

Práctica del intelectual más allá del saber: Lyotard, Foucault, Blanchot

Practice of the Intellectual Beyond Knowledge: Lyotard, Foucault, Blanchot

IDOIA QUINTANA DOMÍNGUEZ*
Universidad de Deusto

RESUMEN. En el presente artículo abordamos diferentes interpretaciones críticas de la figura y la labor del intelectual. Partimos del análisis de Lyotard sobre el declive de los parámetros universalistas y la consiguiente desaparición de la figura del intelectual clásico. A continuación, analizamos la descripción que realizan Foucault y Blanchot de esta figura, de la que defienden su vigencia. Estos dos autores exploran la labor del intelectual desde una perspectiva diferente a la de los discursos prescriptivos, universalistas y liberadores que durante cierto tiempo la caracterizaron. Proponiendo de este modo un notable desplazamiento en el modo de comprender el compromiso intelectual, ambos apuestan por la afirmación de unas prácticas sin anticipación teórica programática, que exigirán una exposición y alteración del sujeto, donde el saber ya no será salvaguarda, fundamento ni orientación.

ABSTRACT. In the present article we approach different critical interpretations of the figure and the work of the intellectual. We start with Lyotard's analysis of the decline of universalist parameters and the consequent disappearance of the figure of the classical intellectual. Next, we analyze the description of this figure made by Foucault and Blanchot, of which they defend its validity. These two authors explore the labour of the intellectual from a different perspective than the prescriptive, universalist and liberating discourses that characterized it for a certain time. Proposing in this way a remarkable shift in the way of understanding the intellectual commitment, both bet on the affirmation of some practices without any programmatic theoretical anticipation, which will demand an exposure and alteration of the subject, where knowledge will no longer be safeguard, foundation or orientation.

Palabras clave: Intelectual; Lyotard; Foucault; Blanchot; Verdad; Justicia; Decisión; Riesgo.

Key words: Intellectual; Lyotard; Foucault; Blanchot; Truth; Justice; Decision; Risk.

* idoia.quintana@deusto.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9087-5366>.

Investigadora postdoctoral del Centro de ética aplicada a la realidad social de la Universidad de Deusto. Este artículo es el resultado de una investigación realizada en el marco del Programa de perfeccionamiento de personal investigador doctor del Gobierno Vasco.

1. INTRODUCCIÓN

El término «intelectual» nació en el contexto francés del caso Dreyfus como un calificativo peyorativo dirigido a aquellos sujetos del ámbito de la cultura que decidieron tomar partido público por esa causa. Desde entonces, la figura del intelectual nunca ha dejado de ser controvertida.

Durante la segunda mitad del siglo XX, ciertas voces llegaron a advertir de su ineludible desaparición, al menos en su forma clásica, mientras que otras dieron cuenta de la necesidad de interrogar la forma de intervención y el modo de compromiso intelectual. De esta forma, a lo largo de esta última época, se ha perfilado un tipo de intelectual definido como «clásico», «universal» u «orgánico», asociado a un tiempo ya pasado y caracterizado como una individualidad con pretensión universalista que mediante su discurso aspiraba a alzarse en nombre de un sujeto o principio dotado de valor universal (proletariado, pueblo, humanidad, etc.) a través del cual analizaba la realidad, denunciaba los obstáculos y desvelaba los medios para su realización. A esta lógica prescriptiva del discurso intelectual, se sumaba una finalidad liberadora o desalienante.

A partir de esta determinación del intelectual, ciertos autores críticos con esta figura han puesto en duda que el intelectual pueda aún mantener algún tipo de vigencia. Asimismo, han puesto en cuestión la legitimidad de tal discurso, entre otras razones, por aquello a lo que Deleuze apuntaba al aludir a la «indignidad de hablar por otros»¹.

Entre las lecturas que comparten este cuestionamiento sobre la figura del intelectual y su forma de compromiso, analizaremos algunos escritos de Lyotard, Foucault y Blanchot que pertenecen al periodo de principios de los años 80 y que responden de diversa manera a la cuestión de la intervención del filósofo, del pensador o del escritor en el espacio público y a una acusación habitual en esa década sobre el silencio y la responsabilidad de los intelectuales².

En su escrito “La tumba del intelectual”³, Lyotard sostendrá que el declive de la idea universal y la actual crisis de los grandes relatos legitimadores no puede más que conducir a la desaparición del intelectual, aquel que se presentaba como garante de una perfecta transversalidad entre los diversos ámbitos de la existencia como si fuera posible una superposición entre ellos. Por el con-

¹ Foucault, M., “Les intellectuels et le pouvoir” (entrevista con Gilles Deleuze), *Dits et écrits II*, París, Gallimard, 1994, p. 309.

² Sobre la figura del intelectual en el contexto francés del siglo XX, véase, Sirinelli, J.-F., *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, París, Gallimard, 1996.

³ Lyotard, J.-F., “Tombeau de l’intellectuel”, *Le monde*, 8 de octubre de 1983 (reed. en *Tombeau de l’intellectuel et autres papiers*, París, Galilée, 1984).

trario, Foucault y Blanchot todavía le otorgarán cierta vigencia e incluso una exigencia propia.

Con la finalidad de examinar esta propuesta de redefinición de la labor del intelectual, analizaremos la noción de crítica en Foucault y la relación entre sujeto y verdad que desarrolla en sus últimos escritos. De este modo planteamos rastrear en sus últimas obras una nueva forma de comprender el compromiso intelectual -que algunos críticos foucaultianos ya han puesto de manifiesto⁴- para enlazarla con lo que definiremos como un pensamiento no orientado por un discurso de la liberación o de la desalienación -deudor del discurso del intelectual universal- sino por lo que Foucault denominará como prácticas de libertad.

Esto nos permitirá enmarcar la reflexión de Blanchot y señalar el carácter singular que atribuye al intelectual. Particularmente en el escrito *Los intelectuales en cuestión*⁵, Blanchot no presentará al intelectual del modo en que habitualmente suele hacerse, es decir, atendiendo a aquello que liga al intelectual al saber y a la aportación que a través de su conocimiento pueda ofrecer para desvelar la realidad y contribuir a su transformación. Si es cierto que el intelectual obtiene su renombre por destacar en un ámbito del saber, lo que Blanchot advierte es que la intervención en la esfera pública implica en primer lugar el abandono del ámbito de saber específico en el que destaca y por el que ha sido reconocido, sin que esto se haga en favor de unas verdades con mayúsculas (lo Verdadero o lo Justo) subyacentes a su saber.

Desde las reflexiones de estos dos últimos autores se tratará de presentar un modo de intervención que no reactive el papel del intelectual como una individualidad que se erige en portavoz de la conciencia de todos y que ofrece una verdad con validez universal.

