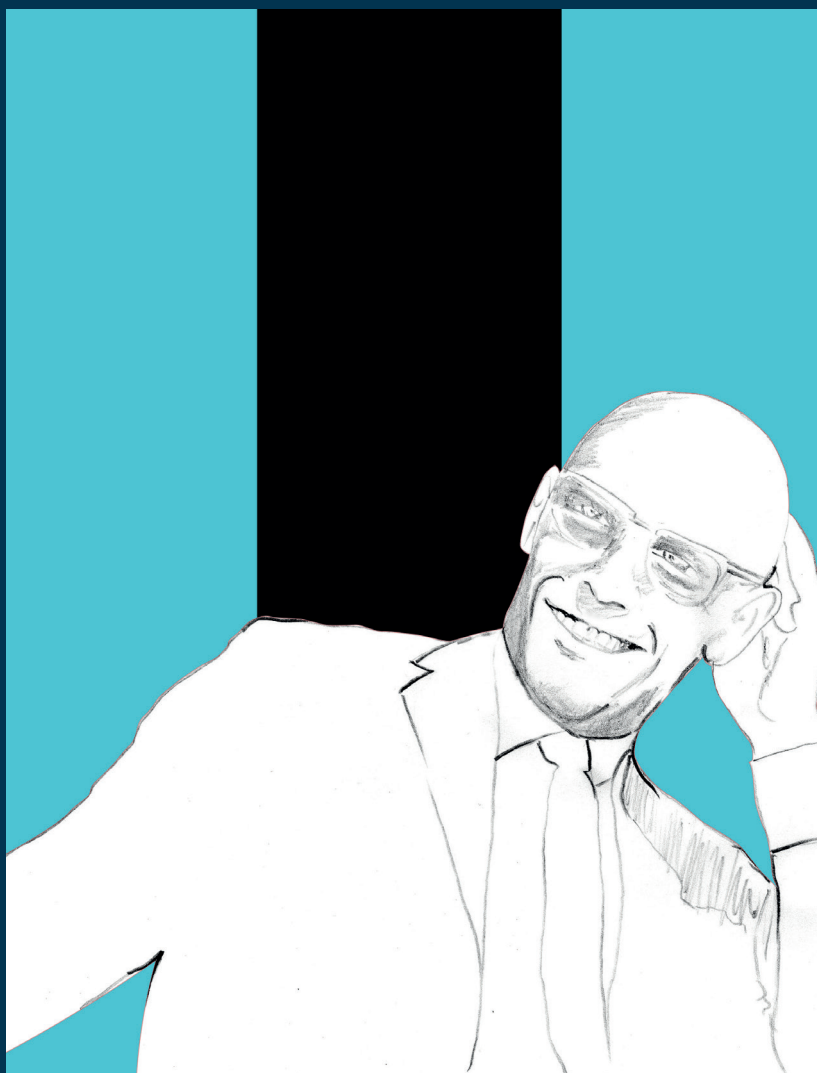


11

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Michel Foucault: discurso y poder

Adriana María Ruiz Gutiérrez &
David Antonio Rincón Santa (compiladores)



Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas



Universidad
Pontificia
Bolivariana

194
U58

Universidad Pontificia Bolivariana. CIDI. Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos, autor
Michel Foucault : discurso y poder / Adriana María Ruiz Gutiérrez y David Antonio Rincón Santa, compiladores -. Medellín: UPB, 2017.
326 páginas, 17 x 24 cm. (Colección de Investigaciones en Derecho, No. 11)
ISBN: 978-958-764-454-8
ISBN: 978-958-764-455-5 Versión web

1. Foucault, Michel, 1926 – 1984 – Crítica e interpretación – 2. Filosofía – Francia –
3. Educación – 4. Exclusión social – 5. Biopolítica – I. Ruiz Gutiérrez, Adriana María,
compilador – II. Rincón Santa, David Antonio, compilador – III. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Adriana María Ruiz Gutiérrez
© David Antonio Rincón Santa
© Enán Arrieta Burgos
© Esteban González Jiménez
© Hernando Blandón Gómez
© Julia Urabayen
© Luis Bernardo Ruiz Jaramillo
© Tommaso Gazzolo
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Michel Foucault: discurso y poder

ISBN: 978-958-764-454-8
ISBN: 978-958-764-455-5 (versión web)
Primera edición, 2017
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos
Línea de investigación en Conflictos, violencias y resistencias.
Proyecto de investigación Biopolítica de la sobrevida: exclusión y control en estado de excepción
Radicado 272B-09/14-37

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinadora de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Geovany Snehider Serna Velásquez

Corrector de Estilo: David Rincón Santa

Ilustraciones: Hernando Blandón Gómez

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017
E-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1578-09-05-17

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.



