

# La indignidad de hablar en nombre de los demás

AITOR ALZOLA MOLINA

## 1

En 1983, en un conocido artículo titulado *La tumba del intelectual*, Lyotard desgrana las razones que han llevado a la extinción de ese animal político tan familiar para la sociedad francesa. Consciente de las dificultades para digerir semejante realidad, el texto finaliza con una afirmación directa y contundente que suprime toda esperanza y despeja cualquier duda en lo referente al destino del intelectual: «Max Gallo<sup>1</sup> no encontrará lo que busca. Lo que busca es de otra época»<sup>2</sup>. El texto es uno de los muchos que, a raíz de la polémica conocida como «el silencio de los intelectuales», manifiesta la crisis del intelectual en Francia. Pero a pesar de que el debate en los medios se inicia en el verano del 83, la discusión sobre su figura viene de lejos. El 68 francés es señalado sin tapujos como el origen del declive del intelectual. La paternidad de estas ideas parece estar fuera de toda discusión. Mayo del 68, más de 10 años después, ha venido a enterrar una de las figuras con mayor arraigo en la tradición francesa.

<sup>1</sup> Max Gallo era el portavoz del gobierno socialista en aquel momento. La polémica comienza con un texto publicado por él (Gallo, «Les intellectuels, la politique et la modernité»). El artículo de Lyotard es un texto de respuesta al mismo.

<sup>2</sup> Lyotard, «La tumba del intelectual».

Deleuze hablaba del 68 como un «acontecimiento»<sup>3</sup>. La elección del término no es fortuita. Con ello quería hacer referencia a la imposibilidad de predecir un fenómeno histórico como este. La reflexión de Deleuze nos sirve también para recordarnos el fuerte impacto que tuvo en la sociedad del momento. Ese terremoto tuvo su epicentro en el Barrio Latino de París y la Sorbona, pero sus efectos se hicieron sentir en diferentes ámbitos de la sociedad, con diversas consecuencias. Y entre los lugares en los que dejó una marca, encontramos el espacio de los intelectuales. Escritores, profesores, y todo tipo de individuos que hacían del pensamiento su profesión, se vieron afectados por aquellos acontecimientos.

Nos equivocaríamos si pensáramos que las consecuencias del 68 encuentran su traducción principalmente en el pensamiento. Sin duda, Mayo tuvo entre sus principales consecuencias la producción de un pensamiento nuevo. Pero el acontecimiento no solo produjo la necesidad de repensar los problemas de la vida cotidiana. Mayo del 68 constituyó un acontecimiento porque también alteró las relaciones de las personas con las cosas. No fue simplemente una explosión de nuevas formas de imaginar el mundo, sino también nuevas formas de entender la relación con el mundo. Mayo del 68 tiene que ser entendido por ello como un acontecimiento que tuvo consecuencias tanto en el pensamiento como en las prácticas: fabricó nuevos imaginarios, al mismo tiempo que daba forma concreta a ese pensamiento con nuevas formas de estar en el mundo. En este sentido, los efectos del Mayo francés en los intelectuales fueron más allá del pensamiento. Los intelectuales realizaron un ejercicio en el que se trataba de

<sup>3</sup> Deleuze, «Mayo del 68 nunca ocurrió».

preguntarse sobre la práctica misma del intelectual y su papel en la sociedad.

Ahora bien, esta reflexión no empieza a tomar forma sino algunos años después de Mayo del 68. Encontramos una primera aproximación sobre los cambios y transformaciones que atraviesa la figura del intelectual en una entrevista que Foucault realiza a Deleuze en 1972<sup>4</sup>, es decir, cuatro años después del acontecimiento de Mayo. Se trata de una reflexión que se prolongará y se extenderá a otros personajes de renombre de aquella época hasta llegar a la citada polémica sobre «el silencio de los intelectuales». Esta polémica, que tuvo como escenario, especialmente, pero no solo, la prensa escrita, generó numerosos artículos y reportajes sobre el asunto, y sacudió al conjunto de escritores y pensadores de la sociedad francesa. Se podría decir que, con esa polémica, la reflexión sobre la función del intelectual que Mayo había iniciado, encuentra su culminación.