⁴ Cf. Adorno, F. P., “La tarea del intelectual: el modelo socrático”, en *Foucault, el coraje de la verdad*, Madrid, Arena, 2010, pp. 33-52; Gros, F., “La parrhesía en Foucault (1982-1984)”, en *Foucault, el coraje de la verdad*, Madrid, Arena, 2010, pp. 131-140; Alzola Molina, A., “Por una nueva política de la verdad: crítica, verdad y parrhesia en Foucault”, *Daimon*, pendiente de publicación (esta referencia será actualizada). Estos artículos analizan la relación entre sujeto y verdad a partir de un análisis de la noción de *parrhesía*, presentan el lugar que esta noción ocupa en la obra de Foucault y describen los diferentes sujetos y momentos históricos y políticos a los que Foucault la asocia, subrayando que a través de ella se configura un modo particular de comprender la tarea intelectual. A diferencia de estos estudios, en este artículo tomaremos algunos de los rasgos que Foucault atribuye a la verdad parrhesiástica, sin entrar en la elaboración histórica y la alteraciones que Foucault indica que sufre, con la finalidad de indicar qué relación con la verdad se pone en juego en una concepción del intelectual que prescinde de los rasgos del discurso del intelectual clásico.

⁵ Publicado primero como artículo en la revista *Le Débat*, n° 20, marzo 1984, pp. 3-24, fue posteriormente publicado como libro en Éditions Fourbis, Tours, 1996, con el subtítulo “esbozo de una reflexión”.

2. DECLIVE DE LA IDEA UNIVERSAL Y MUERTE DEL INTELECTUAL

La figura del intelectual atraviesa toda la obra de Blanchot. En varios escritos de los años 30 demanda el abandono de la «torre de marfil» del escritor y su intervención en el ámbito político⁶. En múltiples artículos, como en el temprano y emblemático «La literatura y el derecho a la muerte»⁷, el escritor y el revolucionario son en cierta medida asociados. A partir del año 58, Blanchot se dirige a los intelectuales, se denomina a sí mismo intelectual y reivindica hablar desde esta modalidad de sujeto⁸. Sin embargo, no será hasta 1984 cuando dedique un largo artículo a la cuestión del intelectual. Este escrito se presenta en los primeros párrafos y en la conclusión como una reacción al artículo de Lyotard publicado en el periódico *Le monde* tan solo unos meses antes del escrito de Blanchot. «[...] yo no soy de los que entierran satisfecho bajo una losa fúnebre a los intelectuales»⁹, afirmará en alusión a la tumba en la que Lyotard dice que actualmente reposan los representantes de la inteligencia.

El breve artículo periodístico de Lyotard respondía a su vez a otra publicación de *Le Monde* que se presentaba como una convocatoria a la intervención de los intelectuales para contribuir a la «mutación» de Francia en materia económica y social publicado por Max Gallo, a la sazón portavoz del gobierno de Mitterrand¹⁰. En respuesta a ese llamado, Lyotard comienza por definir al intelectual y el carácter de su discurso resaltando fundamentalmente cuatro elementos: identificación de y con un sujeto universal, saber totalizante y desvelador de una verdad oculta, carácter prescriptivo y finalidad liberadora, emancipadora o desalienante¹¹. Lyotard se vale de estas características en su definición del intelectual:

Los «intelectuales» son más bien, me parece, espíritus que, poniéndose en el lugar del hombre, de la humanidad, de la nación, del pueblo, del proletariado, de

⁶ Nos referimos particularmente a los artículos: “Le Rajeunissement de la politique”, *Journal des débats*, 2 de mayo de 1932, p. 1; “Les Écrivains et la politique”, *Journal des débats*, 27 de julio de 1932, p. 1; “Âmes et visages du vingtième siècle, par André Rousseaux”, *La Revue universelle*, n°18, 15 de diciembre de 1932, pp. 742-745; “Le Marxisme contre la révolution”, *La Revue française*, n°4, 25 de abril de 1933, pp. 506-517.

⁷ Cf. Blanchot, M., *La parte del fuego*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2007.

⁸ Cf. Blanchot, M., *Écrits politiques 1953-1993*, París, Gallimard, 2008.

⁹ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión*, op. cit., p. 55.

¹⁰ Cf. Gallo, M., “Les intellectuels, la politique et la modernité”, *Le monde*, 26 de julio de 1983.

¹¹ Para un análisis de la trayectoria del pensamiento filosófico y político de Lyotard, desde su temprano compromiso político y participación en *Socialismo o Barbarie* hasta la crítica del marxismo revolucionario, véase Lyotard, J.-F., *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992.

la criatura o de alguna entidad de este tipo, es decir, identificándose con un sujeto dotado de un valor universal, describen, analizan desde este punto de vista una situación o una condición y prescriben lo que hay que hacer para que este sujeto se realice o, al menos, para que su realización progrese. Los «intelectuales» se dirigen a cada uno en cuanto depositario, embrión, de esta entidad, en la misma medida en que sus declaraciones se refieren a él y proceden de él. La responsabilidad de los «intelectuales» es indisoluble de la idea (compartida) de un sujeto universal. Solo esta idea puede dar a Voltaire, Zola, Péguy, Sartre (para limitarnos a Francia) la autoridad que se les ha reconocido.¹²

El reconocimiento y la autoridad del intelectual se sostienen, según Lyotard, en los metarrelatos de los que se valieron tanto la ilustración, para la construcción de un sujeto racional, como el marxismo, para la construcción de un sujeto de clase. Sin embargo, en la actual época de la postmodernidad, desprovista de una unidad totalizante que garantice la perfecta transferencia de todas las funciones y responsabilidades, el intelectual pierde a la vez su lugar y su razón de ser.

En la actualidad, la exigencia ya no será la de encontrar un elemento unificador entre política, creación y saber científico, sino interrogar sus articulaciones desde su irreductibilidad, sin pretender reunir las en un sistema o que una de ellas se alce como garante de las otras. Más que de discursos totalizantes, se trata ahora de funciones y responsabilidades localizadas que no requieren de un sujeto de carácter universal sino de múltiples sujetos implicados en diversos ámbitos y ligados a diferentes problemáticas: performatividad en el caso del saber científico, creación en el de los artistas, escritores y filósofos, problemas sociales en el caso de los ciudadanos. Esto no implica que no se deba tomar partido por las víctimas de la injusticia, sino que no se haga en nombre de algo así como un «sujeto-víctima universal» o, como afirmaba Sartre, del «más desfavorecido» –por lo demás, «entidad negativa, anónima»– en nombre del cual trazar una concepción del mundo. «No digo que no haya que inmiscuirse en su suerte [la de las víctimas], debemos hacerlo, por una responsabilidad ética y cívica. Pero este punto de vista no permite más que intervenciones defensivas y locales. Extendido más allá, puede extraviar el pensamiento, como ha extraviado el de Sartre.»¹³

En *La condición postmoderna*, Lyotard definía la desconfianza en los metarrelatos como una crisis de legitimidad. Tras los grandes relatos iluministas, en el nuevo panorama socio-económico y tecnológico, dos nuevos criterios legitimadores organizan, en la esfera del conocimiento y de lo social, lo que será determinado como verdadero y justo: el criterio de performatividad, que sin em-

¹² Lyotard, J.-F., “Tombeau de l’intellectuel”, *Le monde*, 8 de octubre de 1983.

