



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CEDRIC GUILLERMO STEINLEN CUEVAS

DISCONTINUIDADES ENTRE EL PENSAMIENTO
HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE SARTRE Y FOUCAULT: UNA
ARQUEOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA FRANCESA (1960-1970)

FLORIANÓPOLIS, 2018

CEDRIC GUILLERMO STEINLEN CUEVAS

**DISCONTINUIDADES ENTRE EL PENSAMIENTO
HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE SARTRE Y FOUCAULT: UNA
ARQUEOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA FRANCESA (1960-1970)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a
obtenção do Grau de Doutor em Filosofia. Orientador: Prof. Dr.

Roberto Wu.

FLORIANÓPOLIS, 2018

Cedric Guillermo Steinlen Cuevas

**“DISCONTINUIDADES ENTRE EL PENSAMIENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO
DE SARTRE Y FOUCAULT:
UNA ARQUEOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA FRANCESA (1960-1970)”**

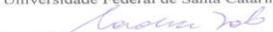
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 17 de dezembro de 2018.


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:


Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof.ª Carolina de Souza Noto, Dr.ª
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Celso René Braida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Luciano Donizetti da Silva, Dr.
Universidade Federal de Juiz de Fora
Com participação por videoconferência
Prof. Dr. Roberto Wu
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia/CFH-UFSC
Portaria nº 1344/2016/GR

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Steinlen Cuevas, Cedric Guillermo
Discontinuidades entre el pensamiento histórico
filosófico de Sartre y Foucault : una arqueología de
la filosofía francesa (1960-1970) / Cedric Guillermo
Steinlen Cuevas ; orientador, Roberto Wu, 20118.
155 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
20118.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Sartre; razón dialéctica;
Foucault; arqueología. I. Wu, Roberto. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

AGRADECIMIENTOS

"El presente trabajo fue realizado con apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001"

“Agradezco al Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina”

“Agradezco a la Organización de los Estados Americanos por la beca de estudios que me otorgó para estudiar este programa de doctorado en Brasil”

“Agradezco a mi esposa Macarena Lira y mi hijo Federico Steinlen por todo su amor y apoyo”

“Agradezco a mi padre Cedric Steinlen y mi madre María Alicia Cuevas por todo su amor y apoyo”

“Agradezco a mi orientador Roberto WU”

“Agradezco a la secretaria del programa de doctorado Irma Iaczinski”

“Agradezco a mis compañeros de posgraduación Jean, André, Gabriel, Luan, Grégori, Italo, Allan, Anderson, Carlo, Jason, Otavio (A quinta sagrada)”

“Agradezco a los profesores de mi banca de tesis de doctorado Claudia Drucker, Carolina Noto, Celso Braidá y Luciano Donizetti por su buena disposición”

RESUMEN

Jean-Paul Sartre con su obra *Crítica de la razón Dialéctica* pretendía renovar al marxismo -que él consideraba que había olvidado al sujeto en su búsqueda de totalización-, para hacerlo se debían integrar los fundamentos subjetivistas del existencialismo. Con esta crítica pretendía plantear la necesidad de establecer las condiciones para una *antropología estructural e histórica* que le permitiera hacer inteligible la *praxis* del sujeto individual en su relación con la totalidad histórica. En nuestra tesis pretendemos realizar un análisis de los aspectos principales del pensamiento histórico-filosófico presente en la obra de Sartre, para luego determinar cuáles son las discontinuidades con el pensamiento de Michel Foucault. Foucault cuestionaba la pretensión sartreana de establecer los fundamentos de una razón dialéctica que permita descubrir una histórica lineal y verdadera como totalidad. En este sentido, proponemos como hipótesis que sería posible argumentar que: a través del método arqueológico de Foucault podemos establecer cuáles son las discontinuidades entre ambos autores, estas rupturas principalmente se presentarían en las metanarrativas sartreanas de continuidad, totalidad y verdad. A su vez, éstas serían representativas de una discontinuidad más amplia de la cultura occidental que podría estar sugiriendo el nacimiento de una nueva *episteme*.

Palabras clave: *Sartre; razón dialéctica; Foucault; arqueología; rupturas.*

RESUMO

Jean-Paul Sartre, com sua obra *Crítica da Razão Dialética*, pretendia renovar o marxismo – o qual, segundo ele, teria esquecido o sujeito em sua busca por totalização. Para fazê-lo, seria necessário integrar os fundamentos subjetivistas do existencialismo [à análise marxista]. Com esta crítica, [Sartre] pretendia colocar a necessidade de se estabelecer as condições para uma *antropologia estrutural e histórica* que lhe permitisse tornar inteligível a *praxis* do sujeito individual em sua relação com a totalidade histórica. Em nossa tese, pretendemos analisar os principais aspectos do pensamento histórico-filosófico presentes na obra de Sartre, para logo determinar quais são as discontinuidades com o pensamento de Michel Foucault. Foucault questionava a pretensão sartreana de estabelecer os fundamentos de uma razão dialética que permitisse descobrir uma história linear e verdadeira como totalidade. Neste sentido, propomos como hipótese que seria possível argumentar que: através do método arqueológico de Foucault podemos estabelecer quais são as discontinuidades entre os dois autores, estas rupturas se apresentando, principalmente, nas metanarrativas sartreanas de continuidade, totalidade e verdade. Estas, por sua vez, seriam representativas de uma discontinuidade mais ampla da cultura ocidental que poderia estar sugerindo o nascimento de uma nova *episteme*.

Palavras-chave: Sartre; Razão Dialética; Foucault; Arqueologia; Rupturas

RESUMO EXPANDIDO

Jean-Paul Sartre, com sua obra *Crítica da Razão Dialética*, pretendia renovar o marxismo – o qual, segundo ele, teria esquecido o sujeito em sua busca por totalização. Para fazê-lo, seria necessário integrar os fundamentos subjetivistas do existencialismo [à análise marxista]. Com esta crítica, [Sartre] pretendia colocar a necessidade de se estabelecer as condições para uma *antropologia estrutural e histórica* que lhe permitisse tornar inteligível a *praxis* do sujeito individual em sua relação com a totalidade histórica. Em nossa tese, pretendemos analisar os principais aspectos do pensamento histórico-filosófico presentes na obra de Sartre, para logo determinar quais são as discontinuidades com o pensamento de Michel Foucault. Foucault questionava a pretensão sartreana de estabelecer os fundamentos de uma razão dialética que permitisse descobrir uma história linear e verdadeira como totalidade. Neste sentido, propomos como hipótese que seria possível argumentar que: através do método arqueológico de Foucault podemos estabelecer quais são as discontinuidades entre os dois autores, estas rupturas se apresentando, principalmente, nas metanarrativas sartreanas de continuidade, totalidade e verdade. Estas, por sua vez, seriam representativas de uma discontinuidade mais ampla da cultura ocidental que poderia estar sugerindo o nascimento de uma nova *episteme*.

Existe, na prática, um acordo na literatura especializada que consiste em tratar o pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre como um dos predominantes no ambiente intelectual francês durante as primeiras décadas que seguiram a Segunda Guerra Mundial, seja no âmbito cultural com seu existencialismo, que o conduziu à literatura e ao teatro; ou com sua influência na academia graças à proeminência da fenomenologia, onde sua abordagem heterodoxa das teorias de Husserl e Heidegger teve uma importante ressonância sobre toda uma geração nas universidades francesas; ou, na política contingente a partir de escritos de profundo teor revolucionário de esquerda que guiaram a pauta da agenda internacional em temas tão sensíveis ao Estado francês como o processo de descolonização de suas colônias na África. O certo é que sua imagem gozava de um prestígio transversal na sociedade francesa daqueles anos, e sua influência sobre a juventude deste país será inquestionável, ao menos até o final da década de sessenta, quando o último sopro de seu pensamento influiu nos jovens franceses do Maio de 68.

Pois bem, se nos perguntarmos quais seriam as razões para que, em meados dos anos sessenta, seu pensamento começasse a ser relegado a um segundo plano da academia, a verdade é que não teríamos uma resposta tão transversal e satisfatória como aquela que nos explica seu êxito inicial. O que nos parece claro é que, por volta deste tempo, a cena intelectual francesa parecia experimentar ares de mudanças. Portanto, a primeira pergunta geral de investigação que formulamos é a seguinte: o que ocasionou o declínio do existencialismo na década de sesenta?

Esta pergunta foi a que nos incentivou a realizar esta tese de Doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. A partir dela se configura o contexto histórico e referencial que nos permitiu estabelecer nosso problema de investigação, sempre guiado por uma análise desenvolvida a partir da história da filosofia que apontasse para problemas de ordem metodológico tais como, por exemplo: “uma exposição das filosofias passadas, contextualizando-as no marco das ideias de sua época”. Quer dizer que não nos limitamos a explicar o pensamento dos autores que analisamos, mas antes o fazemos colocando-o em relação ao contexto histórico onde se desenvolveram.

Quando iniciamos nossa pesquisa, chegamos a compreender, através de uma discussão bibliográfica, que alguns dos autores que analisam a crise do existencialismo sartreano na cultura francesa durante a década de sessenta marcam, como fato fundamental, aquilo que chamaram de “Emergência do Estruturalismo”. Na década de sessenta, uma série de intelectuais de diversas áreas convergiram no que por estes anos se convencionou chamar de Estruturalismo. Na prática, a maioria destes intelectuais se recusavam a serem chamados desta forma, salvo Claude Lévi-Strauss, que nunca negou tal título. No entanto, a literatura especializada foi praticamente unânime ao se referir a este grupo desta maneira, entre os intelectuais que passaram a ser chamados de estruturalistas estão, apenas para citar alguns: o próprio Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Althusser, Dumézil e Lacan.

Ao entrarmos mais a fundo na discussão bibliográfica –a qual nos permitiria formular nosso marco teórico– nos demos conta de que houve, em particular, dois importantes marcos que se passaram durante os anos 60. O primeiro foi o debate que aconteceu entre Sartre e Lévi-Strauss que decorreu da publicação deste último de um capítulo de seu livro *O Pensamento Selvagem*, de 1961, dedicado a atacar o

livro do filósofo existencialista de 1960, a *Crítica da Razão Dialética*; já o segundo consistiu em uma série de diálogos – em termos não muito bons – que aconteceram entre Sartre e Michel Foucault durante os anos seguintes, especialmente depois deste último publicar o livro *As Palavras e as Coisas*, de 1966. O que nos pareceu mais relevante nestes dois desencontros entre o existencialismo e o estruturalismo foi que ambas as críticas estruturalistas tinham um tema em comum: uma crítica ao pensamento histórico de Sartre. Deste modo, decidimos que, para develar a origem da crise do existencialismo, nós o faríamos tendo como contraponto a figura de Michel Foucault. Além disso, o centro de nossa investigação se realizaria no contexto da filosofia francesa durante a década de 1960.

Com o transcorrer de nossa investigação, nos demos conta de que, se queríamos descobrir as causas da crise do existencialismo, seria de grande ajuda fazê-lo a partir da análise daquele tema específico do pensamento sartreano que havia sido posto em questão por Foucault, quer dizer, nos centraríamos na importância da presença do problema da História no conflito entre estas duas visões epistemológicas contrapostas. Além disso, utilizaríamos o método arqueológico do mesmo Foucault para identificar as descontinuidades entre os dois pensamentos. Desta forma, nos preparamos para colocar nossas perguntas específicas de investigação: Existe uma descontinuidade entre o tipo de raciocínio no discurso sobre o problema da História entre Sartre e Foucault? Quais são os conceitos no raciocínio do pensamento histórico-filosófico de ambos autores que possibilitam esta ruptura? A descontinuidade entre os dois pensamentos são sinais de uma ruptura epistêmica?

A análise das descontinuidades entre ambos autores foi realizada através da perspectiva do método arqueológico de Foucault, devido ao fato de que este permite definir discursos como práticas que obedecem a regras de uma época e analisar as rupturas entre diferentes *epistemes* (tendo em vista que as *epistemes* são o princípio da ordenação histórica do saber). Utilizar o método arqueológico nos foi de grande ajuda, uma vez que as figuras de Sartre e Foucault representam em seus enunciados dois paradigmas diferentes de pensamento que se encontram em limites opostos do umbral de dois sistemas de pensamento que estavam em contradição em meados da década de sessenta. O primeiro representando o ocaso do pensamento moderno, e o segundo representando uma nova *episteme*.

Nosso estudo não foi uma análise das rupturas do saber em geral do mundo ocidental ao modo da história do pensamento proposta por Foucault nas *Palavras e as coisas*, mas sim uma análise muito mais localizada e especializada vista de uma perspectiva da história da filosofia em um período determinado. Quer dizer, que não fizemos uma análise minuciosa das descontinuidades de um grande número de disciplinas, mas sim um estudo das rupturas entre ambos autores no âmbito da filosofia francesa no período estudado.

A melhor fonte para realizar uma análise do pensamento histórico-filosófico de Sartre é a *Crítica da razão dialética* de 1960, além de ter sido precisamente esta obra que foi posta em questão pelos estruturalistas na década de sesenta. Nosso propósito foi extrair das descrições historiográficas sartreanas presentes nesta obra tudo aquilo que nos possa mostrar um tipo de interpretação histórica que apresente traços que nos permitam mostrar que se trata de uma perspectiva metanarrativa. Nesse sentido, os conceitos de continuidade, totalidade e verdade seriam os elementos representativos da Época Moderna em processo de ruptura com uma nova *episteme*.

Na segunda parte de nossa análise arqueológica nos propusemos a tarefa de mostrar de que maneira Foucault leva a cabo sua análise histórica em *As palavras e as coisas* de 1966, isso foi necessário para demonstrar que seu enfoque histórico-filosófico presente nesta obra representa uma ruptura com o trabalho realizado por Sartre. Segundo nossa perspectiva, o trabalho empreendido pelo pensador francês (Foucault) representa um exemplo claro de descontinuidade em relação ao pensamento do filósofo existencialista. A estratégia que utilizamos para levar adiante nosso objetivo foi a de identificar os relatos historiográficos em relação ao saber nas sociedades ocidentais em contradição com os conceitos metanarrativos sartreanos. Nesse sentido, pudemos afirmar que existe em Foucault um tipo de História descontínua, fragmentária e uma heterogeneidade de discursos nas diferentes épocas.

Defendemos que os conceitos em rupturas trabalhados por Foucault representam um relato histórico cético em relação às metanarrativas. Nesse sentido, podemos argumentar que, por um lado, existirá uma descontinuidade no pensamento histórico-filosófico de Sartre na medida em que o relato sartreano representaria uma meta-história e, por outro lado, ao relato de Foucault não seria possível atribuir uma metanarrativa.

O que não dissemos até aqui é se a descontinuidade presente entre os dois pensamentos é sinal da ruptura da *episteme* moderna, a qual poderia ter repercutido no pensamento filosófico francês durante a década de sesenta. Para iluminar esta análise foram utilizadas as teorias da pos-modernidade de Jean-François Lyotard. A hipótese elaborada por Lyotard em sua obra *A condição pos-moderna* nos permitiu responder a esta incógnita, uma vez que ele situa uma mudança no estatuto do saber nas sociedades pos-industriais. Isto coincide com o início da década de sesenta, na qual localizamos as rupturas entre Sartre e Foucault. Lyotard faz uma análise do saber nas sociedades mais avançadas, segundo a qual teria surgido uma época em que não é possível legitimar mais um saber por meio de um metarrelato.

Segundo nossa perspectiva, em Foucault existem alguns sinais que mostram uma descrença nos grandes relatos, em particular concernente aquela pretensão de estabelecer uma verdade histórica como totalidade própria das metanarrativas modernas. Propomos que se pode sugerir que a positividade de seu pensamento responde a novas condições de possibilidade do conhecimento, que surgem a partir de um novo *a priori* histórico cético ante os metarrelatos. (o *a priori* histórico se define como um conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva).

Pelo contrário, Sartre pertence à época moderna, uma vez que em sua filosofia está presente um metadiscurso linear com pretensões de descobrir uma inteligibilidade verdadeira da História como totalidade. No entanto, também podemos propor como hipótese que o pensamento de Sartre está no limite do umbral da pos-modernidade, tendo em vista que a razão dialética pensada por ele não é teleológica, posto que se o ser humano é livre não é possível pensar em uma dialética que chegue a um final das contradições históricas. Nesse sentido, se estaria insinuando uma confluência com o novo *a priori* histórico da pos-modernidade,

Em conclusão, sustentamos que durante a década de 1960 o saber na cultura ocidental experimentará sinais de ruptura epistémica, cujos grandes relatos que haviam fundamentado o saber desde o iluminismo começaram a ficar em desuso. Nos parece que o enfrentamento no plano das ideias entre Sartre e Foucault, nos outorgaram o contexto necessário para tentar develar os sinais de aquela ruptura de *episteme* presente nos seus respectivos embates narrativos naqueles anos.

Propomos que a série de acontecimentos históricos que se sucederam durante os anos de formação de Foucault –a partir do horizonte do existencialismo sartreano–, criaram novas condições de possibilidade do saber que permitiram o surgimento de um novo *a priori* histórico que não fomenta os relatos históricos metanarrativos. Pensamos que por este motivo a *Crítica da razão dialética* de Sartre foi uma obra com pouca repercussão em seu tempo, mas por outro lado, seria uma obra tardia da modernidade que anuncia o fim das teleologias e teria contribuído para ruptura da *episteme* moderna.