Michel Foucault: *¿es usted un intelectual?*

Adriana María Ruiz Gutiérrez¹
(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)

“Frente al *profesor* que se inclina hacia la palabra, llamaremos *escritor* a todo operador del lenguaje que se inclina hacia la escritura; en medio estaría el *intelectual*: el que imprime y publica su palabra” (Barthes, 1986, p. 313). Michel Foucault, profesor, escritor e intelectual hace corresponder la palabra dicha, escrita y publicada, en la totalidad de sus composiciones referidas al poder y al uso de los placeres; llegando aún más lejos que la palabra dicha en clase y la escritura reproducida en sus libros, puesto que se convierten en “fotografías reales” que vehiculan las imágenes del poder y la servidumbre, funcionando, así, al servicio de la libertad: “La verdadera tarea política [intelectual], en una sociedad como la nuestra, es criticar el juego de las instituciones aparentemente neutras e independientes; criticarlas y atacarlas de tal manera que

¹ Doctora en Derecho y Magíster en Filosofía Contemporánea. Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia Bolivariana/Medellín. Investigadora adscrita al Grupo de investigación sobre Estudios Críticos de la misma Universidad. Esta composición hace parte del proyecto de investigación: *Otras formas de pensar lo común: límites y posibilidades de la democracia por venir* (CIDI/UPB). Correo electrónico: adriana.ruiz@upb.edu.co

la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas, sea desenmascarada” (Foucault, 2010, p. 416). Y este desenmascaramiento pasa por reconocer los discursos y las prácticas más sutiles del poder en el cuerpo y el alma de los individuos. Quizás, incluso, en los más impensados, en los propios.

Poder

En *Los intelectuales y el poder* (*Les intellectuels et le pouvoir* entrevista con G. Deleuze, 1972), Foucault manifiesta, inicialmente, su sorpresa ante la impresión de un maoísta, quien, comparando la actividad política e intelectual de Jean Paul Sartre (1905-1980), Foucault (1926-1984) y Guilles Deleuze (1925-1995), resalta su absoluta claridad frente al trabajo del primero, la mediana comprensión respecto a las investigaciones del segundo y la total confusión en relación con el pensamiento del tercero. El maoísta ignora, quizás, las nuevas maneras que, tanto Foucault como Deleuze, tienen de plantear la relación entre teoría y práctica. En palabras de Deleuze, la práctica se entendía algunas veces como una aplicación de la teoría y, otras veces, como la creación de una teoría futura. Hasta aquí la comprensión habitual. Pero esta visión totalizadora es sustituida ahora por un conocimiento más parcial y fragmentario del vínculo entre teoría y práctica. Una teoría es siempre local, reducida a un campo específico y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos alejado. La relación de aplicación no es, pues, de semejanza: una vez la teoría se introduce en el ámbito específico de aplicación, se enfrenta a barreras, tensiones y obstáculos que hacen necesario que sea sustituida por otro tipo de discursos, y, en consecuencia, que sea objeto de desplazamientos a otros ámbitos: “Ninguna teoría se puede desarrollar sin encontrarse ante una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo” (Foucault, 1999a, p. 433). En este punto, Deleuze se sirve del trabajo de Foucault para ejemplificar el giro en la relación entre teoría y práctica, ya que éste, en lugar de aplicar sus teorías a la práctica, creó las condiciones para que aquellos hombres y mujeres sin palabra en la historia pudieran hablar por sí mismos. He aquí la tarea de Foucault como intelectual.

De manera que el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, un representante o una conciencia representativa de los otros; y a su vez, los que

actúan, luchan, han dejado de ser representados: “¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y actúan, incluso en la propia persona... Todos somos todos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica” (Deleuze en Foucault, 1999a, p. 434). En el mismo sentido, Foucault agrega que las masas no necesitan de los intelectuales para saber, ya que saben claramente, incluso mejor que ellos; y lo dicen extraordinariamente bien. Pero su voz encuentra serias dificultades, no solo en las instancias superiores del poder, sino también, y más subrepticamente, en todo el entramado social. Y los intelectuales forman parte de ese poder.

En oposición a la idea tradicional en virtud de la cual el intelectual se concibe como el representante de la conciencia y el discurso global, Foucault advierte que el papel de éste reside en luchar contra las formas del poder para sacarlo a la luz y reducirlo allí donde es más invisible e insidioso. Y una teoría es el sistema regional de esa lucha. La teoría no aplica una práctica, es una práctica contra el poder, una lucha contra la infiltración del poder, humedeciendo las reivindicaciones de aquellos que lo padecen: “Los intelectuales han adquirido así una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas y se han encontrado con problemas que eran específicos, y no universales” (cfr. Foucault, 1999a, p. 435). Aquí hace eco el reclamo marxista y existencialista, que exhorta a los intelectuales a interpretar y, sobre todo, a transformar el mundo.