¹³ *Ibid.*

bargo hace evidente la intervención de poderes regidos por un principio de control de la eficiencia y de regulación del sistema según las ganancias, y el del consenso, que en su pacificación neutraliza el juego del disenso. La propuesta de Lyotard apunta sin embargo hacia otra alternativa, lo que denominará como «paralogía»¹⁴: consensos parciales, limitados en el espacio y en el tiempo, que den cabida a multiplicidades de meta-argumentaciones finitas sin pretensiones universalistas. En este espacio de diversificación y localización de los discursos, Lyotard sitúa «el deseo de justicia y el de lo desconocido»¹⁵, y en su fragmentación, la razón para rechazar la figura del intelectual, ya que este no puede dejar de representar el anhelo por restaurar un principio legitimador propio de la época de la modernidad mientras que en la posmodernidad es necesario lidiar con otros parámetros.

A partir del «declive de la idea universal», Lyotard concluye que el intelectual ya no se encuentra en ninguna parte: ni en el ámbito del saber científico o de gestión, ni en el ámbito de la creación, ni en el ámbito de las preocupaciones que ocupan a los ciudadanos. La «inteligencia» que se requiere en cada uno de estos ámbitos no es aplicable a los otros. Solo a partir de esta afirmación se abre una nueva forma de concebir las articulaciones entre los diversos ámbitos de la existencia donde el intelectual queda por completo excluido toda vez que se sepa «separar la inteligencia de la paranoia que generó la modernidad»¹⁶. «Las inteligencias no se callan, no se retiran en sus queridos trabajos, intentan ponerse a la altura de la nueva responsabilidad, que vuelve a los “intelectuales” inoportunos, imposibles»¹⁷.

3. EL INTELLECTUAL ESPECÍFICO Y LA POLÍTICA DE LA VERDAD; EL SUJETO CRÍTICO Y LA PARRHESÍA

En la misma época en la que Lyotard describía la posmodernidad como crisis de legitimidad -finales de los años 70-, Foucault afirmaba que el «intelectual clásico», al que definía como «representante de lo universal», había sido desplazado por una nueva figura, el «intelectual específico». A través de una reelaboración de este último, Foucault indicará la nueva tarea del intelectual, insistiendo en que el campo de su intervención e influencia deberá inscribirse en los regímenes de verdad y en los efectos de poder propios al

¹⁴ Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, 7ªed., Madrid, Cátedra, 2000, pp. 109-119.

¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

juego enunciativo, es decir, en la política de la verdad y no en la ideología de la ciencia.

En la entrevista «Verdad y poder»¹⁸, esboza la genealogía de ambos intelectuales. Por una parte, afirma que el «intelectual universal» deriva del jurista, aquel que defiende la universalidad de la justicia y la equidad de una ley ideal oponiéndose en ocasiones incluso a los profesionales del derecho. La expresión más plena de este sujeto es la del «gran escritor» puesto que en él cristaliza el papel sacralizado del autor en cuanto portador de significaciones y valores universales, poseedor de una conciencia global capaz de alzarse sobre las particularidades y de una libertad de espíritu que, a diferencia de otras personalidades, no le liga a un interés institucional o partidista. Sin embargo, debido a una nueva manera de entender la relación entre la teoría y la práctica, al intelectual ya no se le pedirá por más tiempo que se desempeñe en este espacio de lo universal y de «lo-justo-y-lo-verdadero-para-todos». Al igual que se afirmaba en “La tumba del intelectual”, el intelectual universal pierde su función desde el momento en que ya no se lo requiere.

Siguiendo el análisis de Foucault, otra modalidad de intelectual afianzará su lugar a partir de la Segunda Guerra Mundial. En este caso se tratará de un nuevo sujeto que deriva del científico-experto y particularmente de los campos de la biología y de la física, ahí donde el científico ostenta, a la vez que un saber específico, un saber que afecta a todos por ser el «estratega de la vida y de la muerte» (física nuclear, genética). El intelectual pasa en ese momento a ser alguien que puede llegar a ser perseguido, no por su ideología, sino por sus conocimientos específicos.

Del neodarwinismo a Oppenheimer, la posición específica en el orden del saber da cuenta de la relación con una política y economía general de la verdad. Como Lyotard ponía de manifiesto aludiendo a la legitimación de los discursos científicos, Foucault muestra que la función del intelectual tiene que ver con la producción de verdad, entendiendo por verdad «un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados»¹⁹, una verdad «ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan»²⁰. En otras palabras, la producción de verdad no se mantiene al margen de unos efectos de poder mientras que el poder organiza discursos de verdad. Por esa razón, la cuestión a la que se debe

¹⁸ Foucault, M., *Estrategias de poder, Obras esenciales vol. II*, trad. Fernando Álvarez y Julia Varela, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 41-55.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰ *Ibid.*

atender no será tanto la del error, la ideología o la conciencia alienada, sino los regímenes de verdad. Esto conduce a Foucault a determinar la problemática y la responsabilidad que debe orientar la tarea del intelectual específico:

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer de tal suerte que su práctica científica vaya acompañada de una ideología justa. El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es «cambiar la conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de verdad.²¹

Foucault redefine la especificidad del intelectual a partir de una intervención inmediata y concreta que pueda generar una transformación de los regímenes de verdad y de los mecanismos de sujeción que de ellos se derivan. La labor intelectual parte así de una actitud crítica desde la cual se diagnostica el presente y se interroga las formas discursivas que configuran las matrices de los conocimientos posibles y las formas de comportamiento²². Su papel no es el de representante o desvelador de la verdad, sino el de orientador de la mirada. No habla en nombre de una conciencia universal, sino que su labor consiste en hacer visibles saberes ensombrecidos. Su lugar se ubica en el ámbito de los conocimientos específicos desde los cuales se puede contribuir a una descripción de lo real y a ofrecer estrategias de resistencias. Como afirma Fortanet, se trata de «conocer, analizar, establecer las condiciones de posibilidad a través de las cuales el presente se constituye como tal. Y el establecimiento de tales condiciones de posibilidad pasará por evidenciar los procesos de saber y poder allí donde se ejercen, aunque sea bajo otro nombre (humanidad, reinsertación, justicia)»²³. Sin verdad universal que los organice, los discursos se diversifican y las reivindicaciones se localizan. De este modo, la labor crítica no se apoya en un saber universal y profético sino en un modo de intervención que puede tener un alcance en el régimen de producción de verdad. A ese alcance

²¹ *Ibid.*

²² Cf. Foucault, M., «La escena de la filosofía», *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales vol. III*, trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 173.

²³ Fortanet, J., “Dos modos de concebir la labor intelectual: Foucault y Rorty”, *Isegoría*, nº 42, 2010, p. 224. En este artículo, donde el autor contrapone la concepción de la tarea del intelectual en Foucault y Rorty, si bien se analiza en detalle la propuesta foucaultiana del intelectual, no se hace referencia a sus últimos trabajos sobre la *parresía*. Al no introducirlos, no se tiene en consideración la relación entre el sujeto crítico y la verdad, que no pasa por una forma de conocimiento o de conocimiento específico, sino de exposición y compromiso bajo el modo de la obligación del decir veraz.

apunta la tarea del intelectual cuando Foucault le asigna el deber de cuestionar si es posible constituir una «nueva política de la verdad».

