entendida de un modo incompleto, empobrecido, como practicalidad, y no como praxis o intervención transformadora en el mundo–, dejando así de lado tanto la teoría como el ideal. El (neo)liberalismo ha dado tanta importancia a la administración de los agentes y las instituciones corrientes que ha olvidado tanto sus antiguas motivaciones como sus posibles alternativas futuras (p. 20).

Por el contrario, de Karl Marx en adelante, “la unidad de teoría y práctica” ha sido un mandamiento central del marxismo (Marx, 1970; 1982; 1989; 2006). Este mandamiento ha ayudado a impedir que tanto los teóricos como incluso los practicantes del marxismo hagan totalmente a un lado el plano abstracto y reflexivo de las teorías y de los ideales, como sí ha sido posible en el liberalismo. En el plano de las teorías, Marx concibió el proyecto de una ciencia social “comprehensiva”, la cual puso en práctica en su propia y heterogénea obra, puesto que ella se propone y efectivamente intenta abarcar toda la diversidad de fenómenos sociales: desde los económicos pasando por los políticos hasta los existenciales. Más precisamente, su modelo permite estudiar lo social como un todo, aunque es tarea de cada teoría particular, derivada de ese modelo, llevar ese estudio a cabo de modos específicos (Wright Mills, 1962/1976, pp. 23 y 27).

Hoy, cuando se sigue buscando cerrar los límites disciplinares cual fronteras impermeables, la obra de Marx y el marxismo en general se presentan como parte de una ciencia social y humana interdisciplinar, en la que se incluyen filosofía y economía, historia y sociología, crítica cultural e ideológica, entre otras. Pero una ciencia sociohumanística comprehensiva no equivale a un modelo que lo “haya explicado todo”: tal cosa es, obviamente, imposible, no solo por las inevitables limitaciones de cualquier pensamiento individual, incluso de cualquier esfuerzo colectivo de pensamiento, sino porque el objeto mismo de estudio de cualquier modelo muta constantemente. El marxismo no puede ser concebido ni como una concepción infalible y radicalmente superior a cualquier otra, ni tampoco como una concepción fatalmente errónea o peligrosa y por eso desechable. La mejor forma de concebir el marxismo es como una “filosofía operante”, es decir, como una concepción que ayuda a los pensadores a pensar, a los críticos a criticar, a los científicos a investigar, y a los hombres y mujeres a comprender el mundo y a actuar en él. Y hace esto justamente en tanto mantiene su carácter histórico, cambiante, abierto a su continua (auto)crítica y mejoramiento (pp. 30-31).

Toda cosmovisión puede analizarse –y criticarse– en función de si se trata de su versión “vulgar”, “sofisticada” o “llana”, y esa división

depende de qué elementos –teorías, ideales, ideologías– se vuelven determinantes y qué elementos se dejan de lado. Así, por ejemplo, puede distinguirse entre un “marxismo vulgar”, un “marxismo sofisticado” y un “simple marxismo” o “marxismo llano”. El marxismo vulgar – como la vulgarización de cualquier concepción– funciona tomando algunos elementos del planteo e identificando estas partes con el todo; de este modo, se tiende a reducir la teoría y el ideal a pura ideología. Esta es la estrategia que utilizan tanto algunos defensores del marxismo como muchos de sus detractores; al sobresimplificarlo, lo caricaturizan, volviéndolo un arma retórica más poderosa y fácil de difundir, pero también más fácil de criticar.

El marxismo sofisticado, por su parte –y como la sofisticación de cualquier concepción– funciona de un modo distinto. El ideal y de la ideología son reducidos a la teoría, la cual se vuelve tan refinada y compleja que pretende hacer caso omiso o quizás incluir de maneras misteriosas cualquier “excepción empírica” que ponga en cuestión esa teoría. Cuando un número demasiado alto de hechos contrafácticos amenazan con dar por tierra con la teoría, se elaboran sutiles pero complicadas modificaciones para que ellos quepan en ella. El objetivo es evitar a toda costa la revisión de la visión general, para lo que se agrega cada vez mayor número de “hipótesis suplementarias”. Ahora bien, esta modificación por partes de una teoría para incluir en ella nuevos datos no es en sí misma algo malo; de hecho, es una de las formas importantes en las que se da el desarrollo teórico. El delicado equilibrio está en evaluar hasta qué punto se trata de un perfeccionamiento de la teoría para un avance real del conocimiento –de la comprensión o de la explicación de alguna porción del mundo– y hasta qué punto no se trata en rigor de un hiperrefinamiento producto de una convicción ulterior en la teoría misma, más allá de todo lo demás. Una vez traspasado este punto, la teoría deja de sofisticarse en un sentido productivo y comienza a hacerlo en un sentido “inútil y oscurantista” (p. 81).

Frente a estos dos tipos, el “simple marxismo” –o “marxismo llano”– es aquel que sabe distinguir y aprovechar los elementos teóricos, idealistas e ideológicos de la concepción, sobre todo en función de los diferentes papeles que va ocupando –acompañando al político, al científico, al intelectual–, sin subsumir ninguno de ellos a ningún otro. El marxista llano es aquel que, además, se enmarca en el modelo general marxista y se nutre de algunas de sus teorías, pero sin aferrarse a ninguna de manera acrítica e irreflexiva, manteniendo una apertura a su modificación, a su combinación con otras teorías e incluso con otros modelos y perspectivas divergentes. Porque el marxismo, además de un modelo y un conjunto de teorías, además de un ideal y

una ideología, es sobre todas las demás cosas una forma de crítica; de crítica tanto cognoscitiva como moral. Quienquiera que se enclaustre en la teoría o la ideología marxista no es realmente digno del legado, porque ha dejado de lado la capacidad de (auto)crítica, que es su rasgo primordial (pp. 83-87).

Pero que la teoría deba ser histórica no significa de ningún modo que los “hechos” históricos, cuando no suceden tal cual aparecen descritos en la teoría, sirvan para refutar esa teoría. Muchas teorías –y la marxista es un caso paradigmático de esto– no solo buscan describir el mundo tal cual “es”, sino también, a partir de lo que no se ve, explicar las causas de fondo de “lo que es” y lo que aparece –lo cual, entonces, no es nunca un simple “hecho”–. Y aún más, a veces las teorías como la marxista buscan asimismo y en el fondo transformar lo que existe, en función de ciertas tendencias que pueden llegar a detectarse en el seno de “lo que es”, pero que ciertamente no están allí de manera clara y distinta como datos fácticos, completamente actuales y observables. En este sentido, una teoría de este tipo puede llegar a decir mucho más de lo que “es”, lo que “aparece”, lo que se “ve”, y esto sin embargo no implica, por sí mismo, que esté equivocada. Es que en las teorías, además de hechos hay “expectativas”, además de datos hay tendencias, y además de observaciones hay ideales, solo que en algunos casos permanecen implícitos (pp. 87-89).

Todo esto debe ser tenido en cuenta si se busca trabajar dentro del simple marxismo o marxismo llano, el cual, entonces, permite ser concebido como un marxismo “vivo y creador”, o también, como un marxismo crítico. En un marxismo de tal calibre, incluso la determinación de fallas, impropiedades o errores, es una oportunidad para el aprendizaje sobre el mundo, sobre la teoría y sobre nosotros mismos. Siempre es difícil determinar de antemano hacia dónde se dirigirá una investigación, incluso puede ser difícil precisar en qué punto exacto de ella uno se encuentra. De lo que no puede haber duda es de que siempre hay que ubicarse aunque sea un poco “más allá” de cualquier concepción precedente. “Basarse en” una determinada teoría o modelo significa utilizarla, revisarla y reelaborarla, ponerla a prueba o seguir desarrollándola de algún modo, pero nunca quedarse estancado en ella (pp. 114-115).⁶⁷

67 En este sentido, de los muchos pensadores denominados o autodenominados marxistas, hay algunos más fieles y otros menos fieles a su espíritu crítico original. Así, por ejemplo, Wright Mills analiza la vida y obra de algunos de los políticos marxistas más famosos: Vladimir Lenin, Iosif Stalin y Lev Trotsky. El caso de Trotsky (2015) es ejemplar y virtualmente opuesto al de Stalin –mientras que el de Lenin sería un caso intermedio entre ambos–. Como marxista político, Trotsky pudo ser la figura de muchos movimientos y partidos a lo largo y ancho del globo, pero lo cierto es que

En este marco, pueden señalarse ciertas diferencias entre los autores primordialmente políticos y los autores primordialmente teóricos, según el rol y la identificación principal de cada uno. En primer lugar, está la diferencia de los públicos; mientras que los políticos son leídos o escuchados por millones de personas a la vez, los teóricos no. En segundo lugar, está la diferencia del poder; mientras que los políticos cuentan con medianas, grandes o enormes sumas de poder, los teóricos no. En tercer lugar, está la diferencia de la práctica; mientras que los políticos deben tomar decisiones urgentes referidas a problemas concretos, los teóricos pueden posicionarse de maneras más ambiguas, tomarse más tiempo para la reflexión y señalar caminos más abstractos. No sorprenden tanto, así vistas, las diferencias entre cosmovisiones más rígidas y cosmovisiones más libres, entre cosmovisiones más reflexivas y cosmovisiones más instrumentales.

