

Michel Foucault: Sobre El Intelectual

1. Posible genealogía de un Foucault y de un Sartre

2. Aportes foucaultianos a la categoría de poder

3. Construcción foucaultiana del intelectual

4. Dos conclusiones y una impresión sobre la objeción foucaultiana

1. Posible genealogía de un Foucault y de un Sartre

De la tan extensa cantidad como revolucionaria calidad de los trabajos de Michel Foucault, nos acercaremos solamente a los que testimonien lo que aquí llamaremos las *objeciones* a la teoría sartreana del compromiso.

Es necesario remontar el texto quizá más consistente en esta línea de análisis, *Microfísica del poder*, a una serie de acontecimientos que constituyen un marco entero de reflexión, un marco heredado de la enorme influencia que una década como la de 1960, muy diferente de la del '40, dejó no solo a los intelectuales, sino al concepto de intelectual. El espíritu crítico de los 60 fue simultáneo y diverso en distintas facciones de la sociedad mundial, a tal punto que si no se comprenden sus alcances, no se podrá comprender tampoco la existencia de Foucault y de Sartre como intelectuales del mismo contexto y época.

Nicolás Casullo, en la obra *Itinerarios de la modernidad* escrita en colaboración con Ricardo Forster y Alejandro Kaufman (CASULLO, FORSTER, KAUFMAN, 1999), sintetiza la década del sesenta a partir de tres ejes coexistentes: el primero refiere a *la rebelión política e ideológica estudiantil*; el segundo a una *crítica violenta de las costumbres*; y el tercero, a las *estrategias de liberación política que atravesaron a los países hoy conocidos como del Tercer Mundo*. De estos tres ejes que se comunican, se entrelazan y se entraman, abordaremos, en los apartados sucesivos, el primero en términos generales para completar nuestra visión sobre Sartre, y el segundo más específicamente para adentrarnos en Foucault. Nos basamos en este abordaje general de Casullo para deducir cuál es la posición de Sartre y Foucault en el mapa crítico sobre el intelectual que estamos configurando.

La rebelión política e ideológica estudiantil es, desde aquí, una manifestación de la cultura contestataria y joven de los sesenta, sólo una de las que integran esa década y que sería un punto de referencia para la próxima. A través de Sartre, se había hecho alusión a cierto cambio en el pensamiento del intelectual a raíz de los acontecimientos de Mayo de 1968 como fecha representativa, de ninguna manera única, de una serie de reclamos, protestas y manifestaciones masivas de los estudiantes en París pero también en Estados Unidos y en América Latina: "*Aparece la protesta estudiantil, el cuestionamiento a todo el orden universitario, el cuestionamiento al sistema de enseñanza, a las clases de los profesores, a las materias que se dictan, a los programas que contienen estas materias, al régimen estudiantil, a los comedores universitarios; absolutamente todo es cuestionado*" (CASULLO, 1999). Así puede leerse el marco de esta cara de los sesenta, solo una faceta de la protesta. Los universitarios ya no quieren reproducir un modelo altamente reprochable o definitivamente derribable. Este momento de los estudiantes, que luego pretenderán contagiar su conciencia y su praxis a la clase obrera, aún muy bien delimitada e identificable, están a punto de corresponderse con lo que Sartre llama *técnico del saber práctico devenido intelectual*: un sujeto que, al tomar conciencia de su condición y de su posición en la sociedad, decide renunciar a la complicidad con la clase dirigente y pasarse a las filas oprimidas, principalmente *porque se siente obligado a hacerlo*. El propio Sartre sirve como ejemplo de la síntesis de lo dicho hasta aquí, en una entrevista que le efectúan en *L'Idiot International*: "- ¿Finalmente la verdadera ruptura se habría situado en Mayo, cuando los intelectuales comprendieron que ellos mismos eran cuestionados hasta en la forma de su saber?"

- En la forma de su saber y en su existencia real. Es decir que no se debe manifestar: son víctimas de esa contradicción y nada más. Es necesario que ellos mismos sientan que esa contradicción deben suprimirla en su interior. En el fondo, es una gran verdad que su contradicción es la contradicción de la sociedad en general, y es bien cierto que un intelectual es un asalariado, que sus verdaderos problemas son problemas de asalariado; tiene un saber y un poder que pone a disposición de una sociedad de un cierto tipo. Y allí se descubrió que esas bravas personas que por una parte estaban en el F.L.N. argelino, por el F.L.N. vietnamés, que tomaban posiciones en todos los dominios, permanecían en sí mismos totalmente al servicio de un estado de cosas que hacía que en el fondo fueran ellos mismos perjudiciales. No eran simplemente personas desdichadas que tenían su contradicción; eran perjudiciales precisamente en el sentido de que eran inmediatamente recuperables. Pero en Mayo, no fueron los intelectuales "llegados", es decir los que habían pasado sus exámenes y cobrado ampliamente dinero y un salario quienes comenzaron, sino los aprendices de intelectuales que comprendieron la situación y se dijeron: lo que no queremos es ser eso." (SARTRE, 1970). El estudiante cobra conciencia y comienza la crítica de sus propios maestros, esos intelectuales clásicos en términos sartreanos. Ve en la existencia real de sus profesores, en los programas, en el sistema curricular entero, por haberse convertido en *intelectual propiamente dicho*, lo que debe abolir. Sartre pertenecería, principalmente, a esta arista del análisis que efectuamos con Casullo: Sartre que apoya a los estudiantes que no apoyan a los profesores por su condición de *intelectuales clásicos*, esto es, comprometidos meramente en términos discursivos; críticos meramente desde su saber, en el mejor de los casos, pero conservadores de su condición de orgánicos en su existencia real.