Para analizar lo que constituirá una línea de trabajo posterior en la obra de Foucault en torno a esa «nueva política de la verdad» y el lugar del compromiso intelectual que a partir de ella se pone en juego, es necesario atender a dos temáticas relacionadas entre sí: la crítica y la *parrhesía*.

En la conferencia «¿Qué es la crítica?» aparece de nuevo la expresión «política de la verdad»:

La crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.²⁴

Judith Butler presta atención a estas palabras de Foucault. Según su interpretación, la crítica no se ubica en el espacio del juicio ni en un modo de suspender la formas del saber y las relaciones de poder, sino en «la propuesta de una práctica nueva a partir de valores que se basan precisamente en esa suspensión»²⁵. Se subraya así la relación entre crítica y sujeto, como también la forma artística que une a ambos. «El arte de la indocilidad reflexiva» al que alude Foucault, no es, en palabras de Butler, un «movimiento autogenerado que afianza al sujeto por encima y contra una autoridad»²⁶, tampoco es «un acto singular, no pertenecerá exclusivamente al dominio subjetivo, porque se tratará de la relación estilizada con la exigencia que al sujeto se le impone»²⁷.

De este modo se perfila para la crítica una doble tarea: por un lado, la detección de las vinculaciones entre poder y saber que operan para constituir un determinado orden ontológico y epistemológico de la existencia, tarea de diagnóstico que de un modo más directo se vincula a la labor del intelectual específico; por otra parte, un modo de ejercicio reflexivo de libertad como práctica que excede los límites de la inteligibilidad establecidos por el marco del saber-poder. Siguiendo esta segunda línea, Butler afirma: «se trata también de un acto de coraje, actuando sin garantías, poniendo al sujeto en riesgo en los límites de

²⁴ Foucault, M., *Sobre la ilustración*, trad. Javier de la Higuera, Madrid, Tecnos, 2006, p. 11.

²⁵ Butler, J., “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, p. 142.

²⁶ *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁷ *Ibid.*, p. 157.

su ordenamiento [...] no solo reconocer las maneras en que los efectos coercitivos del saber están en funcionamiento en la misma formación del sujeto, sino también poner en riesgo la propia formación de uno como sujeto»²⁸. Esta última forma de práctica es lo que Foucault ha denominado «constitución de sí como sujeto moral», un modo de constitución que no encuentra un fundamento ni en el conocimiento ni en la conciencia de sí sino que por el contrario arriesga artísticamente su «deformación»²⁹ como sujeto.

Este acto de coraje donde el sujeto se expone en su precaria estabilización, se vuelve a encontrar en la reflexión sobre la *parrhesía* que Foucault analizará en diferentes periodos de la Antigüedad grecolatina³⁰. A pesar de las diferentes modalidades de este decir franco o veraz, y de sus diversas relaciones con ordenes y espacios políticos, ciertas características se mantienen constantes:

La *parrhesía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parrhesía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.³¹

Para plantear otro modo de práctica que ponga en juego el compromiso con uno mismo y con los otros, Foucault se instala en la confluencia entre verdad y sujeto, y desde ahí señala que el problema del sujeto en relación con la práctica no se inscribe en un ámbito normativo de la ley, de cómo actuar o ser como es debido como si conociera la verdad, sino en un ámbito reflexivo y al mismo tiempo expositivo. Más que de formas de liberación por medio del conocimiento de ciertos dispositivos, Foucault se ocupa de prácticas de creación, de modificación del ser del sujeto y de transformación de las relaciones no orientadas por un fin previamente determinable. Lo cual implica insistir en la renuncia a los discursos de emancipación, sin que esto conduzca a un modo de crítica nega-

²⁸ *Ibid.*, p. 165.

²⁹ *Ibid.*, p. 167.

³⁰ Nos referiremos fundamentalmente a los dos últimos cursos de Foucault en el Collège de France donde esta temática es trabajada de manera más específica: *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, y *El coraje de la verdad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

³¹ Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes Megías, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 46 (se ha sustituido el término *parresía*, por el que el traductor optaba y que está recogido en la RAE, por el de *parrhesía* para mantener a lo largo del artículo la transcripción fonética de este término).

tiva limitada a detectar y denunciar los mecanismos de sujeción. Se trata de pensar entonces una forma de compromiso y de crítica afirmativa y transformadora a partir de lo alterable del sujeto y de las relaciones con los otros y con el mundo.

La franqueza ligada a la toma de palabra, como indica el término de *parrhesía*, señala una identificación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. La verdad que sostiene el sujeto no es un elemento que pueda ser referido idealmente fuera de esta relación. En este sentido, el hablante no se remite a una verdad ideal, pero tampoco enuncia un mero juicio. El decir veraz parresiástico no es ni el del profeta que desvela una verdad oculta y proyectada en un futuro, ni el del sabio que enuncia la verdad del ser, ni el del técnico que conoce y enseña los procedimientos. Se trata de otro tipo de decir veraz donde lo que realmente se pone en juego es un compromiso con lo que se dice y donde la verdad no encuentra otra piedra de toque más que el modo en que el sujeto se expone y da muestra de su compromiso.

Dos de los aspectos esenciales de este decir veraz, el riesgo y el deber, dan cuenta del espacio no determinable ni prescriptivo que se pone en juego a través de este modo de compromiso.

Por una parte, exponiendo públicamente la verdad por medio de su propia existencia vulnerable, el sujeto emprende un acto de coraje por el que asume el riesgo de una reacción violenta que puede incluso llegar a poner en peligro su vida. Los efectos del acto del decir veraz son indeterminados y no están definidos por las «condiciones de autenticidad» que determinan el éxito o cumplimiento de los enunciados performativos. La fuerza de este decir veraz se encuentra en la enunciación o exposición pero, a diferencia de los enunciados performativos, el estatus del hablante, el marco institucional o ritual en el que se inscribe el acto y la realización performativa no son rígidos o previamente identificables. En los enunciados parresiásticos, el sujeto no está ligado a un estatus que le autoriza o protege, sino que, por el propio modo de exposición del sujeto, el momento de la enunciación abre un espacio de riesgo indeterminado. De este modo, el acontecimiento enunciativo en el que se inscribe la decisión por este decir veraz implica una imprevisibilidad que afecta y compromete al sujeto más allá de lo que alcanza su saber, su autoridad y su voluntad.

