

EL SILENCIO DE LOS INTELLECTUALES: FILOSOFÍA, POLÍTICA Y PARRHESÍA EN FOUCAULT

AITOR ALZOLA MOLINA¹
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: A principios de los años 80 se desató en Francia una polémica conocida como «el silencio de los intelectuales». En este texto abordaremos la singular postura de Michel Foucault al respecto. Para ello realizaremos una doble operación. Por un lado, planteamos la hipótesis siguiente: se pueden encontrar los fundamentos que sostienen su posición en los análisis que realizó sobre la parrhesía a partir de los años 80. En segundo lugar, realizaremos un recorrido por autores como Lyotard y Blanchot, quienes intervinieron en dicha polémica con conocidos escritos, para mostrar las particularidades de la apuesta de Foucault. De esta manera, pretendemos, no solamente mostrar su original aportación al problema, sino señalar los desplazamientos respecto a la crítica del intelectual que había elaborado durante los años 70.

PALABRAS CLAVE: Foucault; Lyotard; Blanchot; filosofía; política; intelectual; parrhesía.

The Silence of Intellectuals: Philosophy, Politics and Parrhesia in Foucault

ABSTRACT: During the 1980s, a controversy known as «the silence of intellectuals» broke out in France. In this article, we will address the unique position of Michel Foucault. In order to do this, we will move in two directions. Firstly, we will argue the following hypothesis: the foundation of his ideas in this polemic can be found in his analysis of parrhesia from the 1980s onwards. Secondly, we will look at authors such as Lyotard and Blanchot, who took part in the argument with well-known analysis, in order to point out the particularity of Foucault's reflection. In this way, we attempt, not only to highlight his original contribution to the problem, but also to indicate the differences between this approach and his previous critique of the intellectual from the 1970s.

KEY WORDS: Foucault; Lyotard; Blanchot; Philosophy; Politics; Intellectual; Parrhesia.

1. EL SILENCIO DE LOS INTELLECTUALES

El 26 de julio de 1983 el entonces portavoz del gobierno socialista, Max Gallo, publica un artículo en la prensa que dará inicio a una polémica que llegará a conocerse como «el silencio de los intelectuales». La discusión durará meses y pasará a la historia como unos de los momentos más emblemáticos de la historia intelectual francesa. Como nos recuerda Vincent Gayon, «el silencio, la crisis o el declive de los intelectuales constituye en aquella época uno de los temas principales de los periódicos de referencia, de las crónicas radiofónicas

¹ Este trabajo es el resultado de una investigación financiada con una Beca Iberoamérica-Santander Investigación. Quisiera mostrar mi agradecimiento al Dr. Edgardo Castro y al Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), así como al grupo de investigación *Las nociones de materialidad y lenguaje en el pensamiento de Maurice Blanchot* liderada por la Dr.^a Noelia Billi en la Universidad de Buenos Aires (UBA), por su calurosa acogida durante mi estancia de investigación en Argentina. Tampoco, puedo dejar de mencionar la ayuda y los comentarios que me ofrecieron Idoia Quintana y Jordi Massó durante el recorrido de esta investigación. Mi agradecimiento más sincero para ellos.

y de los ensayistas de moda»². Para algunos marca el final de una época. Certifica la desaparición de una figura con gran arraigo en la cultura francesa que había comenzado con el caso Dreyfus y la famosa declaración del escritor Émile Zola y que, entre finales de los 70 y principios de los 80, encuentra su capítulo final.

El debate se abre por iniciativa del periódico *Le Monde* que junto con el artículo de Max Gallo publica una nota editorial en la que anima a quienes se sienten interpelados a participar en la discusión que, en las siguientes semanas, el mismo periódico afirma tener intención de alimentar. El problema no era nuevo. En las reñidas elecciones presidenciales del 1981 Mitterrand se impuso en la segunda vuelta sobre la UDF de Valéry Giscard d'Estaing, llevando al Partido Socialista al poder. Pero la euforia que acompañó los primeros momentos de la victoria no perduró mucho. Los problemas económicos pusieron contra las cuerdas a un gobierno que se veía acosado por una derecha que ganaba cada vez más terreno en el espacio público. En este contexto, el PS esperaba un apoyo al gobierno por parte de los sectores culturales e intelectuales de la sociedad, sus aliados naturales.

Pero este apoyo nunca llegó a formalizarse del todo. No al menos de una manera absoluta y sin fisuras. A la acogida poco entusiasta por parte de sectores importantes de la intelectualidad francesa, le siguió una fuerte polémica a raíz del golpe de Estado del 81 en Polonia. Las acusaciones cruzadas en los medios entre conocidos intelectuales —entre los que se encontraban Bourdieu y Foucault— y miembros del gobierno —Claude Cheysson (ministro de exteriores) y Jack Lang (ministro de cultura), pero también habría que incluir a Lionel Jospin (secretario general del partido)— culminó en una gran manifestación en contra del golpe en la que los miembros del PS presentes fueron invitados a abandonar la concentración entre los abucheos de los manifestantes. En la memoria reciente de los socialistas estaba la virtuosa alianza entre los intelectuales y el Frente Popular del 36, un recuerdo que hacía si cabe más dolorosa la situación e incomprensible a partes iguales.

Para Max Gallo el silencio de los intelectuales se explica al menos por tres razones diferentes, pero solidarias entre sí. La primera tiene que ver con una idea que se extenderá con rapidez y que ha llegado a ocupar el discurso oficial sobre la polémica: los intelectuales han dejado de ser marxistas en el momento en que la izquierda llegaba al poder. Tanto es así, que en otro célebre reportaje de la época escrito por Philippe Boggio se afirma que «los intelectuales, en la actualidad, incrédulos ante muchas de sus viejas convicciones, se prestan a quemar aquello que ellos mismos han adorado»³. Las barbaridades del «socialismo real» habrían alimentado un anticomunismo feroz en aquellos que

² GAYON, V., «Jeu critique: la "fin des intellectuels" (1975-1985)», en: *Le Mouvement Social*, n° 239, 2012, p. 25.

³ BOGGIO, P., «Le silence des intellectuels de gauche II. – Les chemins de traverse», *Le Monde*, 28 de julio de 1983, <http://www.lemonde.fr/archives/article/1983/07/28/ii-les-chemins-de-traverse_2836289_1819218.html>, accedido el 23 de mayo de 2017.

habían militado, hasta no hace mucho, en el movimiento comunista. O cuanto menos, les habría despertado de un sueño que desemboca directamente en la desilusión y el desengaño. Para estos, nos dice Gallo, «La política no es más que una trampa en la que se dejan atrapar los ingenuos, los ambiciosos o los cínicos»⁴.

Además del anticomunismo, ese silencio respondería a una falta de compromiso con la política «real». Según Gallo, los intelectuales son propensos a escribir manifiestos y a manifestarse en la calle, pero incapaces de comprometerse con una actividad que conlleva responsabilidades de Estado: «en numerosas ocasiones se presiente un rechazo de la política y una negativa a considerar el poder como una apuesta»⁵. Boggio también sigue esa línea cuando afirma que el espacio natural del intelectual es la crítica y no la acción⁶. Los intelectuales se habrían quedado fuera de lugar cuando se trata de defender el Estado y no criticarlo, que sería su función «natural». Otro miembro del gobierno socialista, Régis Debray, también apunta en esa dirección al afirmar que los intelectuales sienten una desconfianza innata hacia el poder que les impediría establecer cualquier tipo de relación positiva o productiva con el Estado. El intelectual, dicen otros, se ve en la disyuntiva de tener que elegir entre ser la voz crítica contra el poder o bien convertirse en un intelectual orgánico —a costa de perder toda independencia y la libertad que lo caracteriza—⁷.