Deleuze define la teoría como una caja de herramientas cuya capacidad depende del funcionamiento que otros individuos, además del intelectual mismo, otorguen a la teoría: “Si no hay personas que se sirvan de ella, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento” (cfr. 1999b, p. 389). Por esta razón, la teoría se multiplica y, en modo alguno, se totaliza; la teoría produce múltiples efectos contra el poder. La noción de reforma es, pues, un contrasentido, ya que supone una remodelación o redistribución del poder por parte de aquellos que hablan en nombre de otros. Mientras que las exigencias suscitadas por aquellos a quienes conciernen constituyen un acto revolucionario que, desde su carácter fragmentario, pone en entredicho la totalidad del poder y su jerarquía. Según Deleuze, bastaría, por ejemplo, que los niños de una guardería protestaran, o incluso, simplemente preguntaran, para producir una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza. Aquí reside, en palabras del filósofo francés, la importancia

del trabajo foucaultiano, esto es, en “la indignación de hablar en nombre de los demás. Lo que quiero decir es lo siguiente: nos reíamos de la representación, nos decíamos a nosotros mismos que esto era algo que había terminado”. Y seguidamente, agrega “pero no sacábamos todas las consecuencias de esta reconversión “teórica”, a saber, que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen por fin prácticamente y por cuenta propia” (cfr. 1999b, p. 389). Basta escuchar a las prisioneros para comprender su discurso de la pena, la prisión, la justicia; en otras palabras, su contradiscurso al poder, en lugar de formular una teoría académica sobre la delincuencia.

Los discursos de los detenidos constituyen luchas porque confiscan, al menos por un instante, el poder de hablar sobre las prisiones, que es detentado exclusivamente por la administración y los reformadores: “El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto [...] Es posible que sea más difícil desvelar el secreto que el inconsciente” (Foucault, 1999b, p. 389). Y las prisiones revelan justamente los modelos de operación del poder, sus formas más desnudas y excesivas sobre la vida de los condenados: “Tengo derecho a castigar puesto que sabéis que es mezquino robar, matar...” (Foucault, 1999b, p. 389). El poder no se enmascara, sino que se manifiesta hasta en los más ínfimos detalles; un poder cínico, y al mismo tiempo puro, totalmente justificado, dado que se puede ejercer bajo una moral que encubre sus prácticas. He aquí el secreto de la práctica penitenciaria, que esconde su tiranía bajo la forma de una dominación, haciendo operar el bien sobre el mal, el orden sobre el desorden (Foucault, 1999b, p. 389).

En *Verdad y poder* (*Verité et pouvoir* entrevista con M. Fontana, 1971), Foucault se vale de la distinción entre el intelectual universal y el intelectual específico para explicar, más exactamente, la relación entre teoría y práctica en sus pesquisas sobre el poder y sus efectos en la vida de los hombres. Según el filósofo francés, durante mucho tiempo el intelectual de “izquierdas” tomó la palabra, arrogándose el derecho de hablar en nombre de todos, en tanto se concebía como maestro de la verdad y la justicia. Entonces, ser intelectual era ser la conciencia teórica, política y moral de lo universal, un portador de lo general; sin embargo, poco reflexivo y consciente de sí mismo (cfr. Foucault, 1999b, p. 386). Ahora, la nueva relación entre teoría y práctica modifica ostensiblemente el papel del intelectual, trasladándolo de lo universal, lo justo y lo verdadero para todos, a sectores más específicos, en los que encuentra las condiciones de su trabajo o sus condiciones

de vida: la vivienda, el hospital, el manicomio, la prisión, el laboratorio, la universidad. El intelectual encuentra allí los problemas, porque “si los problemas no tienen referentes prácticos, no son buenos problemas. Nada pasa en las cabezas, jamás. Las cosas pasan siempre en el mundo. Incluidas las ideas. Las ideas son mundiales, no cerebrales” (Deleuze, 2014, p. 134).