Por otra parte, la exigencia u obligación del decir veraz es un uso de la libertad que no la restringe. La obligación o el deber no limita o circunscribe la libertad, sino que es el modo mismo de ejercerla abriendo el campo de su posibilidad. Sin inscribirse en el régimen de la prescriptividad y adecuación con unas normas, la libertad es una relación estilizada y reflexiva desde la cual Foucault analiza el ámbito del gobierno de sí y de los otros, y en el caso de la *parrhesía*, lo que denominará como ascendiente, capacidad para influir y modificar la pro-

pia conducta y la conducta de los otros. Pero influir y modificar la conducta no significará determinarla ni limitar la libertad ejerciendo dominio. Cuando el paresiasta adopta la figura del consejero, su finalidad no es decir qué deben hacer los otros para alcanzar la verdad, sino que consiste en la transmisión que se dirige a modificar el modo de ser de los sujetos, resaltando su inestabilidad y trabajando sobre su (de)formación. De este modo, la práctica reflexiva de la libertad y la crítica, como modos de exposición del sujeto comprometido con un decir veraz, no pueden comprenderse desde el marco de las relaciones estabilizadas e institucionalizadas (la concepción jurídica del sujeto de derecho), sino desde la gubernamentalidad, la reversibilidad y transformación de las relaciones.

A partir de esta concepción de la crítica como un modo de identificación con lo que se dice y de la libertad como un modo reflexivo no opuesto ni limitado por la exigencia o el deber moral, la figura del intelectual es redefinida por un compromiso crítico y arriesgado con la verdad, prueba del carácter singular de esta figura donde el compromiso es exposición a la alteración. Foucault traza así otra figura del intelectual comprometido, lejos de las formulas de una verdad universal, de un discurso prescriptivo y emancipador.

4. EL CORAJE DEL PENSAMIENTO

A lo largo de su obra, Blanchot distingue en muchas ocasiones dos hablas, escrituras, saberes y experiencias irreductibles que implican un tipo de ocupación diferente. En una carta de 1984 se puede leer una de las últimas referencias a esta recurrente división entre un ámbito diurno y otro nocturno en el contexto de una revisión de su pasado político: «[...] estaba expuesto a una verdadera dicotomía: la escritura del día al servicio de tal o cual [...] y la escritura de la noche que me volvía ajeno a cualquier otra exigencia que no fuera ella misma, cambiando mi identidad u orientándola hacia lo desconocido inaprehensible y angustiante»³². Este reparto parece distribuir un ámbito de lo posible caracterizado por el saber, el dominio, la voluntad, el orden establecido, la instituciones y la ley, y otro ámbito, el de lo imposible, donde la escritura nocturna desafía y transgrede el saber, el orden y la verdad produciendo una metamorfosis en el sujeto que en adelante se verá afectado por lo desconocido. Esta distribución aparece insistentemente en su obra. El modo de abordarla, más allá de una lógica dialéctica y de una forma unitaria, esto es, desde diversas figuras (la desobra, lo fragmentario, lo neutro, la pasividad) que son las que dificultan precisamente la determinación del princi-

³² Blanchot, M., “Lettre-récit”, en Nancy, J.-L., *Maurice Blanchot. Passion politique*, París, Galilée, 2011, p. 61.

pio que organizaría su relación, constituye una de las aportaciones más relevantes de este pensador. Sin embargo, por más que se señale el carácter no dialéctico entre ambos espacios, cuando se analiza el pensamiento político de Blanchot surge la dificultad de explicar, en la tensión entre lo posible y lo imposible, el modo en que la escritura nocturna pudiera llegar a afirmarse, como Blanchot mismo señala, a plena luz del día. Es decir, de cómo la escritura nocturna, solitaria y que no se ocupa más que de sí misma, que no nace de la interioridad del autor y que por lo tanto problematiza el límite entre lo privado y lo público, llega a abrirse al espacio político y a desempeñar un papel en el ámbito público. La cuestión del intelectual no está lejos de esta problemática³³. A través de esta figura, Blanchot retoma ciertas características de la escritura nocturna pero, a la vez, distingue un tipo particular de compromiso y de responsabilidad.

En *Los intelectuales en cuestión*, el escritor -al que en ocasiones Blanchot menciona junto al artista, el pensador o el científico, mientras que en otras ocasiones aparece en solitario, afianzando la relación entre ambas figuras- no es el intelectual. Blanchot lo afirma claramente. No se es intelectual y escritor al mismo tiempo. Quien toma partido e interviene en el espacio público abandona su ocupación principal. Atender a esa obligación exterior al propio ámbito de trabajo es más arriesgada para el escritor que para cualquier otro profesional ya que, al abandonar el espacio de la escritura, corre el riesgo de perder de manera permanente la «palabra imprevista». Pareciera que el recorrido que separa al escritor de la responsabilidad pública fuera más abisal e incierto que el de cualquier otro. Sin embargo, si claramente se establece que no se trata de un mismo ámbito, hay una tensión más o menos explícita que liga al escritor y al intelectual.

Como se indica al principio del texto, el escritor y el artista se ven abocados a la desobra o desocupación, no porque les haya llegado el momento de no tener más obra que realizar, sino porque «la única desocupación [*désœuvrement*] posible consiste en la prosecución infinita de las ocupaciones

³³ El carácter singular que Blanchot atribuye al compromiso del intelectual no ha sido suficientemente subrayado. En diversos estudios se alude a esta figura pero sin establecer el estatus específico que Blanchot le atribuye, haciéndolo oscilar entre el plano de la política y el plano literario (cf. Garcés, M., “El «comunismo de pensamiento» en Maurice Blanchot”, *Isegoría* n° 49, 2013). En un sentido diferente, Jean-Luc Nancy, a partir de la diferencia entre el intelectual y el escritor, apunta a que esta diferenciación da lugar a dos modos de concebir la política, una democrática (la del intelectual) y otra aristocrática (la del escritor) (cf. Nancy, J.-L., *La comunidad descalificada*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Avarigani, 2015; remitimos al prefacio a esta traducción de Rodríguez Marciel donde se exponen y contextualizan las tesis de Nancy sobre este aspecto (pp. 20-23)). No profundizaremos en estas propuestas sino que más bien trataremos de situarnos en el paso previo del análisis sobre los rasgos que Blanchot atribuye al intelectual, la relación y diferencia entre este y el escritor, y su modo de intervención.

[*œuvres*]]³⁴. Este rasgo que se atribuye a escritores y artistas, puede aportar, afirma Blanchot, «algo de ayuda y socorro a aquellos a los que se llama intelectuales»³⁵. La desobra que define la experiencia del escritor y del artista, y que los enfrenta a un modo no productivo ni dominable de relación con su obrar y con la obra, es del mismo orden que el que configura el modo de ocupación del intelectual. Intelectuales, escritores y artistas comparten el «fracaso y desamparo necesarios»³⁶.