La victoria socialista del 81 fue llevada a cabo sin la participación activa de los intelectuales. Al parecer de Gallo esto pudo repercutir también en el silencio posterior. Al no sentirse partícipes de una victoria en la que no se habían implicado, no se sentirían comprometidos con su devenir. El gobierno socialista se apresuró en corregir esa circunstancia ofreciendo a reconocidos intelectuales puestos de responsabilidad significativa dentro de la administración del Estado. Como nos recuerda Debray «Jamás un poder en Francia se había mostrado tan dispuesto»⁸. Pero fue una medida que tuvo una respuesta desigual. Algunos como Max Gallo, académico antes de ser portavoz del gobierno, tomaron con buen gusto la oferta. Otros como Foucault, a quién se le ofreció ser consejero cultura de la embajada de EE.UU. y dirigir la Biblioteca Nacional, rechazó en ambas ocasiones la propuesta.

Sea cual sea la razón de su silencio, se constata cierta incomodidad entre los intelectuales cuando se los interroga sobre el asunto. Boggio llega a señalar el enojo manifiesto que produce el tema en alguno de ellos. El artículo de Gallo

⁴ GALLO, M., «Les intellectuels, la politique et la modernité», *Le Monde*, 26 de julio de 1983, <http://www.lemonde.fr/archives/article/1983/07/26/les-intellectuels-la-politique-et-la-modernite_2837523_1819218.html>, accedido el 21 de noviembre de 2017.

⁵ *Ibid.*

⁶ BOGGIO, P., «Le silence des intellectuels de gauche I. – Victoire à contretemps», *Le Monde*, 27 de julio de 1983, <http://www.lemonde.fr/archives/article/1983/07/27/le-silence-des-intellectuels-de-gauche-i-victoire-a-contretemps_3078405_1819218.html>, accedido el 23 de mayo de 2017.

⁷ BOGGIO, «Le silence des intellectuels de gauche II».

⁸ *Ibid.*

provocará así una reacción en cadena. A ese primer texto le seguirán otros tantos que alimentarán un acalorado debate sobre el papel de los intelectuales y su relación con el gobierno socialista. Animales intelectuales de todo pelaje y condición pasarán a participar de la discusión, ya sea de manera directa a través de un escrito o de manera indirecta apelados por algún periodista. Así, Deleuze y muchos otros —entre los cuales cabe incluir nombres importantes en la cultura francesa de la época como Phillipe Solers, Jorge Serprum, Jean Baudrillard, J. F. Lyotard, etc.— se verán involucrados en el debate cruzado que tiene lugar en los medios.

2. UNA TEORÍA DEL CONSEJERO POLÍTICO

Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con procesos que veía desarrollarse alrededor de mí⁹.

En el debate producido a partir del texto de Gallo encontramos, no obstante, silencios sonados como el de Foucault quién, a pesar de ser citado de manera explícita o implícita en varios artículos, no participa de la polémica. Lo que no quiere decir que fuera indiferente al mismo. En una entrevista realizada ese mismo año¹⁰, apenas unos meses antes de que estallara la polémica en los medios, Foucault hace referencia al silencio de los intelectuales, aunque se muestra cauto. Declara no entender muy bien los lamentos que, ya en ese momento, empiezan a circular. Sorprendido por esa cuestión, zanja el problema afirmando que él escribe más que nunca en los periódicos y que las intervenciones de los intelectuales siguen siendo igual de numerosas. Pero un año más tarde¹¹, volverá sobre el tema con un tono más contundente y tomará clara posición en el conflicto mostrando sus discrepancias con el gobierno.

En realidad, Foucault ya había expuesto su postura respecto al papel que los intelectuales deberían de jugar en una entrevista realizada nada más conocerse la victoria de los socialistas en el 81¹². En aquella ocasión, se mostraba reacio frente aquellos que planteaban una dicotomía entre radicalidad y política real; entre la crítica del intelectual y la política institucional. Rehúye la idea de asociar la crítica con los «idealistas» y reservar la posibilidad de la transformación a aquellos que son «realistas». De la misma manera, se muestra contrario a establecer una distinción temporal en la que primero vendría la crítica y

⁹ FOUCAULT, M., «¿Es, pues, importante pensar? (entrevista con Didier Eribon), 1981», en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, p. 187.

¹⁰ FOUCAULT, M., «Estructuralismo y postestructuralismo», en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales.*, vol. 3 / 3, Paidós, Barcelona 1999, pp. 307-334.

¹¹ FOUCAULT, M., «El cuidado de la verdad», en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales.*, vol. 3 / 3, Paidós, Barcelona 1999, pp. 369-380.

¹² FOUCAULT, «¿Es, pues, importante pensar? (entrevista con Didier Eribon), 1981».

posteriormente una acción transformadora realista que necesariamente debería de sustituir a la primera. Esa distinción temporal establecería una línea de demarcación entre quienes están encerrados en una radicalidad inaccesible y quienes están obligados a realizar concesiones necesarias a la realidad para poder transformar la sociedad. De ahí que defiende salir de los caminos trillados que se proponen: o bien estar a favor del gobierno —de forma incondicional y acrítica—, o bien estar en contra —y, por lo tanto, en frente del gobierno para criticar y mostrar sus fallas—. Foucault quiere salir del binomio dentro/fuera para plantear otra manera de entender la relación con el poder y las instituciones de gobierno. Una relación que, a su entender, tiene que desplazarse de la clásica relación de «obediencia» a una relación cuyo eje será el «trabajo».

Difícilmente encontramos en Foucault, como habían supuesto Gallo y otros, un anticomunismo exacerbado que impediría cualquier diálogo con el gobierno o un rechazo de la política en favor de una cómoda crítica radical fuera de y contra el Estado. El filósofo francés reprocha al gobierno haber mandado a callar a los intelectuales cuando le resultaban molestos y exigirles después elaborar «un discurso de la racionalidad gubernamental»¹³. Para Foucault, la crítica es un elemento fundamental del intelectual. Pero el gobierno había pretendido prescindir de ella al tiempo que solicitaba a los intelectuales un discurso de legitimidad. Las palabras finales de la entrevista que concede en el 84 son esclarecedoras al respecto:

Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad. La función de «decir la verdad» no tiene que adoptar la forma de la ley [...] La tarea del decir verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar. A reserva de que imponga el silencio de la servidumbre¹⁴.

Sabemos por Didier Eribon¹⁵ que Foucault era extremadamente sensible al tema y le irritó considerablemente toda la polémica suscitada a partir del texto de Gallo. Durante el verano del 83 siguió de cerca el debate y llegó incluso a plantearse escribir un libro como respuesta a los socialistas. Llevaría por título *La tête des socialistes*. El tema para el texto no sería otro que «el arte de gobernar» y el fracaso de los gobiernos de izquierda en Francia. El proyecto no llegará nunca a su fin. No obstante, Foucault dedicará sus cursos del *Collège de France* entre 1982 y 1984 al «Gobierno de sí y de los otros», y el curso del 82-83 se plantea realizar una genealogía del «discurso político» a través de la noción de *parrhesía*, el «decir veraz»¹⁶. Con ese fin se propone abordar el análisis de algunas figuras paradigmáticas entre las que destaca «el consejero político»:

¹³ FOUCAULT, «El cuidado de la verdad», p. 379.