Saber

Este desplazamiento a campos más concretos del saber y la realidad obedece a que las luchas son concebidas de manera más inmediata, material y cotidiana; menos universal, abstracta y atemporal. Estos nuevos tipos de luchas, más transversales, y menos centralizadas y jerarquizadas, promueven otra forma de reivindicación, más inmediata y cualitativa —la cualificación de la vida humana—, así como la producción de un nuevo tipo de subjetividad (cfr. Deleuze, 2014, p. 134). Y Foucault era partidario de esta nueva forma de reivindicación: al tiempo que escribía *Vigilar y castigar*, organizaba el Grupo de Información sobre las Prisiones. La primera servía de teoría; la segunda, de práctica. Una y otra le permitieron llegar al otro aspecto del problema: la producción de una nueva subjetividad que encuentra su expresión más acabada en *El uso de los placeres* (cfr. Deleuze, 2014, p. 134). Foucault tardó largo tiempo para ligar estos dos problemas, y lo hizo de manera concreta, a partir de la intersección entre la teoría y la práctica; lo que le sirvió no solo para organizar y renovar su pensamiento, sino, incluso, para vivir y resignificar su experiencia. En palabras de Deleuze, tan profundas como inspiradoras, Foucault actualizó los problemas en una época poco favorable para el pensamiento, puesto que:

Ya habíamos comenzado a entrar en el desierto actual, del que no hemos salido, y para fundar históricamente este problema: por un lado, luchas políticas y sociales, por otro lado, la producción de una nueva subjetividad. Sí, para llegar a innovar y a decir algo importante le hizo falta mucho tiempo (Deleuze, 2014, pp. 134-135).

He aquí el papel del intelectual específico. Mientras el intelectual universal deriva del hombre de justicia, el hombre de la ley —aquel que se oponía al poder, al despotismo, a los abusos en nombre de la verdad y la justicia—;

el intelectual específico procede del científico-experto que interviene sobre cuestiones políticas. Pero esto no significa que el intelectual específico no aluda a la verdad, la justicia, la ley, el derecho; solo advierte que él no es un puro teórico, ya que se halla entre la teoría y la práctica: “Hace públicas declaraciones, discute y se agita cuando, en algunos casos concretos, le parece que la justicia está siendo puesta en entredicho o amenazada por instancias superiores” (Blanchot, 2003, pp. 59-60). Por ejemplo, el físico atómico, Julius Robert Oppenheimer (1904-1987), gracias a su saber científico y a su relación con la institución, advirtió los peligros de la bomba atómica durante la segunda guerra mundial, lo cual le valió la persecución del poder político; no en razón de su discurso, sino a causa del saber que detentaba: porque ese saber constituía un peligro político.

Del mismo modo, físicos, biólogos, novelistas, juristas, historiadores notables se implicaron en importantes debates políticos durante el siglo XX, que presenció el estallido de la guerra y la inminente desilusión en la razón entendida como baluarte de la civilización. Desde distintas perspectivas sobre el mundo y el saber, Albert Einstein (1879-1955) y Sigmund Freud (1856-1939) discutieron sobre la guerra: ¿Por qué la guerra? ¿*Hay una manera de liberar a los seres humanos de la fatalidad de la guerra?*, pregunta el físico alemán (cfr. 2001). Del mismo modo, Virginia Woolf (1882-1941) se desplaza hacia el corazón de la cultura: ¿Qué podemos hacer para impedir la guerra? (cfr. 2013). La guerra se hace política ante la mirada de los intelectuales, quienes se percatan de la inderogabilidad del esfuerzo común por la paz. Así, la preocupación por un destino común comunica una de las experiencias éticas y políticas más significativas de la historia de las ideas. En palabras de Foucault:

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 la verdad. No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma poder–, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales, en el interior de las cuales funciona,

por el momento). La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma (1999b, p. 391).

Análogo a Deleuze y Foucault, Maurice Blanchot (1907-2003) en *Los intelectuales en cuestión*, señala que la noción “universal” no volverá a ser el horizonte del intelectual, así como se creía en el siglo de las Luces y, todavía más, después de la Gran Guerra: “Así mismo parece anunciarse, como una idea nueva, el final, la ruina de una razón válida para todos y respetada por todos”. Seguidamente, Blanchot agrega “mientras que todo el siglo XX ha tratado, de formas sutiles o solapadas de sustituirla por una Sinrazón que no la derribaría, sino que, por el contrario, la afirmaría como su fundamento (su ruina)” (2001, p. 51). Sigmund Freud (1856-1939) y Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) constituyen ejemplos claros de este esfuerzo infructuoso.