Palavras-chave: Sartre; Razão Dialética; Foucault; Arqueologia; Rupturas

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

Libros de Jean-Paul Sartre:

CRD: Crítica de la razón dialéctica.

CM: Cuestiones de Método.

EN: El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica.

LTE: La trascendencia del ego.

MR: Materialismo y Revolución.

EIF: El idiota de la familia: Gustave Flaubert de 1821 a 1857.

Libros de Claude Lévi-Strauss

AE: Antropología Estructural

EPS: El pensamiento salvaje

TT: Triste Tópicos

Libros de Michel Foucault:

EOD: El orden del discurso

ENC: El nacimiento de la clínica

HDL: Historia de la locura en la época clásica.

LAS: La arqueología del saber

LPC: Las palabras y las cosas

MFP: Microfísica del poder

NDB: Nacimiento de la biopolítica

NGH: Nietzsche, la genealogía, la historia.

VYC: Vigilar y Castigar

Libros de Jean-François Lyotard:

EE: El entusiasmo

LCP: La condición posmoderna

LF: La fenomenología

PF: ¿Por qué filosofar?

INDICE

RESUMEN.....	8
RESUMO.....	9
LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS.....	19
INTRODUCCIÓN.....	26
1. EL PENSAMIENTO HISTÓRICO DE SARTRE.....	33
1.1. LA ETAPA FENOMENOLÓGICA.....	35
1.2. EL GIRO AL MARXISMO.....	42
1.3. EL IDIOTA DE LA FAMILIA.....	51
2. LA CRÍTICA A SARTRE.....	57
2.1. EXISTENCIALISMO Y ESTRUCTURALISMO.....	60
2.2. EL DEBATE DE SARTRE Y LÉVI-STRAUSS.....	65
2.3. LAS RESPUESTAS DE SARTRE Y FOUCAULT.....	72
3.1. EL MÉTODO ARQUEOLÓGICO.....	83
3.2. LA HISTORIA EN FOUCAULT.....	91
3.3. GENEALOGÍA Y BIOPOLÍTICA.....	100
4. DISCONTINUIDADES ENTRE SARTRE Y FOUCAULT.....	109
4.1. CONTINUIDAD, TOTALIDAD Y VERDAD.....	110
4.2. DESCONTINUIDAD, FRAGMENTACIÓN Y DISCURSOS.....	120
4.3. ¿UNA NUEVA EPISTEME?.....	127
CONCLUSIONES.....	142
BIBLIOGRAFÍA.....	153

A Macarena

INTRODUCCIÓN

Prácticamente existe un acuerdo en la literatura especializada en relación a que el pensamiento existencialista de Jean-Paul Sartre fue uno de los que predominó en el ambiente intelectual francés durante las primeras décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial¹, ya sea en el ámbito cultural con su popular existencialismo que llevó a la literatura y al teatro; o con su influencia en la academia gracias a la preeminencia de la fenomenología, en donde su heterodoxo abordaje de las teorías de Husserl y Heidegger tuvo una importante resonancia en toda una generación en las universidades francesas (aunque Sartre nunca se desarrolló profesionalmente en la academia)²; o en la política contingente a partir de sus escritos de profundo tenor revolucionario de izquierda, que marcaron la pauta en la agenda internacional en temas tan sensibles para el Estado francés como el proceso de la descolonización de sus colonias en África³. Lo cierto, es que su imagen gozaba de un transversal prestigio en aquellos años en la sociedad francesa, y su influencia será incuestionable en la juventud de ese país hasta al menos finales de la década de los sesenta cuando el último aliento de su pensamiento influyó en los jóvenes universitarios del mayo francés del 68⁴.

Ahora bien, sin nos preguntamos ¿cuáles fueron las razones para que su pensamiento a mediados de los años sesenta comenzara a quedar relegado a un segundo plano en la academia? La verdad es que no tendríamos una respuesta igual de transversal y satisfactoria como aquella que nos muestra su éxito inicial, lo que sí parece claro es que alrededor de esa época la escena intelectual francesa parecía

¹ Entre otros autores, ver: BOBBIO, Norberto. *El existencialismo interpretado*. Fondo de Cultura económica, 1997.

² Como veremos más adelante, el mismo Michel Foucault más de una oportunidad manifestó la influencia del pensamiento de Sartre en su juventud.

³ Según el historiador británico Eric Hobsbawm, el Estado francés: “se opuso con energía al levantamiento de las fuerzas que luchaban por la independencia nacional en Argelia (1954-1961). HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Crítica Editorial, Buenos Aires, 2010, p. 224.

⁴ “El carácter iconoclasta de la nueva cultura juvenil afloró con máxima claridad en los momentos en que se le dio plasmación intelectual, como en los carteles que se hicieron rápidamente famosos del mayo francés del 68: ‘Prohibido prohibir’”. *Ibid.*, p. 334.

experimentar aires de cambios. Entonces, en este sentido, la primera pregunta general de investigación que nos formulamos es la siguiente: ¿qué ocasionó el declive del existencialismo?

Esta pregunta que nos formulamos es la que motivó el interés para realizar esta tesis de Doctorado en Filosofía en la Universidad Federal de Santa Catarina. A partir de esta pregunta general se configura el contexto histórico y referencial que nos permitió plantear nuestro problema de investigación, siempre guiado a partir de un análisis desarrollado desde la historia de la filosofía que apunta a problemas de orden metodológico como, por ejemplo: “una exposición de las filosofías pasadas contextualizándolas en el marco de las ideas de su época”⁵. Es decir, que no nos limitamos a explicar el pensamiento de los autores que analizamos, sino que siempre lo hacemos en relación al contexto histórico en donde se desarrollaron y su relación con nuestro presente⁶.

Cuando iniciamos nuestra investigación, a través de una discusión bibliográfica llegamos a comprender que algunos de los autores que analizan la crisis del existencialismo sartreano en la cultura francesa durante la década de 1960 marcan como hecho fundamental lo que han llamado “La emergencia del estructuralismo”⁷. En la década de 1960 una serie de intelectuales de diversas áreas convergieron en lo que se llamó por esos años el estructuralismo, en la práctica la mayoría de

⁵ LAFUENTE, María Isabel. *Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía*. Universidad de León, León, 1986.

⁶ “... Nada de extraño tiene entonces plantear la historia de la filosofía como historia de la recepción de las obras filosóficas, de sus interpretaciones y reinterpretaciones hasta llegar a nosotros, de tal forma que se ponga de manifiesto cómo cada obra, actuando sobre el horizonte de pensamiento de una determinada época, le afecta y contribuye a su transformación (...) De este modo, partiendo para hacer la historia de la filosofía, no del pasado en cuanto pasado, sino de la perspectiva de nuestro presente, el pasado vuelve a la vida, pues las palabras dichas por los filósofos que nos precedieron vuelven a circular de nuevo en este medio de intercambio y de comunicación que es nuestro presente. La historia de la filosofía debe ser, pues, la historia de esta mediación entre pasado y presente.”. SÁNCHEZ, Diego. *La historia de la filosofía como hermenéutica*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998, p. 314.

⁷ Ver: MOREY, Rafael. *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo*. Editorial Bonalitra Alcompas, 2015.

estos intelectuales recusaban a que se les llamara de esa forma, salvo Claude Lévi-Strauss que nunca renegó de tal título. Sin embargo, la literatura especializada ha sido prácticamente unánime al referirse a ese grupo de esa manera, entre los intelectuales a los que se les pasó a llamar estructuralistas están solo por nombrar a algunos: el propio Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Althusser, Dumézil y Lacan.

Cuando nos adentramos más en la discusión bibliográfica en nuestra investigación -que nos permitiría formular nuestro marco teórico-, nos dimos cuenta que en particular hubo dos importantes hitos que se dieron en este contexto durante los años sesenta. El primero, fue el debate que se dio entre Sartre y Lévi-Strauss, luego de que este último dedicara un capítulo de su libro *El Pensamiento Salvaje* de 1961 a atacar el libro del filósofo existencialista de 1960 *la Crítica de la razón dialéctica*. Mientras que el segundo, fue una serie de diálogos -no en muy buenos términos- que sostuvieron Sartre y Michel Foucault durante los años siguientes, especialmente después que el último publicara el libro *Las palabras y las cosas* de 1966. Lo que nos pareció más relevante de estos dos desencuentros entre el existencialismo y el estructuralismo, fue que ambas críticas estructuralistas tenían un tema en común: una crítica al pensamiento histórico de Sartre⁸. De este modo, decidimos que para revelar el origen de la crisis del existencialismo lo haríamos desde la figura contrapuesta de Foucault, además el centro de nuestra investigación se realizaría en el contexto de la filosofía francesa durante la década de 1960.

En el transcurso de nuestra investigación nos dimos cuenta de que si queríamos descubrir cuáles fueron las causas de la crisis del existencialismo, sería de gran ayuda hacerlo desde el análisis de aquel tema específico del pensamiento sartreano que había sido puesto en cuestión por Foucault. Es decir, nos centraríamos en la importancia de la presencia del problema de la Historia en el conflicto entre estas dos

⁸ Al pensamiento histórico de Sartre le denominaremos “pensamiento histórico-filosófico” para distinguirlo del pensamiento histórico entendido como historiografía. Además este concepto lo utiliza, hasta donde sabemos, por primera vez Foucault para referirse a su propio pensamiento crítico sobre la Historia. Por lo que nos parece adecuado utilizar este concepto en el contexto de un análisis comparativo entre ambos pensamientos. Ver: FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración (Estudio preliminar de Javier de la Higuera)*. Editorial Tecnos, Madrid, 2007.

visiones epistemológicas contrapuestas, además utilizaríamos el método arqueológico del mismo Foucault para identificar la discontinuidad entre ambos pensamientos. De este modo, estuvimos preparados para plantear nuestras preguntas específicas de investigación: ¿existe una discontinuidad en el tipo de razonamiento en el discurso sobre el problema de la Historia entre Sartre y Foucault? ¿Cuáles son los conceptos en el razonamiento del pensamiento histórico-filosófico de ambos autores que posibilitaron esa ruptura? ¿La discontinuidad entre ambos pensamientos son signos de una ruptura de episteme?

Nuestra hipótesis de investigación es la siguiente: proponemos que es posible argumentar que a partir de la crítica al pensamiento histórico-filosófico que Foucault hace a Sartre, se puede realizar un análisis desde su método arqueológico que nos permita descubrir las discontinuidades entre el pensamiento de ambos autores. En particular sostenemos que la ruptura entre los dos pensamientos se puede revelar a partir de los conceptos sartreanos de continuidad, totalización y verdad. A su vez, esta discontinuidad presente entre ambos autores sería representativa de una ruptura más amplia de la cultura occidental que podría estar enunciando el nacimiento de una nueva *episteme*.

Como hemos dicho anteriormente el análisis de las discontinuidades lo haremos a través de la perspectiva del método arqueológico de Michel Foucault, debido a que éste permite analizar las rupturas entre diferentes *Epistemes* desde el enfoque de la historia de la filosofía⁹. Utilizar el método arqueológico nos será de gran ayuda, puesto que las figuras de Sartre y Foucault podrían representar en sus enunciados dos paradigmas de pensamiento diferentes que se encuentran ambos en límites opuestos del umbral entre dos sistemas de pensamientos que estaban en contradicción a mediados de la década de 1960. El primero representativo del ocaso del pensamiento moderno, y

⁹ “... en esas disciplinas que se llaman historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento, también de la literatura (...) en esas disciplinas que, a pesar de su título, escapan en gran parte al trabajo del historiador y a sus métodos, la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se descubrían como ‘épocas’ o ‘siglos’, hacia fenómenos de ruptura”. FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Editores Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

el segundo representaría el umbral de un nuevo *episteme*¹⁰. Ahora bien, nuestro estudio no será un análisis de las rupturas del saber en general en el mundo occidental al estilo de la historia del pensamiento propuesta por Foucault en *Las palabras y las cosas*, sino que será un análisis mucho más localizado y especializado desde la perspectiva de la historia de la filosofía en un período determinado. Es decir, que no haremos un análisis pormenorizado de las discontinuidades de un gran número de disciplinas, sino que estudiaremos solo las rupturas en el ámbito de la historia de la filosofía francesa en el período que va de 1960 a 1970.

En el primer capítulo de nuestra tesis buscaremos proponer la posibilidad de presentar una sistematización del pensamiento histórico-filosófico de Sartre. Esto lo haremos a través de un análisis de los diversos períodos en donde el autor plasmó un pensamiento filosófico sobre la Historia. En este sentido, partiremos nuestra tarea en el estudio del que hemos llamado el período fenomenológico que se inicia en la década de 1930 y termina después de la Segunda Guerra Mundial. Luego, examinaremos el período que es caracterizado por su giro al marxismo, que se inicia en la posguerra hasta la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica* en 1960. Debemos remarcar que este período de elaboración intelectual del filósofo existencialista es el que más nos interesa para nuestros propósitos, debido a que el debate en torno a la Historia que se da en la década de los sesenta es en contra de su razón dialéctica presente en la *CRD*. De esta manera, será más fácil abordar y comprender cuál era el problema en el pensamiento existencialismo marxista que tanto preocupó a los pensadores estructuralistas y en particular al propio Foucault. Finalmente, haremos una interpretación de la obra *El idiota de la familia* (1972) desde la perspectiva del método progresivo-regresivo propuesto por Sartre en la *CRD* (Según nuestro punto de vista esta obra representaría de un modo

¹⁰ Ahora bien, existen algunos autores que son escépticos en relación a la posibilidad de descubrir rupturas epistemológicas en la historia de la filosofía, ya que un análisis profundo de discontinuidades debería hacerse desde una arqueología que abarque un gran número de saberes. Sin embargo, nuestro enfoque justamente estará direccionado en la línea de poder establecer lo contrario, es decir la posibilidad de argumentar una ruptura epistémica a partir del análisis de la historia de la filosofía entre las ideas de Sartre y Foucault que serían un subconjunto de un sistema de pensamiento mayor que se encuentra en crisis. Esto lo profundizaremos en el último capítulo de esta tesis, luego de que abordemos el análisis de las discontinuidades entre Sartre y Foucault.

práctico el uso del método del materialismo histórico sartreano). Si bien, la publicación de esta obra excede nuestro periodo temporal de análisis, no es menos cierto que el método que utiliza Sartre en ese trabajo fue el desarrollado en 1960 (como veremos más adelante, en la *Crítica de la Razón Dialéctica* anuncia que estudiará a Gustave Flaubert en los términos de su renovación del enfoque marxista bajo las premisas existencialistas). Una vez estudiado el pensamiento histórico-filosófico de Sartre, se nos felicitará entrar con más propiedad al análisis de los debates que se realizarán en la década de los sesenta.

El objetivo del segundo capítulo será abordar el debate en torno a la tensión existente entre existencialismo y estructuralismo, esto nos permitirá adentrarnos en la lógica del ambiente intelectual en donde se inscribe el conflicto que desembocará en la pugna particular entre Sartre y Foucault. Este análisis se enmarcará en un período temporal que coincide con la década de 1960, por lo cual centraremos nuestros esfuerzos en realizar una exégesis profunda de dicho período. Sin embargo, debemos advertir que si bien este será nuestro marco referencial temporal, no estaremos exentos de traspasar esos límites de tiempo si es que los fines de nuestra investigación lo ameritan, pero siempre recalcando la preponderancia y centralidad de los años sesenta. Como hemos dicho, en la primera parte de este apartado analizaremos de manera general el contexto de la emergencia del estructuralismo en desmedro del existencialismo de vertiente marxista que había hegemonizado el debate intelectual durante la década de 1950. Luego, a modo de buscar una profundización mayor de dicha tensión entre existencialismo y estructuralismo, estudiaremos el debate que se dio entre Sartre y Lévi-Strauss. Por último, llegaremos al estudio de debate entre los sujetos principales de nuestro estudio, éste lo abordaremos desde la discusión pública que se dio entre Sartre y Foucault.

El tercer capítulo lo dividiremos en tres partes diferentes que nos permitirán responder a nuestras preguntas de investigación. Estas consistirán en analizar y sistematizar el método arqueológico de Foucault; interpretar su pensamiento histórico del autor; y explicar sus períodos posteriores: uno de ellos centrado en la genealogía y en el otro en el estudio de la biopolítica. El análisis del método arqueológico y su sistematización será de suma relevancia para alcanzar los fines de nuestro trabajo, puesto que será la herramienta teórica que utilizaremos para estudiar las discontinuidades entre ambos autores. En este mismo orden de cosas, hacer una interpretación al pensamiento histórico-

filosófico de Foucault será fundamental, puesto que deberá ser comparado con el de Sartre y de este modo descubrir las rupturas en sus enunciados presentes en sus análisis filosóficos sobre la Historia. Por otro lado, debemos explicar el período genealógico y de la biopolítica, debido a la necesidad de presentar una visión general de la obra del autor y posibilitar al lector poseer una mayor gama de elementos conceptuales para entender el pensamiento del autor.