## 2

Antes de aventurarnos a detallar la nueva mirada que se perfiló sobre el intelectual después de los acontecimientos de Mayo, conviene recordar los rasgos que tradicionalmente estaban vinculados al intelectual, esbozar algunos elementos que conformaban el imaginario asociado al intelectual que vendrá puestos en cuestión o transformados bajo la mirada de Mayo. El vocablo «intelectual» tiene su origen en el conocido caso Dreyfus del siglo XIX, donde el escritor Émile Zola redactó la ya legendaria fórmula del *Yo acuso*. Desde entonces, el intelectual vino a asociarse con ciertos rasgos sociales y

<sup>4</sup> Foucault y Deleuze, «Los intelectuales y el poder».

profesionales, así como a una forma concreta de intervención política. El escritor pasó a ser la figura paradigmática del intelectual, si bien también podía esconderse detrás de profesiones liberales o más comúnmente, en la enseñanza universitaria o de otros niveles. En todo caso, siempre se trataba de alguien con unos estudios humanísticos y con grandes conocimientos de la historia y de la cultura humana, que en ningún momento pretendía realizar una carrera en política. Las razones que lo llevan entonces a comprometerse políticamente tenían que ver con una necesidad moral, con un imperativo asociado a una exigencia de justicia y la defensa de la verdad ante los abusos del poder.

Después de los acontecimientos de Mayo del 68 empieza a conformarse un nuevo vocabulario asociado al intelectual. Se lo describe en no pocas ocasiones como un profeta. Como si se tratara de una nueva máscara que adopta el predicador, el intelectual es identificado con esa figura tan antigua que, en lugar de utilizar el púlpito de las iglesias, ahora está presente en las tribunas de los periódicos para extender la palabra entre un rebaño perdido y necesitado de guía espiritual. Se percibe al intelectual como a un individuo que pretende estar en posesión de una verdad que los demás desconocen. Como alguien cuyos profundos conocimientos de la historia y de las sociedades humanas lo sitúan en condición de entender las razones profundas que organizan el discurrir de nuestro destino y anticipar el futuro por venir. Además, el intelectual nunca habla en nombre propio. De su boca sale el grito de libertad de un pueblo, el llanto de una clase oprimida dispuesta romper sus cadenas, o la razón que señala el camino para salir de la ignorancia, la barbarie o el despotismo. Una nación o pueblo elegido se expresa a través de las palabras que el intelectual

escribe con esmero en sus intervenciones públicas. En cierto sentido, el intelectual es la forma más consciente de ese pueblo, nación o clase. De ahí que su función social sea asociada también, después de Mayo, a ser la pequeña conciencia de todos. El intelectual se presenta como portador de una verdad y justicia universales, quien en tiempos de confusión generalizada es capaz de discernir entre el bien y el mal, entre el ser y el deber ser. Como nos recuerda Foucault «El intelectual decía la verdad a quienes aún no la veían, y en nombre de aquellos que no podían decirla»<sup>5</sup>. La tarea del intelectual se confunde así con la tarea del maestro, la de la persona que tiene que enseñar, mostrar y corregir las ideas erróneas de quienes, por pereza o incapacidad, todavía no alcanzan a ver la verdad de las cosas. El pueblo, la nación, o la clase vive engañada por un poder que la oprime y solo un maestro puede sacarlo de su ignorancia.