Freud, amenazado por su propio pensamiento, según Blanchot, contrastó el predominio de la conciencia del hombre y de la sociedad razonable, descubriendo el reino de lo irracional, el inconsciente, que se expresa por medio de la violencia erótica y de la pulsión de muerte. Por su parte, Nietzsche, “no deja nunca de combatir a Nietzsche”, desmitificando la Verdad; sin exaltar, sin embargo, el misterio, fracasando así en su intento por romper la simetría entre Dioniso y Apolo (Blanchot, 2003, pp. 50-51; *cfr.* Foucault, 2010, p. 34). De la misma manera, Karl Marx (1818-1883) hirió profundamente la racionalidad occidental al demostrar que no existen monstruos, ni enigmas profundos, porque todo lo que hay de “profundo” en el discurso que hace la burguesía acerca de la moneda, el capital, el valor, el derecho y el Estado no es más que una banalidad: “La escuela histórica del derecho. Una escuela que legitima la vileza de hoy respecto a la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico” (Marx, 2014, p. 46). Una banalidad que, no obstante, desgarrar los cuerpos y las almas de las víctimas. No solo de aquellos que creen en su profundidad, sino, también, de quienes padecen sus efectos (Foucault, 2014, p. 37).

Sin embargo, este desplazamiento de lo racional a lo irracional, de lo universal a lo fragmentario, no resulta suficiente para declarar la muerte del intelectual, anunciado por Lyotard: “Yo no soy de los que entierran satisfechos bajo una losa fúnebre a los intelectuales, en primer lugar, porque ignoro lo que significa ese término” (Blanchot, 2003, p. 55). A propósito,

pregunta Blanchot: “¿Qué pasa con los intelectuales? ¿Quiénes son? ¿Quién merece serlo? ¿Quién se considera descalificado si se le dice que él lo es? ¿Intelectual?” (2003, p. 55). Se dice que el intelectual ha pasado de moda, en tanto participa de lo universal en una época en que la totalidad como sistema, con sus desastres y grandes crímenes, hace sospechar de todo aquél que defiende su derecho a no replegarse sobre sí mismo, pues lo lejano le importa tanto como lo próximo, incluso más de lo que se importa a sí mismo (Blanchot, 2003, p. 58). El intelectual no es el poeta, el pintor ni el escultor; no es el historiador, el filósofo ni el escritor; ni tampoco el sabio, aunque sea profesor. El intelectual es aquel que, sin mezclarse, ni ejercer la actividad política, está más cerca de la acción y del poder: “En la retaguardia de la política, no se aparta ni se retira, sino que trata de mantener esa distancia y ese impulso de la retirada para aprovecharse de esa proximidad que le aleja con el fin de mantenerse en ella”. Y seguidamente, Blanchot agrega: “Como un centinela que no estuviera allí más que para vigilar; mantenerse despierto, escuchar con una atención activa que expresa menos la preocupación por sí mismo que la preocupación por los otros” (Blanchot, 2003, p. 56). Al igual que Foucault, Blanchot concibe al intelectual como un militante activo de la verdad y la justicia. No es un especialista de la inteligencia, ni un puro teórico, sino más bien aquél que está entre la teoría y la práctica, discutiendo, agitando, haciendo declaraciones públicas; cuando, en casos particulares, la justicia está puesta en entredicho o amenazada por instancias superiores (cfr. Blanchot, 2003, p. 60).

Con la misma vehemencia de Deleuze y Foucault, Blanchot alude a Sócrates (470-399 a. C.) como la representación más auténtica del intelectual comprometido consigo mismo y con los otros. A diferencia del intelectual, el hombre del poder enmascara la justicia en nombre del deber que, en modo alguno, es insignificante. En una sociedad funcional como la nuestra, los especialistas de la justicia deben saber leer y aplicar las cláusulas jurídicas contenidas en los libros; intentando, siempre y en todo caso, reparar los daños infligidos de una acción injusta. No obstante, la situación es distinta, puesto que el hacedor del derecho justo prolonga, la mayor de las veces, la ignominia y la opresión. Ahora, Blanchot pregunta: “¿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 siempre hay que mantener siempre a toda costa” (Blanchot, 2003, pp. 86-87).

La claridad frente a las razones de verdad y justicia que motivan el ejercicio del pensamiento se convierte en fuerza, a pesar de las circunstancias y sus riesgos. Así, Martin Lutero (1483-1546) se mantuvo firme, alegando que no había otra forma de defensa ante el poder. Sócrates, por su parte, aceptó la muerte, rechazando la fuga propuesta por su amigo, haciendo prevalecer el amor por la justicia, sus amigos y sus conciudadanos. Y finalmente, Hermann Broch (1866-1951), quien advertía como principio supraordenador de cualquier trabajo intelectual la ayuda incondicional a los demás. En estos pensadores palpita una comunidad de principios frente al saber y el poder, consistentes en mantenerse alejados del mundo –allá donde la palabra es guardiana del silencio–, en la necesidad urgente de exponerse a los riesgos propios de la vida pública que, incluso, amenaza con la muerte, al tiempo de reconocerse como responsables del prójimo:

Cuando el intelectual –el escritor– se decide y se declara, sufre un daño quizás irreparable. Se sustrae a la única tarea que le importa. Puede incluso que llegue a perder definitivamente el derecho a la palabra espontánea. Entre dos necesidades que se imponen sin imponerse, cede a aquella para la que está menos capacitado. Cuando le sería tan fácil mantenerse al margen. ¿Qué clase de mandamiento exterior es ese al que debe responder, que le obliga a incorporarse al mundo y asumir una responsabilidad suplementaria que puede acabar perdiéndole? (Blanchot, 2003, p. 88).