En el último capítulo de nuestra tesis nos centraremos en aplicar el método arqueológico para analizar las rupturas y discontinuidades entre los pensamientos histórico-filosóficos de ambos filósofos franceses que se habría llevado a cabo durante la década de los sesenta. Para esto dividiremos este apartado en tres partes, en las cuales analizaremos los conceptos del pensamiento histórico que entran en proceso de ruptura que se encuentran en la *Crítica de la razón dialéctica* y *Las palabras y las cosas*. Al descubrir las rupturas entre ambos pensamientos, estaremos en condición de preguntarnos si es posible argumentar que las discontinuidades entre el pensamiento histórico-filosófico de Foucault y Sartre son parte de una ruptura de *episteme* que da paso a otras condiciones de posibilidad del saber. Es decir: ¿estas rupturas son signo del surgimiento de una nueva *episteme*? Este análisis lo realizaremos a partir de las teorías de la posmodernidad de Jean-François Lyotard, principalmente desde su obra *La condición posmoderna* que nos parece una herramienta excepcional para nuestros fines.

1. EL PENSAMIENTO HISTÓRICO DE SARTRE

En el presente capítulo se expondrán de forma general los aspectos fundamentales del problema de la Historia presentes en las principales obras filosóficas de Sartre: *La trascendencia del ego*, *El ser y la nada*, *Materialismo y revolución*, *Cuestiones de método* -texto que precede al tomo I de la Crítica de la razón dialéctica-, la propia *Crítica de la razón dialéctica* y *El idiota de la familia*. De esta manera, podremos mostrar una mirada holística de esta problemática, siempre manteniendo como hilo conductor la necesidad de corroborar nuestra hipótesis de trabajo. También, abordaremos este tema a partir de un análisis de parte de la bibliografía especializada dedicada a este problema, de este modo se mostrarán los argumentos hechos por algunos de los principales comentaristas de habla hispana y portuguesa que han tratado esta área particular de la filosofía sartreana. Así, se podrá presentar al lector que tiene estas lenguas una forma sintética del trabajo que el filósofo francés realiza en esta área, y mediante el análisis de nuestras investigaciones intentaremos demostrar la existencia de una coherencia sistemática en su "pensamiento histórico-filosófico"¹¹. Con esto buscamos que el lector que no posea una idea preconcebida de los problemas tratados por Sartre en esta línea de trabajo, pueda afrontar con un grado de conocimiento suficiente los aspectos específicos sobre esta cuestión que desarrollaremos más adelante a través la argumentación que utilizaremos para persuadir que nuestra hipótesis de trabajo es plausible.

El presente apartado se divide en tres puntos en donde analizamos momentos diferentes de la evolución del pensamiento histórico de Sartre. En primer lugar, se muestra su pensamiento fenomenológico¹². De la etapa fenomenológica sólo abordaremos

¹¹ Este concepto que hemos hecho nuestro es utilizado por Foucault y describe: "cierta práctica que yo llamaría histórica-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía". FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración...*p.21.

¹² Sartre estudia la fenomenología de Husserl en Berlín en una estada de investigación durante los años 1933-34. En esa época comienza a escribir *La trascendencia del ego*, considerada su primera obra filosófica de corte fenomenológico: "Con este ensayo Sartre inaugura el trabajo de exploración que culminará en *El Ser y la Nada*". SARTRE, Jean-Paul. *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden, Buenos Aires, 1982, p. 3.

algunos párrafos de *LTE* y *EN* donde hace mención al problema de la temporalidad¹³, que -como veremos- se puede interpretar como un antecedente "ontológico"¹⁴ de su posterior pensamiento materialista histórico presente en la *CRD*. Luego, en el segundo punto, continuaremos con el análisis de la trayectoria hacia su conversión metodológica al marxismo¹⁵ a partir de algunos artículos de carácter político que realiza entre 1944 y 1957, de este período de transición debemos resaltar al menos dos obras filosóficas en relación con este giro en su pensamiento: *MR* -obra filosófica menor de gran importancia para comprender la transición de su pensamiento- y *CM* donde recuerda aspectos de su pasado que rememoran su mudanza al marxismo.

¹³ Sartre influenciado por de Heidegger comienza a desarrollar el problema de la temporalidad a partir de *EN*. Ver: ZURRO, M^a del Rosario. *Sartre: Pensar contra sí mismo*. Editorial Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002.

¹⁴ Aquí entenderemos "ontología" como aquel estudio del ser en cuanto tal, que se constituye como doctrina del ser en general, y no de sus determinaciones particulares. Ver: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONES, Danilo. Dicionário básico de filosofia. Jorge ZAHAR Editores, Rio de Janeiro, 2006, p. 185-186. Ahora bien, el término ontología aparece a veces como sinónimo de metafísica entre los comentaristas de Sartre. Ver: BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. Editora Perspectiva, 1984. En este sentido, debemos aclarar que Sartre en *EN* es enfático al mostrar que existe una distinción entre los dos conceptos filosóficos: "La existencia de los otros, como hemos visto, no es, en efecto, una consecuencia que pueda derivar de la estructura ontológica del para-sí. Es un acaecimiento primero, ciertamente, pero de orden *metafísico*, es decir, que depende de la contingencia del ser (...) la ontología nos parece poder definirse como la explicación de las estructuras de ser del existente tomado como totalidad, y definiremos más bien metafísica como inquisición de la existencia del existente. Por eso, en virtud de la contingencia absoluta del existente, estamos ciertos de que toda metafísica debe culminar en un 'esto es', o sea en una intuición directa de esa contingencia". SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Editorial Losada, 1998, p. 379.

¹⁵ Debemos subrayar que la mudanza en el pensamiento de Sartre es metodológica y no en sus postulados fundamentales. Es decir, deja de utilizar el método fenomenológico, pero mantiene los fundamentos de sus descripciones de ontología fenomenológica presentes en *EN*. El mismo hace referencia a la continuidad de su pensamiento existencialista en una entrevista de 1960 en su visita a Brasil: "Si el señor piensa (...) que hay una diferencia entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* es por causa de la manera como los problemas son formulados, pero no por causa de la propia dirección; la dirección es la misma" (la traducción es nuestra). DONIZETTI, Luciano. *A filosofía de Sartre: entre a liberdade e a história*. Editora Claraluz, 2010, p. 53.

Posteriormente, nos enfocaremos en la *CRD*, y en el pensamiento histórico que se encuentra representado en el período que llamaremos marxista¹⁶. En la última parte de este capítulo intentaremos mostrar a partir de una interpretación de su última gran obra *EIF*, en qué medida la metodología propuesta en la *CRD* es llevada a cabo a partir del estudio de la pequeña burguesía francesa de mediados del siglo XIX a través de su biografía sobre *Gustave Flaubert*. Esta división en tres etapas nos permitirá comprender y mostrar de manera didáctica su obra, y podremos situarnos en la trayectoria de la evolución de su pensamiento histórico-filosófico.

1.1. LA ETAPA FENOMENOLÓGICA

Jean-Paul Sartre fue un intelectual, escritor de novelas, ensayista, dramaturgo y filósofo francés que se caracterizó por: "haber tratado de construir la más radical filosofía de la libertad que hasta hoy haya aparecido en la historia de la filosofía"¹⁷. Este empeño por desarrollar una filosofía de la libertad, se va a moldear en su inicio a partir del método de la fenomenología. En este sentido, dirá respecto de los fenomenólogos -aunque nos parece que se está refiriendo específicamente a algunas ideas de Heidegger-: "Ellos han *recolocado* al hombre en el mundo, le han devuelto el peso de todas sus angustias y a sus sufrimientos, a sus rebeliones también"¹⁸. Como hemos dicho más arriba, es con su obra *LTE* que Sartre inaugura su reflexión fenomenológica. Lo que pretende demostrar en este ensayo fue descrito de forma excepcional por Simone de Beauvoir:

Describía una perspectiva husserliana, pero en oposición con algunas de las teorías más recientes de Husserl, la relación del Yo con la

¹⁶ No utilizamos el nombre de período "dialéctico", debido a que hay estudios que demuestran que en *EN* ya existía un tratamiento dialéctico previo, aunque de alcance diferente al de la *CRD*: "el método dialéctico, que Sartre utiliza ya en *EN* y del cual tenemos abundantísimas muestras, pero cuya índole no tiene clara Sartre en esos momentos. Sin embargo, pasando los años, es la dialéctica de *EN* la que servirá de punto de arranque de su *CRD*, en la que el agente práctico se presenta como nueva versión, corregida y aumentada, del Para-sí". ZURRO, M^a del Rosario. "Notas para releer la filosofía de J. P. Sartre". *Revista Convivium*, N°16, 2003, p. 116.

¹⁷ BOBBIO, Norberto. *El existencialismo: ensayo de interpretación*. Fondo de Cultura económica, 1997, p. 86.

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul. *La trascendencia del Ego...* p. 49.

conciencia; entre la conciencia y la psiquis establecía una distinción que mantuvo siempre (...) Lo que más le importaba es que esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo, se evitaba las trampas del idealismo¹⁹.

Nuestra intención no es adentrarnos en el estudio detallado de esta obra prima de la fenomenología francesa, pero sí podemos enunciar algunos fundamentos teóricos fenomenológicos fundamentales que utilizará en esta obra y que van a tener una relación directa con algunos aspectos que consideramos esenciales para comprender la posterior descripción de la temporalidad del Para-sí que detallará en *EN*. En un párrafo de la primera parte de *LTE*, sintetiza el método husserliano que utilizará para su trabajo descriptivo sobre la conciencia y según nuestro parecer muestra el grado de conocimiento que a estas alturas tenía con la fenomenología en general:

La fenomenología es un estudio científico no crítico de la conciencia. Su procedimiento esencial es la intuición. La intuición según Husserl, nos pone en presencia de la cosa. Es necesario entonces entender que la fenomenología es una ciencia de hecho y que los problemas que pone son problemas de hecho, como, por otra parte, se le puede comprender si se considera que Husserl la llama una ciencia descriptiva. Los problemas de la relación del Yo a la conciencia son, pues, problemas existenciales²⁰.

Pensamos que este método a grandes rasgos es el que utilizará Sartre durante toda su etapa fenomenológica para llevar a cabo sus investigaciones. Principalmente, nos interesarán algunas de sus descripciones fundamentales que ya aparecen en *LTE*, y como veremos más adelante reaparecerán en relación a la historicidad del ser humano descrita en *EN*.

Cuando Sartre emprende la labor de escribir *EN* durante el encierro en un campo de concentración Nazi durante la Segunda Guerra Mundial, ya ha recorrido un camino considerable en el ámbito fenomenológico. Además de la *LTE* escribió durante esa primera etapa: *La imaginación* (1936), *La Psyché* (1937), *Esbozo de una teoría de las*

¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

²⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

emociones (1939) y *Lo imaginario* (1940). En su ensayo de ontología fenomenológica (*EN*), precisamente en la introducción hace un notable esfuerzo en sintetizar su método fenomenológico y en señalar algunas semejanzas y diferencias con Husserl y Heidegger, que a esta altura eran sus dos grandes interlocutores (Hegel será otro referente filosófico de esta obra, en especial por el método dialéctico impregnado en todo *EN*)²¹. La explicación metodológica que desarrolla está dirigida a fundamentar la forma de acceder a una ontología a través de una epojé o reducción fenomenológica²². De esta manera, lo que pretende es establecer las condiciones para poder realizar una epojé de la conciencia de sí, es decir una ontología fenomenológica de la subjetividad del ser humano.

Si toda conciencia es conciencia de algo ¿cómo la conciencia podría ser conciencia de sí misma? La respuesta que da Sartre es que como una subjetividad no puede salir de sí mismo para ponerse como objeto trascendente a la conciencia, sería necesario que el objeto se

²¹ Se dice que fue Simone de Beauvoir quien le recomienda a Sartre la lectura de Hegel mientras se encuentra en cautiverio.

²² Utilizamos estos dos conceptos como sinónimos, ya que en la obra de Sartre no aparecen como dos conceptos diferenciados. Oscar Masotta -traductor de *LTE*- lo hace notar en una cita a pie de página explicativa: "La epojé, la reducción fenomenológica, es la puesta entre paréntesis de la actitud natural, que siempre es la marca de un realismo espontáneo; también Sartre designa, después de Husserl, esta conciencia natural con la expresión "conciencia intramundana". Con respecto a la o las reducciones, ver *Ideas I*, cap. IV de la II sección, párrafos 56 a 62. Y las *Meditaciones Cartesianas*, párrafo 8". SARTRE, Jean-Paul. . *La trascendencia del Ego...* p. 8. En este mismo sentido, debemos mencionar que existe un debate entre los comentaristas de Husserl en relación a que si ambos conceptos son lo mismo. Debido a que el filósofo francés no los distingue (y así lo muestra uno de sus traductores al español), hemos decidido quedarnos con esta postura. De todas formas, nos parece pertinente citar a otro comentarista que plantea esta discusión, y que demuestra la complejidad de esta discusión sobre el pensamiento husserliano: "En ensayos anteriores hemos hecho notar que Husserl no distingue, con el rigor terminológico que cabría esperar, entre "epojé" (quizás mejor que "Epoché" y "reducción" trascendental; suele usar ambos conceptos como sinónimos, si bien a veces introduce lo que parece ser una distinción". VELOZO, Raúl. "El problema de la reducción fenomenológica-trascendental en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Husserl". *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 34, 1996, p. 108.

diferencia de la conciencia, no por su presencia, sino por su no-ser (Nada):

La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica (...) la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto este ser implica un ser otro que él mismo²³.

En este sentido, el individuo es un Para-sí en tanto que proyecta su ser en un ser que no es. Es decir, negación de su pasado (en-sí); en otras palabras, el para-sí no puede existir sino como una negación de sí mismo: "en tanto que este ser es esencialmente una determinada manera de no ser un ser que se pone a la vez como otro que él²⁴". Este Para-sí al negar su en-sí, no sólo se niega a sí mismo, sino que al "mundo" o, en términos dialécticos, a la "totalidad"²⁵. Este concepto será determinante para su posterior análisis histórico-filosófico, particularmente en lo que se refiere a la razón dialéctica presente en la CRD: "El único método posible para estudiar la temporalidad es abordarlo como una totalidad"²⁶. Esto quiere decir que la totalidad es una relación ontológica interna de los Para-sí singulares, en esta relación el mundo se devela como fondo de cada precepción subjetiva. Pero, en el instante en que el mundo como totalidad se presenta ante el Para-sí, éste lo derrumba mediante el uso de su libertad: "Así, la totalidad conclusa o mundo se devela como constitutiva del ser de la totalidad inconclusa (...) Por

²³ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada...* p. 30-31

²⁴ *Ibid.* pp. 236-237.

²⁵ Sartre define de manera clara este concepto en un artículo titulado *Materialismo y Revolución* (1946) publicado en *Les temps modernes* (revista francesa de contenido político, literario y filosófico que fue fundada en 1945 por Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty), aunque hay que comprender que el concepto de totalidad que el utiliza está situado en un contexto de realismo y no en el sentido de idealismo absoluto de Hegel -aunque es evidente que lo toma de él-: "La idea de totalidad es el resorte de toda dialéctica, pues en ella los fenómenos no constituyen jamás apariciones aisladas y, cuando se producen juntos, lo hacen siempre en la unidad superior de un todo y están enlazados entre sí por relaciones internas, lo cual significa que la presencia de uno de ellos modifica a los otros en su naturaleza profunda". SARTRE, Jean-Paul. *La república del silencio*. Editorial Losada, 1960, p. 95.

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada...* p. 160.

medio del *mundo*, el Para-sí se hace anunciar a sí mismo como totalidad destotalizada²⁷. El Para-sí al estar lanzado hacia su *pro-yecto* continuamente, hace desvanecer la totalidad y la destotaliza como parte de un movimiento dialéctico de negación, sin embargo luego se vuelve a totalizar en un movimiento sintético²⁸. El concepto de *totalidad* será fundamental en la *CRD*, sólo que llevada hacia una concepción histórica y no ontológica²⁹.

Cuando Sartre piensa desde la perspectiva de la historicidad del hombre, lo hace desde el análisis de la temporalidad ontológica del Para-sí³⁰. En este sentido, estudia la historicidad desde un análisis fenomenológico de las tres dimensiones temporales: *el pasado, el presente y el futuro*. Ahora bien, de las tres dimensiones antes expuestas, la del presente es la que plantea un problema bastante

²⁷ *Ibid.*, p. 244.

²⁸ Como hemos dicho anteriormente, Sartre conoce bien el idealismo absoluto de Hegel y reconoce tener claridad sobre el método dialéctico. Según nuestra interpretación, la concepción de síntesis dialéctica que elabora en *EN* es una adecuación del método hegeliano a su propio existencialismo: "El principio de esta Dialéctica consiste pues en que un todo gobierna a sus partes, en que una idea tiende por sí misma a completarse y a enriquecerse, en que el avance de la conciencia no es lineal, como el avance que va a la causa y efecto, sino sintético puesto que cada idea retiene en sí y se asimila la totalidad de las ideas anteriores". SARTRE, Jean-Paul. *La república del silencio...* p. 95.

²⁹ Herbert Marcuse, en una crítica al existencialismo de Sartre de 1948 -en pleno período de transición del pensamiento sartreano-, resalta las características metahistóricas de la ontología de *El ser y la nada*, con especial atención al problema de la Historia: "En su filosofía, sin embargo, la existencia del hombre, al ir creando su esencia, es determinada por la estructura ontológica, siempre idéntica (...) El análisis existencial de Sartre es estrictamente filosófico, en cuanto que prescinde de los factores históricos que constituyen la concreción empírica: ésta no hace sino ilustrar la concepción metafísica y metahistórica del hombre". MARCUSE, Herbert. *Ética de la Revolución*. Editorial Taurus, Madrid, 1970. p. 58.