Ya sea nombrado como «maestro de la verdad», «conciencia» o «profeta», las críticas hacia el intelectual apuntan en una misma dirección. Después de Mayo del 68 es un lugar común señalar al intelectual como representante de lo universal. Se trata de una crítica que se repite con insistencia en los textos de la época<sup>6</sup>. El intelectual, históricamente había hecho su aparición en sociedad para hablar en nombre de los oprimidos, de la clase obrera, el pueblo o la nación. En otras palabras, la voz del intelectual aparece como la manifestación de una voluntad universal, como la representación de un sujeto universal. Esa vocación de universalidad también se reflejaba de otra manera, ya que lo normal era que en el intelectual tomara la palabra

<sup>5</sup> Foucault y Deleuze, «Los intelectuales y el poder», 107.

<sup>6</sup> Blanchot, *Los Intelectuales en cuestión*; Foucault, «Verdad y poder»; Lyotard, «La tumba del intelectual».

para hablar en nombre de valores universales como la justicia, la verdad o la libertad. La vocación de representación era doble en el intelectual: representaba al mismo tiempo a un sujeto universal y unos valores universales.

Pero avanzaríamos poco si nos conformáramos con señalar esta crítica de la universalidad. Toda la investidura contra el intelectual se apoya en una crítica más profunda y radical. No se entendería el rechazo de la figura del intelectual si no se atiende al movimiento que sostiene la imagen del intelectual y la justifica. Para que el intelectual pueda aparecer como un representante de lo universal, se ha tenido que producir previamente una operación. Dicho de otra manera, la misma idea de intelectual es indisociable de cierta concepción de la historia y de la verdad. Una historia que es concebida como historia universal y una verdad que es entendida como conocimiento. Por ello, la problematización de la historia y de la verdad se presenta como la condición de posibilidad de la crítica del intelectual.

### 3

Como nos recuerda Lyotard, el intelectual es deudor de una idea de la historia entendida como historia universal<sup>7</sup>. La historia universal se concibe como un conjunto de acontecimientos hilados por una razón común. Esta razón común puede tomar la forma de la ciencia en su combate contra la ignorancia, o la forma de la lucha de clases, o la búsqueda de libertad, por poner solamente algunos ejemplos. Pero sea cuál sea esa razón común, esto permite imprimir a la historia, por encima de los caóticos hechos cotidianos, un

<sup>7</sup> Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*.

sentido general que los supera y que al mismo tiempo los explica. El azar no tiene cabida en la concepción de la historia universal, sino que se rige por el principio de identidad.

Al mismo tiempo, esto hace posible entender la historia como una secuencia temporal en la que es posible identificar un origen y una finalidad. Una causa primera que pone en marcha el tiempo y a la vez lo conduce hacia una meta. El tiempo deja de presentarse como un flujo caótico y continuo de elementos para convertirse en una línea que dibuja siempre un progreso ascendente en el tiempo. Y en esa línea temporal, la historia universal ofrece un lugar y su espacio propio a cada uno de los acontecimientos cotidianos. La historia universal organiza y jerarquiza todos los acontecimientos. Tiene preparado para cada uno de ellos un papel particular dentro del conjunto mayor de la historia. De esta manera, la historia universal es como un gran teatro. Aunque no lo sepan, todos los personajes tienen un papel que cumplir para que la historia llegue a su fin.

Una de las consecuencias de esta concepción de la historia es que permite al intelectual identificar ese elemento que pone en movimiento la historia y presentarse como su portavoz. También le permite presentarse como el poseedor un conocimiento absoluto sobre la realidad. A diferencia de otras figuras de la sociedad, el intelectual tiene una visión del conjunto que le permite discernir lo importante de lo superfluo, lo esencial de lo accesorio. En pocas palabras, el intelectual está en posesión de la Verdad. Una verdad que se escribe con mayúsculas.