¹⁴ *Ibid.*, p. 380.

¹⁵ ERIBON, D., *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona 2004, pp. 366-80.

¹⁶ FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires 2009, p. 85.

Ése es, si se quiere, el marco general de los estudios de este año. [...] Por tanto, primera serie de estudios o primeras consideraciones sobre la manera como se formó ese personaje o, bueno, ese género de la dramática del discurso que Dión ejemplifica en el texto de Plutarco. [...] En ella vemos la figura de ese consejero del príncipe que, al lado de éste, cerca de él e incluso vinculado a él por lazos de parentesco, se pone de pie y le dice la verdad. Y dice la verdad en un modo de discurso que Plutarco llama precisamente parrhesía¹⁷.

Decía Deleuze que las entrevistas de Foucault son una fuente de gran importancia para entender sus libros. A diferencia de lo que pueda ocurrir con otros pensadores, en el caso de Foucault, las entrevistas complementan y profundizan lo que encontramos en sus libros. Se podría decir que esta frase también cobra sentido a la inversa, a saber, que para entender las entrevistas resulta de gran utilidad acudir a sus libros. En ellos podemos encontrar desarrollado y en profundidad aquello que en unas pocas frases había dejado caer delante del entrevistador. Esta lógica funciona especialmente para las entrevistas que abarcan ese periodo convulso entre los intelectuales y el gobierno socialista. En los cursos del *Collège de France* encontramos toda una serie de temáticas que encuentran un fuerte eco con la polémica en torno al silencio de los intelectuales¹⁸.

3. LA TUMBA DEL INTELLECTUAL

La tumba del intelectual. Así tituló Lyotard su intervención en el debate sobre el silencio de los intelectuales. Puede resultar tentador ver en ese texto una postura que se podría identificar con la de Foucault. Después de todo, los dos autores desarrollaron una crítica del intelectual que guarda grandes similitudes; se puede apreciar un diagnóstico común sobre los fundamentos sobre los que se asienta la imagen del intelectual y la necesidad de superarla.

La reflexión sobre la figura del intelectual y el papel que debía ocupar en la sociedad tuvo su punto de partida en una conocida entrevista que Foucault

¹⁷ *Ibid.*, pp. 86-87.

¹⁸ Para realizar este recorrido, seguimos la intuición de dos autores: Gros y Hardt. El primero señala el posible vínculo de la lectura que realiza de Platón en el curso con la citada polémica (GROS, F., «Situación del curso», en: FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires 2009, pp. 391-92.). El segundo, afirma que el contenido de estos cursos son una forma de responder a los problemas políticos de su presente (HARDT, M., «Militant life», en: *New Left Review*, n° 64, 2010, p. 151.), lo que implicaría poner esos textos en relación, no con otros del pasado lejano o inmediato de la historia de la filosofía, sino con autores y problemas que eran contemporáneos al mismo Foucault. En este sentido, nuestro acercamiento a la lectura que realiza de Platón se distancia ligeramente de la propuesta realizada por OKSALA («What is Political Philosophy?», en: *Materiali foucaultiani*, vol. 3, n° 5-6, 2014, pp. 91-112.), con la que, sin embargo, coincidimos en algunos de los puntos fundamentales y nos ha servido de guía e inspiración para introducirnos en algunos de los problemas planteados por Foucault.

realizó a Deleuze en 1972¹⁹. En aquellos momentos el impacto de los acontecimientos de mayo del 68 todavía estaba muy presentes. Y de la misma manera que estos acontecimientos habían introducido la necesidad de repensar aspectos diversos de la sociedad contemporánea, también habían hecho emerger nuevas formas de entender la tarea del intelectual. Es en este contexto en el que Foucault empieza a establecer una diferencia entre dos formas divergentes de abordar la tarea del intelectual. A través de varias entrevistas que recorren la década de los setenta, Foucault irá elaborando una distinción fundamental entre lo que llama el intelectual «universal» y el intelectual «específico».

Liotard retoma esas reflexiones sobre el intelectual universal y el intelectual específico para responder al texto de Max Gallo. Como Foucault, Lyotard también ve en la figura del intelectual un individuo con vocación de representar lo universal²⁰. Pero si la crítica de Foucault tiene como ejes la verdad, el sujeto y la historia, Lyotard centrará su atención más precisamente en el problema de la historia. El intelectual puede ocupar el lugar de esa universalidad gracias a cierta concepción de la historia. La idea del intelectual es indisociable, nos dice Lyotard, de la idea de una historia universal²¹. Una historia que se presenta organizada y ordenada con sus elementos principales y secundarios perfectamente jerarquizados y clasificados; una historia que presenta los acontecimientos en una organización racional, lógica y cuyos diferentes momentos y etapas están unidos por una lógica interna que otorga al conjunto su sentido y significado; una historia que asigna a cada uno de sus protagonistas un lugar y un papel en el gran teatro del tiempo; un tiempo, en definitiva, que se presenta, no como un conjunto de acontecimientos inconexos guiados y organizados por el azar, sino como una línea continua con un origen, un comienzo y un final al que nos aproximamos de manera inexorable. De ahí que la historia universal permita al intelectual inscribir en ella «la comunidad particular como un momento en el devenir universal de las comunidades humanas»²² y hablar en su nombre. La historia universal hace posible que el intelectual hable en nombre de una comunidad que está por venir, pero que se adivina en el presente.

Para Lyotard, esa concepción de la historia tiene su origen en la Modernidad. Con el siglo de las Luces y la Ilustración aparecen esos «metarrelatos» que son capaces de organizar y dar sentido al tiempo que vivimos. Los metarrelatos y el intelectual están unidos por el mismo destino. Al esfumarse la posibilidad de la primera, necesariamente desaparece la segunda. *Auschwitz* o el empobrecimiento continuo de los países del sur siembran una sospecha que hace inviable la idea de una historia encaminada hacia su realización absoluta.

¹⁹ FOUCAULT, M. y DELEUZE, G., «Los intelectuales y el poder», en: FOUCAULT, M., *Estrategias de poder. Obras esenciales.*, vol. 2 / 3, Paidós, Barcelona 2000, pp. 105-15.

²⁰ LYOTARD, J.-F., «Tombeau de l'intellectuel», *Le Monde.fr*, 8 de octubre de 1983, <http://www.lemonde.fr/archives/article/1983/10/08/tombeau-de-l-intellectuel_2832081_1819218.html>, accedido el 23 de mayo de 2017.

²¹ LYOTARD, J.-F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 2003, p. 45.

²² *Ibid.*

Cuando los acontecimientos históricos se vuelven contra la historia universal, ésta pierde todo poder de convicción. No se trata de que la Modernidad haya sido abandonada, olvidada o destruida por fuerzas que se oponen a ella. Sino la constatación de que la promesa de la liberación y la emancipación no se realizan a pesar del desarrollo científico, de las luchas por la libertad y contra la explotación o la promoción de la educación y la cultura. Así, la falta de credibilidad de los metarrelatos de la Modernidad vacía de todo poder las palabras del intelectual. Hasta el punto de convertirlo en una figura del pasado junto con las ideas que hicieron posible su aparición. Por eso, Lyotard concluye su intervención en la polémica de los intelectuales afirmando que «Max Gallo no encontrará aquello que busca. Lo que busca es de otra época»²³.