2. Aportes foucaultianos a la categoría de poder

"Jean- Paul Sartre, Michel Foucault y André Glucksmann en una manifestación en 1971" es el epígrafe de una fotografía que tiene a Foucault en el medio de ambos y hablando a través de un megáfono^[1]. Foucault pertenece prioritariamente, sin embargo, a la segunda lectura que Casullo presenta de los sesenta y sus influencias: aquella que involucra la *crítica violenta de las costumbres*. Según ella, la de los sesenta es una década *contestataria* que parte del ámbito estudiantil (Sartre), pero que genera una ola crítica más abarcativa y compleja que la de las meras instituciones; de estos últimos aires se ha contagiado Foucault, o ha sido su emanador. Más concretamente, diremos que surge una nueva perspectiva para pensar los verdaderos alcances del *poder*. Es la propia categoría la que se vuelve a pensar desde una perspectiva que va mucho más allá de las instituciones y de un tipo burdo de lectura marxista según el cual el poder está en las instituciones y en los aparatos jurídicos de la clase dirigente. Una de las caras de los 60 es, por lo tanto, de cuestionamiento profundo de las normatividades, de los valores, de la cultura y de la moral burguesa de la que ese joven estaba impregnado, constituido: "*Brota fuertemente la crítica a un ordenamiento cultural de la vida, a los planteamientos morales y éticos que los sustentan. En principio, la crítica más fuerte es a la relación poder- sujetos. La juventud de los `60 plantea que el poder se manifiesta en todas partes, y sobre todo en aquellas circunstancias donde suele camuflarse como que no es "poder" "*" (CASULLO, 1999). En este momento podemos hacer irrumpir como uno de los referentes de esta nueva lectura del poder a Michel Foucault, especialmente explícito a este respecto en su *Microfísica del poder*.

Foucault entenderá el poder, y por tanto el papel del intelectual, de una forma que le llevará a hondas discrepancias con el compromiso sartreano. En principio, como habíamos esbozado, el poder no es simplemente, desde la perspectiva foucaultiana, algo que se *posea* y que, más específicamente, poseen las instituciones de la clase dirigente. De ser realmente así, "bastaría" con derribar todos los ámbitos y estructuras que lo albergan, tal y como se entiende desde algunas lecturas marxistas y tal y como se entendió, o en todo caso se *terminó entendiendo*, en la Unión Soviética. La pregunta principal cambia en Foucault: de: "¿Cómo quitarle el poder a sus poseedores?" pasa a: "¿Qué es el poder y, por tanto, quién lo posee, dónde ir a reconfigurarlo? ¿posee *alguien* el poder en forma fija?". La complejización de la pregunta lleva a nuevas sospechas. Quizá el poder no se *posee*, no se *alberga*, no es, en definitiva, algo tan sencillo de identificar y de *ir a derribar*. Porque el poder, siguiendo a Foucault, no existe como *cosa- en- sí*, sino como *relación*. En términos filosóficos, podría graficarse la diferencia de perspectivas entre Foucault y los marxistas diciendo que en Foucault el poder es *relacional*, no *substancial*. Foucault produce con esto un giro espectacular que implica dejar

de ver el poder como un *contenido* en manos de la clase dirigente, para pasar a verlo como una *forma*, como un *tipo de ejercicio*. Este giro en la forma de concebir el poder acarrea una manera completamente distinta de *pensar su boicot*, porque ya no se pretenderá seguir el movimiento de derribar solamente las estructuras, sino que habrá que comenzar a descifrar cuáles son las formas en las que esta relación que es el poder se mueve, se ejerce, se manifiesta, funciona. Es decir: repensar el poder es inventar estrategias más efectivas para luchar contra él. Foucault repiensa el poder en términos de microfísica, unos términos que vuelven más sutil la propia pregunta por las relaciones de poder ya no solamente entre instituciones y sujeto, sino también a nivel sujeto- sujeto. Ver el poder en términos de microfísica corta transversalmente las discusiones tradicionales entre, diremos globalmente, *izquierda y derecha*; cuestiona e incluso desarticula la eficiencia estratégica del discurso de los marxistas tradicionales, y hace ver, por momentos, que parte del fracaso de la experiencia soviética se debió a la conservación, precisamente en términos de microfísica, de las relaciones de poder burguesas.