Si tomamos, por ejemplo, la idea de la historia universal, ésta se presenta, en cierto sentido, como un texto escrito cuyo lenguaje tiene que ser descifrado, como un sistema de signos

que hay que interpretar. Una interpretación que se lleva a cabo para alumbrar su verdad. Ahora bien, el intelectual opera con una forma de verdad científica que contiene unos rasgos particulares. Una verdad que, como señala Foucault, se caracteriza por una forma particular de relacionarse con el conocimiento y el poder. Esta forma de verdad científica entiende que hay una relación de continuidad entre conocimiento y verdad. Una relación «de derecho que se postula al comienzo»<sup>8</sup>, de tal manera que «hay una copertenencia de origen entre la verdad y el conocimiento»<sup>9</sup>. Es decir, la verdad forma parte del ámbito epistemológico. A su vez, esto hace que la verdad tenga ciertas características. En primer lugar, supone que la verdad es algo que está ahí. Solamente hay que ir a buscarla:

la verdad está siempre presente en cualquier cosa o debajo de cualquier cosa, y se puede plantear la cuestión de la verdad con referencia a todo. El hecho de que esté enterrada, que sea difícil de alcanzar, no remite sino a nuestros propios límites, a las circunstancias en que nos encontramos. En sí misma, la verdad recorre el mundo entero sin ser jamás interrumpida<sup>10</sup>.

En segundo lugar, se trata de una verdad que puede estar oculta. Y, por lo tanto, necesita ser descubierta utilizando los instrumentos, las técnicas, y las metodologías adecuadas. Dicho de otro modo, se trata de una verdad universal, pero que no es accesible a cualquiera. Se deben cumplir unas condiciones para poder acceder a esa verdad. Se entiende que todo el mundo tiene posibilidad de acceder a ella, pero en la práctica, es una verdad restringida a ciertas personas

<sup>8</sup> Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 230.

<sup>9</sup> Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 230.

<sup>10</sup> Foucault, *El poder psiquiátrico*, 234.

cualificadas. Estos rasgos hacen de la verdad un elemento que siempre está abierta al conocimiento. También hacen que la verdad sea entendida como una esencia a descubrir, más que como un producto de la historia, o como efecto del discurso. Finalmente, hacen de la verdad un bien escaso. No todo el mundo puede tener la verdad.

La verdad, entendida de esta manera, se articula de una manera particular con el poder. En realidad, se trata de una forma de entender la verdad, según la cual, la verdad no tiene vínculos originarios con el poder<sup>11</sup>. Es decir, es una verdad que se caracteriza por su radical objetividad y su ciega neutralidad: «Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir»<sup>12</sup>. La consecuencia más directa de todo esto es que se establece una relación antagónica entre verdad y poder: todo poder desvirtúa la verdad, y toda verdad se da, solamente, a condición de que esté libre de cualquier injerencia del poder. De ahí se deriva, por ejemplo, la posición de algunos intelectuales de la época que denuncian la ideología. Una denuncia que entiende la ideología como el producto de un poder que no hace sino ocultar la verdad. Bastaría, pues, con levantar el velo de ese engaño para que la verdad se mostrara por sí misma en su esplendor y activara las fuerzas transformadoras de la sociedad. La denuncia y la minuciosa tarea de desenmascarar al poder y sus mentiras se convierten en prioridades del quehacer del intelectual.

<sup>11</sup> Foucault, «La verdad y las formas jurídicas».

<sup>12</sup> Foucault, *El orden del discurso*, 24.

Esta concepción de la historia entendida como historia universal y de la verdad entendida como conocimiento no siempre coinciden en el discurso del intelectual. Pueden aparecer juntas o por separado. Pero se refuerzan mutuamente. Podemos encontrar un buen ejemplo en el caso de Althusser. Rancière, quién opinaba que su maestro había hecho de la filosofía marxista «una teoría de la producción de los conocimientos científicos»<sup>13</sup>, muestra de manera magistral la articulación de estos dos elementos en un texto que publicó en 1974:

La historia, enseña Althusser, solo es cognoscible y «factible» por mediación de los científicos. Seguramente las masas hacen la historia, pero no unas masas cualesquiera sino las que nosotros instruimos y organizamos. Las masas no hacen la historia sino a condición de que antes comprendan que están separadas de ella, separadas por el espesor de la «ideología dominante», por todas esas novelas que la burguesía les cuenta y que, bestias como son, se seguirán tragando si no estuviéramos allí para enseñarles a reconocer las buenas y las malas tesis. Fuera del Partido no hay salvación para las masas, fuera de la filosofía no hay salvación para el Partido.<sup>14</sup>