Lo interesante del marxismo, a diferencia de lo que sucede generalmente en el liberalismo, es que incluso las decisiones políticas más unilaterales, tomadas de forma menos democrática, producto de nula reflexividad y con consecuencias desastrosas, estuvieron siempre, sin embargo, mucho más inmediatamente abiertas al debate teórico y a la crítica moral dentro del propio campo marxista. Probablemente esto se deba a aquel mandato de la unión entre teoría y práctica del que ya hemos hablado. En efecto, incluso los marxistas políticos menos reflexivos y críticos de la historia moderna han sido reclutados, en su mayoría, de entre las filas de la intelectualidad; aunque fueran intelectuales “de poca monta”, la élite política marxista siempre tiene una base intelectual. Esto contrasta fuertemente con las élites políticas del mundo capitalista, que, sean de clase alta o incluso media, casi nunca son intelectuales en sentido propio, es decir, educados en la tradición clásica de la filosofía política que sus gobiernos sustentan. Este es otro de los rasgos distintivos y valorables del marxismo: su conexión más estrecha entre práctica política propiamente dicha y reflexión teórica, moral y, en definitiva, intelectual (pp. 425-427).

nunca ninguno de ellos pudo alcanzar el poder suficiente como para llevar a cabo sus ideas. Sin embargo, como marxista teórico, no solo sus ideas influenciaron gran cantidad de conceptualizaciones y de prácticas, sino que incluso puede decirse de él que constituye uno de los más coherentes y consecuentes marxistas, en el sentido más alto de la palabra. En efecto, su teoría de la “revolución permanente” es de las más fieles al espíritu crítico del marxismo original (Wright Mills, 1962/1976, pp. 131-132).

NUEVAS REFLEXIONES SOBRE EL ROL INTELLECTUAL Y LA TAREA CRÍTICA DESPUÉS DE WRIGHT MILLS

Las reflexiones de Wright Mills sobre el rol intelectual y la tarea crítica tuvieron gran influencia, tanto durante su vida como después de su muerte. Así, no solo fue leído por las juventudes radicalizadas sesentistas en particular y por el público progresista en general, sino también específicamente por los sectores académicos. Por ello, a continuación repasaremos brevemente algunas de las postulaciones de los pensadores más importantes en torno a lo que es ser intelectual y crítico, en las que pueden intuirse diversas familiaridades –que iremos señalando– con los planteos wrightmillsianos.

En la década del 60, y en diálogo con los movimientos sociales de la época, Marcuse continúa sus reflexiones anteriormente desplegadas. En este caso, en *Notas para una nueva definición de la cultura*, subraya que el problema social de fondo es que la cultura, aunque los oculte, incluye valores violentos, así como medios violentos de ponerlos en práctica. Pero la cultura también incluye la paradójica condena cultural de la propia cultura, por ejemplo, la protesta desde el arte. Dicha condena no solo critica la traducción de la cultura idealizada a su realización concreta, sino que critica también de hecho su contenido valorativo mismo. Esta condena es posible por el distanciamiento de la cultura respecto del trabajo socialmente necesario: en otras palabras, de la preservación de un espacio intelectual como esfera parcial-

mente autónoma respecto de lo utilitario. Allí, el espíritu encuentra un punto de apoyo exterior al sistema, una perspectiva diferente que habilita posibilidades de otro modo prohibidas. La tarea cultural e intelectual, entonces, puede y debe negarse rotundamente a colaborar con las formas de destrucción de todo tipo (Marcuse, 1965/1986).

Asimismo, en *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse muestra que las nuevas fuerzas subversivas emergentes por aquella época –los sesentas– están distribuidas en tres espacios: los sectores más ilustrados de la clase media –los estudiantes y los intelectuales–, las poblaciones de gueto de los países centrales –los negros, los inmigrantes– y por último todo tipo de grupos en el llamado “Tercer Mundo” subdesarrollado –desde estudiantes e intelectuales hasta campesinos–. Lo que se ha producido es una dislocación de la oposición –es decir, su pasaje de la clase obrera organizada, en períodos anteriores, hacia estas nuevas minorías militantes–. Y esto no es más que la respuesta a una dislocación histórica, producto de una nueva forma del capitalismo: desde un bienestarismo en crisis hacia el neoliberalismo en ciernes. Esta nueva oposición, sin embargo, no forma aún una constelación revolucionaria, pero sí prerrevolucionaria: lo que falta es que, a esas minorías, se les sume la clase trabajadora de modo masivo para hacer frente al nuevo orden capitalista (Marcuse, 1969b).

Ya en la década del 70, en *Teoría y praxis*, Marcuse analiza y cuestiona el creciente antiintelectualismo de los levantamientos sociales progresistas. El antiintelectualismo es la “autorrenuncia masoquista” de los intelectuales que forman parte de los movimientos sociales, pues para transformar el mundo fáctico es preciso primero transformar el mundo conceptual: solo así se podrá iluminar la estructura de lo real y su horizonte de metamorfosis (Marcuse, 1974/1983).

Como habíamos visto al comienzo de este libro, las afinidades entre Wright Mills y Marcuse son múltiples. Por un lado, podemos leer aquí la influencia de Wright Mills sobre el dilema de los intelectuales entre la guerra y la paz en el llamado marcusiano a negarse a apoyar culturas violentas. Por otro, podemos leer su influencia en la observación marcusiana de que los nuevos movimientos sociales son liderados más por intelectuales que por proletarios, y en su llamado a que ambas categorías de trabajadores se unan. Finalmente, puede leerse la influencia wrightmillsiana en la crítica de Marcuse a los levantamientos estudiantiles que reniegan de su misión intelectual.

Simultáneamente a todo esto, también Parsons continúa con sus reflexiones anteriores. En los 60, en *Unidad y diversidad en las modernas disciplinas intelectuales*, afirma que toda la variedad de disciplinas intelectuales pueden ser tanto “aplicadas” como “investigativas”. En el

primer caso, dado que se trabaja sobre situaciones concretas y a veces urgentes, es preciso poner en práctica el conocimiento disponible sin detenerse en profundizarlo. Así, un médico, un activista social o un artista, aunque obviamente poseen la teoría de su disciplina, se enfocan en hacerla efectiva más que en ampliarla. Ellos son practicantes, no teóricos o historiadores de sus respectivas disciplinas. A la vez, y por esto mismo, actúan con base no solo en los saberes sino también en las convicciones que poseen. Los otros, es decir, los investigadores de las distintas disciplinas intelectuales, ponen sus saberes y sus convicciones en mayor nivel de cuestionamiento, puesto que su función es justamente hacer que el conocimiento avance, se amplíe, lo cual muchas veces significa criticarlo, modificarlo. Son los teóricos o los eruditos de las tradiciones de las ciencias y de las artes. No se mueven por la urgencia sino por la profundidad y la complejidad de los fenómenos a los cuales buscan captar a la vez que extender. Su meta es la búsqueda del conocimiento “por su propio bien” –aunque a esto siempre subyace una idea del bien común, social– (Parsons, 1965).

Por la misma época, en *Los lenguajes de los estudios humanísticos*, Parsons afirma que existen dos tipos de parámetros para la crítica mutua de los trabajos académicos: aquellos estrictamente intelectuales –como los parámetros cognitivos de procedimiento, verificación, escritura y publicación, además de ciertos valores como la honestidad intelectual– y aquellos de tipo extraintelectual –o ético, en un sentido más amplio referido a los valores sociales en pugna–. Todo ello conduce a relativizar la distinción entre personas dedicadas al intelecto y el resto de las personas y actividades. Si bien existe una diferenciación funcional de roles, ontológicamente la división es más lábil. Todo académico es un actor social entre otros, del mismo modo que todo hombre y toda mujer, aún en el seno del mundo práctico, reflexiona constantemente sobre su acción, sobre sus medios y sus fines. Entonces, todo académico es también un trabajador, un ciudadano, etc., y por ende tiene una cantidad de intereses, compromisos, derechos y responsabilidades que influyen en su actividad intelectual (Parsons, 1969).

Asimismo, en *Sobre el concepto de compromiso valorativo*, Parsons profundiza en la relación entre intelectuales y moral. Existen en las sociedades modernas diversos “medios de intercambio simbólicamente generalizados”, o, dicho de forma simplificada, medios que permiten intercambiar recursos, informaciones, energías, etc. entre los distintos sectores e instituciones sociales. El más importante de esos medios para la discusión presente es aquel llamado “compromiso valorativo”, el cual, como su nombre lo indica, se vincula a las cuestiones éticas y “fiduciarias”, es decir, las que hacen a la “fe” en

distintos valores, convicciones, cosmovisiones. El compromiso valorativo se define por ser el medio que permite traducir los patrones de valor generalizados de una sociedad dada, a su uso particularizado según el caso de que se trate en cada momento, lugar y problema específico. Ahora bien, algunos roles e instituciones sociales cuentan por su propia naturaleza con una mayor cantidad de este compromiso valorativo, de tal modo que ellos pueden, por un lado, aparecer como líderes morales de la sociedad y, por otro, incrementar el volumen de compromiso valorativo circulante –mediante su extensión innovadora y la consecuente reorganización valorativa de la sociedad–. Este es el caso, a veces, de los religiosos, de los políticos, de los artistas, pero también, claro, de los intelectuales (Parsons, 1968).