A pesar de las diferencias que podemos encontrar en los análisis de Foucault y Lyotard, los dos comparten lo fundamental: aquello que hacía posible el papel del intelectual en la sociedad se ha derrumbado. Los dos autores dirigen su mirada sobre el elemento de legitimación del discurso del intelectual. Pero no lo hacen tratando de cuestionar la veracidad de sus palabras, sino interrogándose sobre la forma y modalidad del saber sobre la que se sustenta. Un saber que se presenta como universal, totalizador y global²⁴. Sin embargo, en el caso de Foucault, la pregunta que se realiza al respecto se ha desplazado hacia otro lugar a principios de los años 80. Durante la polémica de los intelectuales sus reflexiones no están asociadas al saber del intelectual y su legitimidad.

El intelectual había ocupado históricamente dos posiciones en relación al Estado y al poder dependiendo de si se trataba de una relación establecida en términos positivos o negativos. En ocasiones el intelectual ocupaba una posición antagónica respecto al poder: frente a la ley del Estado oponía una razón universal ejerciendo las funciones de contrapoder. Pero también podía ocurrir que esa razón universal sirviera, ya no para poner en duda la actuación del Estado, sino para legitimar su acción de gobierno; para fundar su poder y cubrirlo de autoridad. En este caso el intelectual ofrecía «un discurso de la racionalidad gubernamental» que justificaba el ejercicio del poder. El intelectual, en lugar de oponerse al Estado, se convierte en funcionario público.

Durante la polémica del silencio de los intelectuales, Foucault no está interesado en el intelectual que cumple una función de contrapoder. Ese personaje que establece un «combate “por la verdad”» pasa a un segundo plano en sus reflexiones²⁵. Su preocupación gira en torno a esa figura capaz de «trabajar» con el Estado. No es la imagen del escritor y su lucha por la justicia la que sirve de referencia ahora, sino la del consejero político y las palabras que dirige al poderoso. Constatamos igualmente un cambio en el conjunto de problemas

²³ LYOTARD, «Tombeau de l'intellectuel».

²⁴ ADORNO, F. P., «La tarea del intelectual: el modelo socrático», en: Gros, Frédéric (ed.), *Foucault, el coraje de la verdad*, Arena Libros, Madrid, 2010, pp. 33-54; FORTANET, J., «Dos modos de concebir la labor intelectual: Foucault y Rorty», en: *Isegoría*, n° 42, 2010, pp. 215-229.

²⁵ FOUCAULT, M., «Verdad y poder», en: *Estrategias de poder. Obras esenciales.*, vol. 2 / 3, Paidós, Barcelona 2000, p. 54.

y preguntas que empiezan a tomar forma en torno a ese nuevo personaje. Si atendemos a los cursos del *Collège de France* de aquella época, y en especial al análisis de las *Cartas* de Platón que realiza, nos daremos cuenta de que continuamente se plantean cuestiones como las siguientes: ¿Por qué participar en política? Y para ser más precisos: ¿Por qué participar del juego político estatal? Es más, ¿por qué comprometerse incluso cuando hay razones para rechazar ese compromiso? En definitiva, ¿por qué hablar, en lugar de callar? También encontramos otra serie de preguntas asociadas al consejero político. Las reflexiones de Foucault giran en torno a la naturaleza de las palabras que debe pronunciar el intelectual en tanto que consejero del poder: ¿Se trata de fundamentar y legitimar el poder?, ¿de comunicar sus conocimientos sobre la ciudad y las leyes?, ¿qué tiene que decir el intelectual? La centralidad de la primera serie de preguntas aleja a Foucault del texto que había escrito Lyotard y lo acerca a las reflexiones de una de las figuras literarias que tuvieron mayor impacto en su formación: Maurice Blanchot²⁶.

4. LA SOLEDAD DEL ESCRITOR

Blanchot dejó plasmadas sus reflexiones sobre la polémica de los intelectuales en un texto-respuesta a Lyotard titulado *Los intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión*²⁷. A diferencia de Lyotard, Blanchot defiende la necesidad de los intelectuales y su función en la sociedad. Función que, a su parecer, no se ha agotado con el tiempo y la transformación de nuestras sociedades. La figura del intelectual está tan justificada ahora como lo estaba en el siglo XX. Esto, no obstante, no le conduce a realizar una defensa cerrada del intelectual. No encontraremos en su discurso una glorificación de la imagen del intelectual frente a quienes tratan de enterrarlo prematuramente. Al mismo tiempo que reconoce su importancia, no tiene problemas para admitir las dificultades que enfrenta, las contradicciones que lo atraviesan, y el peligro que lo acecha: convertirse en un «mensajero del absoluto, en el sustituto del predicador, en el hombre superior que se siente tocado por la gracia»²⁸. La reflexión de Blanchot ante la cuestión del intelectual no se encierra, por tanto, sobre la necesidad de descifrar las razones que justificarían su ausencia. Lo que mueve y sostiene su discurso es buscar los rasgos que lo definen como tal y las razones que lo llevan

²⁶ Nuestra intención no será en este sentido, tal y como podemos encontrar en el texto de Idoia QUINTANA («Práctica del intelectual más allá del saber: Lyotard, Foucault, Blanchot», en: *Isegoría*, n° 59, julio-diciembre 2018, pp. 425-446.), mostrar las posibles similitudes o sinergias entre los dos autores, sino marcar las diferencias y desplazamiento. De esta manera, nos parece que se puede entender mejor la postura de Foucault y la singularidad de la misma.

²⁷ BLANCHOT, M., *Los Intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión*, Tecnos, Madrid 2003

²⁸ *Ibid.*, p. 78.

a intervenir en el espacio público abandonando la soledad propia del escritor. Dos problemas que, como veremos, están íntimamente unidos.

Blanchot se pregunta de forma explícita por la identidad de los intelectuales, sobre quién puede presentarse como intelectual ante la sociedad y quién no. Al respecto, su respuesta también es clara: cualquiera puede ser un intelectual. Porque después de todo, lo que lo caracteriza no es tanto una cualidad particular, tener cierto saber específico (los expertos) o pertenecer a cierta categoría social o profesional (los escritores, etc.). Lo que identifica al intelectual es precisamente un gesto: el que consiste en tomar la palabra en la esfera pública cuando se atenta contra la justicia y la libertad. Por eso, todo el mundo puede ser un intelectual, pero no lo es ninguno propiamente dicho. Sin embargo, no se es un intelectual «todo el tiempo como tampoco [...] se lo pueda ser por completo»²⁹. Este rasgo circunstancial del intelectual se debe a un hecho que señala la particularidad del intelectual y nos muestra su característica más esencial. Para Blanchot ocupar el lugar del intelectual implica abandonar la posición que se ocupaba previamente. Se trata de un gesto que «nos aparta momentáneamente de nuestra tarea, [...] [y] nos vuelve hacia lo que se hace en el mundo»³⁰. Se es intelectual solamente a cambio de una renuncia. Es por ello que no se puede ser intelectual todo el tiempo ni por completo.