En lo que concierne al escritor, Blanchot describe la razón de esa ocupación infinita, del fracaso y desamparo que no solo tienen un carácter negativo sino que afirman el modo de ser de la obra y la relación de esta con el escritor: «El escritor tiene todos los derechos y puede atribuirse todos los modos de ser y de decir, salvo la tan frecuente palabra que aspira al sentido y a la verdad: lo que dice en lo que dice aún no tiene sentido, aún no es verdad, aún no y nunca tanto [...]. El ser que se revela en el arte es siempre anterior a la revelación: de ahí su inocencia (porque no tiene que ser redimido por la significación) pero también, si está excluido de la tierra prometida de la verdad, su infinita inquietud»³⁷. No hay un principio de representación o adecuación con un ideal que la obra alcance y que así la redima y la afirme en su verdad, sino que esta no reside en ningún lugar firme o seguro. El «aún no» que indica su no reposo es al mismo tiempo su «nunca tanto», el modo en que se afirma liberada de todo fin conclusivo o satisfactorio y lo que a la vez la condena a una errancia sin verdad.

Esa ausencia de principio regulador y redentor es también de lo que carece el intelectual en su defensa y decisión por lo justo. Sin embargo, a diferencia del escritor que es expulsado de su obra y no obligado o irresponsable ante ella, el rasgo fundamental del intelectual lo constituye el hacerse cargo en primera persona de su propia firma, identificándose con su obrar, confundiendo con su decisión en una suerte de corporalización, apropiándose de ella no desde la certeza de un cogito sino desde la identificación con lo que no es propio porque su origen no se encuentra en uno mismo. La obra no pertenece al escritor en el sentido de que no es moldeada bajo su dominio ni es el producto de su soberanía. El intelectual tampoco es el soberano, sino que es aquel que se apropia por medio de la decisión de una afirmación que no es la suya y que defiende encarnándola y exponiéndose en su nombre.

³⁴ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión*, op. cit., p. 50.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Blanchot, M. *El libro por venir*, trad. Cristina de Peretti y Emilio Velasco, Madrid, Trotta, 2005, p. 182.

A partir de la lectura de diversos documentos³⁸, Blanchot pone de relieve ciertas controversias y contradicciones que han afectado a los intelectuales, comenzando por el caso Dreyfus donde por primera vez los intelectuales se atribuyeron este título que en principio era un calificativo peyorativo. La autoridad de la que el intelectual se inviste puede convertirle «en el mensajero de lo absoluto, en el sustituto del predicador, en el hombre superior que se siente tocado por la gracia»³⁹. Del mismo modo, la exigencia de tomar partido que no permite la indiferencia ante los abusos, pone en primer plano la preocupación por los otros. Pero al mismo tiempo, esta preocupación hace que en el intento por proyectar una nueva sociedad más justa, las víctimas sean susceptibles de ser elevadas a símbolos y convertidas en un noble medio. Por último, la relación entre guerra y liberación social es una vinculación no resuelta en los socialismos que organiza un tipo de discurso donde la guerra o revolución se acepta como medio para asegurar o precipitar la llegada de un horizonte prometido.

Blanchot no trata de disolver estas dificultades, sino que profundiza en ellas y solo al final del escrito señala dos acontecimientos -en los que él mismo participó- donde el modo de compromiso intelectual no obedeció a la lógica de esas contradicciones. La *Declaración sobre el derecho a la insumisión* de 1960 y Mayo del 68 aparecen como dos momentos en que los intelectuales tomaron partido sin recurrir a verdades universales, al principio autoritario de su renombre desde el cual hablar por los otros o al acontecimiento revolucionario como simple medio para una finalidad externa a él mismo. La insumisión no se proponía como una verdad universal, el «olvido de la particularidades» fue generalizado en el movimiento del 68, un movimiento que se bastó a sí mismo y que no perseguía un fin o una obra predeterminada. En estos acontecimientos se perfila un modo de compromiso que no cumple con las características que se atribuyen al intelectual clásico -saber totalizador y profético, prescriptividad, emancipación- sino que toma la forma de un decir o hacer lo justo, asumiendo el riesgo incalculable que implica esa decisión, por una obligación exterior que no procede de uno mismo sino del otro. Este tipo de habla a la que Blanchot vincula al intelectual excede el ámbito del saber y del derecho para situarle en el espacio de la justicia.

En una suerte de ilustración de este intelectual, Blanchot presenta una serie de escenas que, siguiendo a Foucault, podrían denominarse como parre-

³⁸ Blanchot alude a diversas obras de reciente publicación. Además del artículo de Lyotard y de la entrevista “Verdad y poder” de Foucault ya mencionados, se refiere al libro de Bredin *L’Affaire*, sobre el caso Dreyfus, *La force du vertige* de Gluksmann y a la reedición de los trece números de la revista de los años 30 *La Critique sociale*.

³⁹ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión*, op. cit., p. 78.

siásticas, pues en ellas el deber o la obligación de lo justo desatiende las garantías del saber y del estatus de quien habla para precipitarle en el riesgo de unas consecuencias indeterminadas. Picquart, militar que descubre la farsa del proceso contra Dreyfus, protagoniza la primera:

Y en ese momento Picquart 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, sí a la prisión. «Lo que usted está diciendo es abominable. No sé lo que haré; pero en cualquier caso no me llevaré el secreto a la tumba».

Conviene recordar estas palabras que encierran la decisión. Para el hombre que está en el poder o que tiene responsabilidades institucionales, la justicia puede ocultarse tras deberes que no siempre son necesariamente insignificantes. En una sociedad de derecho, también hay especialistas de la justicia cuya profesión consiste en saber leer competentemente los libros en los que están descritas todas la particularidades jurídicas, y basarse en ellas para intentar reparar o impedir un daño grave o leve. ¿Qué pinta entonces un intelectual que, contradiciendo su nombre, a menudo no sabe gran cosa, pero que al menos se atiene a una idea simple, según la cual hay una exigencia que hay que mantener siempre a toda costa? Esta simplicidad es lo que hace su fuerza, una fuerza que resulta al mismo tiempo exasperante pues es tan grande que hace caso omiso de las circunstancias. Llega a la extrema pretensión de ser juez de jueces y de investir de una autoridad suprema a aquellos mismos que reconocen no tener ninguna. Esta simplicidad es la de Lutero, manteniéndose firme porque no puede ser de otra forma. Es la de Sócrates, que acepta la muerte y rechaza tranquilamente la huida que le permitiría librarse de la sentencia. Es la del judío con la cabeza alta. Es la de la obligación de prestar ayuda a los demás que, según Herman Broch, está por encima de cualquier otra actividad personal de trabajo.

La exigencia, la decisión, la responsabilidad, el coraje y el riesgo adquieren un protagonismo que sin embargo no revitaliza los principios de individualidad, certeza subjetiva o adecuación con una verdad. Quizá una de las escenas transcritas por Blanchot sea la que mejor describa el carácter del intelectual. Acusado de incitar a la insumisión y a la desertión durante la guerra de Argelia, Blanchot es llamado a declarar. A la pregunta del juez sobre la autoría del *Manifiesto*: «¿Reconoce ser usted el autor principal de este texto?», Blanchot responde: «Como intelectual, declaro que me reconozco plenamente responsable de este texto a partir del momento en que lo he firmado. El hecho de la firma es el hecho esencial. Significa que no solo doy mi acuerdo a este texto sino que me confundo con él, que soy este texto mismo»⁴⁰. En este com-

⁴⁰ Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 84.

promiso que se reclama desde la firma hay un proceso de identificación, no solo de acuerdo sino de apropiación, de confusión hasta la corporalización: «me confundo con él», «soy este texto mismo». En *Los intelectuales en cuestión*, de nuevo en alusión a la *Declaración sobre el derecho a la insumisión*, esta identificación y responsabilidad que no puede sino tomarse en nombre propio, haya su origen no en uno mismo ni en una verdad universal, sino en una decisión que procede del otro y que es del otro: «aquellos que se manifestaron no pretendían ser los anunciadores de una verdad universal (la insumisión por la insumisión), sino que no hacían otra cosa que apoyar decisiones que ellos no habían tomado, corresponsabilizarse con ellas y, así, *identificarse* con todos aquellos a los que esas decisiones obligaban»⁴¹. Decisión que implica coraje y que es el resultado del «pensamiento de los peligros y contra los peligros»⁴² puesto que, añade, «no hay mayor coraje que el coraje del pensamiento»⁴³. Una decisión que expone porque exige responder de ella a pesar del riesgo indeterminado que implique. En ese sentido, Blanchot insistirá en que el intelectual no se limita a tomar una posición o a emitir un juicio, sino que «pone a prueba su convicción que consiste en no decidirse sin riesgo [...]. Un intelectual no debe únicamente juzgar o tomar partido, debe exponerse y responder, por esa decisión, si es necesario, al precio de su libertad y de su existencia»⁴⁴.

5. EL QUEHACER INTELECTUAL

La descripción que realiza Blanchot de la intervención del intelectual, solo ocasional y precaria, fruto de una decisión, decepciona si lo que se espera de esta labor es que no quede limitada a momentos concretos y aspectos precisos sino que sea ilimitada y continuamente orientada. Al determinar de este otro modo al intelectual, Blanchot nos ubica frente a una de las pretensiones que ha acompañado a dicha figura: ofrecer, porque se posee, un sentido y orientación, ya sea desde el parámetro de un saber capaz de generar un significado global y articulador de lo disperso, o bien desde el parámetro de unos valores universales de justicia y de verdad, los cuales proporcionarían una guía moral más pura y exigente que las verdades científicas o judiciales. Blanchot insiste en una exigencia de justicia, pero la intervención del intelectual que atiende a esa obligación no es fruto más que de una decisión sin garantías que no se sustenta en un saber ni sobre unos valores trascendentales y que, por ello, siempre queda circunscrita.

⁴¹ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión*, *op. cit.*, p. 115.

⁴² *Ibid.*, p. 58 (traducción modificada).

⁴³ *Ibid.*, p. 58 (traducción modificada).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 107.

Entre los polos de la indiferencia y de la prescriptividad, Foucault señala que es necesario descartar dos imágenes del filósofo⁴⁵. Por una parte, la del filósofo retirado del mundo, como si el pensamiento pudiera reposar sobre unos ideales ajenos a su devenir y como si se pudiera establecer una clara oposición o independencia entre teoría y práctica; por otra parte, la que podría ser su reverso, la imagen del filósofo que lleva en sus manos las tablas de la ley ya escritas, es decir, aquel que posee un saber inmutable capaz de proporcionar una normativa para la vida práctica y política pudiendo ocupar el lugar del político como filósofo-rey. En este sentido, Foucault afirmará: «la filosofía, tanto la moderna como la antigua, se equivoca o, en todo caso, se equivocaría al pretender decir qué hay que hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar. Se equivocaría si quisiera decir qué pasa con la verdad o la falsedad en el orden de la ciencia. Cometería asimismo un error si se atribuyera la misión de liberar o desalienar al sujeto»⁴⁶.

Sin embargo, la pregunta que continuamente se dirige al especialista de la inteligencia quizá no sea otra que la pregunta por el *qué hacer* desde una distinción entre todos los planos, el de la política, la ciencia y el sujeto o lo social. Si la respuesta no es resolutive, lo que equivaldría a prescriptiva, se genera esa decepción que incluso puede llegar a considerarse como una coartada que esconde una impotencia o incompetencia.

Jean-Luc Nancy, en el libro que lleva por título precisamente la pregunta «qué hacer», analiza esta decepción y sospecha⁴⁷. En su acepción tradicional, *qué hacer*, advierte, se traduce por *cómo hacer*, qué propósito darse y qué medios presentarse, esto es, una forma normativista que busca la determinación para una acción productiva para cambios reales, una práctica a programar a partir de una definición y anticipación teórica.

La propuesta de Nancy es la de repensar el «hacer», señalando la conveniencia de «un “hacer” menos transitivo, menos productivo», «que no produzca ni un objeto ni una acción determinada»⁴⁸ y que ponga en juego una invención de maneras de vivir y de existir. Y al mismo tiempo resalta otro aspecto que no puede ser olvidado. Que la pregunta «qué hacer» quede desprovista de un sentido determinado no conduce a la inacción o a la impotencia de un nihilismo carente de respuesta o de sentido. Más bien, a esta pregunta responde una prác-

⁴⁵ Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 265.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁴⁷ Nancy, J.-L., *Que faire?*, París, Galilée, 2016.

⁴⁸ Nancy, J.-L., “Aprender a vigilar en la noche. Conversación de Jean-Luc Nancy con Juan Manuel Garrido sobre Que faire?”, revista *Reflexiones marginales*. Consultado en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/aprender-a-vigilar-en-la-noche/>

tica que la atraviesa, lo que viene a constatar que ya se está en el «hacer» y que no se puede dejar de estar ahí, que ese hacer no puede dejar de estar haciéndose. O en otras palabras, que no haya un sentido determinable que ofrezca un principio de adecuación o de orientación, no significa la ausencia de sentidos, sino más bien la posibilidad de sus continuos reenvíos.

En este mismo libro, Nancy enuncia una tesis que en cierto modo es la que se ha tratado de rastrear en este artículo a través de la figura del intelectual: «a mitad del siglo XX se ha desarrollado una suerte de pragmática filosófica que viene a sustituir a la teórica de construcciones en espera de ejecución y/o de verificación experimental»⁴⁹. Dicha pragmática, que nunca ha estado ausente en la filosofía, muestra que esta no puede dejar de comportar una conducta y un ejercicio del pensamiento.

De este modo, Nancy indica que el decir veraz foucaultiano señala hacia una pragmática que no espera su posterior realización o confirmación, o como se ha mostrado, que no tiene una pretensión prescriptiva o de adecuación con un ideal: «El “decir-veraz” por su parte no es un decir-lo-verdadero como una producción de significaciones verificables. Es más bien la praxis de un decir que no se deja someter [*assujettir*] por ningún proyecto, que no tiende más que a su propio decir y así a la abertura de un sentido cada vez inaudito. Lo inaudito se mantiene en la incommensurabilidad de un afuera de toda captura efectiva de sentido»⁵⁰.