Ya en los 70, en su *Autobiografía intelectual*, Parsons muestra que así como la revolución industrial y luego la revolución democrática dieron pie y continuaron motorizando, respectivamente, la modernidad capitalista occidental, desde la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad ella se enfrentaría, no ya primordialmente a problemas económicos o políticos, como en esas primeras revoluciones, sino a problemas culturales para los cuales la educación constituiría un principio de solución. Especialmente la “educación avanzada”, universitaria, así como la investigación –que también constituye un proceso de aprendizaje–. En este sentido, puede trazarse un paralelo histórico entre el rol jugado por los trabajadores frente al avance de la industria, por los partidos impulsores de la democracia radical y por los estudiantes e intelectuales en la academia sesentista. La revolución educativa, al igual que las dos anteriores, habría sido una respuesta frente a las formas de alienación de su época histórica. En efecto, la sensibilidad intelectual posee por su formación un sentido especial de alerta frente a las cuestiones morales.

Dentro de la academia, Parsons resalta la figura del profesor. En la relación profesor-alumno, suele ser el alumno el que formula los problemas, el que trae las preguntas, y en cambio es tarea del “buen profesor” referir esos problemas a –y extraer sus respuestas de– una cierta estructura teórica. De este modo, el profesor, para poder dar cabida a las preguntas de los alumnos, precisa mantenerse constantemente informado, en un proceso de perfeccionamiento constante. Esta es una de las razones principales por las que la separación entre las funciones de docencia y las de investigación sería letal para la empresa académica. Entonces, ser un “buen profesor” implica mantener la apertura a preguntas siempre nuevas y a actualizaciones cognoscitivas. Se trata de la preocupación por los problemas emergentes en la sociedad o en sectores de ella, y por la motivación intelectual que ellos provocan. De lo que se deduce la necesidad de mantener y fortalecer

la unidad de investigación y docencia, promoviendo entre ambas una crítica constructiva que haga lugar a la aparición y al libre despliegue de distintos y novedosos estilos de innovación intelectual. Ser un buen intelectual requiere ser un buen profesor, y esto requiere tener siempre presente que la ciencia no es una entidad culturalmente autosuficiente, sino que mantiene conexiones profundas con el afecto, la política y las preguntas existenciales (Parsons, 1970/2009).

Así también, en *El extraño caso de la organización académica*, Parsons afirma que los procesos de aprendizaje e investigación requieren de elevados niveles de un tipo de libertad conocida normalmente como “libertad académica”. Solo la libertad académica habilita una predisposición a la innovación, precondition para que la tarea intelectual sea una verdadera “aventura intelectual”. Un aprendizaje fructífero presupone siempre un escenario sobre el cual el proceso se despliega. Evidentemente debe existir cierta maestría respecto de las tradiciones intelectuales del pasado, tanto de los conocimientos acumulados como de las formas de producir esos conocimientos. Pero más relevante aún, esas tradiciones deben ser balanceadas con la apertura hacia oportunidades emergentes, miradas inusuales e iniciativas novedosas (Parsons, 1971).

Finalmente, junto a Gerald Platt, en el libro *La universidad norteamericana* Parsons muestra que existe una íntima relación entre las ciencias sociales producidas en la universidad y la cultura de la sociedad en general, sobre todo en cuanto a sus aspectos morales. El elemento eminentemente moral del conocimiento producido por las ciencias sociales es la ideología, que constituye una forma de crítica social orientada a las preocupaciones que surgen del abismo que hay entre la “sociedad existente” y la “sociedad potencial” terrenal. De este modo, el conocimiento sobre lo social es el complemento necesario de la crítica moral. De hecho, existe un grupo particular de intermediarios entre el ámbito de las ciencias sociales y el de la moral cultural: los intelectuales, cuyo rol es una función de la combinación entre la racionalidad cognitiva y la racionalidad valorativa. Los intelectuales son un tipo singular de académicos universitarios, en tanto resultan, idealmente, más sensibles a, y por ello más comprometidos con, las preocupaciones no-cognitivas de la sociedad –además de, por supuesto, con las propiamente cognitivas– (Parsons y Platt, 1973).

Habíamos ya señalado algunos paralelos entre las reflexiones de Parsons y las de Wright Mills. En lo que Parsons continuó escribiendo, pueden señalarse aún más. Sentimos reverberaciones de las propuestas wrightmillisianas en la vinculación parsoniana entre investigación y cuestionamiento, en su acercamiento entre el rol académico, el ser trabajador y el rol ciudadano; en su señalamiento del intelectual como

potencial líder moral de la sociedad –junto al político y al artista–; en su señalamiento de la importancia de la politización de estudiantes e intelectuales como modo de combatir la alienación de las sociedades modernas tardías; en su concepción de la libertad académica como prerequisite para la producción de conocimiento; y en su interrelación entre la tarea intelectual y la postulación de formas sociales superadoras de los males del presente.

Desde una perspectiva cercana a la de Parsons, su antiguo colaborador Edward Shils se dedicó extensamente a reflexionar sobre la misión intelectual de los científicos sociales humanistas. En *La vocación de sociología*, de la década del sesenta, aboga por un desarrollo teórico abstracto y generalizado en el que se plasme la preocupación intelectual por las potencialidades humanas y sus determinantes en una escala universal, de modo cercano a una antropología filosófica. La experiencia humana se vería beneficiada por la existencia de “mapas” de todo tipo, de los cuales la teoría sociológica es uno. Los mapas sociológicos, constructores de las imágenes del mundo circundante, permiten junto con los demás tipos de mapas una multiplicidad en el alcance de la mirada, en su abarcabilidad y en su profundidad, ubicando al ser humano en “locaciones intelectuales” de diverso grado y escala, algunas más históricas y otras más transhistóricas, algunas más locales y otras más globales, habilitando una mejor captación de su complejidad vital.

La existencia del ser humano en tanto ente racional y moral es de un orden cualitativamente diferente al de su existencia en tanto ente físico y biológico. Y la percepción de esas cualidades humanas solo es posible mediante el uso de esas mismas capacidades racionales y morales. De hecho, su percepción solo se habilita mediante el reconocimiento previo de una afinidad fundamental entre los sujetos estudiados y los estudiosos. De lo que se deriva un reconocimiento por parte de la mirada sociológica de la afinidad entre los sujetos humanos y su construcción por antonomasia: la sociedad. Pero la sociología, a la vez que ensalza a la sociedad, también es fuertemente crítica de ella, en sus diferentes formas. De algún modo, lo que se reconoce es la necesidad que el ser humano tiene de cierto orden social, a la vez que lo que se critica son las diversas formas concretas que ese orden social adoptó en sucesivos momentos históricos. Todo lo cual acerca a la sociología al ámbito de la opinión pública. Esto se distancia de una mera aplicación tecnológica de la teoría social: en efecto, sería una “monstruosidad moral” la transformación de la sociología en una herramienta para tecnócratas. Por el contrario, la orientación crítica de la sociología la conduce a mantener relaciones tensionadas, de dis-

tancia y de desconfianza, respecto de las creencias sociales arraigadas, de las instituciones que las sostienen y de las autoridades que hablan en su nombre. Son, justamente, el reconocimiento y la crítica los dos ingredientes de la vocación de sociología (Shils, 1961/1980).

Ya en la década del setenta, en *La búsqueda del conocimiento y la preocupación por el bien común*, Shils afirma que toda proposición teórica, en cualquier área del conocimiento, es tentativa, puesto que se basa en “interpretaciones” variables de las diversas experiencias humanas, y que por ello es indispensable tanto el análisis de dichas proposiciones como el auto-análisis por parte de los sujetos productores de conocimiento. La teoría es siempre tentativa, además, porque se construye, en cierta medida, a partir de la imaginación. En efecto, ninguna ciencia, ninguna disciplina intelectual y ninguna tradición intelectual puede dejar de lado el momento de la imaginación en la producción de conocimiento, por más rigurosos que sean o pretendan ser sus métodos, y por más precisos que sean o pretendan ser sus conceptos (Shils, 1976/1980).

La imaginación contribuye al “ensanchamiento del horizonte” del que habla Shils en *La confluencia de las tradiciones sociológicas*. Pero a dicho ensanchamiento del conocimiento humano también contribuye la globalización de las disciplinas académicas. Efectivamente, la mayor participación en la producción de conocimiento por parte de mayor diversidad de regiones y tradiciones torna a las ciencias más conscientes de las afinidades entre distintas miradas locales, ayudando a desplegar la “curiosidad intelectual” y la “simpatía moral” entre ellas. El resultado podría ser, por ejemplo y para el caso de la sociología, una sociología que ya no esté confinada a sus particularismos de origen, sino que pueda comprender, en el sentido fuerte de la palabra, la amplia variedad de posibilidades humanas que muestra la historia. Con esto, se vuelve más significativa que nunca la propuesta de una teoría sociológica “comprensiva” (Shils, 1980a/1980).