Es esa renuncia, nos dice Blanchot, la que hace de Píquart un intelectual en el conocido caso Dreyfus: «se despoja de su grado, de sus funciones, e incluso de su deber para con el Estado, para convertirse en el intelectual obstinado cuyo empeño por ser justo le conducirá, como a Sócrates, si no a la muerte, si a la prisión»³¹. Pero cuando se trata del escritor, esa renuncia adquiere unas connotaciones específicas: «Cuando el intelectual —el escritor— se decide y se declara, sufre un daño quizás irreparable. Se sustrae a la única tarea que le importa. Puede incluso que llegue a perder definitivamente el derecho a la palabra espontánea»³².

Esa tarea a la que hace referencia Blanchot, «la única que le importa», es precisamente la escritura. Dicha actividad tiene una relevancia significativa. Como nos recuerda Manuel Arranz, Blanchot considera la escritura «si no como la negación de la acción, sí como su opuesto, es decir, una pasión ajena al mundo, indiferente a sus cambios»³³. La tarea de la escritura impone sus propias exigencias. Implica asumir ciertas distancias del mundo y de sus distracciones. La soledad es una condición que le viene puesta al escritor. Guardarse en la soledad y desprenderse del mundo que lo rodea van íntimamente unidas a la tarea de la escritura. Una soledad que se ve interrumpida en el momento en el que «el intelectual —el escritor— se decide y se declara». La fascinación

²⁹ *Ibid.*, p. 55.

³⁰ *Ibid.*, p. 56.

³¹ *Ibid.*, pp. 85-86.

³² *Ibid.*, p. 88.

³³ ARRANZ, M., «Blanchot. La literatura y la muerte», en: BLANCHOT, M., *Los Intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión*, Tecnos, Madrid 2003, p. 30.

por la figura de Kafka³⁴, en la que Blanchot se ve reflejado³⁵, quizás tenga sus razones en la reivindicación de esa soledad tan necesaria para la escritura. El escritor bohemio supo expresar mejor que nadie el abismo que se abría entre vida y escritura: la necesidad de renunciar a la vida para poder dedicarse a la literatura. Sin duda, encontramos en Blanchot un conflicto similar: una oposición de partida entre escritura y vida que deviene en relación excluyente entre escritura y política cuando se refiere a la cuestión del intelectual y su compromiso político.

Pero el conflicto entre escritura y política no se deriva únicamente por el hecho de tener que abandonar la soledad propia del escritor. Se trata de algo más profundo, una renuncia que puede tener consecuencias desastrosas, ya que, al hacerlo, el escritor «sufrir un daño quizás irreparable». Daño que Blanchot vincula a la posibilidad de perder «el derecho a la palabra espontánea». Esa pérdida tiene su razón en la particular concepción que tiene de la escritura, pues no toda escritura es igual. Blanchot establece una distinción entre la «escritura de día» y la escritura «de la noche»³⁶. La primera asociada a una escritura subordinada a algo o alguien, mientras que la otra está liberada de cualquier exigencia ajena a la misma la escritura. Blanchot asocia la escritura de día con la escritura propia del intelectual —escritura periodística o política—, mientras que la escritura de la noche sería la escritura reservada únicamente al escritor propiamente dicho.

Resulta interesante, como sigue Jean-Luc Nancy³⁷, cruzar los textos en los que Blanchot establece esa distinción entre escritura de día y escritura de noche con sus reflexiones sobre la política en *La comunidad inconfesable*³⁸. Trazando esa línea de unión se sostiene que el dilema entre una y otra se traduce en una dicotomía entre pasión y ley³⁹. En esa dirección puede apuntar el conflicto entre escritura y política que hemos mencionado más arriba. De esta manera, no solamente no se puede establecer una identidad entre el escritor y el intelectual, sino que el lugar que ocupan y habitan es de una naturaleza radicalmente heterogénea. Porque mientras que el espacio de la escritura es ajeno a cualquier tipo de organización, libre de toda pauta que la obligue a discurrir por un camino en lugar de otro, el espacio político está gobernado por una lógica donde existe una gramática, una norma; en fin, un espacio ordenado e itinerarios preestablecidos por los cuales necesariamente debe uno avanzar. En la primera, la pasión no tiene más límites que la que ella misma quiera

³⁴ En este sentido, bastaría con recordar las reflexiones que le dedica al autor en *El espacio literario* (BLANCHOT, M., *El espacio literario*, Editora Nacional, Barcelona 2002, pp. 48-75.)

³⁵ Encontramos una referencia explícita en una carta que escribió a Roger Laporte (BLANCHOT, «Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984», p. 61.)

³⁶ NANCY, J.-L., BLANCHOT, M. y MASCOLO, D., *Maurice Blanchot, passion politique: lettre-récit de 1984 suivie d'une lettre de Dionys Mascolo*, Galilée, Paris 2011, p. 61.

³⁷ NANCY, J.-L., *La comunidad descalificada*, Avarigani, Madrid 2015, pp. 38-39.

³⁸ BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid 2007.

³⁹ NANCY, J.-L., *La comunidad descalificada*, pp. 68-72.

imponerse. En la segunda, entramos de inmediato en el imperio de la ley al que todo impulso o gesto debe subordinarse; un espacio lleno de límites y fronteras que impiden la circulación libre y aleatoria de las ideas; un espacio, en suma, que ya no está vacío a la espera de ser ocupado por la palabra. La escritura es soberana en el espacio literario, pero no así en el espacio político.

La separación entre un espacio propio de la escritura gobernado por la pasión y un espacio político gobernado por la ley hace que los dos elementos sean irreductibles. La escritura debe desprenderse de los condicionamientos que la política le impone para poder ser propiamente escritura⁴⁰. Reclama para sí una libertad para hacer posible, precisamente, la «palabra espontánea». Por ello, la escritura en Blanchot se confunde, tal y como sugiere Mascolo⁴¹, con el pensamiento. En el momento que el escritor ocupa el lugar del intelectual corre el riesgo de precipitarse hacia una escritura sin pensamiento. Una escritura donde no hay lugar para la «palabra espontánea». Y en este sentido, también cabe cifrar el conflicto entre escritura y política como un conflicto entre pensamiento y política.

Sin embargo, el escritor no puede eludir la obligación de tomar la palabra en el espacio público cuando «le parece que la justicia está siendo puesta en entredicho o amenazada por instancias superiores»⁴². A pesar del riesgo que asume el escritor cuando ocupa el lugar del intelectual, esta tarea es asumida como un deber. Hay en Blanchot un imperativo moral que empuja al escritor a asumir el riesgo de perder la palabra «cuando le sería tan fácil mantenerse al margen»⁴³. Ese mandamiento viene de «una idea simple según la cual hay una exigencia que hay que mantener siempre a toda costa»⁴⁴. Esa idea simple no es otra que la Justicia. La justicia, dice Blanchot, «se distingue porque no soporta aplazamientos y en consecuencia nunca dejará pasar las ocasiones —por peligrosas o inciertas que sean— de cumplirse»⁴⁵. Para Blanchot el intelectual tiene que abandonar toda pretensión de presentarse como portavoz de lo universal, pero no puede sino apelar a ese mismo universal para dar cuenta de la necesidad y la exigencia que se le presenta al escritor para tomar partido en los asuntos públicos.

Más que sumarse al ejército de los que firman el acta de defunción del intelectual, Blanchot trata de preguntarse por los elementos que hacen del intelectual un problema. No olvida el peligro siempre latente en el intelectual de convertirse en un predicador. Pero lo que realmente se desprende de su texto es el conflicto que afronta el escritor y lo arrastra hasta el borde del precipicio. El escritor no puede ocupar el lugar del intelectual si no es a cambio de pagar un

⁴⁰ BLANCHOT, M., «Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984», en: NANCY, J.-L. (Ed.), *Maurice Blanchot, passion politique: lettre-récit de 1984 suivie d'une lettre de Dionys Mascolo*, Galilée, Paris 2011, p. 61.

⁴¹ MASCOLO, D., «Lettre de Dionys Mascolo à Philippe Lacoue-Labarthe du 27 juillet 1984», en: Nancy, Jean-Luc (Ed.), *Maurice Blanchot, passion politique: lettre-récit de 1984 suivie d'une lettre de Dionys Mascolo*, Galilée, Paris 2011, pp. 65-67.

⁴² BLANCHOT, M., *Los Intelectuales en cuestión*, pp. 59-60.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 97.

precio: el de renunciar a la libertad que necesita la escritura. Ocupar el lugar del intelectual requiere una renuncia y manifiesta un conflicto entre escritura y política o, lo que es lo mismo, entre pensamiento y vida; conflicto que finalmente se resuelve apelando a un imperativo moral. Así, ocupar el lugar del intelectual, más que una opción, llega a ser una exigencia y un deber.

Todas estas nociones pueblan, precisamente, las reflexiones del mismo Foucault a la hora de abordar los textos de Platón sobre el papel de consejero político. En el curso del *Collège de France, El gobierno de sí y de los otros*, analiza con detalle los motivos que llevan al filósofo a Siracusa y asumir cierto compromiso en relación a la política. Para Foucault, es una decisión que puede llevarlo a la muerte. La relación con la política se sitúa así en un espacio dominado por el riesgo y nos acerca a la reflexión de Blanchot. De la misma manera, la relación con la política es entendida por Foucault en términos de un deber o exigencia que no puede ser recusado. Pero si bien los términos puestos en liza encuentran una similitud evidente, la manera de ponerlas en juego y problematizar su relación adquiere diferencias sustanciales.

5. PLATÓN EN SIRACUSA

Cuando Foucault estudia las *Cartas* de Platón, uno no puede dejar de sorprenderse por la atención que presta a lo que en un primer momento parecería una cuestión anecdótica: el filósofo francés se entrega, de una manera minuciosa, a reconstruir las razones que llevan a Platón a aceptar la invitación de Dión, yerno de Dionisio el Joven —tirano de Siracusa—, para ejercer como consejero político. Al introducirse de esta manera en los textos de Platón, retoma una cuestión que ya encontramos desarrollada por Blanchot. Se trata de interrogarse por las razones que nos impulsan al compromiso político cuando, en realidad, sería más fácil mantenerse al margen; indagar en los motivos que lo empujan a uno a hablar, en lugar de permanecer en silencio.

Como en el caso de Blanchot, se saca a relucir, como elemento distintivo y singular de tomar una decisión de estas características, el peligro y el riesgo que entraña⁴⁶. La muerte es la expresión más extrema de un peligro que siempre está presente en sus diferentes formas. Después de todo, quién habla ante los poderosos y emite un juicio no complaciente, corre el riesgo de sufrir las consecuencias de un poder que, desde su posición de superioridad, abusa de su fuerza para imponer un castigo ejemplar. Si bien las razones por las que uno asume un riesgo responden a diferentes motivos en Foucault y Blanchot,

⁴⁶ La referencia al riesgo y el peligro para describir la situación de Platón ante Dionisio, no se menciona de manera explícita en el análisis que realiza de las *Cartas*. Pero se encuentra, no obstante, en varias ocasiones en sus textos. Una de ellas en el mismo curso del 82-83 (Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 74.). Y volvemos a encontrarla, por ejemplo, en la conferencia pronunciada en Berkeley en 1983 (FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2004, p. 41).

ambos autores encuentran en ese gesto un horizonte problemático que debe ser abordado. Se presenta una dicotomía entre permanecer en silencio o tomar la palabra a costa de pagar un precio y asumir cierto riesgo⁴⁷.

En el caso de Blanchot esa encrucijada es salvada apelando a un imperativo moral, como ya hemos podido ver. Por el contrario, la respuesta de Foucault resulta muchísimo más pragmática, más apegada a la realidad y a motivos concretos. A diferencia de Blanchot, el filósofo francés no tiene necesidad de escudarse en una razón o valores superiores. Al adentrarse en la lectura de la *Carta VII* de Platón, señala tres grandes razones. La primera tiene que ver con la *philia* (la amistad). Entre las razones que empujaron a Platón a distanciarse del juego político de Atenas se menciona la falta de un grupo de afinidad. El segundo elemento que Foucault pone sobre la mesa tiene que ver con el *kairós*, lo que podríamos traducir como momento u ocasión precisa. Toda acción política queda descartada si no se presentan estas dos condiciones. Pero Foucault añade una tercera, a la cuál le dedica una larga reflexión: el *ergon*. Si Platón, a pesar de su decepción con la política y el riesgo que conlleva, decide acudir a la llamada de su amigo Dión para ejercer como consejero político, es precisamente porque entiende la filosofía, no sólo como una actividad vinculada con el *logos*, sino como una actividad que necesita de un *ergon*.

Al tratar de aventurar las razones que llevan a Platón al compromiso político, Foucault acaba adentrándose en una reflexión sobre la naturaleza misma de la filosofía y su práctica. Una reflexión que se guía tomando como máxima que «el filósofo mismo no debe ser simplemente *logos* (discurso, mero discurso, discurso desnudo). También debe ser *ergon*»⁴⁸. Foucault traduce el *ergon* con palabras como «acción», «actos» o «hechos». La filosofía no puede reducirse a puro pensamiento, ni contemplación distante de la realidad. Lo que la caracteriza no es su alejamiento del mundo y su rechazo de la acción, sino su voluntad de «tocar también la realidad»⁴⁹. Foucault no trata solamente de desdibujar esa imagen «del filósofo que vuelve la mirada hacia una realidad otra y se aparta de este mundo»⁵⁰, sino que, a través de la lectura de la *Carta VII* de Platón, enfatiza continuamente el carácter práctico de la misma⁵¹; la necesidad de que se establezca un contacto con la realidad, de que se traduzca en unos gestos.

⁴⁷ La expresión que utiliza en algún momento Foucault resuena con fuerza en otra que podemos encontrar en Blanchot. Así, si Foucault dice que en estos casos se escoge «el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada» (FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, pp. 42-43.), Blanchot dirá que «Cuando el intelectual —el escritor— se decide y se declara, sufre un daño quizás irreparable. [...] Cuando le sería tan fácil mantenerse al margen» (BLANCHOT, *Los Intelectuales en cuestión*, p. 88.).

⁴⁸ FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 237.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 265.

⁵¹ Así, en un momento dado, dirá que «el elemento con el cual se relaciona la palabra “filosofía”, es un conjunto de *prágmatas* (de prácticas)» (FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 249.).