³⁰ "Hemos visto cómo, en la filosofía de Sartre, oscila el concepto de para-sí entre el de sujeto individual y de ego general o consciencia. Las mayorías de las cualidades esenciales que Sartre atribuye al para-sí son cualidades del hombre como especie (...) El concepto de especie-hombre es, pues, a un tiempo el concepto del hombre abstracto-general y del hombre *ideal*; pero no es el concepto de "realidad del hombre". *Ibid.* . p. 91.

original del pensamiento sartreano. Nos referimos a la intuición³¹ sartreana, en la cual el *instante* del presente no se puede reducir fenomenológicamente, debido a que: "Es imposible captar al Presente en forma de instante, pues el instante sería el momento en que el Presente *es*; pero el presente no es, sino que se presentifica en forma de huida"³². Cuando Sartre se refiere a *huida*, está pensando a partir de lo que caracteriza al Para-sí, es decir su carácter de estar lanzado hacia su *pro-yecto*. Así, es el futuro como posibilidad el que moviliza de forma progresiva al Para-sí, en constante huida del pasado o en-sí, y así el presente es Nada.

Para Sartre la noción de temporalidad es exclusiva de la razón humana, no existe en la Naturaleza, el Para-sí le otorga historicidad al mundo a partir de la relación conciencia-mundo³³. Es decir, que el ser humano es un constante proyectarse hacia las posibilidades en el mundo y la historicidad es facultad de ese movimiento temporal:

El tiempo universal viene al mundo por el Para-sí. El en-sí no dispone de temporalidad, precisamente porque es en-sí y la temporalidad es el modo de ser unitario de un ser que está perpetuamente a distancia de sí para sí. El Para-sí, al contrario, es temporalidad³⁴.

Lo que Sartre está intentando es hacer una descripción fenomenológica de la temporalidad universal. De esta descripción, a la que denomina "fenomenología del tres dimensiones temporales", la dimensión que nos interesa para nuestros fines es la del Pasado. La dimensión temporal del Pasado va a ser de suma importancia para

³¹ "No hay conocimiento sino intuitivo (...) la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa". SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada...*, pp. 234-235.

³² *Ibid.*, pp. 178-179..

³³ Esta noción que podemos denominar humanista en relación a la historicidad, acompañará a Sartre en su trabajo posterior. Esta idea la profundizará a partir de su crítica al materialismo dialéctico de Engels, en la medida en que no sería posible encontrar la dialéctica en la Naturaleza, puesto que la dialéctica es constituida por la razón humana (una razón dialéctica): "Pero ante todo resulta claro que la noción de *historia natural* es absurda: la historia no se caracteriza por el cambio ni por la acción pura y simple del pasado, sino que lo que la define es una reasunción intencional del pasado por el presente; de ahí que sólo pueda existir la historia humana". SARTRE, Jean-Paul. *La república del silencio*, p. 97.

³⁴ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada...*p. 271.

comprender el problema de la historicidad del hombre como totalidad objetiva (práctico-inerte), que será uno de los más importantes problemas que trabajará en la *CRD*:

Por su pasado, como ya lo hemos advertido, el Para-sí se funde en el En-sí. Al Pasado, el Para-sí convertido en En-sí se revela como siendo en medio del mundo: *es*, ha perdido su trascendencia. Y, por este hecho, su ser se preterifica *en* el tiempo: no hay ninguna diferencia entre el Pasado del Para-sí y el pasado del mundo que le fue copresente (...) Así, no hay sino *un* Pasado, que es pasado del ser o Pasado *objetivo en* el cual yo era. Mi pasado es pasado en el mundo, pertenencia que soy, que rehúyo hacia la totalidad del ser pasado (...) Por el pasado pertenezco a la temporalidad universal³⁵.

Es interesante notar como Sartre comienza a configurar la posibilidad de la inteligibilidad de una verdad histórica, este punto lo desarrollará en la *CRD* y será una de sus propuestas fundamentales. Otra cuestión relevante que debemos mencionar es: ¿en qué medida el Pasado influye en las elecciones de los posibles proyectos del Para-sí (Futuro)? En este sentido, Sartre plantea este problema a partir de una dialéctica, es decir desde el concepto de la negación. Así, el Para-sí (Futuro) que es pura libertad es negación del en-sí, y a su vez es totalización-destotalizada puesto que niega al Pasado como totalidad universal: “la libertad, siendo elección, es cambio. Se define por el fin que proyecta, es decir, por el futuro que ella tiende-de-ser (...) el pasado es indispensable para la elección del por-venir, a título de “aquello que debe ser cambiado”³⁶. De esta forma, hemos expuesto algunas de las nociones de temporalidad de Sartre en su etapa fenomenológica. Si bien, aún existen algunos cabos sueltos que nos impiden a estas alturas hacer una explicación completa y satisfactoria, es porque, a nuestro modo de ver, una interpretación realmente adecuada de su pensamiento histórico debe ser hecha a partir de la *CRD*, ya que es con esa obra que las ideas sobre temporalidad propuestas en *EN* adquieren relevancia. Además, debemos recalcar que será el análisis del existencialismo marxista el que nos permitirá comprender la crítica que surge desde el estructuralismo durante la década del sesenta al pensamiento de Sartre, en especial nos interesa la crítica que hace Foucault a Sartre.

³⁵ *Ibíd.*, p. 276.

³⁶ *Ibíd.*, pp. 610-611.

1.2. EL GIRO AL MARXISMO

Tuvo que suceder un hecho histórico tan sangriento y desgarrador como la Segunda Guerra Mundial para que Sartre dejara su ontología-fenomenológica y se comprometiera de manera crítica con la *praxis* que representaba el marxismo. Fue durante la ocupación alemana y en los años de resistencia donde nuestro autor comenzó a dejar un cierto tipo de individualismo burgués de lado, tal vez esto se explica porque en un momento crítico de la historia los individuos tienden a unirse bajo un sentimiento de solidaridad comunitaria. De hecho, el filósofo existencialista recuerda que esos años fueron los más libres, incluso más que los años de apogeo de la Francia vencedora de la Gran Guerra:

Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar (...) cada palabra se volvía preciosa como una declaración de principios; como nos perseguían cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso (...) Cada cual acometía, contra los opresores, la empresa de ser sí mismo irremediamente y, al elegirse a sí mismo en su libertad, elegía la libertad de todos³⁷.

De este modo, la libertad individual casi absoluta presente en su pensamiento de juventud, queda desplazada por una actitud comunitaria. Este sentimiento se acentuará a partir de la militancia de Sartre en la Resistencia. En este período uno de los factores histórico-políticos que explican el giro marxismo de nuestro autor, fue que según su punto de vista gran parte de los colaboracionistas franceses que se beneficiaron del régimen nazi durante la ocupación eran burgueses: “Todos los obreros y casi todos los campesinos opusieron resistencia a los alemanes, y el hecho es que la mayor parte de los colaboradores salieron de las filas burguesas”³⁸. Cuando termina la ocupación, el filósofo francés estaba convencido que la democracia liberal es un “semillero de fascistas”, en ese sentido la alternativa para terminar el proceso de la Revolución de 1789 es con una nueva revolución. Desde este momento podemos comprender como el pensamiento pequeño-burgués liberal

³⁷ SARTRE, Jean-Paul. *La república del silencio...*p. 11. (Lettres Françaises, 1944).

³⁸ *Ibid.*, pp. 31-32 (La République Françaises, 1945).

propio de los años treinta comienza a alinearse con un pensamiento obrero y revolucionario:

... lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra, la ocupación, la resistencia, en los años que siguieron queríamos luchar al lado de la clase obrera, comprendimos por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica³⁹”.

De esta forma, Sartre se convierte en un intelectual comprometido que abraza una ideología de izquierda, humanizada bajo algunas premisas del existencialismo de su primera etapa⁴⁰. El filósofo existencialista, tras los años de la resistencia y la guerra se acerca al marxismo, pero con una fuerte crítica al dogmatismo metodológico del materialismo dialéctico (en especial de la vertiente engeliana, particularmente en lo referido a la tesis de la "dialéctica de la naturaleza"). Así mismo, tendrá una visión no teleológica de la Historia, en 1946 escribe que la libertad del hombre está por sobre el afán totalitario de instalar a través de la dictadura del proletariado el mecanismo que permitirá el fin de la Historia, es decir la abolición de la lucha de clases: “Y precisamente porque el hombre es libre, el triunfo del socialismo no está asegurado del todo. No está al término del camino como un mojón, sino que es el proyecto humano⁴¹”. En la filosofía posterior de Sartre veremos implícita una importante preocupación anti-teleológica en la fundamentación de una antropología estructural e histórica aunque mantendrá aspectos metanarrativos⁴².

La *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960) es una de las grandes obras de carácter filosófico de Sartre, la cual es precedida por *El ser y la nada* (1943) por diecisiete años de diferencia entre uno y otro trabajo.

³⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro I)*. Editorial Losada, 1995, p. 27.

⁴⁰ "...Las obras de Sartre y las posiciones que ha adoptado en las últimas décadas son un exponente de esa conversión desde una ontología pura y fenomenología, que se despliega ante la irrupción de la historia verdadera en los conceptos de Sartre, ante el enfrentamiento con el marxismo y la aceptación de la dialéctica". MARCUSE, Herbert. *Ética de la Revolución...*, p. 93.

⁴¹ SARTRE, Jean-Paul. *La república del silencio...*p. 140.

⁴² "...En cierto sentido, no constituye error afirmar que El ser y la nada se sitúa en un plano meta-histórico: las tesis defendidas se pretenden válidas para la condición humana como tal". BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo...*p. 223

Estos largos años de espera supusieron una mudanza en el pensamiento del existencialismo sartreano, en este período nuestro autor sostuvo un permanente diálogo -no siempre en buenos términos- con el Partido Comunista Francés (PCF) y estuvo presente en las discusiones más álgidas de la sociedad francesa y mundial. Si bien, este cambio no significó una ruptura total con lo expuesto en *EN*⁴³, sí representó una revisión en el plano metodológico con un acercamiento a una perspectiva marxista de interpretación de la realidad histórica (tanto en el plano filosófico como en el político):

Para quien conozca mínimamente la biografía de Sartre estará de más recordar el giro radical que da su vida a raíz de la experiencia de la II Guerra Mundial, cómo el Sartre anterior a la guerra, el autor de *La Náusea* —donde se encuentra uno de los más completos y deslumbrantes alegatos contra los humanismos que se hayan escrito hasta la fecha—, un «individualista egoísta» —tal como él mismo define su postura años después—, sufre una metamorfosis que lo lleva a ubicarse claramente en la izquierda política⁴⁴.

El debate político y filosófico que llevó a cabo Sartre durante estos años de lapso entre ambas grandes obras (*EN* y *la CRD*), fue llevado a cabo principalmente en algunas obras filosóficas menores y artículos de contingencia política que fueron en su mayoría publicados en la revista *Les Temps Modernes* y recopilados posteriormente en una serie de libros que se titulaban *Situations I, II, III, IV, V* y *VI*. Debemos recordar que la filosofía continental y las ciencias sociales de la post-guerra se desarrollaron en gran medida en torno a los postulados marxistas. En 1956, en un artículo publicado en *Les Temps modernes*, envía un mensajes a sus amigos del Partido Comunista francés. En este, pone en duda el dogmatismo en el mundo intelectual marxistas:

⁴³ Para un análisis más detallado de la relación metodológica y la continuidad entre sus obras *EN* y *la CRD*, ver: DONIZETTI, Luciano. *A filosofía de Sartre: entre a liberdade e a história*. Editora Claraluz, 2010. En este libro el autor desarrolla un trabajo riguroso sobre la relación entre las dos grandes obras filosóficas del filósofo francés, por lo que en nuestra tesis no será necesario entrar en esa cuestión: "El objetivo principal de este libro es mostrar que no hay una ruptura en el conjunto de la obra de Sartre, en especial entre *El Ser y la Nada* y *la Crítica de la Razón Dialéctica*; mostrando la íntima relación que une esas dos obras". *Ibid.*, p. 199. (La traducción es nuestra).

⁴⁴ ZURRO, M^o del Rosario. "La Crítica de la Razón dialéctica, una tarea pendiente". *Δαι ἴμων. Revista de Filosofía*, N^o 35, 2005, p. 166.

Nosotros querríamos, en verdad, que se establecieran para los intelectuales comunistas condiciones de confianza y de seguridad tales que un filósofo, un economista, un etnógrafo, un historiador, un psicólogo pudieran recobrar el deseo de emprender investigaciones concretas y aportar su contribución al marxismo, es decir, a nuestra cultura⁴⁵

Es en este contexto, que Sartre comienza a elaborar el ambicioso proyecto de conjugar sus ideas existencialistas con las concepciones marxistas, a partir de una crítica a un marxismo que nuestro autor considera dogmático e insuficiente: “Sartre está empeñado en establecer una síntesis o una complementación entre el marxismo y el existencialismo⁴⁶”. Es así que plantea la necesidad de elaborar una “antropología estructural e histórica” que fuese capaz de enrielar metodológicamente al materialismo histórico que se habría deshumanizado; para esto, el marxismo debía profundizar su análisis en los hombres concretos en lugar de disolverlos en una totalización, puesto que se pierde lo real al totalizar demasiado de prisa. Los marxistas de su época pretendían totalizar la Historia reemplazando la particularidad por lo universal, en este sentido, Sartre pretende recobrar esa subjetividad a partir de sus fundamentos existenciales:

Se tratará de tender un puente para integrar al ‘existente concreto’ en los esquemas totalizadores del marxismo y para ello será preciso articular una ‘jerarquía de mediaciones’ que rellene las lagunas y las discontinuidades explicativas entre ambos niveles: el nivel de la explicación marxista y el de la comprensión fenomenológica-existencial⁴⁷.

Según nuestro autor, el marxismo representa el intento más profundo de una formulación del proceso histórico en su totalidad. Declara estar de acuerdo en principio con el materialismo histórico de Marx: “El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social (...) no podemos concebir este acontecimiento bajo otra forma que un movimiento dialéctico

⁴⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Problemas del marxismo II*. Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 38.

⁴⁶ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. Editora Perspectiva, 1984, p. 245. (Traducción es nuestra).

⁴⁷ AMORÓS, Celia. “El concepto de razón dialéctica en J. P. Sartre”, *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 1, N°. 2, 1971, p. 103.

(contradicciones, superación, totalización)⁴⁸». A partir de esta concepción del materialismo histórico y los fundamentos de su existencialismo, tomará las herramientas que conformarán su pensamiento presente en la *CDR*, en el cual pretende establecer las condiciones de posibilidad necesarias para -al modo kantiano, de ahí el nombre de esta obra-: "fundar la dialéctica como método universal y como ley universal de la antropología. Lo que supone pedir al marxismo que funde su método *a priori*"⁴⁹. Vale decir, se debe encontrar los límites y validez de la Razón dialéctica.

En Sartre la dialéctica solo puede ser inteligible en el interior de la historia humana y sus estructuras principales son la escasez y necesidad, a este motor de la contradicción humana le denomina *Rareza* entendida como materialidad:

La materia, en tanto que pura materia inhumana e inorgánica (lo que quiere decir no *en sí* sino en la estadio de la *praxis* en que se descubre la experimentación científica), está regida por leyes de exterioridad (...) Representa, pues, la condición material de la historicidad. Es al mismo tiempo lo que podría llamarse motor pasivo de la Historia (...) la historia humana, orientación hacia el porvenir y conservación totalizadora del pasado.⁵⁰

Es decir, la rareza se presenta como una estructura universal *a priori*, que permite la inteligibilidad de la Historia a partir de una razón dialéctica. En otras palabras, es el motor del proceso dialéctico que hace posible las contradicciones contingentes de la *praxis* histórica: "la *rareza* como relación fundamental de *nuestra* Historia y como determinación material contingente de nuestra relación unívoca con la materialidad"⁵¹. O, que es lo mismo, la *rareza* hace que la Historia sea posible; funda la posibilidad de la Historia. Es una relación del individuo con lo circundante (campo práctico), y por tanto es una *estructura de inteligibilidad dialéctica*.

En otras palabras, la razón dialéctica es la razón de la historia y esta se descubre en el desenvolvimiento dialéctico de la *praxis* social. La dialéctica se lleva a cabo entre los hombres en una la realidad material

⁴⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*...p. 36.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 255.

⁵¹ *Ibid.*, p. 258.

que los condiciona. Las múltiples acciones individuales que se totalizan en acciones colectivas durante este movimiento dialéctico, se realizan a partir de las condiciones previas materiales que las determinan. La dialéctica como idea racional por la cual se descubre la verdad de la Historia es inteligible en el seno de la *praxis* como un momento de la totalización en marcha: “Sartre aspira a proporcionar las condiciones a priori para la inteligibilidad de la historia (...) una reconstrucción de sus condiciones de inteligibilidad⁵²”. Para esto propone un materialismo histórico que parte de la concepción marxista: la materialidad condiciona la vida social en un mundo marcado por la *rareza* que prefigura y condiciona al hombre en un grupo o clase y que el descubrimiento capital de la experiencia dialéctica es que el hombre está mediado por las cosas. Esta comprensión de la Historia, a partir del materialismo histórico lo lleva a participar activamente en las discusiones políticas de su tiempo y combatir las injusticias engendradas por la escasez: “Hay, manifiestamente, una conversión *política* de Sartre al marxismo (...) en cierto sentido, podemos decir que Sartre pasa a considerar su propia doctrina como subordinada al marxismo⁵³”. El proyecto individual humano -que es la búsqueda de la libertad- está en constante contradicción con las condiciones materiales que lo determinan dentro del proceso dialéctico de la Historia.