En palabras de Foucault, la nueva figura del intelectual deja atrás la del escritor genial, propia del intelectual universal —portavoz de grandes valores, así como del oponente al soberano o a los gobernantes injustos, haciendo eco de la inmoralidad del poder—. Concentrándose, en cambio, en la figura del científico omnisciente, al servicio del Estado o contra éste, cuyo poder puede favorecer o matar la vida: “Este intelectual ya no es el rapsoda de la eternidad, sino el estratega de la vida y la muerte” (*cfr.* Foucault, 1999b, p. 388). Las contingencias y las limitaciones frente a la actividad científica y al ejercicio político del intelectual específico son claras: peligro de atenerse a luchas de coyuntura y a reivindicaciones sectoriales, riesgo de dejarse manipular por partidos políticos o sindicales que orientan luchas sociales, y peligro, sobre todo, de no desarrollar estas luchas, debido a la falta de una estrategia global, de apoyos exteriores o de convocatoria sobre grupos de importante extensión (*cfr.* Foucault, 1999b, p. 388).

La progresiva desaparición del gran escritor y el auge del científico omnisciente, o, en palabras más claras, la sustitución del intelectual universal por el específico, conduce a reconocer otros roles del intelectual en relación con sus ámbitos y finalidades de teorización y aplicación. En otras palabras, el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, en correspondencia con las responsabilidades políticas: “Me parece que nos encontramos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada aunque no abandonada, pese a la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales universales” (cfr. Foucault, 1999b, p. 389).

Subjetivación

En *Conversación con Michel Foucault* (*A conversation with Michel Foucault*, entrevista con J. K. Simon, 1971), Foucault se refiere a otras formas de encierro y de represión, propias de los manicomios y las universidades. Porque en aquéllos y en éstas practicamos, sin saberlo, el mismo sistema de límites y de exclusión que sigue invisible en el inconsciente cultural. He aquí la tarea de Foucault como profesor. El filósofo francés se plantea una serie de preguntas referidas a su relación con la universidad como centro de poder, así como el paralelismo entre el estudiante y el loco. Los locos son excluidos socialmente mediante su reintegración a una especie de circuito marginal —el circuito médico—. Los estudiantes, por su parte, se encuentran presos en un circuito que opera bajo una doble función. De un lado, se los excluye de la sociedad, relegándolos a un campus universitario en el que se les transmite un saber tradicional, apolillado, académico; un saber que, la mayor de las veces no guarda ninguna relación con la realidad social. Según Foucault, este circuito de exclusión se refuerza mediante la teatralización de las jerarquías universitarias, los ejercicios universitarios, el tribunal de los examinadores y de la evaluación permanente:

El estudiante ve cómo se le ofrece, en fin, una especie de vida recreativa —una distracción, una diversión, una libertad que, una vez más, no tiene nada que ver con la vida real—; y es así como, mediante esta sociedad artificial, teatral, mediante esta sociedad de cartón-piedra, se construye alrededor del estudiante un recinto de tal modo que los jóvenes de 18 a 25 años se vean, por decirlo así, neutralizados por y para la sociedad, convertidos

en gente fiable, gente impotente, castrada, tanto política como socialmente.
(Foucault, 1999c, p. 369)

De otro lado, la universidad contempla una función de integración. Una vez que el estudiante ha pasado un tiempo importante de su vida fuera de circulación —en la sociedad artificial—, se convierte en alguien asimilable para el mercado que, en adelante, puede consumirlo. Durante seis o siete años, el estudiante ha recibido los valores y los modelos de conducta deseables por la sociedad de mercado, así como las pautas de éxito y de ambición, los elementos de un comportamiento político correcto. De manera que el ritual de exclusión termina por adoptar la forma de la inclusión y de la recuperación o de la absorción: “La universidad continua siendo un espacio de exclusión en el que los estudiantes permanecen separados de su medio real, es decir, de un medio que se proletariza” (Foucault, 1999c, p. 369).