Es precisamente esa idea la que lo lleva a defender, en contra de Derrida, que el rechazo de la escritura en Platón no tiene que ver tanto con su preferencia por el *logos*, sino precisamente por la vinculación de la escritura con el *logos*. La escritura es presentada como una extensión del *logos*, una de las formas que puede adoptar. Pero la escritura aquí no se identifica con un espacio de libertad para el pensamiento, como ocurre con Blanchot, sino con los *mathémata*. La escritura se convierte entonces en una forma de reproducir conocimientos y una herramienta para memorizar ideas; una técnica para adquirir fórmulas de pensamiento y de repetir lo ya conocido. Se trata de una técnica que permite tocar el pasamiento, pero que por sí misma no produce pensamiento. No hace filosofía. Para ello necesita practicar otra actividad que Foucault señala con la palabra *synousia*⁵². Con ella trata de evocar cierta actividad que tiene que ver con la «cohabitación», el «vivir con». La filosofía no consiste en un mero pensamiento, sino en cohabitar con ella, vivir con/en relación a ella. Se trata de ponerle cuerpo a los pensamientos, de encarnarla. En definitiva, de darle vida y ponerla en contacto con ella. En esta misma dirección presenta la oposición entre escritura y *tribe* que encuentra en Platón. Frente a una escritura que no hace más que repetir el pensamiento ya dado, de un pensamiento que se resguarda en la palabra prestada, el pensamiento verdadero necesita exponerse a cierta «fricción», a un «roce»⁵³.

El lugar hacia el que apunta ese continuo rodeo al *logos* es la necesidad de franquear sus límites para devenir una forma de vida. Pero lo que intuimos brotar de esa reflexión obstinada no es otra cosa que la dimensión propia de la vida. No obstante, no se trata de una vida que se presenta solamente como objeto de una elaboración artística, sino que se revela como aquello que pone a prueba el pensamiento, la interroga y la sacude⁵⁴. Una prueba que resulta necesaria para activar el pensamiento y no quede en «verba hueca», palabra vacía, un discurso que no es sino un pensamiento sin mundo. La vida adquiere aquí una categoría distinta respecto de la que tiene dentro de una estética de la existencia que la convierte en sostén del pensamiento: la pone a prueba y la vuelve a impulsar hacia delante en una dinámica permanente que la actualiza.

El pensamiento tiene que confrontarse con la vida para que sea verdadero pensamiento. Pero no se trata de un choque que tiene como objetivo dilucidar el contenido verdadero o falso del pensamiento, sino de ver cuánto de vida es capaz de soportar el pensamiento y cuanto de pensamiento es posible introducir en la vida. Se sostiene aquí un desafío que, en lugar de pensar vida y pensamiento como elementos opuestos o como momentos diferentes de un mismo movimiento, trata de realizar el ejercicio de pensarlos al unísono. Como una expresión que contiene a ambos: unos gestos que hablan de un pensamiento, y un pensamiento que se visualiza en unos gestos. Pero para que el pensamiento

⁵² FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 256.

⁵³ *Ibid.*, pp. 260-263.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 289.

demuestre ese vínculo, no puede sino ponerse continuamente a prueba por la vida. Y en el caso de la política, aceptando el compromiso de confrontarse con ella. La política se presenta en ese contexto como un desafío que pone a prueba el pensamiento y como un espacio en el que se puede mostrar su verdad: «la política [...] es el elemento a través del cual, a partir del cual y en relación con el cual el decir veraz filosófico debe encontrar su realidad»⁵⁵.

Si en Blanchot la política se presentaba como aquello que puede amenazar el ser mismo del pensamiento, en Foucault es la que puede certificar su autenticidad. Y si Platón acepta acudir a la llamada de su amigo Díón, no es porque se vea obligado por algún imperativo moral, sino porque ella se presenta como una exigencia inherente a la misma práctica de la filosofía. Como un deber que se impone a sí misma la filosofía para mostrar su verdad y, por lo tanto, como una obligación que encuentra su principio de acción en el interior mismo de su práctica y no, como en Blanchot, en un elemento externo a la misma. Utilizando una expresión del propio Foucault, se podría decir que la política se presenta como «lo real de la filosofía» o que la política constituye su *ergon*. Una tarea que le es propia e ineludible.

6. EL FILÓSOFO REY

Pero si la filosofía no puede recluirse en las academias o en la soledad de la escritura, si en lugar del silencio cómodo escoge tomar la palabra y asumir un riesgo en ello, tampoco debemos pensar que su cometido consiste en decir la Verdad al poder. Si toma la palabra no es para «decir cómo gobernar, qué decisiones adoptar, qué instituciones establecer»⁵⁶. Para Foucault, la figura del filósofo está tan lejos de la imagen que tenemos de un individuo encerrado en su soledad, como de aquel que se presenta en la corte «llevando en las manos las tablas de la ley ya escritas»⁵⁷. El filósofo no está en posesión de cierto conocimiento verdadero de la realidad que le permitiría fundamentar «una racionalidad política». Su tarea no consiste en presentarse como un discurso que recubra de autoridad y legitimidad la acción del poder. En este sentido, filosofía y política no deben fundirse. No son dos momentos de un mismo gesto. No se trata de ver en la primera una teoría que deber dotar de sentido a la práctica. La relación entre filosofía y política no se cifra en una coincidencia entre pensamiento y práctica, entre una acción que la reclama y un pensamiento que la guía. Se trata, más bien, de «una relación de exterioridad, de distancia y, no obstante, de correlación»⁵⁸. Todo ello implica abandonar la imagen del

⁵⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 296.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 356.

consejero político cuyo cometido es ofrecer un discurso que sostenga la práctica del gobierno y sustituirlo por una figura cuya práctica esté vinculada a la crítica.

Esta función crítica adopta la forma de un decir veraz, de la parrhesía⁵⁹. Entendida en este sentido, la función crítica de la filosofía no será pronunciar una verdad de lo que es la política o el poder, sino «con respecto al poder» o «con respecto a la acción política, con respecto al ejercicio de la política, con respecto al personaje político»⁶⁰. Foucault señala dos ejemplos de esa función crítica de la filosofía respecto al poder, dos ejemplos de la parrhesía o el decir veraz filosófico. La primera tiene que ver con los consejos de Platón al joven Dionisio el joven. El segundo ejemplo hace referencia a los consejos que Platón suministra a sus amigos en Siracusa cuando la guerra civil ha estallado entre partidarios y detractores de Dionisio el joven y la salvación de la ciudad está en juego. En ninguna de los casos se encontrará en Platón la voluntad de prescribir lo que se debe hacer en política: se «recusa por completo la actividad consistente en proponer leyes a una ciudad»⁶¹.

Respecto al primer ejemplo, Foucault nos recuerda que la actividad del consejero se nutre del modelo del médico. Y lo hace para señalar que la tarea principal del consejero consiste, como en el caso del médico, en prescribir un régimen de vida saludable para el soberano. Los consejos del filósofo tienen que ir dirigidos a enfatizar la necesidad cuidar de la conducta y la actitud del soberano. La función crítica del filósofo se sitúa en recordarle la necesidad de cuidarse de sí mismo para poder ejercer el poder; la necesidad de adquirir el dominio de sí para poder optar al gobierno de los demás. El segundo ejemplo puesto por Foucault, también va encaminada en la misma dirección, a saber, a señalar que «la formación moral de quienes gobiernan es indispensable para el buen gobierno de la ciudad»⁶². En este caso, Foucault enfatiza la noción de *aidós* que encuentra en el texto de Platón y que traduce como «respeto» o «pudor». *Aidós* que los gobernantes deben mostrar hacia las leyes como reflejo de la capacidad que tienen de establecer un dominio de sí sobre sí mismos que favorecerá igualmente un *aidós* hacia los gobernantes. Dicho de otro modo, se vuelve a enfatizar la relación del gobierno de uno mismo como condición del gobierno de los demás.