El ser humano se encuentra arrojado en un mundo material, y se ve en la necesidad de negar las contradicciones propias de su clase para lograr alcanzar su libertad: “Todo se descubre en la *necesidad*: es la primera relación totalizadora de este ser material, un hombre, con el conjunto material del que forma parte⁵⁴”. Es decir, que el ser humano se ve condicionado por un mundo material que limita su proyecto individual objetivándolo en un grupo o clase social como una totalización que es la verdad de un instante histórico: “un individuo como un ser inserto en la sociedad e inmerso en la *praxis*, donde su libertad es marcada por la necesidad⁵⁵”. Las prácticas humanas individuales o totalizaciones parciales que se desarrollan en el movimiento dialéctico de la historia buscan la libertad pero en

⁵² RAMETTA, Gaetano. "Sartre y la interpretación dialéctica de la Revolución", *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39, 2008, p. 49.

⁵³ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo...* pp. 247-248.

⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica...* p. 212.

⁵⁵ BETTONI, Rogério. "Dialéctica e Sartre: uma possibilidade de se pensar a realidade", *Revista FUNREI*, N° 3, 2001. (Traducción propia).

contradicción con una totalización total que las determine en un instante de su desenvolvimiento histórico: “la *praxis* nacida de la necesidad es una totalización”⁵⁶. Cuando el hombre busca alcanzar su fin individual o su proyecto como totalización parcial niega la totalización total; esta negación se define como *fuerza* opuesta a partir de una *fuerza* primera de integración. Para Sartre, en el momento en que el proyecto atraviesa el mundo circundante hacia su propio fin, se hace parte de una totalización de fondo con objetos singulares que interfieren en su tarea: “Este planteamiento condiciona la marcha de la experiencia crítica como inversión del recorrido metodológico del materialismo histórico: parte de la *praxis* abstracta del individuo para llegar a las estructuras materiales y a los grupos”⁵⁷. Aquí está la novedad en el materialismo histórico sartreano, pues, es un método que analiza la Historia a partir de aquella que hacen los hombres concretos con sus proyectos personales. Es decir, en esta perspectiva, la interpretación historiográfica parte desde una subjetividad, para luego encuadrarla en una objetivación de las condiciones materiales en las que se encuentra inmerso el hombre en un grupo o clase en una totalización de un momento histórico.

Sartre reformula algunas de las ideas marxistas sobre la Historia, puesto que hallaba inconsistencias en el marxismo de su época tales como: el dogmatismo apriorístico o un cierto inmovilismo totalitario que ignoraba los acontecimientos históricos concretos en función de un resultado preconcebido en las investigaciones históricas. De este modo, afirma que el existencialismo pretende recuperar la especificidad del acontecimiento histórico y, a su vez, realizar una metodología que fuera capaz de renovar el marxismo y permitiera comprender los procesos históricos sociales a partir de la subjetividad del hombre concreto. Con esto se devuelve el lugar que ocupa la libertad de los seres humanos individuales en el desenvolvimiento de los grupos, clase o sociedad. Es decir, que pretendía renovar el método marxista que busca construir lo real *a priori* , recuperando así los acontecimientos de los hombres concretos en una totalización dialéctica. Para elaborar su método que denomina progresivo-regresivo, utiliza interpretaciones históricas que desarrolla para ejemplificar sus postulados metodológicos. Uno de los períodos históricos que con mayor

⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica...*p. 217.

⁵⁷ AMORÓS, Celia. “El concepto de razón dialéctica....”p.108.

frecuencia analiza es la Revolución francesa y es a partir de estas investigaciones que pretende racionalizar la Historia desde lo concreto:

La Revolución constituye sólo uno de los ejemplos posibles en los que la fecundidad de la crítica debería demostrar su eficacia en aras de la comprensión concreta de la historia. Otros ejemplos que Sartre privilegia son la evolución y las transformaciones de la clase obrera francesa desde los inicios del desarrollo capitalista posterior a la Revolución hasta la formación del obrero no cualificado hacia el final de los años cincuenta⁵⁸.

Todos estos análisis históricos que entrelaza con sus concepciones metodológicas, pretenden demostrar que los estudios históricos marxistas dejan de lado los acontecimientos concretos, pues reducen la Historia a lo Universal en función de una ideología de clase. Así, el Existencialismo, por el contrario, debiera descubrir la significación subjetiva de los acontecimientos para comprender después su realización objetiva. Así, una realidad histórica objetiva deberá someterse a un análisis riguroso del acontecimiento para establecer verdades y evitar las significaciones idealistas y apriorísticas en las que había caído el materialismo histórico dogmatizado.

El hombre se define por su proyecto, que se encuentra inserto en un campo de posibilidades, de las cuales, a partir de las condiciones materiales existentes en su sociedad, escoge o rechaza algunas a través de una libertad marcada por la alienación. Es decir, se trata de una libertad acotada a las posibilidades sociales en las que se encuentra el hombre con sus necesidades, escasez y contradicciones:

Para Sartre, el hombre es un universal singular: al mismo tiempo en que él es totalizado por su época, la retotaliza reproduciéndose en ella como singularidad. En otros términos, el estudio de un hombre exige un método apropiado que permita, de un lado, comprender la singularidad de sus proyectos y, de otro, determinar los elementos objetivos de su época⁵⁹.

Este es el propósito principal de la *CRD* y para realizar ese estudio del hombre o antropología, se debe hacer en el marco del marxismo, el que, a su vez, debe ser capaz de descubrir al hombre a

⁵⁸ RAMETTA, Gaetano. "Sartre y la interpretación dialéctica... p. 52.

⁵⁹ CAPRIO, Fabio. "Dialéctica e hermenêutica no Idiota da Família de Sartre", *Revista Intuitio*, Nº. 1, 2011, p. 4. (Traducción nuestra).

partir de su *praxis* individual o *pro-yecto existencial* como fundamento del saber antropológico. Este mundo social en el que se encuentra inmerso el ser humano es una totalización dialéctica e histórica, la cual debe ser analizada bajo una metodología historiográfica marxista-existencial⁶⁰ que sea capaz de recordar a la antropología la dimensión existencial de los procesos estudiados.

Como ya hemos dicho, si bien el hombre desarrolla su historia personal a partir de la estructura existencial del *pro-yecto* -que es la búsqueda de la libertad entendida como elección de los posibles deseados- las posibilidades del hombre son escasas debido al fenómeno que Sartre llama lo práctico-inerte. Lo práctico-inerte forma parte de la *rareza*, es decir el mundo condicionado por la contradicción entre escasez material y necesidades humanas: “el mundo de lo práctico-inerte condiciona a la praxis individual tanto como a la colectiva. (...) A partir de lo práctico-inerte queda abierto el problema de la historia⁶¹”. Así, puesto que la condición material posibilita las contradicciones que conforman el desarrollo histórico, para nuestro autor será conveniente comenzar el análisis historiográfico desde el individuo concreto y, a través del estudio de ese hombre, comprender sus contradicciones interiores en continua relación con las condiciones estructurales exteriores o, que es lo mismo, lo práctico-inerte:

Plantea el autor que, en su inmediatez, el individuo se relaciona con el otro por la escasez que, en el seno de un modo de producción, suscita el antagonismo entre los individuos que componen la sociedad. La escasez, que en sí misma es puramente contingente, es según Sartre el principio de esta historia que ha vivido la humanidad. La historia humana es una lucha encarnada contra la escasez⁶².

Es decir, que el investigador a través del análisis de la razón dialéctica puede hacer inteligible la Historia y ésta, a su vez, es la síntesis de todas las negaciones de las libertades en contradicción con las condiciones materiales que son al fin una totalización. Pero este método que es progresivo-regresivo (porque analiza el pasado pero

⁶⁰ Sartre, hasta donde sabemos, no utiliza este concepto, pero nos parece adecuado para definir la metodología historiográfica del materialismo histórico que lleva a cabo en la CRD.

⁶¹ GARCÍA, George. "Praxis, totalización e historia en la Crítica de la razón dialéctica", *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, N° 109-110, 2005, pp. 144-145.

⁶² *Ibidem*.

como superación hacia un futuro) debe, a diferencia del marxismo, partir desde el estudio del hombre concreto con su pasado (En-sí) y su futuro (Para-sí) y, a partir de este punto, comprender la síntesis dialéctica o totalización que es la Historia (Verdad):

El uso del método progresivo-regresivo alcanza la inteligibilidad dialéctica de relación entre la historia del individuo y de las circunstancias objetivas donde el individuo realiza esta historia. En este sentido, la cuestión histórica remonta al problema fundamental enunciado en la Crítica de la Razón dialéctica: el hombre hace la historia al mismo tiempo que la soporta⁶³.

En resumen, lo que Sartre pretendía con la *CRD* era que el análisis marxista de la sociedad tomara las herramientas del existencialismo como fundamento de investigación y superara así el dogmatismo del materialismo histórico, estableciendo de este modo una antropología humanista que integre al hombre concreto en su individualidad y que luego se situara a éste en el proceso dialéctico de la totalización haciendo posible el desciframiento de la Verdad de la Historia.

1.3. EL IDIOTA DE LA FAMILIA

El existencialismo afirma la especificidad del acontecimiento histórico como realidad concreta inserta en una dialéctica que conforma una pluralidad de oposiciones que se superan recíprocamente: “Así, sin eliminar la contingencia del todo (...) el grupo confiere su poder y su eficacia a los individuos que ha hecho, que a su vez le han hecho y cuya particularidad irreductible es una manera de vivir la universalidad⁶⁴”. En este contexto, este método se aleja del materialismo histórico dogmático, puesto que busca a partir del sujeto la inteligibilidad del proceso histórico y no al revés. Sartre, para llevar a la práctica este método, escoge como sujeto de estudio a Gustave Flaubert⁶⁵, que debía concluir en una historiografía parcial de la pequeña burguesía francesa de 1830:

⁶³ CAPRIO, Fabio, “Dialéctica e hermenêutica no Idiota da Família... pp. 10-11.

⁶⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica...*p. 105.

El método progresivo-regresivo es el que permite al filósofo francés emprender su estudio sobre Flaubert a partir de una interpretación de la obra y la vida de Flaubert, al mismo tiempo en que él procura establecer la inteligibilidad de lo vivido por Flaubert como significante-significado de la época pos-romántica⁶⁶.

Este método es el mismo que hemos analizado en el punto anterior y es *CM* donde anuncia que Flaubert será un personaje adecuado para llevar a cabo su propósito⁶⁷. Así, se embarca en la elaboración de una obra monumental de tres volúmenes, con más de 3.000 páginas, que será la obra culmine de nuestro autor: *El idiota de la Familia: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*:

El idiota de la familia se presenta al lector como una continuación de Cuestiones de método, intenta aprehender a Gustave Flaubert como el ser material que supera perpetuamente las condiciones que se le imponen, trascendiéndolas para objetivarse por la acción, Sartre, fiel a los lineamientos de su adhesión al marxismo, trata de situar el proyecto individual de Gustave Flaubert desde su origen: en las estructuras complejas de la encrucijada histórica de la Francia decimonónica⁶⁸.

En esta obra, que le lleva más de 10 años escribir, intentó aplicar su método para una antropología estructural e histórica. Flaubert aparece como un ser material que supera perpetuamente el condicionamiento de la sociedad y, que a la vez, al trascenderse con el proyecto se objetiva en la totalización dialéctica. Podemos ver lo anterior, desde nuestra perspectiva muy bien retratado en la introducción de *EIF*, cuando escribe en una maravillosa síntesis en el prefacio de la misma:

⁶⁶ CAPRIO, Fabio, "Dialéctica e hermenêutica no Idiota da Família... pp. 13-14.

⁶⁷ La primera vez que lo menciona como sujeto de estudio para llevar a cabo su metodología es en *Cuestiones de Método* (desde ahora: *CM*). Esta obra es resultado de un artículo que Sartre escribe en el invierno de 1957 en una revista polaca que decidió publicar un número dedicado a la cultura francesa. A Sartre se le propuso tratar la situación del existencialismo, luego este artículo se reprodujo en "Les Temps Modernes" y finalmente precediendo a la "Crítica de la razón dialéctica".

⁶⁸ ZAMORA, Álvaro. "El Flaubert de Sartre", *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, N° 63- 64, 1988, p. 67.

Al final, un hombre nunca es un individuo; sería mejor llamarlo un universal singular: totalizado y, por eso mismo, universalizado por su época, él la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, él exige ser estudiado al mismo tiempo desde los dos extremos⁶⁹.

Para Sartre el hombre junto a sus proyectos es siempre para sí mismo y para los demás un ser significativo, ya que nunca se puede comprender ni el menor de sus gestos sin superar el presente puro y sin explicarlo por el porvenir. Así, el sentido de la comprensión de la historia concreta de un hombre -en este caso Flaubert- es simultáneamente progresivo (proyecto/Para-sí) y regresivo (pasado/En-sí). En este sentido, el hombre (Flaubert) apunta hacia un significado (proyecto) y es significativo porque realiza signos que dirigen hacia aquel significado. Como hemos dicho, Sartre en *CM* deja planteada la posibilidad de aplicar este método progresivo-regresivo para estudiar a Flaubert en un futuro cercano, que luego será la concreción de *EIF*. Este escritor francés le permitió, gracias a sus características, comprender a través de su vida personal y su obra las estructuras sociales de su tiempo. Para este propósito establece en *CM* una suerte de metodología a seguir para llevar a buen término dicha investigación, haciendo un análisis histórico de la vida y obra del autor a través de los dos niveles del método progresivo-regresivo:

... se trata de encontrar el movimiento de enriquecimiento totalizador que engendra a cada momento a partir del momento anterior, el impulso que parte de las oscuridades vividas para llegar a la objetivación final, en una palabra, el proyecto por medio del cual Flaubert, para escapar de la burguesía, se lanzará a través de diversos campos posibles, hacia la objetivación alienada de sí mismo, y se constituirá ineludible e indisolublemente como autor de *Madame Bovary* y como pequeño burgués que se negaba a ser⁷⁰.

Según Sartre, para Flaubert su obra *Madame Bovary* tiene un claro sentido: hacerse a sí mismo en contradicción de lo práctico-inerte como totalización histórica. En este sentido, Flaubert elige escribir de cierta manera como negación de su condición objetiva de pequeño

⁶⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. L&PM Editores, 2013, p. 7. (Traducción nuestra).

⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica...*pp. 114-116.

burgués, y el trabajo de Sartre será intentar descubrir los signos (significantes de su proyecto) que lo llevaron a la objetivación final (significado). Es decir, que con este método que tiene un enfoque marxista-existencial busca encontrar la Verdad objetiva de la Historia a partir de la singularidad del acontecimiento concreto de un hombre inserto en el mundo material y sus estructuras. ¿Por qué Flaubert? Además de considerarlo uno de los mejores escritores franceses, explica, en el prefacio de *EIF*, los tres motivos principales de su elección: “El primero, bastante personal (...) mi antipatía inicial se transformó en *empatía* (...) Por otro lado, él se objetivó en sus libros (...) Por último, sus primeras obras y su correspondencia (trece volúmenes publicados)⁷¹”. Para iniciar su investigación historiográfica sobre la figura del escritor francés, planteó una interrogante a partir de una de las cartas a las que el filósofo tuvo acceso durante sus indagaciones documentales; ésta era respecto a una perturbación psicológica profunda que solo le era posible calmar a través de la escritura. Pues bien, esta herida escondida en su ser más íntimo nunca fue develada por Flaubert, por ende –según Sartre– se precisaba intentar conocer el origen de ese malestar el cual que debía encontrarse en su primera infancia.

Sartre comienza la obra culmine de su carrera –al contrario de lo que podríamos suponer, tomando en cuenta la densa obra filosófica anterior– interpretando historiográficamente cartas de parientes de Flaubert donde se comentan episodios de la infancia del célebre escritor; en particular, se esfuerza en descubrir de qué manera la relación difícil con las palabras –puesto que demoró en aprender a escribir y a leer, por lo que sus familiares creían podría padecer algún tipo de retraso– pudieran haber determinado su carrera y vislumbrar la verdad de la ingrata infancia: “los primeros años de Gustave parecen preocupantes (...) por su carencia estuvo en el centro de una tensión familiar⁷²”. A partir de este problema es que Sartre comienza a prefigurar su método iniciando con el análisis regresivo de la infancia psicológica de Flaubert⁷³. Pero para esto, no basta con analizar un trecho de su infancia

⁷¹ SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família...*pp. 7-8.

⁷² *Ibid.*, p. 13.