En este punto, Foucault asemeja la sociedad contemporánea a la primitiva, en la cual los jóvenes son confinados en el afuera del poblado, y puestos en una serie de ritos de iniciación que les obligan a mantenerse aislados de la sociedad real, activa. Después de un tiempo, pueden ser recuperados o reasimilados (*cfr.* Foucault, 1999c, p. 369). En suma, el pensador francés advierte que las universidades, con sus mecanismos de inclusión-exclusión en el interior del sistema capitalista, aseguran definitivamente la absorción de los estudiantes proletarizados: “Nos encontramos con un refuerzo de la vieja universidad tradicional, con su doble función de teatralización y de iniciación”. Y, sin embargo, dice Foucault “apenas los estudiantes tienen tiempo de entrar en el sistema, ya son conscientes de que están jugando con ellos, de que se les intenta domar en contra de sus orígenes sociales y de su medio” (1999c, p. 370).

Al igual que los condenados y enfermos en la prisión y el manicomio, los estudiantes universitarios se constituyen en receptáculos de discursos y prácticas de sus profesores. En su conversación con Foucault, Simon le pregunta por la relación entre la universidad y la obra de teatro de Peter Weiss *Marat Sade*, la cual pretendía recrear una pieza en la que los actores (enfermos mentales), intentasen dar la vuelta a la obra contra los espectadores. A propósito, Foucault señala que el vínculo entre una y otra explica, incluso con mayor claridad que cualquier planteamiento teórico, lo que está ocurriendo. En efecto, el marqués de Sade (Donatien Alphonse François de Sade,

1740-1814) pretendía que sus piezas teatrales fueran representadas por los internos del manicomio de Charenton, donde él mismo estaba recluido, y las cuales cuestionaban severamente el sistema de encierro. Sin embargo, los enfermos no solo personificaron el papel, sino también el sistema de opresión impuesto por el dramaturgo, quien les obligó a representar un sistema de valores establecido por él mismo. En cierto sentido, dice Foucault, “Sade es, como el profesor de hoy, el profesor liberal que dice a sus estudiantes: ‘Bueno, ¿por qué no os oponéis a todos los valores burgueses que queremos imponernos?’” Y, seguidamente, agrega: “Los estudiantes, llevando hasta el extremo el teatro del liberalismo universitario, terminan finalmente por cuestionar al propio profesor” (1999c, pp. 370-371). He aquí el análisis foucaultiano, en el que se ocupa de definir los sistemas de encierro y las prácticas de exclusión; incluyendo los más sutiles que se esconden en nuestros ejercicios de palabra.

En un bello texto titulado *Escritores, intelectuales, profesores*, Roland Barthes (1915-1980) señala justamente la relación entre la enseñanza y la palabra: “Vamos a imaginar que yo soy un profesor: hablo, infinitamente, ante y para alguien que no habla. Yo soy el que dice *yo* (poco importan los rodeos del *nosotros*, el *sé*, o la frase impersonal)” Y seguidamente agrega: “Yo soy el que bajo la apariencia de *exponer* un saber, *estoy proponiendo* un discurso, *del que nunca sabré cómo ha sido recibido*” (1986, p. 317). Foucault lo sabe y, por tal razón, no solo observa las leyes de la claridad en sus clases, sino que también libera abiertamente las herramientas conceptuales para que los estudiantes puedan determinar aquello que les resulte útil para pensar. Y así como la teoría debe ser agujereada permanente por la práctica, el auditorio llena de agujeros el discurso del profesor. De acuerdo con la perspectiva psicoanalítica: “[El] discurso ya puede estar redondeado por una inteligencia impecable, ya puede ir armado del “rigor” científico o de la radicalidad política, que no por ello resultará menos agujereado” (1986, p. 317).

Bajo esta perspectiva, Foucault reseña la solicitud de un sindicato (CGT) que, interesado en una conferencia, le pidió la mayor “sencillez posible”. Y pese a la simplicidad requerida, el pensador francés no pudo dejar de referirse a las ideas generales, los problemas más elementales y el vocabulario más ajustado a la precisión del asunto, esto es, más exacto en relación con el razonamiento: “De este modo incluso un público ‘no iniciado’ puede aceptar y comprender perfectamente cosas ‘difíciles’; un determinado cui-

dado técnico me parece que es la garantía de seriedad y la forma de evitar florituras” (Foucault, 1999c, p. 376).