Finalmente, ya en la década del ochenta, Shils afirma en *La legitimidad de la investigación social* la necesidad de una teoría social generalizada y común para todas las ciencias sociales y humanas. En el marco de una creciente división del trabajo entre disciplinas, tradiciones, métodos, temas, regiones, épocas, problemas y objetos de estudio, y en el marco de la consiguiente profusión de investigaciones con diversos aportes y puntos de vista, la teoría social generalizada constituiría una fuente de organización intelectual. Efectivamente, su carácter compartido ayudaría a poner fin a la desorganización intelectual, no solo al evitar la superposición y la repetición de estudios, sino también al propiciar el diálogo entre estudios que, de otro modo, permanecerían en aislamiento producto del desconocimiento mutuo. Tal

teoría social común funcionaría entonces como un marco bajo cuya ala se ampararía la diversidad producida por las ciencias sociales y humanas: en otras palabras, funcionaría como un mapa. Así, tanto los cambios propiamente intelectuales, como los cambios institucionales y los cambios sociales más en general podrían resultar más productivos al completarse los unos con los otros (Shils, 1980b/1980).

Una vez más pueden oírse ecos de las palabras de Wright Mills, esta vez en las reflexiones de Shils. Los oímos en su concepción de la sociología como una vocación; en su unión entre razón y moral; en su señalamiento de la importancia de la crítica de las instancias de autoridad y de la tecnocracia; en su resaltado de la relevancia pública de la producción de conocimiento; en su llamado a la construcción de unas ciencias sociales y humanas interdisciplinarias; en el lugar central otorgado por Shils a la imaginación; y en su atención a las variedades culturales históricas consideradas como alternativas a lo dado.

Por la misma época, otro pensador reflexionaba sobre cuestiones similares. Quizás el más consciente y sistemático desarrollador de una sociología de los intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, Alvin Gouldner se abocó a este tema, desde una perspectiva crítica, a lo largo de toda su obra. Ya desde los setenta, en *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Gouldner muestra que existen lenguajes naturales y especializados, es decir, códigos lingüísticos restringidos y elaborados. El primer caso es el utilizado en el habla cotidiana por todos los sujetos sociales; el segundo, el utilizado por los distintos grupos de científicos, técnicos y expertos. Este sociolecto especial, utilizado por los sectores intelectuales de la sociedad, constituye una “cultura del discurso crítico” porque se basa en una serie de reglas discursivas que postulan que todo enunciado emitido debe poder ser justificado y que ninguna justificación puede basarse en la tradición ni la autoridad, sino solo en argumentaciones.

En otras palabras, el sociolecto de los intelectuales se basa en el constante cuestionamiento, crítica y autocritica de todas las expresiones circulantes, tanto propias como ajenas. Su cultura discursiva se apoya en una gramática de la racionalidad, pues solo se consideran legítimos los enunciados que pueden ofrecer razones de sí mismos. El discurso intelectual ideal, y el ideal del discurso según los intelectuales, es el de la autofundamentación lingüística de todo lenguaje. Dado que los intelectuales tienen un especial interés en mantener y promover esta especial forma de discurso –pues es la que comparten y los identifica–, puede decirse que la cultura del discurso crítico es la ideología de los intelectuales. En efecto, la ideología del discurso crítico considera central el estudio, la especialización y la utilización

del lenguaje –es decir, los elementos propios del rol intelectual– como medios de transformación social (Gouldner, 1976/1978).

Más adelante, en *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Gouldner profundiza en la vinculación entre la cultura del discurso crítico y la clase profesional, a la que ahora divide con mayor claridad entre su rama técnica y su rama intelectual. La nueva clase media de profesionales, paradigmática de la modernidad, no es homogénea internamente sino que puede dividirse en dos partes: la “*intelligentsia*” y la “intelectualidad”. La *intelligentsia* es el grupo de profesionales técnicos, expertos, generalmente empleados por burocracias tanto en el ámbito del Estado como del mercado. Los intelectuales, en cambio, son el grupo de profesionales de corte más académico, asociados a las universidades, a los centros de investigación, al periodismo público y a los movimientos políticos. Por eso, aunque ambos sectores comparten la cultura del discurso crítico, no lo hacen del mismo modo, pues la “barrera burocrática” de la *intelligentsia* aparece más frecuentemente como obstáculo al rasgo crítico de dicha cultura discursiva, mientras que los intelectuales hacen uso más libre de la crítica, defendiendo generalmente algún tipo de emancipación social o incluso de revolución social. Aunque la cultura del discurso crítico es la ideología común compartida por la nueva clase, la *intelligentsia* técnica a veces la mantiene latente, mientras que los intelectuales humanistas suelen hacerla manifiesta.

Otra de las barreras que puede llegar a impedir el despliegue del carácter crítico de la cultura del discurso crítico es la participación de los técnicos e intelectuales en organizaciones partidarias. En efecto, dicha participación en partidos o sindicatos puede llegar a implicar un alto grado de obediencia y disciplina, de seguimiento de la “línea” ideológica marcada por la organización, lo cual muchas veces conduce a inhibir el cuestionamiento a esas nuevas autoridades. En este caso, los técnicos e intelectuales estarán sacrificando uno de sus valores –la crítica– por otros –por ejemplo, al tener un mayor grado de influencia social a través del poder político de la organización a la que pertenecen, pueden llegar a realizar su visión del cambio social de una manera más directa–. En todo caso, se trata de diferentes modos que tienen los intelectuales de dejar su huella en la historia (Gouldner, 1979/1980).

Finalmente, ya en los ochenta, Gouldner demuestra en *Orígenes del marxismo y sociología de los intelectuales* que el trabajo intelectual clásico era más parecido a los antiguos oficios artesanales que al trabajo no calificado y serializado, cada vez más predominante. Es que tanto la intelectualidad como el artesanato implican alta cualificación, creatividad, pero también un sistema comunitario de fraterni-

dad entre maestros y aprendices, entre profesores y estudiantes, entre figuras de talento y sus herederos o discípulos. En este sentido, uno de los puntos fuertes de ambos tipos de trabajo, y que se estaría perdiendo con el avance de la modernidad, es aquel antiguo y premoderno rasgo de las cofradías, hermandades y gremios, de su actividad cooperativa y mutualista, en cuyo seno podía desarrollarse con libertad un saber con visos artísticos, en donde el cuerpo y la mente no estaban disociados. Por ello, también hay una creciente pérdida del carácter holístico de la intelectualidad artesanalmente concebida, la cual va siendo reemplazada por la fragmentación en distintos aspectos de la existencia. Un modo de recuperar el sentido de totalidad perdida es la vuelta a una concepción de la actividad intelectual como forma de “recuperación” del sí mismo, como forma de autoconocimiento además de como forma de conocimiento del mundo.

La creatividad intelectual se apoya, por supuesto y en primer lugar, en el manejo erudito de tradiciones teóricas preexistentes. Esto implica no solo el conocimiento técnico de los detalles de dichas teorías, sino también la capacidad de asimilación crítica de ellas. De hecho, cuantas más tradiciones se manejen, más sencillo será poder ver cada una desde el punto de vista de las demás, y, con ello, poder visualizar sus limitaciones respectivas. Esto es el “distanciamiento paradigmático”, la habilidad de tomar una posición por fuera de los paradigmas intelectuales establecidos. La creatividad intelectual no tiene tanto que ver, entonces, con resolver problemas al interior de esos paradigmas normales, dictados por sus propias reglas lógicas y técnicas, sino sobre todo con resolver los problemas de esos paradigmas en sí mismos, mirados desde puntos de vista alternativos.

La creatividad intelectual es para Gouldner un resultado de la transgresión de límites teóricos en conjunción con la atención al contexto social. Implica poder liberarse de los paradigmas establecidos y pensar de modos novedosos, combinando lo que anteriormente no se había combinado de modos también novedosos. Las teorías así creadas suelen ser no solo más relevantes para el momento histórico en que aparecen, sino que además suelen presentar una veta problematizadora: los intelectuales que las enuncian suelen generar problemas, esto es, cuestionamientos, para el orden establecido. Sin embargo, aun las teorías más creativas presentan lagunas y contradicciones, así como conexiones entre la comunidad intelectual y la sociedad en general que no deben ser escondidas ni olvidadas sino puestas de relieve. Solo a partir de esta doctrina de la recuperación puede la comunidad intelectual cumplir su auténtica función.

Históricamente, fue la situación de los sectores intelectuales en los albores del capitalismo –que vieron obstaculizadas sus condicio-

nes de vida en el marco de una creciente importancia del capital económico en detrimento del capital cultural– la que llevó a muchos de ellos a radicalizarse y a buscar alianzas con otros sectores en situación problemática, como los artesanos, luego los proletarios y luego los campesinos. El dilema es que, muchas veces, esos mismos grupos desposeídos a los que buscaron unirse los veían como extraños, como “personas teóricas” en vez de “personas prácticas” –como se veían a sí mismos–, y por ende exhibiendo intereses divergentes de los suyos. Por circunstancias históricas como estas es que no puede decirse que las teorías creadas por los intelectuales sean únicamente el resultado del trabajo sobre teorías anteriores. Su forma no es solo producto del trabajo con elementos del pasado, sino también una respuesta a elementos de su presente. Una teoría no se explica solo por las teorías que toma prestadas, adapta o hace evolucionar, sino que la “fuerza de las circunstancias” –mediada por procesos de concientización y compromiso– también explica la producción intelectual.