⁷³ Vemos cómo este método "historiográfico" es multidisciplinario, abordando la biografía de Flaubert desde los análisis histórico, filosófico, psicológico y literario. Tal vez, esta característica responda al carácter "cúlmine" de esta obra, ya que, pensamos, al ser su última gran obra -a la cual dedica más de una década- esta tendría la pretensión de utilizar todas las disciplinas que practicó

aisladamente y desde lo que ha escrito de sí el sujeto investigado, sino que se debe partir de la totalización de una vida plena y procurando interpretar las diversas fuentes críticamente:

Él no nos dirá la verdad objetiva sobre su proto-historia (...) si nuestra intención fuera hacer un análisis regresivo, será conveniente no apenas observar con rigor el orden cronológico; será preciso girarlo en sentido inverso. En toda investigación sobre la interioridad (...) hay que comenzar a estudiarlo por el final de la experiencia estudiada⁷⁴.

El estudio regresivo además de utilizar como fuentes las cartas, también se ocupa de las obras literarias de un joven Gustave. Según Sartre, en cada una de esas primeras obras, se encuentra el recurso literario que llama “anterioridad profética”, esto es, la utilización de símbolos y temas que aparecen en situaciones que esbozan a través del presente –conteniendo al pasado– una premonición de una experiencia futura: “En fin, nada encontramos, en esas primeras obras, que al mismo tiempo no anuncien los males futuros y no sea anunciado por los antiguos traumas⁷⁵”.

Para unir la totalización parcial del proyecto individual de Flaubert a través de un movimiento dialéctico, Sartre analiza la totalización histórica de la Francia burguesa de mediados del siglo XIX, utiliza lo que él llama la “síntesis progresiva”, esto es, la objetivación que le produjo el ambiente ideológico donde Gustave se desarrolló. Las ideologías con las que se habría impregnado, y por las cuales tuvo profundas contradicciones internas, eran el cientificismo o positivismo burgués aportado por el padre –que imperaba en el ambiente académico en el que el médico se había formado– y la religiosidad propia de un ambiente rural reflejado en la educación de su madre y aún influido por el pensamiento feudal del antiguo régimen:

Así, la contradicción no está primeramente dentro de él, sino en las estructuras familiares (...) traducen los conflictos objetivos de la época: agrarios y burgueses, románticos y voltarianos, liberales y ultras, durante los diez primeros años de infancia triste de Gustave, estarán siempre en oposición (...) las profundas rupturas, la angustia, inclusive,

durante su carrera para llegar a conocer a un hombre (antropológicamente hablando).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 181.

de una sociedad en vías de industrialización (...) el rápido crecimiento de una nueva clase ligada al desenvolvimiento de la mecanización (...) desde el punto de vista que nos interesa en este momento, la necesidad, para una sociedad aun rural, de absorber la *ciencia*⁷⁶.

En síntesis, nos encontramos con un Flaubert analizado biográficamente desde el materialismo histórico existencial de Sartre. El filósofo francés pretendía, a través de su método, conocer profundamente a un hombre concreto y desde el análisis de su individualidad comprender a cabalidad las contradicciones dialécticas materiales de las estructuras de la sociedad en la que se encuentra envuelto como parte componente de la totalización histórica. Así, al contrario del marxismo dogmático que olvida al hombre concreto procurando comprender las grandes estructuras, con este materialismo sartreano podemos estudiar un período histórico desde las contradicciones individuales de un sujeto que pueden explicar la totalización dialéctica de la Historia.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 502.

2. LA CRÍTICA A SARTRE

El objetivo del presente capítulo es describir y analizar la polémica que tuvo lugar en la década de 1960 entre el existencialismo y el estructuralismo. Esto lo hacemos para responder a dos preguntas específicas: ¿Cuáles fueron los motivos del fin de la preeminencia del existencialismo sartreano en el ambiente intelectual francés en la década de 1960? ¿Qué papel jugó el estructuralismo en este escenario? Mediante la exposición del desencuentro que se dio entre estas dos tendencias intelectuales podremos establecer no solo el contenido del debate, sino también contextualizaremos el ambiente intelectual que permitió esta ruptura. Este será la labor que desenvolveremos en el punto 2.1 de este capítulo, lo que nos dará la base para entrar a las críticas a Sartre.

Después de la Segunda Guerra Mundial el existencialismo dominó el ambiente intelectual francés, como reacción por la gran devastación de los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX⁷⁷. Principalmente surge como una filosofía que había logrado permear en la sociedad apartándose de la academia, este fenómeno cultural se verá reflejado en el arte, el teatro y la literatura solo por nombrar algunos de los ámbitos en donde estuvo presente:

En el París de la segunda posguerra, los intelectuales poseían todavía un carácter protagónico en la vida social y política; no eran las voces exóticas, aisladas y en definitiva insignificantes que resultan ahora (...) La definición ideológica de los ciudadanos, y sobre todo de los que por cualquier razón aparecían en público: políticos, potentados, científicos, empresarios, literatos, actores y artistas de todo tipo, era entonces una exigencia de suma importancia en su realización como tales⁷⁸.

⁷⁷ "...Hacia la mitad del presente siglo había concluido una guerra en que el ser humano puso todo su saber y las técnicas más refinadas al servicio de la destrucción masiva y el exterminio de pueblos enteros. En un clima de beligerancia meramente suspendida (la guerra fría), algunos filósofos retoman como el centro de su meditación el viejo tema de la vida humana y de su sentido". GIANNINI, Humberto. *Breve historia de la filosofía*. Editorial Catalonia, 2005, p. 351.

⁷⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar. "El humanismo del existencialismo". *Revista Dianóia*, N° 57, p. 190.

La filosofía fue llevada a los cafés parisenses, pero además muchos jóvenes intelectuales de esa generación siguieron aquella tendencia de la mano de la fenomenología y del marxismo. Por otro lado, si bien muchos estudiantes –entre ellos Foucault– se formaron en este ambiente, pronto irán a tener una reacción en contra del talante metafísico del lenguaje de esta corriente⁷⁹. Para comprender como se da inicio al debate en torno a este problema, proponemos estudiar en qué términos se desenvuelve la primera de estas manifestaciones en contra de la filosofía sartreana. En este sentido, se considera como el inicio del fin de la preeminencia existencialista en la Francia de la postguerra, la crítica realizada por Claude Lévi-Strauss como reacción a la *CRD* en lo que Rafael Morey ha llamado la "emergencia del estructuralismo":

Los cronistas han situado un momento emblemático en la emergencia del estructuralismo en la cultura francesa: el juicio demoledor que, en el último capítulo (IX) de *El pensamiento salvaje* (1961), el antropólogo Claude Lévi-Strauss dirige a la *Crítica de la razón dialéctica* de J.-P. Sartre⁸⁰.

Este debate surgió como una reacción en contra de la razón dialéctica sartreana, proferida desde una defensa a la razón analítica utilizada de manera poco ortodoxa por Sartre en la *CRD*. En particular, nos estamos refiriendo a ciertas nociones de la antropología estructural de Lévi-Strauss que el filósofo existencialista cita sin la profundidad y el conocimiento del estructuralismo requerido según los parámetros del antropólogo⁸¹. Sartre analiza algunas nociones sobre las estructuras elementales del parentesco, pero llevadas hacia un lenguaje propio de la razón dialéctica que él propone. A grandes rasgos, la reacción levistraussiana pretendía destruir la unión que la *CRD* había establecido

⁷⁹ En especial, por: “Insalvable diferencia que separa la manera de hablar del mundo humano que emplea la perspectiva estructuralista frente a las posiciones anteriores, la fenomenología el existencialismo”. MOREY, Rafael. *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo*. Editorial Bonallettera Alcompas, 2015, p. 41.

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 37-38.

⁸¹ De hecho, Lévi-Strauss admite haber utilizado conceptos de la *CRD* para criticar a Sartre en *ES*, de tal forma que la crítica fuera más certera y dirigida desde un lenguaje común: "En el curso de esta obra, nos hemos permitido, no sin intención, tomar en préstamo algunas palabras al vocabulario de Jean-Paul Sartre". Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 355.

entre la conciencia y la historia humana. En este sentido, la crítica va dirigida a toda la corriente filosófica fenomenológica. De este modo, el estructuralismo buscaba huir de cierta metafísica del sujeto, y acercarse a una perspectiva menos humanista y más positivista: “Se ve así como se proyectaba a partir de la axiomática epistemológica del estructuralismo, una alianza entre ciencias humanas y ciencias naturales, de la cual la filosofía sartreana era excluida”⁸². Los alcances epistemológicos de este debate serán analizados con mayor profundidad en el punto 2.2, dedicado a los desencuentros entre Sartre y Lévi-Strauss.

En último lugar (2.3), profundizaremos en el debate que más nos interesa en relación a nuestros objetivos específicos, es decir comprender en qué contexto se genera y se desenvuelve la brega entre Sartre y Foucault. En esta instancia no nos enfocaremos en las rupturas filosóficas que se pueden encontrar en las obras de estos autores, sino que más bien procuraremos tomar como fuentes el diálogo que se da de manera pública a través de medios escritos y audiovisuales. Sin embargo, utilizaremos alguna referencia en función de la crítica que hace Foucault a Sartre en su obra *Las palabras y la cosas* (1966)⁸³. Luego nos detendremos en la respuesta de Sartre la cual no se hizo esperar, ya que ese mismo año en una entrevista de una revista francesa realizará una crítica al método arqueológico de Foucault presente en su obra *LPC* que se llamó: *Jean-Paul Sartre Répond*⁸⁴. Como veremos, esta crítica no será muy amable y nos parece que se deberá a las palabras más o menos evidentes que Foucault pronuncia en contra de "cierta filosofía" que probablemente alude al pensamiento sartreano:

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad (...) a todas estas formas de reflexión

⁸² MAURO, Diego. “Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss: notas sobre una polémica en torno al eclesiastés moderno. Epistemología, ciencias humanas y filosofía”. *Rev. Filos., Aurora*, N° 26, 2008, p. 139.

⁸³ Nos parece que cualquier estudioso de la obra del filósofo existencialista podría hacer una analogía con su obra, posteriormente citaremos el texto y podremos hacer un análisis más detallado de la cuestión.

⁸⁴ SARTRE, Jean, Paul. “Jean-Paul Sartre Répond”. *L’ARC*, N° 30, octubre de 1966.

torpe y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica - es decir, en cierta forma, silenciosa⁸⁵.

Finalmente, Foucault también propina otro duro golpe en respuesta a Sartre a través de una entrevista denominada irónicamente *Foucault Répond*⁸⁶, en donde, como se verá más adelante, evidentemente quedan clarificadas las diferencias con la filosofía sartreana. En los próximos puntos que trataremos en este capítulo intentaremos retratar de la forma más adecuada posible este proceso de rupturas entre estas dos corrientes, que sin duda marcaron la historia de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX.

2.1. EXISTENCIALISMO Y ESTRUCTURALISMO

En el siguiente apartado intentaremos exponer de forma sintética y a modo general algunas de las características fundamentales del conflicto entre existencialismo y estructuralismo, ambas corrientes se enfrentaron durante la década de 1960 en el ambiente académico e intelectual francés. Intentaremos mantenernos siempre adentro de los límites del contexto histórico del debate que nos interesa trabajar en este capítulo. En este sentido, solamente nos referiremos al análisis concreto del debate entre los intelectuales que veremos con mayor profundidad en los siguientes puntos (2.2. y 2.3.). Además, debemos advertir al lector que no buscamos presentar una acabada historia del pensamiento de ambas corrientes, ya que abarcaríamos problemas que quedan afuera de nuestro marco referencial. Por esto, deliberadamente no entraremos en el estudio acucioso de todos los pensadores, ni todas las vertientes, ni polémicas que pudieran haberse dado en este contexto.

Como hemos mencionado anteriormente, el existencialismo dominó el ambiente cultural de posguerra, pero además logró llevar a la calle una filosofía de la libertad profundamente revolucionaria. Jacques Colette sugiere que algunos de sus rasgos principales son aquellos que surgen como resultado de la experiencia de las dos guerras mundiales:

⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Editores Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, p. 333.

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. "Foucault responde a Sartre". *La Quinzaine littéraire*, N° 46, marzo de 1998, p. 21.

“la percepción del sentido del absurdo junto al sentimiento trágico de la vida”⁸⁷. Ahora bien, el declive de este movimiento será durante los años sesenta cuando experimentará sus últimos años hegemónicos y particularmente se puede situar el mayo francés del 68 como el último vestigio de este “ismo” que marcó tan fuertemente este período:

El existencialismo fue, sin duda, el “ismo” por excelencia y, además, el último de ellos. Los “ismos” que aparecieron después de él, el estructuralismo, el posmodernismo, etcétera, llegaron cuando a la filosofía se le había privado ya del escenario de la “opinión pública” como lugar para exponerse. Después de París 68, la “opinión pública” fue sustituida, golpe tras golpe, por una instancia de “autoconciencia” social instalada y reproducida directamente por esa entidad omniabarcante a la que Horkheimer y Adorno llamaron la industria cultural de la modernidad capitalista. Los “ismos” postexistencialistas no pudieron así rebasar el alcance de los pasillos universitarios y las columnas de los suplementos culturales⁸⁸.

En este sentido, incluso se ha llegado a argumentar que la crisis que se gestó a partir del debate entre existencialismo y estructuralismo, produjo una ruptura profunda de una época marcada por un humanismo propio de la modernidad el cual se caracterizó por intentar ser una respuesta a grandes preguntas sobre el ser humano, y por otra parte un antihumanismo que dejará obsoletas aquellas cuestiones universales propias de una filosofía que parecía entrar en un período de profunda crisis a partir del surgimiento de los nuevos “ismos”:

La necesidad que guía esta defensa del humanismo por parte de Sartre posee hondas implicaciones políticas que responden al intento de encauzar los movimientos políticos que se asentaban en los años sesenta en Francia. Por otro lado, el antihumanismo surge reclamando un cambio de paradigma. Un nuevo horizonte desde el que poder pensar y hacer (...) Por ello la disputa entre humanismo y antihumanismo tiene algo de batalla epocal⁸⁹.

Es decir, que la filosofía francesa de los sesenta fue marcada por la negación del humanismo existencial sartreano de parte de nociones anti humanistas de las nuevas ciencias humanas, encabezadas

⁸⁷ COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. L&PM, Porto Alegre, 2011, p. 7.

⁸⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar. *El humanismo del existencialismo...* p. 190.

⁸⁹ FORTANRT, Joaquín. “Lévi-Strauss en el debate humanismo-antihumanismo”. *Revista Astrolabio*, 2005, p. 3.

entre otros por el etnólogo estructuralista Lévi-Strauss y Foucault. En este sentido, es célebre la sentencia pronunciada por Foucault en el último párrafo de *Las Palabras y las cosas* en el capítulo dedicado a las ciencias humanas. En esta, anuncia el ocaso de una cierta forma de abordar las ciencias humanas desde una antropología subjetivista, esta noción es consecuencia de una crítica a la filosofía moderna representada por Sartre:

En todo caso, algo es cierto: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano (...). El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento⁹⁰.

Ahora bien, cuando hablamos de estructuralistas nos estamos refiriendo al nombre con el cual el propio Sartre denomina a una serie de pensadores en los que incluía entre otros a Lévi-Strauss y Foucault, sin embargo estamos conscientes de lo complejo que son este tipo de clasificaciones. En particular, porque Foucault mismo reniega de ser encasillado como estructuralista, sin embargo tomando en cuenta que parte del debate que analizaremos se llevó a cabo en estos términos -y a la influencia que Foucault tiene del estructuralismo al menos en el período arqueológico- y su importancia en términos didácticos nos parece adecuado utilizar esta denominación. El propio Foucault se refiere en una entrevista a la incomodidad de ser catalogado dentro de esta etiqueta cuando le preguntan ¿Cómo se define hoy el estructuralismo?:

Si preguntamos a los que han sido clasificados bajo la etiqueta de estructuralistas, si preguntamos a Lévi-Strauss, a Lacan, a Althusser o a los lingüistas responderán que nada tienen en común unos con otros o muy pocas cosas. El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para quienes no lo son. Sólo desde el exterior se puede decir éste o ése son estructuralistas. Es a Sartre a quien hay que preguntar qué son los estructuralistas puesto que él considera que son un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan, y yo), un grupo que presenta una especie de unidad. Sin embargo, esta unidad, nosotros no la percibimos⁹¹.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...*, p. 398.

⁹¹ "Foucault responde a Sartre" (entrevista con Jean-Pierre Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, N° 46, marzo de 1998, p. 21.

Para comprender cómo se llevó a cabo este debate entre el existencialismo y el estructuralismo, se debe establecer cuáles fueron los puntos centrales que fueron debatidos. Lo primero que debemos dejar claro es que en la filosofía continental sin duda era la fenomenología la que dominaba el horizonte intelectual en Francia. Desde fines de la década de 1920 una serie de intelectuales franceses tomaron de forma heterogénea la filosofía de Edmund Husserl y la hicieron propia⁹². Las críticas que se formularán desde el estructuralismo son una reacción a la hegemonía fenomenológica y existencialista que había dominado la esfera académica durante las décadas anteriores:

La polémica de Lévi-Strauss con la fenomenología, “en la medida en que postula una continuidad entre la experiencia vivida y lo real”, se extiende, por supuesto, al existencialismo sartreano, por cuanto se complace “en las ilusiones de la subjetividad” y culmina en un rechazo radical a “toda tentativa de utilizar la sociología con fines metafísicos”⁹³.