Aquí podemos hacer entrar en Foucault una categoría inseparable del poder y vinculado con el abordaje microfísico del mismo: el *saber*. La relación que entrama a los sujetos a la estructura del poder, lo que hace que los individuos aprehendan y reproduzcan la dominación y su carácter de dominados, en casi todos los casos sin saberlo (incluso en casos en los que el propio marxismo está involucrado), es el conjunto y la configuración de saberes que legitiman cotidianamente cada una de las relaciones de poder en todos los niveles. Los saberes, a través de los discursos dominantes, configuran sutilmente y creciendo de manera exponencial y veloz, un gigantesco *efecto de objetividad*, de naturalidad, a través del cual se deslizan mecanismos represivos y también que garantizan la vigencia del poder. De esta manera, se produce una relación entre *poder y saber* que consiste en que el primero se legitima por los discursos que configuran el saber mientras éste, con el mismo movimiento, va afianzando, *invisibilizando*, alejando los mecanismos de dominación de toda posibilidad de discusión, va incluyendo los mecanismos de poder como presupuestos, va ubicándolos poco a poco y cotidianamente en una dimensión cada vez más profunda en el seno de los sujetos y, por tanto, cada vez más difícil de percibir y por ello de cuestionar. En este sentido, las instituciones, el problema central del marxismo tradicional, son en Foucault sólo *un* productor, entre otros tantos, de discursos que constituyen al sujeto hasta hacerlo hablar en su dialecto, hasta *poseerlo*.

El *poder* y el *saber*, como agentes uno del otro, se amalgaman no solo en un conjunto de instituciones sino que tejen un entramado histórico y complejo que va desde los discursos hasta las prácticas, desde las prácticas hasta la realimentación de los discursos y de allí corta transversalmente todo ámbito, desde la clínica psiquiátrica hasta el sistema carcelario, desde los códigos familiares hasta el propio ejercicio del intelectual crítico. Observar todo esto, hacer historias y genealogías de la legitimidad de los discursos más aceptados por la sociedad, ha sido el trabajo de Foucault a lo largo de gran parte de su obra. Fundaba una episteme de la *microfísica* del poder, de la observación en lo cotidiano, en lo casi invisible, del funcionamiento del poder en tanto relación omnipresente, no residente en ningún lado específico.

Esta *apertura* que Foucault propone al complejizar el concepto del poder, este enriquecimiento en la perspectiva tradicional (comúnmente marxista) en la que se planteaba una relación de *poder (en las instituciones)* contra los *sujetos sociales*, más esquemática pero por ello más engañosa y simplista, lo lleva tan lejos que, de pronto, se encuentra con que, por ejemplo, el intelectual de aspiraciones revolucionarias de Mayo del 68, esto es, el intelectual sartreano, *también* ejerce el poder, y lo hace en los mismos términos, con la misma *forma* con que Foucault mismo analiza la relación de poder en su *Microfísica del poder*.

Volvamos a lo que líneas atrás habíamos sugerido como forma de leer los términos de Foucault: el dejar de ver al poder como *contenido* específico de una clase dirigente para pasar a verlo como una *forma*, como un *ejercicio*, un *tipo de relación* más allá de todo contenido, como un ente de lectura obligadamente microfísico. Si el poder, en términos filosóficos, no tiene en Foucault una *substancia*, si es entonces una cuestión *relacional* (poder- saber, por ejemplo), entonces la perspectiva marxista vigente por esos momentos iba a ser observada por él como un reduccionismo sobre la categoría de poder, más específicamente, una falaz operación por parte de los intelectuales marxistas respecto de la categoría de *ideología*. Falaz, porque la ideología, en tanto falsa conciencia, opone dos discursos, dos *contenidos*: el de una falsa conciencia (que tienen tanto la burguesía como el proletariado en tanto determinados por la base material y en segunda instancia por la superestructura) y el de una conciencia verdadera (que viene a revelar la revolución en la base material y, como por decantación,

en la superestructura). Oposición demasiado simplista desde el momento en el que se piensa en un *contenido* al que hay que reemplazar, tanto en la base (dominación de clase en el sistema burgués-fin de dominación de clase en el sistema comunista) como en la superestructura (falsa conciencia-conciencia verdadera). Si los teóricos del marxismo piensan, desde la perspectiva foucaultiana, en *contenidos que hay que reemplazar*, se pierden en gran medida de reparar en que, en lo concreto de estas tentativas, las *formas* revolucionarias pueden caer, como cayeron en la Unión Soviética, en una reproducción de las relaciones de poder del sistema contra el que luchaban. La relación discrepante entre los marxistas de Mayo y Foucault se podría pensar parecida a la relación discrepante entre las clásicas categorías literarias de *forma* y *contenido*.

En su artículo *Lo que digo y lo que dicen que digo*, estas cuestiones aparecen bastante claras:

“En mis escritos yo planteaba una cuestión: las relaciones de poder, ¿no representan quizá, respecto, por ejemplo, a las relaciones de producción, un nivel de realidad al mismo tiempo complejo y relativamente (aunque sólo relativamente) independiente? Y es cierto: esta pregunta se la formulaba yo al marxismo, del mismo modo que lo hacía con otras concepciones de la historia y de la política. En otros términos: avanzaba la hipótesis de la especificidad de las relaciones de poder, de su espesor, inercia, viscosidad, desarrollo e inventiva propios, y afirmaba que era necesario analizar todas estas características. Es decir, simplemente decía lo siguiente: quizás las cosas no son tan simples como habitualmente se cree. Y para decirlo, me basaba simultáneamente en un análisis y en una experiencia. La experiencia es la de la Unión Soviética. Y también la de los partidos comunistas en general, porque 60 o 70 años de experiencia contemporánea nos han enseñado que la idea de la conquista del Estado, de la extinción del Estado, del centralismo democrático, etc., sólo son fórmulas demasiado esquemáticas, incapaces de dar realmente cuenta de lo que sucede al nivel del poder.” (FOUCAULT) He aquí los peligros, desde Foucault, de concebir al poder como un *contenido* y no como una *relación*: que, al reemplazar contenidos, se conserva la relación, que es nada menos que la especificidad del poder. Los objetivos marxistas podrían ser leídos, entonces, como algo hasta cierto punto *necesario pero insuficiente*. En ocasiones se advierte en el discurso foucaultiano, como se verá en las citas subsiguientes, una necesidad de la episteme marxista y una posible complementariedad de tal episteme. Pero por otros, sin embargo, Foucault parece no tener otra opción más que desarticular el discurso marxista en boga, que insiste en ubicar al poder en determinados lugares específicos y amenaza con equivocarse una y otra vez en la praxis. Pero no dejemos de citar al propio Foucault, que siempre es más claro:

“Si bien la teoría y la historia económica proveen de buenos instrumentos para las relaciones de producción, (...) no sucede lo mismo en el caso de las relaciones de poder. Tradicionalmente, se ha recurrido a formas de pensar en el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué legitima el poder? O se ha recurrido a pensar el poder basadas en modelos institucionales, esto es: qué es el Estado?” (FOUCAULT) dice en *El Sujeto y el poder*, y respecto de su inclinación al *cómo* del poder antes que al *qué*, a su inclinación *formal, relacional*, en el abordaje del poder, dice más adelante: *“Para concluir, el objetivo principal de estas luchas no es atacar tanto tal o cual institución de poder, grupo, elite, clase, sino más bien a una técnica, a una forma de poder”*; en *Más allá del bien y del mal*, perteneciente a la revista *Actuel*, 1971 (*¿CÓMO PORONGUÍN SE FICHA ESTO DE LA MICROFÍSICA DEL PODER?*), respecto del carácter complementario, no simplemente antagónico, de la perspectiva foucaultiana al marxismo: *“Para simplificar, el humanismo consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución; el reformismo en querer tocar la institución sin cambiar el sistema ideológico: la acción revolucionaria se define por el contrario como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución”* (FOUCAULT, 1971); y, ya cerrando todos los formatos en cuanto refiere al poder, en *Poder y cuerpo*: *“No pretendo en absoluto negar la importancia del aparato de Estado, pero me parece que entre las condiciones que deben reunirse para no repetir la experiencia soviética, para que no encalle el proceso revolucionario, una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará a la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana”* (FOUCAULT, 1975). Ya nos hemos preguntado hasta qué punto complementa Foucault al marxismo y hasta qué punto lo desarticula por completo. En las páginas siguientes comenzaremos a abordar este problema.

Un cambio de perspectiva respecto de la noción del poder conlleva, entre otras consecuencias, la de reformularse el papel del intelectual tradicional que Sartre, desde hacía dos décadas, venía trazando.

Si para Sartre el rol del intelectual era contribuir a la conscientización del proletariado presuponiéndose un *poseedor* de la conciencia verdadera, Foucault, al otro lado de la barricada, verá a un Sartre con un megáfono y ejerciendo el poder en forma tradicional.

3. Construcción foucaultiana del intelectual

Si desde Foucault pudiéramos inferir que el poder es *relacional*, no *substancial*, esto es, si el poder no es una *cosa en sí*, sino un *ejercicio complejo*, entonces nadie que no haya reparado en esto podrá socavar las bases del mismo poder al que quiere derribar. Simplemente, y esta es la principal objeción al marxismo tradicional, cambiará superficialmente el contenido ideológico (lo que Foucault, según una de las citas del apartado anterior, llama *humanismo*) y aparentará derribar las viejas instituciones, pero construirá unas iguales aunque refuncionalizadas. Podríamos decir, entonces, que Foucault es escéptico respecto de una categoría que varios críticos marxistas (entre ellos, marcadamente Bertolt Brecht) han utilizado: la de *refuncionalización*. En Foucault, contrariamente a lo que sostienen los marxistas que protagonizaron la historia soviética, refuncionalizar, vale decir, creer que un dispositivo de poder burgués puede ser utilizado con fines revolucionarios, es ya estar atrapado en el sistema contra el que se está, porque cambiarán los colores del tipo de relación de poder, pero no su configuración en sí, y en este punto, por ejemplo, estaremos frente al origen histórico del fracaso soviético: haber pensado un comunismo con los dispositivos de poder burgueses, que en rigor, y por esa falencia estratégica, nunca flaquearon: “*Si usted quiere que en lugar de la institución oficial exista otra institución que pueda desempeñar las mismas funciones, mejor y de otro modo, usted ya está cogido en la estructura dominante*” (FOUCAULT, 1971: MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL).

Lo que Foucault tiene para decir, entonces, del intelectual de corte marxista, tiene su base en la forma relacional en la que piensa el poder. Cuando Sartre hable, entonces, de que la función del intelectual propiamente dicho debe ser la de contribuir al cambio de conciencias en las masas, Foucault comenzará a sospechar de la combinación de ideología, conciencia verdadera y mediación del intelectual entre ambas. La pregunta de Foucault será: ¿El intelectual debe cumplir una función profética? En otras palabras: ¿el intelectual debe decir qué hay que hacer y qué no, como exige Sartre? ¿debe ser un *portavoz* de aquellos que aún no *tienen el poder*? Desde Foucault se hace tangible otra sospecha: que Sartre presupone, implícitamente, una jerarquía de conciencias que va *del más consciente al menos consciente*. Si el menos consciente es el proletariado, el más consciente es el técnico del saber práctico en vías de su devenir intelectual, en tanto fue formado por la clase dirigente y comienza a percibir la objetividad de las contradicciones del sistema enraizadas en él mismo como poseedor de un saber universal pero de aplicación elitista^[2]. Lo importante de todo esto es que Sartre ve al intelectual, *exiliado* (en términos de Edward Said) de su funcionalidad orgánica a las clases dirigentes, en una escala jerárquica *superior* en conciencia respecto de los demás. Como tal, tiene (y se ve en) una obligación: *conducir* a los otros hacia su estadio de conciencia verdadera, *eleva* toda falsa conciencia a su lugar privilegiado en tanto consciente. El intelectual es construido por Sartre, visto desde Foucault, como un verdadero profeta, como un pastor de rebaño. El intelectual sartreano desde Foucault, es demasiado aurático, en los términos en los que Walter Benjamin relaciona la experiencia aurática con un embelesamiento acrítico de parte del sujeto hacia el objeto. Ese intelectual tiene algo que la recepción no tiene, es una figura que solo sale a las calles con barricadas para decir la verdad *objetiva* (de tal o cual marxismo), mucho se parece a un ser mítico, demasiadas cosas penden y dependen de lo que sale de su megáfono. Por eso, lo que en realidad hace es, diría Foucault, en el mejor de los casos, una operación discursiva como ésta: “no elijan su vieja verdad: elijan esta otra, porque es *más verdad* que la que tienen”. En el propio inicio de esta frase, en el “no elijan”, comienza a reproducirse la relación de poder tradicional. Y es esto, la *forma* de la relación de poder, lo que Foucault advierte.

Pero, como el intelectual sartreano es, según se sospecha, alguien *superior* en términos de conciencia respecto de los otros, no solamente sabe qué hay que hacer, sino que también puede sintetizar cuáles son las necesidades de la masa aún no del todo consciente a la que representa. Pretende conocer sus intereses, o mejor, conoce los intereses que, cuando cobren conciencia verdadera, tendrán. En este estricto sentido es *profeta*. Con lo cual, además de decirles: “no elijan esta verdad: elijan esta otra, porque es más verdad que la que tienen”, les dice también a veces: “Sus

necesidades son estas y aquellas, según sabrán algún día". El intelectual sartreano es un *portavoz* de aquellos a los que representa o cree representar. Portavoz, las voces de todos están en su megáfono. Foucault se preguntará: ¿es que el intelectual es tan universal que por el solo hecho de haber sido un técnico del saber práctico puede ahora convertirse en profeta y portavoz de las masas? ¿No se dedicaba a algo antes, algo que lo hacía técnico, algo de lo que realmente sabía, es decir: un campo específico que realmente podría comenzar a revolucionar? (¿No está improvisando con ese megáfono?)

aben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está Por lo tanto, las preguntas imaginarias de Foucault sugieren los peligros del modelo del intelectual *universal*, en la medida en que reproduce el tipo de relación de poder que desearía rechazar, en la medida en que es además demasiado *aurático*, demasiado *confiable*. En una clarísima alusión a Sartre, Foucault rechaza, junto con Gilles Deleuze, esta jerarquización sartreano-marxista ya sugerida líneas arriba y según la cual las masas conforman el grupo social menos consciente de todos: *"Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos, intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la "conciencia" y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse "un poco en avance o un poco al margen" para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso" "* (FOUCAULT- DELEUZE, 1972). He aquí, manifestado claramente, el reparo de Foucault y Deleuze al marxismo y al modelo sartreano de intelectual: las relaciones de poder siguen estando allí donde los marxistas tradicionales aún no pueden verlas. El propio intelectual sartreano-marxista, desde Foucault y Deleuze, es un modelo de aquel poder al que todavía no se está combatiendo, mientras siga siendo un *portavoz*, un *profeta*, agente de la conciencia de los oprimidos. Y se sugiere, también, el error estratégico sartreano (y marxista en general) de no aprovechar, por su propia condición de intelectual devenida obstáculo, el saber práctico que portaba y comenzar a romper desde allí, epistemológicamente, día a día, los saberes específicos que son los que realmente entran de manera compleja el poder: *"Durante mucho tiempo, el intelectual llamado "de izquierdas" ha tomado la palabra y se ha visto reconocer el derecho de hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante universal. Ser intelectual, era ser un poco la conciencia de todos. Pienso que se encontraba aquí una idea tomada del marxismo, y de un marxismo insípido: del mismo modo que el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, es portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de universalidad de la que el proletariado sería la forma sombría y colectiva.*

Hace ya bastantes años que no se le pide al intelectual que juegue este papel. Un nuevo modo de "ligazón entre la teoría y la práctica" se ha constituido. Los intelectuales se han habituado a trabajar no lo "universal", lo "ejemplar", lo "justo- y- verdadero- para- todos", sino sectores específicos, puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Han adquirido así una consciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas. Y han encontrado

problemas que eran inmediatos, “no universales”, diferentes con frecuencia de los del proletariado y de las masas. Y entre tanto se han acercado, creo, por dos razones: porque se tratan de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque encontraban con frecuencia, pero bajo una forma distinta, al mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que llamaré intelectual “específico” por oposición al intelectual “universal” (FOUCAULT, VERDAD Y PODER). Edward Said, para incluir otra voz en esta lectura comparativa entre el intelectual sartreano y el foucaultiano, observa de acuerdo con lo que se ha venido diciendo: “...el filósofo francés Michel Foucault ha dicho que el llamado intelectual universal –probablemente estaba pensando en Jean- Paul Sartre- ha sido sustituido por el intelectual “específico”, que trabajando en una disciplina determinada es capaz de utilizar su competencia en cualquier otro campo.” (SAID, 1994). Es decir, por un lado, no alcanza con abandonar su especialidad para tomar el megáfono, pero por otro, tampoco basta con refuncionalizar su saber específico, sino que hay que reconfigurar de raíz las orientaciones epistémicas, hacerles su genealogía para desnudar sus rumbos y virar en pos de la construcción de nuevas formas de saber, deshacer la complicidad, tal y como desde Foucault se la conoce, del saber con el poder. Cuando Foucault dice, en *Más allá del bien y del mal*, revista *Actuel*, muy posiblemente objetando a Sartre: “No bastaría suprimir o transformar la universidad, es pues necesario atacar también otras represiones” (FOUCAULT, 1971); o cuando, más adelante, dice: “debemos estar presentes en todos los frentes, universidades, prisiones, psiquiatrías, no al mismo tiempo –nuestras fuerzas no son suficientes- sino sucesivamente. Se pega, se golpea contra los obstáculos más sólidos; el sistema se resquebraja en otra parte, se insiste, se cree haber ganado y la institución se reconstruye más lejos, se comienza de nuevo. Es una larga lucha, repetida, incoherente en apariencia: el sistema cuestionado le da su unidad, así como el poder que se ejerce a través de él” (FOUCAULT, 1971), está demarcando tres aspectos del papel del intelectual: en primer lugar, una lucha desde todos los frentes que existen en el seno del propio sistema; en todo caso, la universalidad sartreana tendría, viéndola desde Foucault, pretensiones siderales en la medida en que ansiaría habitar esa totalidad que Foucault ve como un entramado en expansión permanente, habitado por especificidades de distintos campos; la figura sartreana se torna, desde Foucault, aurática de acuerdo con la posición en la que presupone al intelectual, poseedor de La Conciencia; esa posición es, visto con perspectiva foucaultiana, peligrosa en tanto reproductora de la relación de poder establecido y, además, poco estratégica en tanto abandona el campo de sus saberes específicos para tomar el megáfono. En segundo lugar, una reformulación de la distinción que por ese entonces solían hacer algunos marxistas entre *teoría* y *praxis*, reformulación que se basa en *considerar a la teoría como praxis*, en la medida en que, si el poder configura al saber y éste construye los presupuestos del poder, entonces el intelectual foucaultiano, al revolucionar desde su propia disciplina específica la misma disciplina y por ello los saberes dominantes que entranan la sociedad, está, al mismo tiempo que teorizando (y *causa de ello*), ejerciendo su *praxis* [3]. Así, retomando, debería entenderse al menos uno de los puntos que une a Foucault con Gilles Deleuze y el sentido del diálogo que mantuvieron ambos para la revista *L'Arc* en 1972 reunido también en el volumen de *Microfísica del poder*: “(...) la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica.” (FOUCAULT- DELEUZE, 1972). Finalmente, Foucault pretende dentro de la revolución epistémica en el saber específico del intelectual no el clásico ejercicio marxista de *hablar por* los que carecen de consciencia o no pueden hablar, sino más bien un trabajo que se desprende de la conclusión foucaultiana de que las masas son conscientes de aquello de lo que los marxistas las quieren conscientizar, y que por otro lado pueden expresar perfectamente aquello que los intelectuales *portavoces* creen que no pueden expresar: incluir, en las propias disciplinas específicas, los discursos que por la propia estructura del poder- saber está prohibido incluir, hacer confrontar los archivos de quienes diagnostican con los discursos de los diagnosticados; hacer, en fin, la genealogía de las disciplinas específicas, esto es, la historia de la forma en que se fueron constituyendo como saberes al servicio de la conservación sutil y capilar del poder. Veamos este fragmento del diálogo entre Foucault y Deleuze: “G..D: (...) A mi juicio usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico [4]: la indignidad de hablar por los otros. Quiero decir; la representación provoca risa; se decía que había terminado pero no se sacaba la consecuencia de esta reconversión “teórica” –a saber, que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen al fin prácticamente por su cuenta.

M.F: Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contradiscurso mantenido por los prisioneros o por aquellos a quienes se llama delincuentes es en realidad lo importante, y no una teoría sobre la delincuencia” (FOUCAULT- DELEUZE, 1972).

4.-Dos conclusiones y una impresión sobre la objeción foucaultiana

Es de notar cómo las conclusiones de Sartre y de Foucault sobre la experiencia del 68 son completamente opuestas. Citaré un fragmento de mi propio trabajo de tesis, que me sirviera de prototipo para la presentación del presente trabajo: *“Sartre dice: “Nada mejor que denunciar la guerra de Vietnam para los profesores de la Universidad norteamericana. Pero esa denuncia es poca cosa (ineficacia relativa) después de los trabajos que algunos de ellos efectúan, en los laboratorios puestos a su disposición, para dar nuevas armas al ejército de los Estados Unidos. (SARTRE, 1970)”. Con todo esto no sostiene Sartre sino que, y en esto mucho tuvo que ver el Mayo francés de 1968, la figura del intelectual clásico no contenta o no debería contentar llanamente al técnico del saber práctico devenido intelectual. Es de suponerse que ese intelectual siga siendo orgánico mientras no pliegue radicalmente su existencia real y sus saberes (ahora “hurtados” a la clase dirigente) a las clases oprimidas.”*

A Sartre *no le alcanza* con el trabajo sobre los textos: para él, eso contribuye a la representación “cerebral”, esto es, relativamente ineficaz, del intelectual. Mayo de 1968 le dio esta lección.

A Foucault, Mayo del 68 le deja muy otra lección: *“No se ve de qué lado —a derecha o a izquierda— habría podido ser planteado este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto en términos jurídicos. Del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como se ejercía el poder concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se planteaba; uno se contentaba con denunciarlo en el “otro”, en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era llamado por sus adversarios totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder jamás era analizada. Sólo se ha podido comenzar a realizar este trabajo después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder.”* (FOUCAULT, VERDAD Y PODER). Esas “luchas cotidianas”, aquellos que debían enfrentarse en los eslabones “más finos de la red del poder” no son sino, entre otros, los intelectuales “específicos” de Foucault. Desde su perspectiva, Mayo del 68 sirvió para que el intelectual se convirtiera definitivamente en “específico”. Para Sartre, en cambio, el mismo Mayo sirvió para que el intelectual se salga de su especificidad- organicidad y contribuya a la barricada.