#### 4

El recurso a la historia universal y el uso de una verdad de corte científica o epistemológica no sirve solamente para cimentar la autoridad del intelectual y justificar su papel en la sociedad. Como se ha podido intuir a lo largo de este recorrido, estos dos elementos operan como formidables maquinarias de exclusión. El intelectual construye su imagen a fuerza de establecer fronteras que operan como mecanismos que distribuyen el

<sup>13</sup> Rancière, *La lección de Althusser*, 55.

<sup>14</sup> Rancière, *La lección de Althusser*, 35-36.

derecho a tomar la palabra. El intelectual solamente puede ocupar un lugar privilegiado a condición de establecer una partición entre los que saben y los que no saben; entre los que tienen acceso a cierto conocimiento y quienes están desprovistos de ese saber. El mismo discurso que entroniza al intelectual sirve igualmente para expulsar toda palabra salvaje. Es un discurso que establece jerarquías y divisiones, que otorga el derecho a hablar o prescribe el silencio. Un silencio que, sin embargo, no se presenta como una imposición del dispositivo que hace posible la figura del intelectual, sino como una condición sobrevenida que el intelectual, a su vez, deberá tratar de salvar. Pero no lo hará otorgando la palabra a los excluidos de toda palabra, sino presentándose como la voz de ese silencio forzado.

En este sentido, la figura del intelectual está necesariamente acompañada de la producción de un Otro que constituye su imagen negativa y distorsionada. La nación, el pueblo o la clase aparecen como la imagen invertida del intelectual y que, al mismo tiempo, la justifican. Si el intelectual es quien puede hablar y está en posesión de la verdad, el Otro es quien está condenado al silencio o sumido en la ignorancia. No habla, sino que solamente grita. Tampoco razona, pues está atravesado por pasiones y pulsiones destructivas. La incapacidad que muestra el Otro lo condena desde sus orígenes a una minoría de edad indefinida e impone la necesidad de una tutela. Tutela que ejercerá el intelectual como una necesidad y un deber moral. Tutela que se ejercerá en nombre de una verdad y justicia universales y como representante de un sujeto universal. Por eso, quizás, se pueda decir de Mayo del 68 lo mismo que Deleuze decía a Foucault, a saber, que nos ha enseñado «la indignidad de hablar en nombre de los demás»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Foucault y Deleuze, «Los intelectuales y el poder», 108.

## Bibliografía

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

DELEUZE, G. (2007). «Mayo del 68 nunca ocurrió». En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, pp. 213-15. Valencia, Pre-Textos.

FOUCAULT, M. (2005). *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.

FOUCAULT, M. (2005). El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974). Madrid, Akal.

FOUCAULT, M. (2000). «La verdad y las formas jurídicas». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*, pp. 169-281. Barcelona, Paidós.

FOUCAULT, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)* seguido de «El saber de Edipo». Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2000). «Verdad y poder». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*, pp. 41-55. Barcelona, Paidós.

FOUCAULT, M. y DELEUZE, G. (2000). «Los intelectuales y el poder». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*, pp. 105-15. Barcelona, Paidós.

GALLO, M. (26 de julio de 1983). «Les intellectuels, la politique et la modernité». *Le Monde.fr*: [http://www.lemonde.fr/archives/article/1983/07/26/les-intellectuels-la-politique-et-la-modernite\\_2837523\\_1819218.html](http://www.lemonde.fr/archives/article/1983/07/26/les-intellectuels-la-politique-et-la-modernite_2837523_1819218.html).

LYOTARD, J-F. (1999). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa.

LYOTARD, J-F. (1999). «La tumba del intelectual». *Pensamiento de los confines*, nº 6, pp. 81-83.

RANCIÈRE, J. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna.