

EL PAPEL DE LOS INTELLECTUALES

EN EL CAMBIO SOCIAL

Milton Fisk

1. Los intelectuales tratan de imponer sus visiones

Como soy un invitado extranjero, mi conferencia es neutral con respecto a los asuntos internos de Colombia¹. Pero mi t3pico es muy relevante para el per3odo actual. Este es un per3odo en el que ustedes van a fortalecer su democracia, a terminar con muchos a3os de violencia y a aumentar su soberan3a con respecto a los grandes poderes. Con el riesgo de ser presumido, dir3a que en este per3odo, en Colombia, se necesita, entre otras, la voz de los intelectuales. En mi charla quiero mostrar que un papel activo de los intelectuales se puede justificar, en contra de una filosof3a del abstencionismo.

Hoy en d3a los intelectuales no son muy respetados. Se les reprochan los experimentos sociales que han fracasado; tanto los del comunismo como los del estado de bienestar. Hoy en d3a hay respeto por la libertad y a menudo se acusa a los intelectuales de actuar contra la libertad para imponer sus propias visiones. Por eso los intelectuales dudan de su derecho de intervenir en el cambio social. Tal vez sea mejor, piensan, permiti-

¹ Esta charla se dio en la Universidad Nacional de Colombia en Bogot3a el 17 de abril y en el Instituto Departamental de Bellas Artes en Cali el 25 de abril de 1990, mientras dirig3a un seminario en el Postgrado de Filosof3a de la Universidad del Valle en Cali, durante dos meses, apoyado por becas de Fulbright y de ICETEX.

tir que la sociedad cambie espontáneamente que imponer desde afuera un patrón de cambio.

Cuando hablo de los intelectuales, hablo sólo de personas que tienen concepciones para mejorar la sociedad. No hablo de los técnicos, que sólo debaten los medios para realizar las metas dadas, mientras que los intelectuales, en el sentido más estricto, proponen otras nuevas. En los años treinta, por ejemplo, los economistas Gunnar Myrdale de Suecia, y John Maynard Keynes de Inglaterra, y Albin Hansen de los Estados Unidos propusieron sistemas políticos para convertir el estado capitalista en un estado intervencionista para disminuir el nivel de desempleo². Ellos funcionaban no como técnicos sino como intelectuales en el sentido de personas que proponían concepciones de cambio.

Hoy en día la acusación contra los intelectuales es la de que violan la libertad que el pueblo tiene de vivir como quiere. Pero, irónicamente, los que apelan a la libertad tienen que cambiar la vida de la mayoría del pueblo para imponer su propia versión de la libertad. Así la concepción neo-liberal es la de que hay que suprimir los servicios sociales como el de la salud y el de la educación, debilitar las organizaciones populares como los sindicatos, promover la exportación, con inversiones de capital extranjero; todo eso cambiaría la vida actual del pueblo. Por lo tanto los defensores neo-liberales de la libertad están sujetos a la misma crítica que se hace contra quienes desean imponer otras visiones.

En primer lugar, quiero explorar el argumento basado en la libertad contra el papel activo de los intelectuales. En segundo lugar quiero cuestionar este argumento: puesto que los intelectuales viven en una torre de marfil, imponen sus visiones desde afuera.

2. Los fundamentos del argumento basado en la libertad

Según los filósofos liberales, una aspiración básica de los individuos es la no-interferencia del Estado en sus asuntos privados. La vida privada

² Ver Margaret Weir y Theda Skocpol, "State structures and the possibilities for 'Keynesian' responses to the Great Depression in Sweden, Britain, and the United States", en: *Bringing the state back in*, eds. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, y Theda Skocpol, Cambridge University Press, New York, 1985, pp. 107-168.

contrasta con la vida pública donde la interferencia no es prohibida. Esta es la aspiración del "dejar hacer". Los intelectuales activos, al contrario, comprenden la libertad como algo positivo. Un pueblo libre en el sentido positivo es el que controla su vida conforme a un patrón que los intelectuales suministran. Pero esta *libertad positiva* niega aquella *libertad negativa*, según, por ejemplo, el teórico liberal inglés Isaiah Berlin³.