Por último, las múltiples teorías desarrolladas por los sectores intelectuales están en competencia entre sí, pues todas ellas buscan ocupar los mismos espacios, cumplir las mismas funciones, ganarse a los mismos grupos, criticando a las mismas instituciones. La ecología del terreno teórico es tripartita, pues consiste en teorías adherentes o similares, adversarias o antagónicas y competidoras o suplementarias. Toda teoría se establece al acentuar aquellas doctrinas de las que se distancia, incluso a veces dejando de lado posibles elementos de acuerdo con ellas. El carácter de las teorías no se moldea solamente a través de la investigación empírica, y tampoco exclusivamente a través de la lógica, sino también a través de esta economía política de la vida intelectual. Toda perspectiva intelectual tiene una práctica cotidiana institucional con una dimensión política. Esta infraestructura organizativa implica no solo el intento de influenciar ciertas organizaciones preexistentes, es decir, transformarlas, sino también muchas veces crear organizaciones nuevas (Gouldner, 1985).

Los puntos en común entre Gouldner y Wright Mills son demasiados. Por empezar, los dos formaron parte de algún modo de aquel amplio movimiento político, cultural y específicamente académico que fue la Nueva Izquierda en Estados Unidos. En segundo lugar, la Sociología Reflexiva de Gouldner se presenta explícitamente como heredera de la Sociología Radical de Wright Mills. Pero además, y ya entrando en la especificidad del tema trabajado en este escrito, podemos enumerar una serie de ideas gouldnerianas que se ubican en la estela dejada por la obra de Wright Mills. Tenemos así la importancia del debate argumental y del razonamiento discursivo para el trabajo teórico crítico; la conexión entre las ideas de los intelectuales y las

ideologías; el análisis de la estratificación y las características de las distintas clases profesionales y sus fracciones internas; la variabilidad del rol intelectual crítico en conexión con instituciones como el Estado o el mercado, la burocracia o la universidad, los sindicatos o los partidos; la relación intrínseca –e histórica– entre intelectualidad y artesanato; una conceptualización de los procesos de imaginación y creatividad en la producción de conocimiento; una tematización de los dilemas entre la vida práctica y la vida teórica; y un estudio de los modos en que la diversidad teórica pugna por recursos en contextos institucionales.

Finalmente, no se pueden dejar de lado las reflexiones sobre el campo académico realizadas con mirada crítica por Pierre Bourdieu. En la década del setenta, en *La distinción*, este autor dice de los intelectuales que constituyen la fracción dominada de la clase dominante, gracias a su singular combinación de posesión del máximo capital cultural y moderado capital económico. Los intelectuales comparten una cultura desinteresada, esto es, el interés en producir conocimiento por el conocimiento mismo, y en poner dicho conocimiento al servicio de la sociedad o de alguna de sus partes. Así, en la homología estructural entre clases dominadas y dominantes, por un lado, y fracciones dominadas y dominantes de una misma clase, por otro, se explica el sentimiento de identificación y la consiguiente solidaridad que muchos intelectuales sienten y realizan por las clases populares. Los académicos y los artistas despliegan a veces una lealtad simbólica, ubicándose en un punto del espacio social pero buscando representar el espacio social en su totalidad, hablando en nombre de valores tenidos por universales. Y esto se acrecienta cuanto más cerca esté cada uno del polo dominado del campo cultural. Esta sensación de ser los predestinados portadores de la esperanza escatológica en el mejoramiento de la sociedad es “el opio de los intelectuales”, pero dicha misión también tiene algo de experiencia sincera explicada por las condiciones estructurales de estos sujetos.

Los académicos pueden dividirse en productores y consumidores. Los productores –o *auctores*– poseen una autoridad estatutaria y carismática que les otorga cierta “altiva libertad” para la creación. Los consumidores, en cambio, se ven reducidos a meros reproductores de la creación ajena, a meros lectores de los contenidos heterónomos, a “monos imitadores” de la acción de *alter*. Estos últimos, “pretendientes pretenciosos”, ven devaluados sus propios saberes y técnicas por aparecer demasiado subordinados a fines prácticos, demasiado interesados en cuestiones de urgencia concreta y demasiado marcados por particularismos, especialmente en la contraposición entre conoci-

miento empírico o aplicado y conocimiento teórico o básico. En esta separación –entre las habilidades prácticas, parciales y tácitas, y los conocimientos teóricos, sistemáticos y explícitos, entre la ciencia y la técnica, entre la concepción y la ejecución–, los legítimos intelectuales o creadores de obras originales no podrán ser todos sino solo algunos; los demás no podrán ser más que simples repetidores desposeídos, dado que en todo campo social debe haber por definición tanto posiciones ganadoras como perdedoras (Bourdieu, 1979/2006).

Ya en la década del ochenta, en *Homo academicus* Bourdieu muestra que, dado que los académicos son responsables por lo que piensan, dicen o escriben, es decir, por la teoría que producen, entonces la teoría tiene una dimensión ética ineludible. El hecho de que el campo intelectual esté gobernado por ciertos mecanismos estructurales no implica que los intelectuales no carguen con una responsabilidad moral por su accionar. Una teoría puede o bien reproducir o bien intentar modificar el *status quo*, tanto dentro de su campo específico de influencia como dentro del espacio social global. Es preciso entonces superar la contraposición entre ciencia y ética, o entre cientificismo y “clericalismo”, puesto que existe una afinidad vital entre las disposiciones morales y las disposiciones intelectuales. Efectivamente, tanto científicos como hombres religiosos ocupan en el espacio social de sus sociedades una posición muy singular producto de un alto volumen de capital cultural combinado con un capital económico mucho más módico. Y una posición similar en la topografía social habilita a suponer similitudes en los *habitus* de quienes la ocupan. Concretamente, la actividad intelectual puede ser crítica de su sociedad, lo que se logra dando cuenta explícita de la relación que el académico mantiene con su objeto, es decir, dando cuenta tanto de la posición de su objeto dentro del espacio social como de su propia posición en él.

En la actualidad, el rol intelectual solo es reconocido públicamente como tal –por el público en general– a partir de cierta visibilidad, generalmente de tipo periodística. Efectivamente, la intervención intelectual se define por el hecho de que su campo de influencia no es ya el estrictamente académico o universitario, sino el campo más amplio del periodismo y su audiencia lega. Además del conjunto de los actores científicos, es la audiencia de los medios de comunicación la que dará al intelectual parte de su legitimidad. El intelectual es así, junto con el político –y con todas las demás figuras públicas–, un personaje social en sentido fuerte. Pero que la teoría sea inescindible de la política no debe implicar la abdicación de los intereses científicos en pos de intereses puramente político-partidarios. Justamente, del mismo modo que con el objeto de estudio, la relación del académico con el campo político y sus aparatos también debe ser crítica, y debe

explicitarse en la producción científica. En definitiva, un intelectual no es ni un técnico burócrata carente de intereses políticos, ni un actor político movido únicamente por intereses partidarios. La actividad intelectual presenta particularidades que hacen de la práctica teórica una práctica singular.

Tanto los actuales políticos como los antiguos clérigos y los distintos tipos de científicos tienen en común ser los poseedores –más o menos legítimos– de las definiciones simbólicas del mundo. De hecho, todos estos actores sociales pueden denominarse manipuladores simbólicos, y aún más, monopolizadores de símbolos. Efectivamente, los clérigos constituían la casta poseedora de la única versión considerada no-hereje de definición religiosa del mundo; los políticos son los encargados de interpretar el mundo según sus propias categorías y reglas bélicas; y los científicos otorgan las únicas explicaciones causales aceptadas como positivas acerca del funcionamiento del mundo natural y cultural según su especialidad. La especificidad de la actividad intelectual es la atribución del derecho a juzgar en materia social. Pero este derecho conlleva, como todo derecho, una responsabilidad. Y esta responsabilidad de emitir juicios e incluso definiciones sobre el universo social con criterio crítico opera siempre, sea el académico consciente o no de su operatividad. Por esto es que la pretensión de algo así como una “neutralidad ética” de la ciencia implica un abuso de poder simbólico (Bourdieu, 1984/2008).

Por esta misma época, en *Sociología y cultura*, Bourdieu afirma que, dado que los intelectuales tienen el “cuasi” monopolio de la producción legítima de representaciones del mundo social, y dado que dicha producción de representaciones es una dimensión fundamental de la lucha política, los intelectuales son una pieza fundamental de la lucha de clases porque sus representaciones son formas de enclausamiento. En la medida en que se la considera legítima, la voz del intelectual es escuchada y creída, y por ello cuenta con la fuerza suficiente para moldear parcialmente la historia. Pero por ello mismo la intervención por parte de los intelectuales debe ser una intervención responsable, que se haga cargo de sus consecuencias. El sociólogo, por ejemplo, en tanto intelectual, debe admitir que su tarea no es –ni puede ser– la de un “pensamiento pensante”, sino que es siempre –y aunque no lo quiera o no lo sepa– un “pensamiento militante”.

El pensamiento sociológico militante es el que busca poner a disposición de todo el mundo los “secretos” del funcionamiento del mundo social, y, muy especialmente, aquellos secretos que informan sobre los mecanismos ocultos de la dominación en sus diversas formas. Lo cual no equivale a decir ni que el sociólogo libera a las personas –sino que en todo caso les arrima ciertas herramientas potenciales para una

liberación limitada– ni que el sociólogo esté él mismo libre para liberar a los demás –pues él también se encuentra determinado por la estructura social, e incluso su crítica está determinada por su posición en ella–. La sociología no solo derriba parte del desconocimiento sobre el que se asienta la reproducción del orden social, sino que también derriba algunas de las más ingenuas ilusiones espontaneístas acerca de utopías como la de la libertad.

Sin embargo, aunque los intelectuales están determinados socialmente, también es cierto que cuentan con cierta distancia respecto de las necesidades materiales ordinarias de supervivencia, pues de otro modo no podrían dedicarse a la actividad teórica. La actividad intelectual requiere de cierto nivel de “ocio” con el que solo cuentan quienes poseen algún medio que les permite ocupar posiciones por encima de las más bajas del espacio social. En efecto, los intelectuales cuentan con altos niveles de capital cultural, que como todo capital –y sobre todo en tanto se lo acumula– permite cierto nivel de dominación social. Es necesario no perder de vista esta relación jerárquica entre quienes así se ven habilitados a detentar el conocimiento sobre los mecanismos del mundo social y quienes simplemente los padecen porque los desconocen y en todo caso pueden conocerlos por intermedio de los primeros. La función parcialmente liberadora de la sociología no deja de ser, paradójicamente, una posibilidad abierta por el ejercicio del dominio que proporciona el monopolio y la legitimidad –el poder simbólico– con los que los sociólogos cuentan y que son, también ellos, una fuente específica de privilegio. El ideal entonces es que, a pesar de ello y gracias a ello, el conocimiento de los mecanismos de funcionamiento del mundo social se democratice, para que así también se democratizen las oportunidades de posesión de capital cultural y, en última instancia, de poder (Bourdieu, 1984/1990).

Los parecidos de familia entre las propuestas de Bourdieu y las de Wright Mills son abundantes. Para las preocupaciones de este libro, resaltan especialmente algunas propuestas, como los vínculos entre el poder económico, el poder político y el poder cultural; el posicionamiento de los intelectuales en favor de las clases desfavorecidas y su explicación estructural; la existencia de luchas intestinas al interior del propio campo académico; la definición de la tarea intelectual a partir del uso de símbolos y de su puesta en circulación en medios de comunicación; la idea de la relevancia pública de las producciones académicas, que implica que el rol académico acarrea una responsabilidad; la definición de la honestidad intelectual a partir del ejercicio de la explicitación de los propios supuestos y posiciones; la convicción de que el conocimiento cumple una función develadora de los mecanismos sociales ocultos; y el análisis crítico de la categoría de libertad,

que aunque debe funcionar como motor de la acción, no puede existir en sentido absoluto.

No siempre se tiene en cuenta cuánto le debe la Sociología Reflexiva del francés –quizás el sociólogo más renombrado, a nivel global, de la segunda mitad del siglo XX– a la Sociología Radical del norteamericano. Lo cual equivale a decir que la que probablemente sea la teoría social más famosa en boga en el mundo de hoy es, entre otras cosas, una reversión de las ideas, tan productivas como actuales, de Charles Wright Mills.

EPÍLOGO: TIPOS, FORMAS, OPOSICIONES Y DEFINICIONES DE LA CRÍTICA INTELLECTUAL

Hemos visto que Charles Wright Mills fue un intelectual en la práctica y que reflexionó teóricamente sobre lo que era ser intelectual. ¿Pero qué es entonces ser intelectual?

Un intelectual no es simplemente un técnico o un experto en una especialidad. Un intelectual no es tampoco un trabajador profesional en relación de dependencia, sino un trabajador profesional autoempleado y autónomo. Un intelectual es aquel que presenta tres características fundamentales: artesanía intelectual, sensibilidad intelectual y responsabilidad intelectual. Un intelectual es siempre un intelectual público. Es aquel que posee una devoción intelectual, casi una obsesión intelectual; en una palabra, ser intelectual es tener una misión.

El rol intelectual es siempre polémico, pues se construye sobre la base de una serie de oposiciones. Intelectual es quien produce conocimiento público, no conocimiento privado. Es quien utiliza ese conocimiento en favor de las clases más necesitadas, no de las más privilegiadas. Es quien da forma a teorías contraelitistas, no a teorías elitistas del poder.

Un intelectual no considera que la objetividad de su trabajo radique en la neutralidad valorativa, sino en la explicitación de sus presupuestos. No se mueve por la economía científica, sino por la ética científica. No se limita a la economía de la verdad, sino que busca alcanzar

la política de la verdad. Su criterio de evaluación no es la racionalidad moderna, utilitaria, sino la razón clásica, crítica.

El intelectual no trabaja con los símbolos maestros, sino con contrasímbolos. En vez de la justificación de los símbolos existentes, realiza un cuestionamiento de los símbolos existentes. No defiende las definiciones dominantes de la realidad, sino las definiciones alternativas de la realidad. Y como sabe que los símbolos maestros y las definiciones hegemónicas se reproducen principalmente a través de los medios de comunicación de masas, prefiere difundir sus ideas en la modalidad de los públicos primarios.

El intelectual se opone a toda forma de belicismo, y defiende en cambio el pacifismo. Conoce las consecuencias violentas del nacionalismo, por lo que opta por una mirada de cooperación internacionalista. En pocas palabras, es de izquierda, no de derecha. Lo cual no significa que realice críticas destructivas, sino que busca que sus críticas sean siempre constructivas.

Ser intelectual implica además contar con una batería de conceptos fundamentales, que son sus herramientas más preciadas de trabajo.

En primer lugar, en términos lógicos, el trabajo intelectual funciona, como toda actividad de pensamiento, mediante la reflexión, la interpretación y la indagación. Y como toda forma de pensamiento crítico, funciona mediante la puesta en cuestión, la puesta en duda, la duda sistemática y el razonamiento discursivo.

En términos prácticos, distingue entre teorías y modelos y busca construir una ciencia sociohumanística interdisciplinar. Se inscribe en las tradiciones clásicas de pensamiento, a la vez que pone expectativas en la teoría que le permitan “ir más allá” de la teoría.

En términos estéticos, concibe la imaginación como un laboratorio que le permite combinar lo impensado. Hace uso de la sensibilidad y la creatividad mediante juegos de lenguaje y recursos visuales. Combina ciencia y arte en el marco de un aparato cultural del que busca reapropiarse como trabajador cultural.

En términos metodológicos, sus técnicas de trabajo son la contextualización social y la relativización histórica de los fenómenos estudiados. Así, realiza una reinterpretación de lo personal como social, y una unión entre biografía e historia.

Sus valores son la preocupación social, la intervención social y la reforma social. Porque su meta es la motorización de la transición social, el cambio social y la revolución social.

El intelectual parte del presupuesto de que la humanidad puede ser la creadora de su historia, y de que la historia puede ser una creación humana. Concibe su tarea como praxis, como intervención trans-

formadora en el mundo. Independientemente de la disciplina científica en que se inscriba, sabe que todas ellas son filosofías operantes cuya misión es la unidad de teoría y práctica.

Busca construir alianzas intelectual-obreras y con las bases militantes de los distintos movimientos sociales. Porque ser de izquierda implica una mezcla de pesimismo y utopismo: de ver todo lo que está mal y aun así creer que se puede mejorar.

El intelectual produce conocimiento público para provecho público. Está convencido de que el conocimiento debe ser puesto al servicio de la humanidad, y ese humanismo es el fundamento de su ética científica. Produce intelecto público y conoce el sentido político del conocimiento. Se trata de una mezcla de responsabilidad moral, honestidad intelectual y sensibilización pública.

Ser intelectual es una de las formas paradigmáticas de orientación desviada, alternativa, inconformista, de rebeldía y de protesta. Sus acciones típicas son la resistencia a los medios y la autonomía de juicio, para así llevar los valores prometidos hasta sus últimas consecuencias, manteniendo la coherencia entre palabra y acción.

Ser intelectual es generar problemas, cuestionar, demandar y enjuiciar; en resumen, ser intelectual es producir críticas. ¿Críticas de qué? ¿Qué tipos de críticas hay? ¿Qué es, en definitiva, la crítica?

Ser intelectual es producir la crítica de la neutralidad aparente del lenguaje, y la crítica del condicionamiento externo del pensamiento. Es producir la crítica de la distorsión de la discusión pública por los medios de comunicación de masas, y la crítica de la cultura mediática.

Ser intelectual es producir la crítica del poder económico, político y militar. Es criticar los procesos históricos de mercantilización y burocratización. Es criticar el conformismo respecto de la libertad meramente formal y de la democracia meramente formal. Es criticar las ideologías del utilitarismo, el practicalismo y el realismo político; las ideologías del autoritarismo, el nacionalismo y el belicismo; las ideologías del capitalismo, el liberalismo y el neoliberalismo; la ideología de derecha y la ideologización de los ideales progresistas.

Existen diversos tipos de crítica. La crítica que realiza el intelectual no es focal ni sobre detalles menores: es una crítica estructural y sistemática, una crítica que reflexiona teóricamente de modo abstracto y general sobre estructuras sociales y totalidades históricas.

La crítica puede ser interna o externa respecto de la sociedad dada, es decir que puede realizarse desde el punto de vista de sus propias promesas incumplidas, o bien desde valores e ideales distintos a los sostenidos por dicha sociedad. En otras palabras, puede ser una crítica socrática o una crítica rebelde.

La crítica puede ser una crítica ética, una crítica estética o una crítica política de la sociedad. Mejor dicho, una crítica intelectual completa incluye la crítica ética, estética y política, es decir, el cuestionamiento de las tres dimensiones de una sociedad y la postulación de alternativas en los tres niveles.

La crítica puede adoptar diversas formas. La racionalidad crítica suele conocerse con el nombre de sabiduría. El juicio crítico es el filtrado autoconsciente de los puntos ciegos de una lógica expresada en un lenguaje. La aplicación crítica de investigaciones académicas significa su puesta al servicio de los grupos más desfavorecidos. La intelectualidad crítica es la forma de trabajo basada en la autonomía y la independencia profesional, pues su requisito es la libre discusión. La crítica moral es aquella que se realiza en función de ideales éticos. La crítica pública es aquella que se despliega como debate público. Y un vocabulario crítico es aquel que intenta dar forma a una cultura alternativa.

Dado todo lo anterior, puede empezar a entreverse qué es al fin y al cabo la crítica.

Crítica es oposición desde abajo, es pensamiento radical, es actividad contrasimbólica y contraconceptual, es desenmascaramiento de lo absurdo y lo hipócrita de las definiciones dominantes de la realidad.

La crítica es un motor del cambio social, pues se enfoca en la construcción de programas para lograr "lo mejor posible". La crítica es intransigencia desde ideales utópicos, pues busca la reconversión de los aspectos negativos de la realidad en sus posibilidades positivas.

Pero la crítica también es terapia y motor de superación personal. Porque la auténtica crítica es siempre también autocrítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I y II*. Madrid: Akal.
- Agulla, Juan C. (1994). *La experiencia sociológica IV. Mannheim, Parsons, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Merton, Mills*. Buenos Aires: Sigma.
- Amendola, Giandomenico (1973). *Método sociológico e ideología: Charles Wright Mills*. Barcelona: Redondo.
- Barratt, Edward (2011). Re-reading C. Wright Mills. *Organization*, 18 (5), 707-724.
- Boltanski, Luc y Chiappelo, Éve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre (1984/1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (1979/2006). *La distinción. Estudio sobre las bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.
- (1984/2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brewer, John D. (2004). Imagining the Sociological Imagination: The Biographical Context of a Sociological Classic. *The British Journal of Sociology*, 55 (3), 317-333.

- (2005). The Public and Private in C. Wright Mills's Life and Work. *Sociology*, 39, 661-677.
- (2007). *C. Wright Mills, the LSE and the Sociological Imagination*. Ponencia en History of Post-war Social Science. Seminar "Series of London School of Economics", Londres, 23 de enero de 2007, disponible en <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiSoYuPq97xAhUNr5UCHUynAMIQFjAAegQIBRAD&url=https%3A%2F%2Fwww.abdn.ac.uk%2Fstaffpages%2Fuploads%2Fsoc197%2FC%2520Wright%2520Mills%2C%2520the%2520LSE%2520and%2520the%2520sociological%2520imagination.doc&usg=AOvVaw2ThzDpb3A52IahEPYGFhQ>.
- Bunyan, John (1856/2006). *Pilgrim's Progress*. Oxford: Oxford University Press.
- Burawoy, Michael (2008). Open Letter to C. Wright Mills. *Antipode*, 40 (3), 365-375.
- Campanella, Tommaso (2006). *La ciudad del sol*. Madrid: Akal.
- Chasin, Barbara H. (1990). C. Wright Mills, Pessimistic Radical. *Sociological Inquiry*, 60 (4), 337-351.
- Cohn, Gabriel (2013). Males privados, sociología pública. O legado de Wright Mills. *Revista Brasileira de Sociologia*, 1 (1), 11-34.
- Cole, Goerge D. H. (2011). *Guild Socialism Restated*. London: Transaction.
- Da Luz, Gastão O. F. (1996). A imaginação sociológica e questões críticas em C. Wright Mills: pontos de referência ao papel do educador. *Educar*, 12, 61-85.
- Dandaneau, Steven p. (2009). Sisyphus Had it Easy: Reflections of Two Decades of Teaching the Sociological Imagination. *Teaching sociology*, 37 (1), 8-19.
- Descartes, René (1637/2010). *Discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Dewey, John (1900). *School and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, John (1997). *Democracy and Education*. Nueva York: Free Press.
- (1938). *Logic. The Theory of Inquiry*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Dreier, Peter (2012). C. Wright Mills Would Have Loved Occupy Wall Street. *Truthout*, <https://truthout.org/articles/c-wright-mills-would-have-loved-occupy-wall-street/>.
- Fernandes, H. R. (1985). *Wright Mills: sociologia*. San Pablo: Ática.
- Form, W. (2007). Memories of C. Wright Mills. Social Structure and Biography. *Work and Occupations*, 34 (2), 148-173.

- Fourier, François M. C. (1837/1975). *El nuevo mundo amoroso*. Madrid: Fundamentos.
- (1829/1989). *El nuevo mundo industrial y societario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frade, Carlos (2009). The Sociological Imagination and its Promise Fifty Years Later: Is There a Future for the Social Sciences as a Free Form of Inquiry? *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5 (2), 9-39.
- Gane, Nicholas B. y Back, Les C. (2012). C. Wright Mills 50 Years on. The Promise and Craft of Sociology Revisited. *Theory, Culture & Society*, 29 (7), 399-421.
- Geary, David (2004). *C. Wright Mills and American Sociology*. Conferencia brindada en Public Sociologies. 99th Annual Meeting, August 14-17, San Francisco.
- (2008). Becoming International Again. C. Wright Mills and the Emergence of a Global New Left, 1956-1962. *The Journal of American History*, 95 (3), 710-736.
- Giddens, Anthony (1984/1995). *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gouldner, Alvin W. (1973). *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1976/1978). *La dialéctica de la ideología y la tecnología. Los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*. Madrid: Alianza.
- (1979/1980). *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*. Madrid: Alianza.
- (1985). *Against Fragmentation. The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. New York: Oxford University.
- Gramsci, Antonio (1949/1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Hagel, Jonathan (2000). *Powerless and Plagued. C. Wright Mills and A. Camus in the Intellectual History of SDS*. Pennsylvania: Lehigh University.
- Hall, Stuart (1971). *Deviancy, Politics and the Media*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.
- Halliday, Fred (1994). Theory and Ethics in International Relations. The Contradictions of C. Wright Mills. *Millennium. Journal of International Studies*, 23 (2), 377-385.
- Horkheimer, Max (1947/1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- (1954/1986). Responsabilidad y estudio. En M. Horkheimer y T. Adorno, *Sociológica II*. Madrid: Taurus.

- (1933/1999). Materialismo y moral. En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1956/2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Horowitz, Irving L. (1963). An Introduction to C. Wright Mills. En C. Wright Mills, *Power, Politics and People*. New York: Ballantine.
- (1968). La génesis intelectual de C. Wright Mills. En C. Wright Mills, *Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1970). Estilo y contenido de Mills. En C. Wright Mills, *De hombres sociales y movimientos políticos*. México: Siglo XXI.
- Howison, John D. (2008). Chasing the Ghost of C. Wright Mills. *New York Journal of Sociology*, 1, 118-129.
- Jefferson, Thomas (1892). *A Summary View of the Rights of British America*. New York: Burt Franklin.
- Kerr, Keith (2007). *Sociologically Imagined: the Decentering of C. Wright Mills, the Postmodern Cowboy*. Austin: University of Texas at Austin.
- Lazarsfeld, Paul F. (1962). *El pueblo elige. Estudio del proceso de formación del voto durante una campaña presidencial*. Buenos Aires: Editorial 3.
- Lenin, Vladimir (1902-1920/1977). *Obras completas*. Madrid: Akal.
- Loy, John y Booth, David (2004). Consciousness, Craft, Commitment. The Sociological Imagination of C. Wright Mills. En R. Giulianotti (comp.), *Sport and Modern Social Theorists*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Magat, Ilan N. (1990). *Toward a Fulfillment of the Sociological Promise. Blending C. Wright Mills and Tom Wolfe*. Alberta: University of Alberta.
- Mannheim, Karl (1936). *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt-Brace.
- Marcuse, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon.
- (1975/1983). Teoría y praxis. En *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo, teoría y praxis, la nueva izquierda*. Barcelona: Icaria.
- (1965/1986). Notas para una nueva definición de la cultura. En *Ensayos sobre política y cultura*. México: Origen-Planeta.
- (1933/2005). On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Political Economy. En *Heideggerian marxism*. Lincoln: University of Nebraska.
- Marx, Karl (1845/1978). *La sagrada familia*. Crítica: Barcelona.
- (1842-1848/1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1867/1989). *El capital I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- (1844/2006). *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848/1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- McQuarrie, Donald (1981). The “Plain Marxism” of C. Wright Mills. *The Insurgent Sociologist*, 10 (3), 83-94.
- Mead, George H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Michels, Roberto (2008). *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia*. Madrid: Amorrortu.
- More, Thomas (2007). *Utopía*. La Plata: Terramar.
- Morris, Charles W. (1938). *Foundations of the Theory of Signs* (v. 1 (n° 2)). En O. Neurath, R. Carnap y C. Morris (eds.), *Foundations of The Unity of Science: Toward an International Encyclopedia of Unified Science*. Chicago: Chicago University Press.
- Mosca, Gaetano (1980). La clase política. *Revista de Administración Pública*, 42, 87-101.
- Oakes, Guy (2013). The Politics of Truth Reconsidered: C. Wright Mills as Radical Social Theorist. *Journal of Classical Sociology*, 14 (3), 253-265.
- Okafor, Grace O. (2015). Grand Theories and their Critiques: from C. Wright Mills to Postmodernism. *African Education Indices*, 8 (1), 1-10.
- Owen, Robert (1982). *Nueva visión de sociedad*. Barcelona: Hacer.
- Packard, Vance (1964). *Los buscadores de prestigio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Pareto, Vilfredo (1985). *La transformación de la democracia*. Madrid: Edersa.
- Parsons, Talcott (1938). The Role of Theory in Social Research. *American Sociological Review*, 3 (1), 13-20.
- (1946). Science legislation and the role of the social sciences. *American Sociological Review*, 11 (6), 653-666.
- (1947). Some Aspects of the Relation between Social Science and Ethics. *Social Science*, 22 (3), 213-217.
- (1965). Unity and Diversity in the Modern Intellectual Disciplines: The Role of the Social Sciences”. *Daedalus*, 94 (1), 39-65.
- (1968). On the Concept of Values Commitment. *Sociological Inquiry*, 38, 135-160.
- (1969). The Languages of the Humanistic Studies”. *Daedalus Dialogues*, 98 (4), 992-999.
- (1971). The Strange Case of Academic Organization. *The Journal of Higher Education*, 42 (6), 486-495.

- (1970/2009). *Autobiografía intelectual: elaboración de una teoría del sistema social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Parsons, Talcott y Platt, Gerald (1973). *The American university*. Cambridge: Harvard University.
- Peirce, Charles S. (1934). *Collected Papers* (Vols. I-V). Massachusetts: Cambridge University.
- Platón (380 a. C./2006). *La república*. Buenos Aires: Eudeba.
- (399 a. C./2014). *Apología de Sócrates*. Madrid: Rialp.
- Poulantzas, Nicos (2001). *Poder político y clases sociales*. México: Siglo XXI.
- Riesman, David (1963). (Contratapa). En C. Wright Mills, *Power, Politics and People*. New York: Ballantine.
- (1968). *La muchedumbre solitaria. Un estudio sobre la transformación del carácter norteamericano*. Buenos Aires: Paidós.
- Rojas, Rafael (2014). El aparato cultural del imperio. C. Wright Mills, la revolución cubana y la nueva izquierda. *Perfiles Latinoamericanos*, 44, 7-31.
- Ross, Edward A. (1926). *Civic Sociology: A Textbook in Social and Civic Problems for Young Americans*. New York: World Book Company.
- Saint-Simon, Henri C. (1824/1960). *Catecismo de los industriales*. Madrid: Aguilar.
- Sawchuk, Katherine (2001). C. Wright Mills: A Political Writer and his Fan Mail. *Canadian Journal of Communication*, 26 (2), 1-19.
- Schumpeter, Joseph (1949). Science and ideology. *American Economic Review*, 39 (2), 346-359.
- Schütz, Alfred (1932/1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- Sennett, Richard (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Shils, Edward A. (1961-1980/1980). *The Calling of Sociology, and other Essays on the Pursuit of Learning*. Chicago: University of Chicago.
- Sterne, Jonathan (2005). C. Wright Mills, the Bureau for Applied Social Research and the Meaning of Critical Scholarship. *Cultural Studies, Critical Methodologies*, 5 (1), 65-94.
- Thompson, Edward p. (1978). *The Poverty of Theory and other Essays*. London: Merlin.
- Tilman, Robert (1979). The Intellectual Pedigree of C. Wright Mills. *Western Political Quarterly*, 479-496.
- Treviño, Antonio J. (2014). C. Wright Mills as Designer: Personal Practice and two Public Talks. *The American Sociologist*, 45 (4), 335-360.
- Trotsky, Liev (2015). *La Révolution permanente*. Paris: FV.

- Veblen, Thorstein (2003). *The Higher Learning*. En *Thorstein Veblen on Culture and Society*. Londres: Sage.
- (2004). *La teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Alfred (1935/1941). *Historia de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1922/1990). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1921/1998). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- (1925/2000). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- White, William H. (1961). *El hombre organización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Raymond (1982). *The sociology of culture*. New York: Schocken.
- Willis, E. (1996). *The Sociological Quest*. New Jersey: Rutgers University.
- Wittgenstein, Ludwig (1953/1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- Wright Mills, Charles (1945). *Theory of Kitsch*. *Box 4B336, C. Wright Mills Papers*. University of Texas at Austin.
- (1950). *The Puerto Rican Journey. New York's Newest Migrants*. Columbia: Bureau of Applied Social Research.
- (1951/1957). *Las clases medias en Norteamérica: cuellos blancos*. Madrid: Aguilar.
- (1958a). *Art and Architecture*. *Box 4B339, C. Wright Mills Papers*. University of Texas at Austin.
- (1958b). *Art and Artists*. *Box 4B350, C. Wright Mills Papers*. University of Texas at Austin.
- (1960). *Images of Man. The Classic Tradition*. New York: George Braziller.
- (1959/1961a). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1960/1961b). *Escucha, yanqui: la revolución en Cuba*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1956/1963a). *La élite del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1939-1960/1963b). *Power, Politics and People. The Collected Essays*. New York: Ballantine.
- (1948/1965). *El poder de los sindicatos*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1941/1968). *Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1958/1969). *Las causas de la tercera guerra mundial*. Buenos Aires: Merayo.

- (1939-1960/1970). *De hombres sociales y movimientos políticos*. México: Siglo XXI.
- (1962/1976). *Los marxistas*. México: Era.
- (2000). *Letters and Autobiographical Writings*. Berkeley: University of California.
- y Gerth, Hans (1953/1961). *Character and Social Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.

SOBRE LA AUTORA

Eugenia Fraga es Licenciada en Sociología (2013), Magíster en Investigación en Ciencias Sociales (2017) y Doctora en Ciencias Sociales (2018) por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (FSOC-UBA). Desde 2014, es Docente en la asignatura “Sociología Sistemática” de la Carrera de Sociología de la misma facultad. Desde 2011, es miembro del Grupo de Estudios sobre Problemas y Conceptos de la Teoría Social (GEPYCTS) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), en donde ha venido participando como investigadora en proyectos financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Agencia Nacional de Promoción de la Ciencia y la Técnica (ANPCyT) y la Comisión de Ciencia y Técnica de la UBA. Desde 2016 es Miembro del Research Committee (RC) 35 “Conceptual and Terminological Analysis” y del RC 16 “Sociological Theory” de la International Sociological Association (ISA). Es autora de diversas ponencias, artículos y ensayos presentados y publicados local e internacionalmente, todos disponibles en <http://uba.academia.edu/EugeniaFraga>. Los principales temas de investigación allí tratados han sido las teorías de la comunidad, del cuerpo, del arte y de la religión; la historia intelectual, la historia conceptual, la teoría crítica, el análisis discursivo, la perspectiva poscolonial y decolonial, la epistemología y la metateoría. También es autora de algunos libros de poemas y cuentos. Desde 2019 es Becaria Postdoctoral del CONICET, y actualmente es Candidata a Investigadora Asistente en el marco de la Carrera del Investigador Científico (CIC) del CONICET. Correo electrónico de contacto: euge.fraga@hotmail.com.

Una vocación se siente como el resultado de algo en el fuero interno que nos moviliza en una dirección específica; uno se enamora de una profesión y busca que los demás también se enamoren; uno siente que tiene un mensaje muy concreto para compartir, o bien una meta muy palpable que alcanzar; una vocación se realiza por placer antes que por deber, y en este sentido se siente más como un *hobby* que como un trabajo. La vocación se vivencia como un trabajo que nos otorga y nos reafirma nuestra identidad, que nos llena de sentido y nos brinda plenitud.

Quien tiene una vocación no separa sus horas de trabajo de sus horas de ocio, sino que ellas se mezclan porque el trabajo contiene ya un elemento de juego, de creatividad, de entretenimiento. Quien tiene una vocación no espera el fin de semana, sino que añora que vuelva el lunes. Quien tiene una vocación no separa trabajo por un lado y el resto de las cosas de la vida por otro, porque el trabajo es su vida y la vida toda está atravesada por el trabajo. En el extremo, se puede estar dispuesto a luchar e incluso a dar la vida por una vocación.

Quien tiene como vocación la ciencia con relevancia política, o la política informada científicamente, ejerce un papel singular en su sociedad. A esa vocación suele dársele el nombre de "intelectual". El sociólogo estadounidense Charles Wright Mills fue un hombre con vocación intelectual, porque su trabajo combinó siempre la ciencia y la política.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-950-29-1910-2



9 789502 919102