Ahora, retornando a la crítica sobre la postura del profesor ante el poder, debemos precisar que Foucault también era un profesor de talento. Por esta razón, Simon lo advierte sobre la aparente contradicción:

Encuentro un paralelismo entre sus ideas políticas, su forma de criticar, y su punto de vista pedagógico. En todos estos campos, ya sean políticos o pedagógicos, usted pretende desenmascarar al sistema y sus claves. Sus ideas, por decirlo, así, son poco accesibles –al menos directamente– a aquellos otros, muy numerosos, que no poseen el bagaje necesario para penetrar en la densidad de sus libros. Pero además, usted se caracteriza por utilizar un determinado procedimiento –y tiene razón–, un método a través del cual impone su punto de vista de manera enérgica y exclusiva; usted dice: “Voy a imponer este marco interpretativo”. Pero, entonces, ¿cómo se defiende usted de la acusación de elitismo –concepto pedagógico que reposa sobre la vieja relación maestro-discípulo y que exige que su método sea aceptado, que sea usted quien imponga un sistema–? Usted dice que el hombre ha muerto, que solo existe una masa de hombres; ¿cómo puede creer a la vez en esta multiplicidad y dedicar toda su atención a una sola definición, no tanto del hombre, diría yo, cuanto de un sistema que usted intenta imponer? (1999c, p. 375).

En abierta oposición a los reformistas franceses, Foucault señala que éstos incurren en los mismos síntomas del sistema que denuncian, puesto que intentan borrar las consecuencias a partir de su disimulación. A diferencia de la clase magistral y del profesor explicador —quien niega la participación de los estudiantes, imponiendo su perspectiva sobre alguna cuestión—, los reformistas prefieren los seminarios por considerar que se respeta más la libertad, invirtiendo así la relación tradicional maestro-único enunciador y estudiante-único receptor. No obstante, Foucault pregunta:

¿No cree usted que un profesor que se responsabiliza de los estudiantes al comenzar el curso, que los pone a trabajar en grupos pequeños, que los invita a conocer su propio trabajo, y comparte con ellos sus problemas y sus métodos, no cree usted que mediante esta fórmula los estudiantes están todavía más deformados al final del seminario que si simplemente hubieses seguido una serie de clases magistrales? ¿No van a considerar como algo

aburrido, natural, evidente y absolutamente cierto lo que, después de todo no es más que una manera aún más insidiosa? (1999c, p. 375).

De manera que, sin pretender defender la magistralidad, contra toda suerte de oposición, Foucault afirma que ésta hace uso de la honestidad intelectual; mostrando una posición que, sin ser la única ni la mejor entre todas las alternativas teóricas posibles, presenta un problema con sus hipótesis, métodos y posibilidades de resolución, dejando abierta la posibilidad de crítica por parte del estudiante, quien es libre de mostrar sus fallos y contradicciones:

Cuando imparto una clase magistral un poco dogmática, me digo a mí mismo: se me paga para proporcionar a los estudiantes una determinada forma y un determinado contenido de saber; debo fabricar mi conferencia o mi curso un poco como se fabricaría un zapato; ni más ni menos. Concibo un objeto y trato de fabricarlo lo mejor que puedo, hago un esfuerzo (no siempre, sin duda, pero con frecuencia), llevo este objeto a la sala de conferencias, lo muestro y, a continuación, dejo al público libre para que haga el uso que le plazca de él. Me considero más un artesano que fabrica un objeto, y lo ofrece al consumo, que un amo que hace trabajar a sus esclavos (Foucault, 1999c, p. 375).

Sin duda, esta posición frente al saber-poder depende, estrictamente, del contenido de la palabra dicha, más que de su forma. En Foucault –intelectual, profesor, escritor–, el discurso es más auténtico y exacto, quizás porque es el resultado de sus investigaciones, las que se hacen palabra idéntica, tanto en sus clases como en la escritura de sus libros. En otros términos, la investigación misma sobre el poder se convierte en clase y en texto, al igual que en práctica respecto a sí mismo y a los otros.

Referencias

- Adorno, F. (2014). La tarea del intelectual: El modelo socrático. En F. Gros. *Foucault: El coraje de la verdad*. (A. Sánchez, trad.). Madrid, España: Arena.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. (C. Fernández, trad.). Barcelona, España: Paidós.

- Blanchot, M. (2003). *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*. (M. Arranz, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Deleuze, G. (2010). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. (P. Ariel, trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Einstein, A. & Freud, S. (2001). *¿Por qué la guerra?*. (E. Resta, trad.). Barcelona, España: Minúscula.
- Foucault, M. (1999a). De los intelectuales y el poder. En M. Foucault. *Obras esenciales* (433-441). (F. Álvarez & J. Varela, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- _____. (1999b). Verdad y poder. En M. Foucault. *Obras esenciales* (379-391). (F. Álvarez & J. Varela, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- _____. (1999c). Conversación con Michel Foucault. En M. Foucault. *Obras esenciales* (367-377). (F. Álvarez & J. Varela, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- _____. (2010). *Nietzsche, Marx, Freud*. (A. González, trad.). Buenos Aires, Argentina.
- Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. (J. Ripalda, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Woolf, V. (2013). *Tres guineas*. (A. Bosch, trad.). Barcelona, España: Lumen.