6. CONCLUSIONES

Desde la interpretación que Nancy realiza de Foucault, y que al mismo tiempo podríamos extrapolar a Blanchot, la práctica del filósofo (Foucault), la práctica del escritor (Blanchot) y el compromiso del intelectual se situarían en esa abertura de sentidos inauditos, no capturables y no susceptibles de ser anticipados. No obstante, la labor del intelectual no parece limitarse a esta apertura de sentido, sino que también se caracteriza por una exigencia: la exigencia de «vigilar» tal apertura, necesaria para la posibilidad del sentido inaudito. Un diferendo entre la propuesta de Foucault y Blanchot radicaría en que, mientras en Foucault, filosofía y exigencia intelectual no están o no tendrían por qué estar desunidas, Blanchot insiste en la separación entre el escritor y la exigencia intelectual como pertenecientes a ámbitos diferenciados que implican modos de compromiso o responsabilidad diversos: el escritor no es un intelectual.

En ese sentido, Blanchot preguntará, refiriéndose específicamente al escritor y a la obligación de intervenir en el espacio público: «¿qué clase de man-

⁴⁹ Nancy, J.-L., *Que faire?*, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 93.

damiento exterior es ese al que debe responder, que le obliga a incorporarse al mundo y asumir una responsabilidad suplementaria que puede acabar perdiéndole?»⁵¹. En este llamado a «incorporarse al mundo», el escritor abandona el espacio de soledad de la escritura, pero no lo hace para situarse del lado del poder o de la acción política, sino para ubicarse en una proximidad a distancia, como «un centinela, que no estuviera allí más que para vigilar, mantenerse despierto, escuchar con una atención activa que expresa menos la preocupación por uno mismo que la preocupación por los otros»⁵².

Cuando Foucault indica sobre el decir veraz que se trata de una obligación que no restringe la libertad sino que la pone en juego, en esta forma de obligación se expone, como pone de manifiesto E. Castro tras un análisis del lugar que ocupa la noción de verdad en la obra de Foucault, una «práctica que se constituye a partir de un relación entre verdad y libertad, [que] termina definiendo, para Foucault, la tarea de la filosofía y la figura del filósofo»⁵³. Y en efecto, Foucault concede a la filosofía no solo la tarea de análisis y crítica, sino también, y simultáneamente, una praxis donde la verdad se concibe como una obligación y como una exigencia que compromete al filósofo.

Más allá de este diferendo que da cuenta del lugar desde el cual hablan Foucault y Blanchot -y que merece la precisión de que la literatura presenta igualmente un tipo de decir veraz que establece una relación con lo real que implica una «irrupción salvaje de la verdad» (Foucault), que rompe con su propia ley y con sus precedentes- ambos autores proponen pensar un compromiso intelectual que se caracteriza por su inconmensurabilidad respecto a cualquier programa y que por lo tanto no ofrece una normativa u orientación prescriptiva para la acción.

La justicia como exigencia a la que se refiere Blanchot o la verdad como obligación a la que alude Foucault pierden el contenido de una universalidad ideal. En su texto, Blanchot llega a referirse al imperativo categórico kantiano pero, precisa, «perdiendo la universalidad ideal que le había otorgado Kant»⁵⁴. El intelectual deja asimismo de ser el portavoz de una verdad que posee o que descubre. Si Foucault insiste en el término de verdad, lo hace matizando que no se trata de la verdad como contenido o estructura del conocimiento. Del mismo modo, si para pensar esta forma de compromiso ambos autores se refieren al riesgo que el sujeto asume, se debe a que, como afirma Foucault, la verdad se

⁵¹ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión*, op. cit., p. 88.

⁵² *Ibid.*, p. 56.

⁵³ Castro, E., «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault», *Tópicos*, nº 31, 2016, pp. 60-61

⁵⁴ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión*, op. cit., p. 109.

entiende como nexo, como una forma de identificación entre el sujeto y aquello que hace o dice. Pero este nexo o identificación no viene a ratificar una interioridad o subjetividad del sujeto que se afianza en sus creencias o se constituye frente a una autoridad, sino la relación que el sujeto establece con una afirmación de la que se hace cargo y por la que asume un riesgo: el riesgo que comporta la crítica y el coraje del pensamiento actuando sin garantías.

Se perfila así una forma de compromiso que no se da un objeto previamente determinado, que no trata de organizar el proyecto de un mundo o de un nosotros sino que, por el contrario, arriesga su estabilización exponiéndose a una alteración imprevisible. Queda así por completo difuminada la salvaguarda del saber como fundamento del compromiso intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, F. P., “La tarea del intelectual: el modelo socrático”, en *Foucault, el coraje de la verdad*, F. Gros coord., Madrid, Arena, 2010, pp. 33-52.
- Alzola Molina, A., “Por una nueva política de la verdad: crítica, verdad y parrhesía en Foucault”, *Daimon*, pendiente de publicación.
- Blanchot, M. *El libro por venir*, trad. Cristina de Peretti y Emilio Velasco, Madrid, Trotta, 2005.
- Blanchot, M., *Écrits politiques 1953-1993*, París, Gallimard, 2008.
- Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*, trad. Manuel Arranz, Madrid, Tecnos, 2010.
- Butler, J., “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.
- Castro, E., “La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault”, *Tópicos*, nº 31, 2016.
- Fortanet, J., “Dos modos de concebir la labor intelectual: Foucault y Rorty”, *Isegoría* nº 42, 2010.
- Foucault, M., *Dits et écrits II*, París, Gallimard, 1994.
- Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1994.
- Foucault, M., *Estrategias de poder; Obras esenciales vol. II*, trad. Fernando Álvarez y Julia Varela, Barcelona, Paidós, 1999.
- Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales vol. III*, trad. Ángel Gabi-londo, Barcelona, Paidós, 1999.
- Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes Megías, Buenos Aires, Paidós, 2004.

- Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, M., *El coraje de la verdad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Gallo, M., “Les intellectuels, la politique et la modernité”, *Le monde*, 26 de julio de 1983.
- Garcés, M., “El «comunismo de pensamiento» en Maurice Blanchot”, *Isegoría* n° 49, 2013.
- Gros, F., “La parresía en Foucault (1982-1984)”, en *Foucault, el coraje de la verdad*, F. Gros coord., Madrid, Arena, 2010, pp. 131-140.
- Liotard, J.-F., “Tombeau de l’intellectuel”, *Le monde*, 8 de octubre de 1983.
- Liotard, J.-F., *Peregrinaciones*, trad. María Coy, Madrid, Cátedra, 1992.
- Liotard, J.-F., *La condición postmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, 7º ed., Madrid, Cátedra, Madrid, 2000.
- Nancy, J.-L., *Maurice Blanchot. Passion politique*, París, Galilée, 2011.
- Nancy, J.-L., *La comunidad descalificada*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Avarigani, 2015.
- Nancy, J.-L., *Que faire?*, París, Galilée, 2016.
- Nancy, J.-L., “Aprender a vigilar en la noche. Conversación de Jean-Luc Nancy con Juan Manuel Garrido sobre *Que faire?*”, revista *Reflexiones marginales (s.f.)*.
- Sirinelli, J.-F.-, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, París, Gallimard, 1996.