Nos hemos basado, al comienzo de esta sección sobre Foucault, el esquema de Nicolás Casullo para abarcar los sesenta a partir de tres ejes de los cuales atendimos dos. En el primero de ellos incluimos a Sartre, y en el segundo, a Foucault. Ambos, probablemente, signados por el 68 como franceses y como intelectuales (cada uno, claro está, desde su propia construcción del intelectual). Si bien esos ejes de lectura de los sesenta son simultáneos y se entrecruzan, no es tan fácil determinar con seguridad si lo que Foucault y Sartre pretenden del intelectual es conciliable. Cada vez que Foucault habla de atender a las *formas* de la relación de poder, está objetando al intelectual sartreano. No obstante ello, una fotografía junto con Sartre en Mayo de 1968, o la fotografía cuyo epígrafe fue citado al comienzo del Apartado I de esta Sección, relativiza sus propias palabras. Cada vez que, por su parte, Sartre menciona que el técnico del saber práctico debe tender a renunciar a su viejo lugar estructural como cómplice de la clase dirigente para convertirse en intelectual, está impugnando la figura del intelectual *específico*. Podríamos arriesgar, y no sería poca cosa, que tanto la construcción sartreana del intelectual como la foucaultiana, al tener como momento de síntesis un objetivo común que involucra el fin de la relación de poder existente, serían lecturas antagónicas pero dentro de lo que Sartre llama, en *Alrededor del 68*, un *acuerdo dialéctico*: *“...los intelectuales deben intentar establecer, mantener o restablecer una unidad antagónica entre ellos, es decir, un acuerdo dialéctico afirmando que las contradicciones son necesidades y que la superación unitaria de los contrarios siempre es posible, que no se trata entonces de querer llevar obstinadamente al otro hacia su propio punto de vista, sino crear por una comprensión profundizada de ambas tesis, las condiciones de posibilidad para la superación de una y otra.”* (SARTRE, 1965). Es decir, uno o dos pasos más arriba de estas diferencias entre Foucault y Sartre sobre la construcción del intelectual, podríamos inscribirlos, desde una lectura general y abarcadora, con diferencias y *por* ellas, dentro del marco de

esa década como una década esencialmente *contestatatoria, revolucionaria*. No se busca, con esta segunda conclusión, homogeneizar dos posiciones que son más opuestas que conciliables (tampoco funciona así la propia dialéctica), sino enmarcarlas en una década de búsquedas afines (las fotografías de Sartre con Foucault trabajando juntos no están trucadas) aunque las posturas fueran, como efectivamente lo son, disímiles.

No obstante todo esto, debe existir alguna razón para que nuestra percepción, que suele ser bastante autónoma, suela considerar a Foucault *posterior* a Sartre aunque haya muerto con sólo cuatro años de diferencia respecto de él y más allá de que haya nacido veintiún años después que Sartre. Esta razón debe tener que ver, intuyo, con la sensación de que la construcción foucaultiana supera, *deja atrás*, a la sartreana. Quizá porque un intelectual sartreano va siendo cada vez más anacrónico y quijotesco a medida que pasan los años; quizá porque los propios escritos sartreanos sobre el compromiso fueron tan dinámicos y cambiantes, que nos da la sensación de que la lucidez de Sartre, una vez agotadas las posibilidades del intelectual- vocero, se hubiera plegado al modelo foucaultiano como se plegó al marxista en tiempos del Sartre *burgués*; quizás por lo inobjetable de la prosa foucaultiana, clara y minuciosa, que deja frases como: “*La figura en la que se concentran las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual, no es ya la del “escritor genial”, no es la del “sabio absoluto”, no es aquel que lleva sobre sí mismo los valores de todos, se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad; es aquel que posee con algunos otros, al servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. No es ya el cantor de la eternidad, sino el estratega de la vida y de la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del “gran escritor”*” (FOUCAULT, VERDAD Y PODER).

Desde Foucault, la década del setenta, concretamente los tiempos posteriores al 68, son entonces los de la muerte del “gran escritor”.

Foucault mata a Sartre ya en los setenta, por eso parece él *mucho más posterior* respecto de Sartre de lo que en realidad es.

Fernán Tazo

fernantazo@yahoo.com

[1] Fotografía recabada de la revista *magazín literario* n° 0, junio de 1997, Buenos Aires.

[2] En esta jerarquización, quizás el término medio lo constituya una franja de hombres de la clase media que están a caballo entre el no *ser* conscientes y el no *querer* serlo, actuando de *mala fe*.

[3] Algo similar a esta última consideración estará en Theodor W. Adorno desde sus consideraciones estéticas, según se detallará en la Segunda Objeción a la teoría sartreana del compromiso.

[4] Supongo que, luego de todo lo dicho, esta distinción se le habrá escapado a Deleuze en un descuido conceptual originado por las condiciones de la oralidad, que atentan contra una minuciosidad que sí puede conducirse con coherencia en un trabajo escrito.