¿Dónde está la frontera entre la esfera privada y la esfera pública? No se trata de una distinción entre el espíritu y el mundo. Al contrario, es una distinción entre dos esferas sociales. En la esfera privada se pueden incluir: la expresión del pensamiento en la prensa, la circulación de las personas por las ciudades y los países, la actividad religiosa, los contratos laborales y de bienes, la formación de los grupos políticos. No está claro exactamente dónde se encuentra la frontera de la esfera privada o, como se dice a menudo, de la sociedad civil. El enlace entre el ámbito privado y la sociedad civil se muestra en el hecho de que la sociedad civil es la esfera del intercambio de individuos libres de elegir por sí mismos. La idea clave liberal es que tal esfera existe y que es independiente del estado o, al menos, debe serlo.

A pesar de esas dudas sobre la frontera, podemos ilustrar la filosofía liberal con el ejemplo de la Unión Soviética, donde el Estado hundió la sociedad civil. Después de 1985, a través de grupos de oposición política, de empresas cooperativas, de pequeños sindicatos libres y de la acción social de la iglesia ortodoxa, la sociedad civil llegó a ser paulatinamente distinta del estado soviético. Alexander Tsipko, un filósofo asesor del Comité Central del Partido, escribió que la raíz del stalinismo era la imposición bolchevique de la visión de una nueva sociedad⁴. Para imponer esta visión fue necesario tomar el poder estatal y usarlo para erradicar la vieja sociedad civil, en la cual la propiedad campesina era dominante.

³ Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty", en: *Four essays on liberty*, Oxford, New York, 1969.

⁴ Alexander Tsipko, en: *Nauka i zhizn (La ciencia y la vida)*, Nos. 11-12, Moscú, 1988; Nos. 1-2, 1989.

Los bolcheviques podían imponer su visión, según Tsipko, debido a la incapacidad de resistir, propia de una sociedad campesina. Tsipko piensa que un mercado capitalista, en contraste, sería más eficaz para resistir los experimentos sociales. Así, Tsipko y otros escritores soviéticos consideran que para renovar la sociedad civil en la URSS es importante comenzar con un mercado capitalista, un mercado más amplio que un mercado campesino, porque una sociedad civil con un mercado capitalista puede resistir los esfuerzos del estado por hundir la sociedad civil.

El argumento de los liberales soviéticos, como Tsipko, es débil. Por un lado, los experimentos fascistas fueron en realidad alentados por el mercado capitalista. Por otro lado, el mercado capitalista ha creado, junto con los experimentos de desarrollo de los estados tercermundistas, mucha miseria urbana por la rapidez con que ha destruido la vida campesina. Por tanto, la falta de un mercado capitalista no es de por sí la causa de la vulnerabilidad de una sociedad civil con respecto a un estado que lleva a cabo los experimentos de los intelectuales. Esta debilidad en el argumento de Tsipko, nos lleva a reformularlo: es preciso rechazar cualquier concepción que los intelectuales pretendan imponer, en vez de argumentar a favor del mercado capitalista. De esta manera se convierte en un argumento que rechaza por igual tanto las imposiciones de los intelectuales bolcheviques y los de los fascistas como las de los intelectuales del desarrollo capitalista. La crítica liberal de los intelectuales puede abarcar tanto a izquierdistas como a derechistas, pues tanto unos como otros intentan interferir en la libertad negativa de muchos sectores sociales, es decir, propugnan por la restricción de algunas libertades a nombre de una concepción positiva de la sociedad.

3. *Hacer una excepción para defender la libertad*

Si se trata de rechazar cualquier concepción positiva de la sociedad a nombre de la cual se viole la libertad negativa, los intelectuales tienen la alternativa de defender la libertad negativa misma, es decir, defender la sociedad civil, sus derechos y libertades, en contra de las imposiciones del Estado. Esto significa que los intelectuales liberales sólo permitirían la imposición de una concepción de libertad negativa. Cuando dan este paso

hacen una excepción con el liberalismo pues se le permite imponer su concepción de libertad negativa.

Sin embargo, esta excepción es, desde mi punto de vista, sospechosa. El problema es el de la imposibilidad de distinguir entre la defensa de la libertad negativa y una visión positiva de la sociedad buena. ¿Cuáles son las libertades que los intelectuales se permiten proponer bajo el título de libertad negativa? Según la concepción que se tenga de la sociedad buena, se defenderá cierto grupo de libertades. En efecto, las libertades son las que son necesarias para garantizar los bienes de la sociedad buena. En otras palabras, diferentes conceptos de la sociedad buena establecen diferentes fronteras entre la esfera privada y la esfera pública, es decir, entre la sociedad civil y la esfera del estado.

De esta manera en la discusión sobre la prioridad entre lo bueno o el bien y lo correcto o el derecho, tomo partido por el bien. Yo planteo que cuando damos contenido a un derecho o a una libertad lo justificamos por referencia a un bien social. El derecho a la libre expresión en sí, no tiene un contenido determinado; pero con la presunción de que el mercado capitalista es un bien social, este derecho se interpreta como compatible con el control de la información por parte de la prensa capitalista. De otro modo, un derecho sería demasiado vago para definir un deber. No podemos decir qué es la libre expresión en general, sino sólo con referencia a un tipo de sociedad que nos gusta⁵.

Consideren ustedes los ejemplos de Polonia y de Perú. En 1989 y en 1990, los candidatos para el gobierno de estos países, Tadeusz Mazowiecki y Mario Vargas Llosa, venían proclamando una revolución en favor de la libertad. Ambos eran adalides de la libertad negativa, en contra de toda concepción de cuya imposición se derivara cualquier tipo de esclavitud. Pero al mismo tiempo Mazowiecki, el candidato a primer ministro polaco, y Vargas Llosa, el escritor que perdió los comicios peruanos, venían promoviendo unas concepciones del bien común que se realizarían por medio del poder del estado. En caso de ganar, estos dos políticos habrían bajado los ingresos de los trabajadores y habrían vinculado la economía nacional a los bancos transnacionales; por consi-

⁵ Véase, por ejemplo, a Michael Walzer, *Spheres of justice*, Basic Books, New York, 1983.

guiente ambos se inclinaban por interferir el ámbito de la vida cotidiana de la mayoría.

¿Cómo justificar esta interferencia? Quizás no hubiera sido una imposición si los líderes hubieran ganado en elecciones justas. Pero no se puede admitir una solución tan formal al problema. Cuando el pueblo está desesperado puede votar a favor de una alternativa severa, simplemente porque le hace falta un cambio. Pero lo importante es que para aquellos líderes neoliberales esta interferencia no es una violación de la libertad negativa. La interferencia no es un acto de supresión del individuo por el estado, aunque venga de asesores extranjeros como el profesor Jeffrey Sachs, de Harvard, que se propone aplicar medidas creando cientos de miles de desempleados en Polonia ¿Por qué no es una interferencia que violaría la libertad negativa? Para los neoliberales la respuesta es axiomática: una sociedad con mercado libre es una sociedad buena. Las libertades válidas son aquellas que promueven o protegen esta sociedad, y la libertad de evitar la carestía no sería una libertad válida desde este punto de vista.

La conclusión es evidente. Supongamos que hacemos una excepción para abogar por la libertad negativa. Con el fin de determinar las libertades por las que nos permitimos abogar, tenemos que contar con un concepto del bien. Entonces, si hacemos una excepción para abogar por la libertad, tenemos que permitir el promover las concepciones del bien que los intelectuales pueden imponer desde afuera.

Hay otros ejemplos menos dramáticos que el neoliberalismo. Existe la doctrina del jurista norteamericano Oliver Wendell Holmes, que dice que la libertad de hablar puede ser suspendida cuando hay "un claro y presente peligro" de "males sustantivos". Eso quiere decir que el bien social puede limitar las libertades. Entonces para especificar las libertades se presume que sirvan para proteger la estructura de la sociedad. Pero cuando no sirven para proteger la estructura de la sociedad las libertades alcanzan los límites de su validez. Holmes desarrolló su doctrina de "un claro y presente peligro" contra un socialista que protestó por el reclutamiento durante la primera guerra mundial. Pero puesto que la guerra estaba

llevándose a cabo en Europa y no en los Estados Unidos, Holmes dejó de clarificar si era que el bien social estaba en peligro por el pacifismo⁶.

4. Abstencionismo total del tipo postmodernista

La crítica de los intelectuales es parte del movimiento cultural actual que se llama postmodernismo. El postmodernismo se establece en contraste con el modernismo, y el modernismo es la esperanza de que la razón haría una crítica del mundo actual y crearía un mundo mejor en el futuro. La razón en el modernismo es entonces "progresiva".

El liberalismo acepta en parte la modernidad, pues para él la razón es progresiva sólo cuando lucha por la libertad. Pero en la postmodernidad, la confianza en la razón para las soluciones globales se quebranta. La distinción entre la libertad y un bien positivo se vuelve una ilusión, ya que el postmodernismo acepta la crítica (hecha en la sección 3) de la prioridad de la libertad, de que la lucha por la libertad siempre impone un patrón social que limita la misma libertad. Por eso una retirada a la torre de marfil es necesaria para los intelectuales porque el optimismo modernista se agota. La razón puede abordar sólo los problemas puntuales, cuyas soluciones exigen menos pensamiento especulativo y más conocimiento detallado.

En el pensamiento postmodernista del francés Michel Foucault, hay un sentido profundo de que todas las redes sociales reprimen a los individuos⁷. Por consiguiente, puesto que cualquier intervención, tanto en favor del bien como de la libertad, crea sobre los individuos las redes que los reprimen, el mensaje de su pensamiento es el abstencionismo. Por supuesto, Foucault odiaba la represión social de las redes del poder, pero su mensaje claro es que sólo con el retiro se puede evitar una tragedia peor. El postmodernista norteamericano Rorty dice que, en la medida en que los intelectuales tengan ideales de comunidades libres, estos ideales

⁶ Howard Zinn, *A people's history of the United States*, Harper Colophon, New York, 1980, capítulo 14.

⁷ Michel Foucault, *Discipline and punish*, Pantheon, New York, 1977.

pertenecerán a *la esfera de la fantasía personal*: es peligroso tratarlas como programas políticos, ya que entonces pueden violar la libertad⁸.

El postmodernismo, como el liberalismo, es inconsistente. Rechaza que la razón es progresiva, pero, en últimas, cuenta con la razón. La situación es la siguiente:

Por un lado, hoy en día hay millones que desean el cambio. La urgencia del cambio conduce al pensamiento sobre cuál debe ser el rumbo de ese cambio. Los intelectuales inevitablemente participarían en este pensamiento, porque proponen conceptos del bien común para orientar el cambio social.

Por otro lado, los postmodernistas dicen que los grandes experimentos intelectuales, los que Jean-Francois Lyotard llama "las grandes narrativas", -el stalinismo, el fascismo y el sionismo- han fracasado. Ellos usan la razón para decir que los millones que sufren ahora deben aceptar su sufrimiento mientras rechazan los conceptos del bien común de los intelectuales.

Por supuesto, hay errores sobre la orientación de la liberación y sobre el papel de las élites en las luchas por la liberación y por esta razón el postmodernismo afirma que los nuevos esfuerzos de los intelectuales van a fracasar, creyendo saber mejor que los que sufren, los resultados de los esfuerzos de cambio comenzados con el apoyo de los intelectuales. Hay aquí tanto de insensibilidad como de altivez -insensibilidad por el sufrimiento que exige alivio; altivez por negar las ideas con origen en las luchas-. Sólo aquella insensibilidad y esta altivez quizás les impida ver que son inconsistentes. Los postmodernistas utilizan la razón -su razón abstencionista- para imponer una terminación del cambio radical.

Mi respuesta es que en el mundo actual no hay una alternativa distinta a la de la consideración razonada sobre el cambio social. Suponer que existe una alternativa equivale a aliarse con los reaccionarios que no quieren un mejoramiento para los millones que necesitan un cambio. La lección de los experimentos fracasados para esos millones no es que cualquier experimento tenga que fracasar, sino que son sólo los experimentos elitistas y brutales los que tienen que fracasar.

⁸ Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989, p. 65.

5. El intelectual orgánico

Hay respuestas en dirección contraria al abstencionismo postmodernista. Por un lado, hay un retorno al racionalismo clásico, como es la respuesta de Alan Bloom de Chicago⁹: afirma que la razón puede revelar la naturaleza de las personas y de la sociedad. Los intelectuales pueden fabricar el carácter de los jóvenes mejores y más inteligentes para que ellos puedan lograr cambios. Pero el racionalismo de Bloom, como el racionalismo griego, es un apoyo a los privilegiados. Su racionalismo descubre las normas de los privilegiados y por eso no puede afirmar que estas normas sean universales. Por lo tanto, no tiene su base en un tipo de universalismo que socave al postmodernismo.

Creo que es necesario buscar en un lugar distinto al del racionalismo de derecho natural para tener una respuesta alternativa a la tradición que comienza con el liberalismo y termina con el postmodernismo. Toda esta tradición supone un dualismo entre la sociedad y el individuo. El intelectual viene de afuera. Por eso sus concepciones tienen que ser impuestas sobre la sociedad. La amenaza de la violencia es necesaria para hacer dóciles a los hombres. Este dualismo es el mito de la torre de marfil.

Para superar este dualismo se tiene que adoptar la postura de la solidaridad. Los intelectuales no vienen de afuera cuando están unidos a un grupo. De lo contrario, si no están unidos a un grupo y deben descender de una torre de marfil, su pensamiento tendrá, como dijo Rorty, la calidad de una fantasía. Pero ya muchos intelectuales están unidos en un grupo. Ellos son, "los intelectuales orgánicos" como los denominó el comunista italiano Antonio Gramsci, quien pasó mucho tiempo en las cárceles de Mussolini¹⁰.

Un intelectual orgánico no tiene que tener origen en el grupo al que se haya articulado orgánicamente. Pero para hacerse un intelectual orgánico, tiene que adoptar los problemas y las metas más generales de un grupo como la base de su pensamiento. A menudo le es más fácil adoptarla cuando procede del mismo grupo. Un intelectual orgánico debe hacer

⁹ Alan Bloom, *The closing of the American mind*, Simon y Shuster, New York, 1987.

¹⁰ Antonio Gramsci, "The intellectuals", en: *Selections from the Prison Notebooks*, eds. Q. Hare y G. Nowell-Smith, International Publishers, New York, 1971, pp. 5-23.

algo más que reflejar las ideas implícitas del grupo; su tarea es, a veces, cambiar las ideas del grupo para resolver los problemas a que se enfrenta. Así un intelectual orgánico puede proponer una visión radical dentro del contexto de los problemas y las metas más generales del grupo. Tal visión constituye una concepción del bien social que puede competir con las de otros intelectuales orgánicos del mismo grupo¹¹.

No hay carencia de intelectuales orgánicos hoy en día. Las intelectuales feministas no tienen que bajar de una torre de marfil para reunirse con sus hermanas; los intelectuales negros están unidos con otros negros; Franz Fanon, Simone de Beauvoir, Edward Said, Michael Walzer y Gramsci mismo, están, o estaban, unidos a los negros, a las mujeres, a los palestinos, a los judíos y a los trabajadores. Estos intelectuales desarrollan su concepto de bien social dentro del contexto de los conceptos implícitos del grupo y por lo tanto no es un concepto privado que se impone sobre otros. Los intelectuales trabajan dentro del pensamiento y de las actitudes del grupo y, aún más, pueden clarificar este pensamiento mientras se desarrolla el grupo por sí mismo y así se evitan la crítica de que los intelectuales violan la libertad cuando promueven sus concepciones del bien.

6. De los grupos a la sociedad en su totalidad

Quizás sólo una mitad del problema de la libertad se resuelva con el concepto del intelectual orgánico. Aunque las ideas de un intelectual orgánico no provienen de la torre de marfil, son parcializadas, por ser las ideas de un solo grupo. ¿Cómo puede uno poner en vigor en la totalidad de la sociedad las ideas de un intelectual orgánico? Ya que, según la objeción, sus ideas son sólo apropiadas para un solo grupo, sería necesario imponerlas desde afuera sobre los demás grupos de la sociedad.

¿Cómo solucionar esta otra mitad del problema? Se tiene que evitar una violación de la libertad en los demás grupos y sólo un intelectual

¹¹ A diferencia de Gramsci, los miembros de la escuela comunitaria, como Sandel, no pueden dar cuenta de la competencia de concepciones dentro de un solo grupo (Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, New York, 1982, pp. 59-65).

involucrado en la sociedad en su totalidad puede evitar ese abuso, ya que sería un intelectual orgánico del grupo de los humanos más bien que uno de un grupo específico. De esta manera, la visión del intelectual puede ser neutral entre los subgrupos opositores. Siendo neutral, esta concepción no tendría que ser impuesta desde afuera por ningún grupo. Así, esa concepción sería del bien común, en vez de la de un bien parcial de un solo grupo social.

Esta objeción surge naturalmente; sin embargo, no puede tener éxito. *En primer lugar* debemos preguntar qué significa ser "de un solo grupo". La concepción basada en un grupo específico abarca tanto a los individuos en ese grupo como a los individuos de otros grupos; si no es así, la visión no puede llegar a servir de modelo adecuado para la totalidad de una sociedad. Por supuesto una concepción basada en un grupo tiene su punto de partida en ese grupo -o en varios grupos compatibles-. Pero el punto de partida del partidario es sólo un contexto dentro del cual se hacen las concesiones necesarias para la sociedad en su totalidad. Así la visión de un intelectual orgánico no es una visión para un grupo aislado. Más bien es *una visión para una sociedad en su totalidad que tiene su punto de partida un grupo dentro de esa sociedad*. Entonces no es una concepción de un solo grupo en un sentido pleno¹².

Hagamos aquí una distinción entre dos tipos de universalidad: Existe una universalidad absoluta y una relativa. Aunque la concepción del intelectual orgánico deja de ser universal en sentido absoluto, sigue siendo universal por tener en cuenta los intereses de todos los grupos; deja de ser absolutamente universal porque su punto de partida es un grupo. Hay otras concepciones del bien social con puntos de partida en otros grupos. Todas son universales, pero cada una emerge del contexto de los problemas y de las metas de un grupo diferente. Para expresar esto, decimos que las concepciones de los intelectuales orgánicos son relativamente universales.

En segundo lugar, debemos hacer una comparación con la supuesta concepción neutral de la objeción de la que hablábamos. Según la objeción sólo una concepción social que no es partidaria de ningún grupo

¹² Gramsci, "Analysis of situations. Relations of force", de *The modern prince*, en: *Selections from the Prison Notebooks*, pp. 175-185.

puede respetar la libertad de cada parte de la sociedad. Tengo un argumento contra esta posibilidad que es un desafío incontestable a esta objeción.

Las concepciones de los diferentes grupos son incompatibles debido a los conflictos entre sí. Así pues, una concepción que pretenda ser neutral entre los grupos tendría que negar que existen los intereses en conflicto detrás de las concepciones de varios de los grupos. Sin embargo, los intereses en conflicto existen en la realidad y son la base del conflicto entre los grupos. Entonces una concepción neutral puede ser puesta en vigor sólo si la libertad de varios grupos es violada. Aún una visión no partidaria viola la libertad de los grupos con intereses que entren en conflicto con el supuesto bien común. De esta forma no es posible señalar que nuestra solución partidaria fracase por violar una libertad global, pues tanto una visión partidaria como una visión no partidaria violan la libertad de varios grupos.

Por supuesto, los que afirman la posibilidad de una concepción neutral afirman también que ella da la liberación a todos. Pero dicha concepción nos libera sólo después de habernos cambiado: tendríamos que abandonar los intereses que nos separan. Como los liberales han dicho, este tipo de modelo neutro del bien común interfiere en las metas de los individuos, mientras que pretende expresar su naturaleza.

Abandonemos el sueño de un bien común que supuestamente no reprime a nadie para adoptar la posición de que la política es inevitablemente partidaria: es mejor promover la libertad parcial que reprimir individuos que están bajo la ilusión de que la represión los libera.

No es difícil reconocer que en la práctica los programas de los partidos políticos o de las facciones de los partidos políticos sean en realidad programas con puntos de partida en varios grupos. No son ni programas neutros ni programas sin contenido universal. Entonces cualquier partido que reina, hace el esfuerzo de imponer una visión con punto de partida en un grupo. Este esfuerzo encontrará la resistencia de los diferentes grupos. Así, en general, la competencia entre los grupos evita la imposición en su totalidad de cualquier visión con punto de partida en un grupo gobernante. Esto es importante para reducir la gravedad de la crítica de que los intelectuales orgánicos imponen sus concepciones sobre la sociedad. Lo que no sucede en todo caso es que la competencia entre los

grupos conduzca a un consentimiento sobre un programa sin raíces en ningún grupo, un programa neutro.

Para concluir, los intelectuales orgánicos contribuyen dentro de un grupo a una concepción del bien social con un punto de partida de ese grupo. Esta concepción, para que defina una sociedad en su totalidad, toma en cuenta los intereses de todos los grupos. Sin embargo, si esta concepción estuviera en vigor, no daría la libertad plena a todos los grupos puesto que esta concepción arreglaría los conflictos desde el punto de partida de uno de varios grupos que son compatibles. Pero no es posible evitar esta pérdida de la libertad, al menos en una sociedad dividida. Aún la libertad negativa de los liberales presupone un concepto del bien que reprime a los que tienen otro concepto del bien.