Sostenida sobre esa idea es donde sitúa Foucault la propuesta de Platón del filósofo rey. La conocida expresión no debe ser entendida como la defensa de un gobierno de elites, de un gobierno de los sabios sobre el pueblo. No se trata de un argumento que ve en el supuesto conocimiento superior de los filósofos una condición para ejercer el poder. Lo que estaría en juego en esa analogía no es otra cosa que la necesidad de pensar la necesaria identidad «entre el

⁵⁹ Para un análisis más detallado sobre el vínculo entre parrhesía y Platón, véase el texto de OKSALA («What is Political Philosophy?», pp. 95-100.).

⁶⁰ FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 294-296.

⁶¹ *Ibid.*, p. 262.

⁶² *Ibid.*, p. 283.

modo de ser del sujeto que filosofa y el modo de ser del sujeto que practica la política»⁶³. No se trata de la identidad en el discurso del filósofo y el político, sino de la identidad en el modo de ser del sujeto. Un sujeto que se caracteriza por la manera que tiene de relacionarse consigo mismo y que está comprometido con un conjunto de prácticas de sí que le dan forma y lo ponen a prueba; un sujeto que se auto-constituye, que trabaja sobre sí mismo; un sujeto que, como hemos visto, busca en su confrontación con lo real la prueba de su realidad; un sujeto que trabaja y elabora constantemente esa relación entre pensamiento y vida. Desde esta perspectiva, la función crítica del consejero político se identifica con un decir parrhesiástico que se dirige al modo de ser del sujeto; a la forma en la que hace coincidir en su modo de ser vida y pensamiento.

La lectura de las *Cartas* de Platón realizada por Foucault está atravesada por dos series de preguntas. La primera tiene que ver con la necesidad de responder a las razones por las cuales el filósofo toma la decisión de comprometerse políticamente, de responder a la llamada de intervenir en el espacio de lo político. A pesar del riesgo que supone afrontar esa tarea, el filósofo lo asume en tanto que un deber. Un deber que se impone por la necesidad de responder al desafío de entrelazar vida y pensamiento. La segunda pregunta que recorre la lectura de Foucault está relacionada con el contenido del discurso del consejero político. Su tarea no consistirá, una vez aceptado tomar la palabra al lado de los que gobiernan, elaborar un discurso que sostenga su acción de gobierno. Su función no es la revelar la Verdad de lo que es la política o el gobierno, sino la de establecer una función crítica con él. Una función crítica que consiste en recordar la necesaria vinculación entre pensamiento y vida para el gobierno de sí y de los otros.

CONCLUSIONES

Cotejando los estudios que Foucault realizó sobre las *Cartas* de Platón con las entrevistas que realizó durante la década de los 80, se comprende mejor su postura ante la polémica en torno a los intelectuales. Como ya se ha señalado, su silencio no debe ser interpretado como una indiferencia sobre los temas tratados en la discusión. En realidad, los análisis de los textos de Platón recogen, en términos generales, algunos de los problemas planteados durante ese debate. En primer lugar, analizando las razones por las que el intelectual o el filósofo decide tomar la palabra y dirigirse al poder. Y, en segundo lugar, interrogándose sobre el contenido de ese discurso. Partiendo de esas preguntas desarrolla una reflexión sobre las relaciones entre filosofía y política o la relación entre el intelectual y el poder.

En su artículo, Max Gallo reprochaba la falta de un compromiso político por parte de los intelectuales en la política de Estado; una falta de compromiso

⁶³ *Ibid.*, p. 303.

con la política «real» que fuera más allá de la escritura de manifiestos y la denuncia generalizada. Esta crítica hacia los intelectuales es acompañada por una reflexión que señala los límites de la figura del intelectual. Unos límites que estarían inscritos en su misma naturaleza. Se señala que el intelectual está condenado a elegir entre la libertad que le da situarse fuera de la esfera del poder para así poder ejercer una crítica sincera, o perder toda libertad de acción y de crítica para situarse como la voz que legitima, autoriza y da cobertura de movimiento a las políticas del gobierno. Frente a esa disyuntiva, Foucault esboza la posibilidad de pensar el intelectual como un personaje que no se desentiende del ejercicio del poder político, sino que las entiende como una exigencia propia del pensamiento. Pero a diferencia de los que se pretendía, no renuncia a su función crítica y ejerce una actividad parrhesiástica en la que mantiene una relación de distancia, pero de correlación necesaria, con el poder.

Esto implica abandonar cierta imagen asociada a Foucault y la crítica del intelectual que fue construyendo durante los años 70. Una crítica que podría llevarnos a confundir la postura defendida por Lyotard en la polémica con la del propio Foucault. Si bien es verdad que, fiel a la crítica que realiza del intelectual como maestro de la verdad, renuncia a pensar el decir veraz como un decir la Verdad, no es menos cierto que se desarrolla toda una idea del intelectual que amplía y extiende la forma de abordar el problema. Porque ya no se trata de pensar los problemas asociados al intelectual en su condición de contrapoder, sino de problematizar al intelectual en tanto que consejero político. El intelectual se sitúa así en una posición diferente respecto al poder, donde los problemas y las preguntas que se realizan son de una naturaleza diferente. No se trata de pensar «el combate de la verdad» ante un poder que exige e impone el silencio, la servidumbre o la sumisión. Se trata de pensar las relaciones con un poder que demanda la palabra del intelectual y su intervención en el espacio público. No se tratará de pensar el ejercicio de una crítica al poder desde el exterior, sino de la posibilidad de ocupar un espacio crítico desde el interior del poder. De esta manera, la reflexión que lleva a cabo Foucault durante la polémica del silencio de los intelectuales le sirve para reformular y replantear una problemática sobre la que había dedicado algunas palabras.

Los términos en los que se formula el problema en esa situación acerca las reflexiones de Foucault a las de Blanchot. Ambos pensadores comparten la idea de que el intelectual no puede intervenir o tomar la palabra aspirando a decir una verdad universal. Pero difieren en las razones que lo llevan a hacerlo. Esa decisión se plantea en los términos de la relación entre pensamiento y vida o pensamiento y política. Una relación que, para Blanchot, se presentan de forma antagónica: todo pensamiento es libre si se mantiene a distancia de la vida que la puede condicionar. Por eso, todo compromiso político exige una renuncia. Esta idea reproduce en cierto sentido la disyuntiva que se planteaba en algunos artículos de la polémica de los intelectuales: o bien el intelectual se sitúa fuera de la política para ejercer una función crítica, o bien ejerce como intelectual orgánico a costa de perder toda libertad. Es por eso que para Blanchot solo puede justificarse la intervención del intelectual apelando a valores

superiores. Valores superiores que convierten esa tarea en una exigencia y una obligación. Pero esa relación entre pensamiento y vida es reformulada por Foucault en otros términos. Para él, pensamiento y vida no se oponen, sino que se alimentan mutuamente y se necesitan recíprocamente. La vida no se presenta como un término opuesto al pensamiento, sino como su condición de posibilidad. Y por ello, la relación con la política se revela como una exigencia propia del pensamiento.

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía
aitor.alzola@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0002-8699-8005>

AITOR ALZOLA MOLINA

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]