Como veremos más adelante esta crítica a la metafísica será uno de los elementos más fundamentales de la ruptura en el pensamiento francés durante la década de 1960. Esta ruptura originará lo que algunos autores han llamado la crisis de la metafísica⁹⁴, que dará paso al período que se caracterizará por tener como condición una fuerte incredulidad ante las metanarrativas de la modernidad. Nos estamos refiriendo al surgimiento de la posmodernidad⁹⁵. Pero no nos adelantaremos más en este punto, ya que estos problemas serán unos de los conceptos fundamentales que abordaremos en el capítulo final de nuestra tesis.

⁹² Solo por mencionar algunos pensadores, debemos nombrar además de Sartre a Merleu-Ponty y Lévinas. El punto de encuentro de los jóvenes filósofos con la fenomenología fue las *Conferencias de París* que habría pronunciado Husserl en el año 1929 como el representante más importante de la filosofía alemana de su tiempo.

⁹³ FLORIAN, Victor. “Implicaciones filosóficas del estructuralismo de Lévi-Strauss”. *Revista Maguaré*, 2010, p.115.

⁹⁴ LAISECA, L., VILARIÑO, M. C., BARELLI, M: C., CROTTI, N, RODRÍGUEZ, L, UICICH, S. M., CORREA, L., DONNARI, C & SABUGO, V. M. *Crisis de la metafísica. Nihilismo y superación*. En: III Jornadas de investigación en Humanidades. Octubre, 2009. Bahía Blanca, Argentina.

⁹⁵ Ver: LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Nos parece que es el propio estructuralismo en su vertiente levistraussiana y foucaultina, es el que va a aparecer en la escena intelectual con una serie de críticas que están dirigidas en un sentido de una superación de la metafísica. José Sazbón uno de los referentes latinoamericanos a la hora de analizar este período, explica de manera brillante qué era lo que se debía superar desde el estructuralismo:

En el comienzo, se buscó desalojar a las filosofías de la conciencia, de la interioridad, de la vivencia, del sujeto y del proyecto, impugnando el indebido predominio que habían alcanzado en los años de la posguerra. Luego, se rechazó la constelación cognoscitiva que daba por buenas las nociones de totalidad, praxis, contradicción, dialéctica, trascendencia, desarrollo y síntesis superadora⁹⁶.

Es el mismo Sazbón, ahora como editor de una de las más importantes obras en español dedicadas a este problema de la historia de la filosofía llamada *Sartre y el estructuralismo*, el que nos entrega relevantes datos que él recopila y que podemos utilizar para desenmarañar este interesante y relevante proceso de ruptura que se dio durante los años sesenta. Según él, en estos años:

El lenguaje de la reflexión ha cambiado. La filosofía triunfante hace quince años, se eclipsa ahora frente a las ciencias humanas, y a este eclipse acompaña la aparición de un nuevo vocabulario. Ya no se habla de `conciencia` o de `sujeto`, sino de reglas, de códigos, de sistemas; ya no se escucha decir que el hombre `hace el sentido`, sino que el sentido `viene al hombre`; ya no se es existencialista, sino estructuralista⁹⁷.

En el mismo orden de cosas, el autor argentino expone cómo la vertiente ontológica del pensamiento histórico sartreano entra en contradicción con el pensamiento que aflora desde el estructuralismo. Específicamente, el estructuralismo se aleja de cierto humanismo subjetivista, que ponía en el centro de la discusión un tipo de metafísica de la libertad subjetiva del hombre:

⁹⁶ SAZBÓN, José: “Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo”. *Revista Pensar: Epistemología, política y Ciencias Sociales*, N° 1, 2007, p. 53.

⁹⁷ SAZBÓN, José. *Sartre y el estructuralismo*, Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1968, p.7.

La razón estructuralista asegura comprender mejor las producciones del hombre, cuanto más alejada esté del hombre productor. Pero el campo ontológico que abandona es precisamente el apuntado por la razón dialéctica, que hace de la permeabilidad de ese campo para un conocimiento totalizante, su principio de validez⁹⁸.

Una vez presentados algunos de los elementos principales del debate entre los dos movimientos, será el momento de profundizar en la cuestión. En este sentido, nuestro siguiente paso será el entrar directamente al diálogo que se da entre Sartre y Lévi-Strauss, pero tomando en cuenta que se trata solo de una herramienta conceptual que nos permitirá conocer una antecedente que nos permitirá entrar de forma más contextualizada al enfrentamiento entre Sartre y Foucault (Punto 2.3).

2.2. EL DEBATE DE SARTRE Y LÉVI-STRAUSS

Debemos comprender al estructuralismo de Lévi-Strauss en su conexión con la lingüística, especialmente con la influencia que tendrá de la Escuela de Praga y pensadores como Ferdinand Saussure y Roman Jakobson. Vale decir, solo como anécdota, que su estancia en Brasil en la cual realiza una serie de estudios de campo en diversas tribus, y de los cuales tomará gran parte de su material para elaborar posteriormente su antropología estructural antecede en algunos años a su acercamiento a la lingüística. Este acercamiento se dará durante su estadía en Nueva York en la década de 1940:

La intuición metodológica de Lévi-Strauss se produce en contacto con la lingüística estructural. Luego, sus esfuerzos se concentran en la incorporación del modelo teórico lingüístico a los trabajos de la etnología o antropología cultural (...) Se acostumbra a considerar a Lévi-Strauss como padre del estructuralismo, o incluso como el estructuralismo en persona. Aunque no cabe la menor duda de que fue el introductor del método en la etnología (...) Después de Lévi-Strauss, queda abierto el paso al estructuralismo en el dominio de las ciencias del hombre⁹⁹.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 16.

⁹⁹ GÓMEZ, Pedro. *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss: ciencia, filosofía, ideología*. Editorial Tecnos, Madrid, 1981, pp. 33-34.

Si bien este interés por la lingüística y su análisis sobre las estructuras del lenguaje es solo una de las características del estructuralismo, será una cuestión que va a atravesar transversalmente a todos los autores que serán tildados de estructuralistas por el propio Sartre. A partir de algunos comentarios que hace Lévi-Strauss pareciera que las herramientas de la lingüística serían la mejor opción que permitiría un desarrollo de las ciencias humanas a partir de un análisis científico riguroso:

En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis¹⁰⁰.

Recordemos que Sartre en la *CRD* analiza ciertas nociones de la antropología estructural de Lévi-Strauss a partir de sus propios presupuestos correspondientes a una razón dialéctica, este acercamiento poco ortodoxo –desde la perspectiva de una ciencia social rigurosa o analítica que propone Lévi-Strauss– sería el origen de gran parte del debate que estamos estudiando. En particular, en un pasaje de la *CRD* (Tomo I, Libro II *Del grupo a la historia*) donde el filósofo existencialista puntualiza en la cuestión de las estructuras y su función de inteligibilidad de la *praxis* de los grupos. Este comentario sobre la antropología estructuralista lo realiza a partir de su lectura de la obra *Estructuras elementales del parentesco*, donde Lévi-Strauss estudia las clases matrimoniales de diversos grupos étnicos como parte de un sistema cuyas estructuras se mantienen constantes:

Pero la obra de Lévi-Strauss aporta sobre todo una contribución importante al estudio de estas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras, productos sintéticos de una totalización práctica y objetos posibles siempre de un estudio analítico y riguroso, líneas de fuerza de una práctica para cada individuo común y uniones fijas de este individuo con el grupo, a través de los cambios perpetuos de uno y de otro, osamenta inorgánica y poderes definidos de cada uno

¹⁰⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p. 75.

sobre cada uno, esto es, hecho y derecho al mismo tiempo, elementos mecánicos, a la vez, expresiones de una integración viva con la *praxis* unitaria, de estas tensiones contradictorias -libertad e inercia- que llevan el nombre de *estructuras*¹⁰¹

Al parecer este tipo de observaciones poco ortodoxas desde la perspectiva estructuralista no le parecieron del todo adecuadas al antropólogo franco-belga, quien dedicará un capítulo íntegro para criticar la razón dialéctica de Sartre: "Lévi-Strauss había emprendido en *El Pensamiento Salvaje (PS)*, aparecido apenas unos años después del primer tomo de la *CRD* (...) el choque con Sartre y con una tradición centrada en la conciencia histórica"¹⁰². Esta "conciencia histórica" que criticaba Lévi-Strauss tiene relación con el nivel exclusivamente diacrónico que él veía en el análisis antropológico de Sartre, es decir que se ocupa en demasía en el análisis del desarrollo histórico y los hechos particulares o contingentes de un fenómeno histórico desde el punto de vista de la evolución del tiempo:

Lévi-Strauss concedía a Sartre que había sabido comprender que el problema de la razón histórica se situaba en relación entre las estructuras lógicas que determinaban la existencia de los hombres y acontecimientos que sucedían por fuera de las estructuras; sin embargo cuestionaba la toma de posición sartreana por el acontecimiento¹⁰³.

Podemos comprender mejor esta crítica de Lévi-Strauss, si estudiamos su obra *Antropología Estructural* donde hace un análisis sobre la diferencia de métodos entre la Historia y la etnología, en relación a la diferenciación entre los estudios diacrónicos y sincrónicos, especialmente en el contexto de la dificultad de establecer una descripción de acontecimientos históricos en el caso de pueblos sin escrituras. En este sentido, Lévi-Strauss llega a la conclusión de que es necesario alcanzar una estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida en una sociedad sin escritura, esto se debería alcanzar a través de una complementación de ambos análisis (diacrónico y sincrónico):

¹⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*. Editorial Losada, 1995, p. 147.

¹⁰² MAURO, Diego. *Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss...* p. 136.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 137.

¿Cómo llegar a esta estructura inconsciente? Aquí convergen el método etnológico y el método histórico. Resulta inútil invocar en este caso el problema de las estructuras diacrónicas, para las cuales los conocimientos históricos son evidentemente indispensables. Ciertos desarrollos de la vida social traen consigo sin duda una estructura diacrónica; pero el ejemplo de la fonología enseña a los etnólogos que este estudio es más complejo —y plantea otros problemas— que el de las estructuras sincrónicas que ellos apenas comienzan a emprender. Sin embargo, inclusive el análisis de las estructuras sincrónicas implica un constante recurrir a la historia. Únicamente ésta permite extraer, al poner de manifiesto instituciones que se transforman, la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanente a través de una sucesión de acontecimientos¹⁰⁴.

De este modo, para Lévi-Strauss la antropología estructural se encuentra en un nivel diacrónico-sincrónico, mientras que a su modo de ver en Sartre las estructuras de la razón dialéctica serían por definición únicamente diacrónicas. Es decir, que para el estructuralismo los hechos históricos solo corresponden a un plano análisis en relación a una estructura que le subyace: "En esta mirada se ve como la historia no es un 'transcurrir' sino interpretación del sentido del acontecimiento en relación a las estructuras que lo preexisten"¹⁰⁵. Este papel secundario o complementario del acontecimiento histórico se debe principalmente a que en general tanto la etnología como la antropología tienen -o tenían en ese entonces- como sujeto de estudio a sociedades sin Historia:

Si estuviéramos en condiciones de conocer la historia de las sociedades que estudiamos, está claro que deberíamos usarlo de la forma más completa y mejor posible. Desafortunadamente nos encontramos muy pocas veces en posición de poder hacerlo porque son sociedades sin escritura, porque son sociedades que no disponen, que no ponen a nuestra disposición documentos de archivo y que el material histórico del que podemos disponer es mucho más reducido que el que tenemos de otras sociedades¹⁰⁶.

Ahora bien, tomando en cuenta que muchos de los estudios etnológicos o antropológicos eran realizados en sociedades sin escritura,

¹⁰⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, pp. 68-69.

¹⁰⁵ MAURO, Diego. *Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss...* p. 140.

¹⁰⁶ Entrevista a Claude Lévi-Strauss. En: *Arte France; l'Institut national de l'audiovisuel; un film de Pierre Beuchot (1972)*.

era previsible que el principal motivo de la crítica de Lévi-Strauss a Sartre sea referido a un existencialismo que a su manera de ver basaba su análisis desde un etnocentrismo que solo tendría como sujeto de estudio al hombre occidental, adulto y civilizado inserto en una sociedad histórica. Así lo deja en evidencia al referirse a esta obra del filósofo existencialista en la entrevista mencionada anteriormente cuando se refiere a la *CRD*:

Libro en el que expresa un cierto número de consideraciones sobre la antropología, en general, y el lugar de las sociedades denominadas primitivas, en particular, que no me parecieron coincidir en absoluto con las consideraciones de los propios etnólogos (...) Sartre parece estar tentado a distinguir dos dialécticas: la verdadera, que sería la de las sociedades históricas, y una dialéctica repetitiva y a corto plazo, que concede a las sociedades llamadas primitivas¹⁰⁷.

Volviendo a Lévi-Strauss, cuando lanza su feroz crítica a Sartre en el último capítulo del *PS*, se pregunta acerca de ¿qué puede hacer un investigador que quisiera trabajar desde una antropología estructural e histórica como la propuesta por Sartre cuando se tenga que abordar un estudio con pueblos sin historia? Responde lo siguiente: “A veces, Sartre parece estar tentado a distinguir dos dialécticas: la verdadera, que sería la de las sociedades históricas, y una dialéctica repetitiva y a corto plazo, que concede a las sociedades llamadas primitivas¹⁰⁸”. En este sentido, la acusación que plantea es a un tipo de pensamiento que se centra en un modo de pensar hegemónicamente occidental y que no permitiría estudiar otros tipos de sociedades. En este sentido, debemos recordar que los análisis históricos que realiza Sartre en la *CRD*, son siempre a sociedades occidentales como cuando estudia la Revolución francesa o como lo hará con la pequeña burguesía francesa del siglo XX a partir del estudio de Flaubert (ver punto 1.3). Así, Lévi-Strauss plantea lo siguiente:

Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de diferencias y de sus propiedades comunes¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje...* pp. 359-360.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 360-361

Ahora bien, más allá de la acusación de etnocentrismo que Lévi-Strauss dirige a Sartre, hay un tema que pensamos puede ser más fundamental aún en el contexto de este debate. Nos estamos refiriendo específicamente a la impugnación en contra de cierta metahistoria presente en el pensamiento de Sartre. En este sentido, recordemos que nuestro problema principal de investigación es el de comprender cuál es las rupturas entre los pensamiento histórico-filosóficos de Sartre y Foucault, por este motivo conocer la crítica estructuralista de Lévi-Strauss será fundamental. En este sentido, la relevancia de comprender la crítica de Lévi-Strauss está en que será un antecedente importantísimo para la posterior crítica de Foucault, principalmente por la influencia del primero sobre el segundo desde la perspectiva de la crítica a una Hitoria continua, con pretensión de totalidad y verdadera:

Aun una historia que pretende ser universal no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales (...) Una historia verdaderamente total se neutralizaría así misma (...) no es sólo ilusorio, sino contradictorio, concebir el devenir histórico como un desenvolvimiento continuo (...) En un sistema de este tipo, la pretendida continuidad histórica no se obtiene más que por trazados fraudulentos¹¹⁰.

Podemos observar como el enfoque fundamental de la crítica a la meta-historia sartreana corresponde principalmente a una cierta metafísica contenida en la presunción apriorística de concebir la posibilidad de una totalidad histórica, la cual se dirige unitariamente hacia un devenir que pueda ser inteligible desde una razón dialéctica como una totalización en marcha. En este sentido, según Lévi-Strauss el enfoque acertado que puede entregar el estructuralismo para escapar de los errores de la dialéctica sartreana es la "razón analítica" que estaría presente es su obra: "Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal (...) es esta razón, ocupada totalmente en reducir las separaciones y en disolver las diferencias, la que puede ser, con todo derecho, llamada "analítica"¹¹¹. Es decir, que para que cierto pensamiento exista deben existir ciertas condiciones iniciales que estén dadas, esto serían estructuras objetivas. Así, un análisis de esas estructuras debería ser hecho a partir de una razón analítica que

¹¹⁰ *Ibíd.*, pp. 373-378.

¹¹¹ *Ibíd.*, pp. 381-382.

determine cuáles son las condiciones de posibilidad de cualquier enunciado o prácticas culturales y sociales.

Ahora veamos cuál va a ser la respuesta que Sartre dará a esta crítica presente en el *EPS* de Lévi-Strauss. La principal defensa del filósofo existencialista a estos cuestionamientos a su método se hará a través de una entrevista que se llamó con el título de *Antropología, Estructuralismo, Historia*. En esta entrevista podemos observar que ambas visiones correspondientes a una razón dialéctica y una razón analítica respectivamente parecen irreconciliables. Sartre no da su brazo a torcer y se empeña en intentar demostrar que Lévi-Strauss y el estructuralismo radical que representa estaría errado al negar el papel que tiene la historia y la dialéctica en la construcción de las estructuras:

Ahora bien, nosotros comprobamos que las estructuras, planteadas *en-sí* -como hacen algunos estructuralistas-, son falsas síntesis; de hecho nada puede darles su *unidad* estructural sino la praxis que las mantiene. No hay duda que la estructura produce las conductas pero lo fastidioso del estructuralismo radical (...) es que el revés dialéctico queda silenciado y no se muestra nunca a la historia produciendo las estructuras¹¹².

En este sentido, el concepto de *praxis* histórica será fundamental para Sartre, es decir el nivel de análisis diacrónico. Para el filósofo francés la Historia desde la perspectiva de la razón dialéctica - que hace inteligible la evolución temporal como síntesis de las contradicciones de la sociedad- es anterior a la estructura y la determina: “De hecho, la estructura hace al hombre en la medida en que la historia - es decir, aquí, praxis-proceso- hace la historia. Si consideramos al hombre objeto del estructuralismo radical, carecemos de una dimensión de praxis”¹¹³. Al contrario, la razón estructuralista comprende las producciones históricas del hombre alejada de los acontecimientos de los hombres que las producen, porque asume que hay una estructura que las preceden. En este sentido, el estructuralismo abandona precisamente el campo ontológico, el cual:

¹¹² Entrevista a Jean-Paul Sartre: "Antropología, Estructuralismo, Historia". En: SAZBÓN, José. *Sartre y el estructuralismo*, Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1968, p. 50.

¹¹³ *Ibidem*.

... es precisamente el apuntado por la razón dialéctica, que hace de la permeabilidad de ese campo para un conocimiento totalizante, su principio de validez. Y mientras la primera niega la posibilidad de una génesis histórica o lógica de la sociedad a partir de la praxis constitutiva de los individuos y de los grupos, pues considera que esta praxis se desarrolla siempre en un universo ya simbolizado. Sartre sólo acepta una unidad estructural en tanto es mantenido por una praxis unitaria, fuera de lo cual, planteadas en sí, las estructuras, son `falsas síntesis`.

En el siguiente punto, veremos de qué forma esta discusión entre razón dialéctica y razón estructuralista (o también se puede denominar analítica) que es iniciada por Lévi-Strauss, es retomada por Foucault en algunos escritos y también en algunas entrevistas. Nuestro propósito será mantener un hilo conductor en la línea de investigación que hemos seguido hasta ahora. Principalmente, abordaremos al Foucault de la década de 1960 en la cual desarrolla el método arqueológico, es decir aquel primer período que va a tener una indudable influencia del estructuralismo. Y, que por lo demás, será el período en el que se desarrolló el más álgido debate con Sartre. Las principales obras de ese período son cuatro: *Historia de la locura en la época clásica* (1961); *El nacimiento de la clínica* (1963); *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966); *La arqueología del saber* (1969).

2.3. LAS RESPUESTAS DE SARTRE Y FOUCAULT

Como hemos visto hasta aquí, la polémica entre existencialismo y estructuralismo se dio a grandes rasgos siempre vinculada a las diferencias que existían en relación con el abordaje del problema de la Historia. En el caso específico del debate entre Sartre y Foucault no fue la excepción, ya que encontramos nuevamente el problema de la Historia como una cuestión fundamental. La publicación de *Las Palabras y las cosas* en 1966 será un punto de inflexión que marca el inicio de los cuestionamientos y respuestas que ambos autores protagonizaron en gran medida sobre el problema que hemos mencionado:

Uno de los campos de batalla más importantes de la polémica que se desencadenó a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas*, fue, sin duda, el problema de la historia. Este tema fue el que marcó principalmente las críticas que recibió Foucault desde el marxismo y

desde los círculos sartreanos. Foucault fue acusado de intentar demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica¹¹⁴.

En la Francia de los años sesenta el ambiente intelectual se encontraba sumamente ideologizado, recordemos que el mismo Sartre a esta altura ya había realizado un gran esfuerzo por integrar el existencialismo al marxismo dominante, sin embargo serían obras como la de Foucault las que irán transformando el escenario ideológico de este período. En este sentido, la obra de Foucault recibió una serie de ataques desde los ambientes de la izquierda francesa que hasta ese momento aún mantenían una cierta hegemonía, la cual como hemos dichos irán perdiendo en el transcurso de esta década:

Desde los círculos marxistas denuncian *Las palabras y las cosas* como un libro reaccionario, que niega la historia y defiende los intereses de la burguesía. Sostienen que Foucault lleva a cabo una apología del orden establecido, que intenta deshacerse del marxismo y conducir a la imposibilidad de la acción política¹¹⁵.

Este tipo de acusaciones que se hicieron durante este período no es irrelevante para un análisis de la Historia del Pensamiento, lo cierto es que después del mayo francés de 1968 los “nuevos filósofos” –cuyo representante más influyente probablemente fue Foucault– entran con un discurso de izquierda que podríamos de finir como posmarxista, alejado de las utopías y con un marcado escepticismo en frente de las meta-narrativas que caracterizaron al pensamiento de izquierda del siglo XX¹¹⁶.

Según Sartre, existía una cierta tendencia intelectual en Francia que él la denominaba estructuralismo, la cual se caracterizaría por tener una animadversión en contra de la *praxis* histórica dialéctica que tanto intentó sistematizar con su método en la *CRD*. Para él, la obra *LPC* de Foucault era representativa de este movimiento, es a través de una entrevista que el filósofo existencialista da a una revista francesa en

¹¹⁴ TORRA, Teresa. “Foucault y Sartre. Muerte del hombre y ontología del presente”. *Oxímora revista internacional de ética y política*, N° 5, 2014, p. 89.

¹¹⁵ *Ibid.* p.92.

¹¹⁶ El paradigma posmoderno se va a caracterizar por ser escéptico respecto a esta clase de relato ‘teleológico’. El análisis de este tema lo discutiremos con detención en el último apartado de esta tesis.

1966 –durante el mismo año de la publicación de la obra de Foucault– en donde realiza una fuerte crítica en la cual dice que no la consideraba a esta obra como una arqueología de las ciencias humanas:

Lo que Foucault nos presenta es, como muy bien ha visto Kanters, una geología: la serie de los estratos sucesivos que forman nuestro “suelo”. Cada uno de esos estratos define las condiciones de posibilidad de un determinado tipo de pensamiento que ha triunfado durante un cierto período¹¹⁷.

Lo que Sartre está refutando es el método arqueológico de Foucault, que será el enfoque predominante de Foucault en su trabajo durante la década de 1960. Este método será el que se considera más cercano al estructuralismo, aunque simultáneamente esta obra estaría dando paso al postestructuralismo. En la década de 1970 comenzará a utilizar un nuevo método que llamará genealógico, éste a su vez marcará un alejamiento definitivo del estructuralismo (aunque hay autores que planteas que ya existían en los sesenta rasgos postestructuralista)¹¹⁸. Ahora bien, lo que nos interesa en este momento es comprender la crítica que hace Sartre desde la perspectiva de un enfrentamiento en contra del método estructuralista. En este sentido, cobra relevancia el problema en torno a la razón estructuralista que ya hemos analizado más arriba cuando nos referimos al debate con Lévi-Strauss. En particular, el ataque de Sartre está dirigido hacia una noción ahistórica que según él es cercana a representantes del estructuralismo:

¹¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. (entrevista) L'ARC, N° 30, octubre de 1966.

¹¹⁸ “Ahora bien, en la segunda mitad de ese decenio, el de los 60, ya estaban constituidas las bases de aquel pensamiento luego bautizado como “post-estructuralista” y que se sitúa en un plano diferente del de los intercambios hasta aquí mencionados. Por eso, el prefijo de “post-estructuralismo” no debería ser entendido en una acepción temporal, o al menos la transición debería entenderse en términos más flexibles. Si en un sentido amplio se puede aceptar la existencia de algunos rasgos comunes de ese pensamiento que se consolidan *luego* del auge de los métodos estructurales en las ciencias humanas, al examinar más de cerca su génesis se puede advertir que en el momento mismo de esa expansión esos rasgos ya estaban presentes y actuantes en la dinámica cultural”. SAZBÓN, José. “Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo”. *Revista Pensar: Epistemología, política y Ciencias Sociales*, N° 1, 2007.

Pero Foucault no nos ha dicho lo que sería lo más interesante, saber cómo cada pensamiento es construido a partir de estas condiciones, y saber cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para hacer esto sería necesaria la intervención de la praxis, es decir la historia, y eso es precisamente lo que él rechaza. Es verdad, su perspectiva sigue siendo histórica. El distingue épocas, un antes y un después. Pero reemplaza el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades. El éxito de su libro prueba que era esperado. Pero a un pensamiento verdaderamente original no se le espera. Foucault aporta a la gente lo que la gente necesitaba: una síntesis ecléctica donde Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, Tel Quel son utilizados para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica¹¹⁹.

Con esta crítica Sartre se refiere a ciertas estructuras que determinan a un sistema de pensamiento que son condiciones de posibilidad de todo enunciado en un período determinado, a estas estructuras Foucault les llama *epistemes*. Estas surgirían a partir de rupturas en las positivities, lo que es contrario a una Historia continua que se dirige a una Verdad como totalidad al estilo sartreano¹²⁰. Estas serían una especie de estructuras *apriori* que determinarían la historia, aun cuando se trate de un *apriori* histórico que surgen a partir de rupturas en los acontecimientos históricos lo que Foucault llama las positivities, y no un *apriori* trascendental independientes de la experiencia al estilo kantiano:

... la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *apriori histórico* (...) entiendo designar con ello un *apriori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados (...) ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ "...Lo que caracterizaba esta historia –cuando menos lo que puede definirla, en sus rasgos generales, por oposición a la nuestra– es que, al ordenar el tiempo de los seres humanos (...) se concebía una gran historia lisa, uniforme en cada uno de sus puntos (...) Ahora bien, esta unidad es la que se fracturó a principios del siglo XIX en el gran trastorno de la *episteme* occidental (...) El ser humano no tiene ya historia o más bien, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra, en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas (...) el hombre que aparece a principios del siglo XIX está deshistorizado". FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...*, pp.379-378

tiene únicamente un sentido o una verdad (...) Se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva¹²¹.

En todo caso, será en el próximo capítulo específicamente en el punto 3.1 donde analizaremos con más detención el método arqueológico de Foucault, lo cual nos permitirá afrontar el estudio posterior sobre las rupturas entre los dos pensadores. Ahora bien, lo que nos interesa en esta parte del trabajo es observar de qué manera se llevó a cabo el debate específico entre Sartre y Foucault. En este sentido, será un par de años después del ataque en la entrevista “Sartre Repónd” en donde Foucault responderá al agravio:

Existió una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en el que un texto filosófico, un texto teórico debía decir finalmente lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o si Dios no existía, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Este tipo de filosofía parece que ahora ya no puede continuar, que, si se quiere la filosofía se ha, a lo mejor no volatilizado, pero sí como dispersado, que existe un trabajo teórico que en algún modo se conjuga en lo plural (...) Y es allí, finalmente, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, donde se lleva a cabo una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único unitario¹²².

Nos podemos dar cuenta que en esta respuesta a Sartre no hay solamente un ataque puntual que se relacione con los dicho de Sartre, sino más bien una crítica a toda la tradición metafísica de la filosofía moderna occidental. Será precisamente a la generación anterior, la cual habría influenciado al propio Foucault en sus años de formación a la que estaría criticando:

Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl, y de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55, y por razones difíciles de desentrañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo, ese horizonte se nos vino abajo. De repente se eclipsó y nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se

¹²¹ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Editores Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 215-217.

¹²² FOUCAULT, Michel. "Foucault responde a Sartre... p. 20.

convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales¹²³.

Es interesante notar que en estas palabras podemos encontrar claramente signos de rupturas de un sistema de pensamiento, pero esto será tema del último capítulo de este trabajo. Este ataque a la filosofía metafísica tendrá relación con el problema de la Historia, en especial con aquella que se encuentra en un nivel metanarrativo. En la misma entrevista, Foucault rechaza lo que para él es el mito de la Historia de los filósofos, y aquí aquella querrela en contra de la filosofía metafísica se transforma en una fuerte crítica a la Historia teleológica que caracterizó la filosofía de la historia occidental tal como la presenta magistralmente Karl Löwith¹²⁴:

Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos (...) la Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas y sociales (...) En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la Historia en general¹²⁵.

Cuando Foucault se refiere al supuesto asesinato del que se le acusa, nos parece que se está refiriendo directamente a las acusaciones hechas por Sartre que hemos analizado anteriormente. Ahora bien, la respuesta al filósofo existencialista no solamente fue hecha a través de entrevistas. En la obra *La arqueología del saber* de 1969, profundiza en la crítica al mito filosófico de la Historia. En esta ocasión parece muy claro que está dirigida a la razón dialéctica:

... lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo menos seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo; lo que se llora es la posibilidad de reanimar

¹²³ *Ibid.*, p. 21

¹²⁴ En: LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia*. Editorial Aguilar, Madrid, 1968.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. "Foucault responde a Sartre... p. 21

por el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de totalización¹²⁶.

Foucault nos muestra que lo que se lamenta es la desaparición de aquella síntesis que se dio en el pensamiento francés entre Fenomenología y Marxismo¹²⁷. La fenomenología habría abordado al marxismo en dos sentidos: “El sentido de la historia y la conciencia de clase (...) Estas etapas están dialécticamente vinculadas con la conciencia de sí que cobran las clases en el proceso histórico total”¹²⁸. Recordemos que Sartre al intentar unir el existencialismo de raigambre fenomenológica con el marxismo, está pensado en la posibilidad de hacer inteligible un proceso que surge desde la conciencia subjetiva, que luego se totaliza en un proceso intersubjetivo y dialéctico. Es decir, que es precisamente contra este tipo de pensamiento histórico universalizante del cual Foucault se revela:

Sostener que la historia no tiene sentido, sin embargo, no quiere decir para Foucault que sea absurda o ininteligible, sino sólo que carecemos de un principio de síntesis que unifique el acontecer. Eso hace que el ámbito histórico sea puramente eventual, es decir, los acontecimientos son la única sustancia de la historia y permanecen en una dispersión y singularidad irreductibles. Hay en toda esta concepción un gesto antiplatónico y nominalista que impide a la universalidad filosófica permanecer en el centro de la historia y adueñarse de ella¹²⁹.

Es este tipo de críticas que a la izquierda francesa le incomodó, en especial, por tratarse según ellos de un pensamiento conservador y reaccionario. Nos referimos al rechazo que realiza Foucault a la idea de un proceso histórico revolucionario que se dirija hacia una liberación del hombre. Esta desconfianza en la meta-historia marxista le lleva a tener una incredulidad ante las utopías, de ahí que elaborar el concepto

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber...* pp. 23-24.

¹²⁷ Estos movimientos los analiza de manera interesante Lyotard en un pequeño libro titulado *La Fenomenología*, específicamente en el Capítulo IV dedicado a la Fenomenología y la Historia. Ver: LYOTARD, Jean-François. *La fenomenología*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1960.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 16-17

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración (Estudio preliminar de Javier de la Higuera)*. Editorial Tecnos, Madrid, 2007, p. 11.

de heterotopías¹³⁰. Ante estas acusaciones que entre otros provenían del mismo Sartre, Foucault se defiende de la siguiente forma:

He pertenecido en otro tiempo al Partido Comunista -durante algunos meses e incluso menos que meses- y recuerdo que entonces Sartre era definido por nosotros como el último baluarte del imperialismo burgués (...) Bien, esa misma frase la encuentro, con irónica sorpresa, quince años más tarde en la pluma de Sartre. Digamos que los dos, él y yo, hemos estado dando vueltas alrededor del mismo eje¹³¹.

Sartre en este período establece un paralelismo entre el rechazo de la historia foucaultiana y el rechazo del marxismo: “Tras la historia, sin duda es el marxismo el que está en el punto de mira. Se trata de construir una ideología nueva, la última muralla que la burguesía puede alzar aún contra Marx”¹³². Lo cierto es que Sartre a esa altura era sin lugar a dudas un intelectual comprometido de izquierda reconocido por todos los sectores. Si bien, era un representante de un marxismo *sui generis*, no cabía dudas que fomentaba un pensamiento revolucionario.

Ahora bien, desde el punto de vista político queda bastante claro que las posturas de Sartre y Foucault estaban experimentando una ruptura que se verá reflejado a nivel socio-político. Esta opinión queda demostrada si tomamos en cuenta un archivo de un informe desclasificado por CIA el año 2011 titulado “*Francia: defección de los intelectuales izquierdistas*”, en éste se investigó qué estaba aconteciendo en el mundo intelectual de Francia durante la décadas de los 70 y 80, el informe sostenía que Foucault y los llamados nuevos filósofos:

¹³⁰ “...Pues bien, yo sueño con una ciencia -y sí, digo una ciencia- cuyo objeto serían esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos. Esa ciencia no estudiaría las utopías - puesto que hay que reservar ese nombre a aquello que verdaderamente carece de todo lugar- sino las heterotopías, los espacios absolutamente otros. Y, necesariamente, la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, ya se llama, la heterotopología. Pues bien, hay que dar los primeros rudimentos de esta ciencia cuyo alumbramiento está aconteciendo”. FOUCAULT, Michel. “Topologías”. *Revista Fractal*, n° 48, 2008, pp. 39-40.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. "Foucault responde a Sartre... p. 21.

¹³² FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*.... p. 11.

Habían terminado por “repensar y rechazar el pensamiento marxista”. Según la oficina parisiense de la CIA, se abrió así una nueva etapa marcada por “un espíritu de antisovietismo” (...) mientras que Sartre representaba la “la última camarilla de sabios comunistas, ahora bajo el fuego implacable de sus antiguos protegidos”¹³³.

Esta arista política del pensamiento francés muestra de manera elocuente que el paradigma del pensamiento había sufrido una ruptura política, que se puede rastrear a partir de los debates que hemos analizado en este capítulo. Esta ruptura tiene como característica principal una crítica a la izquierda revolucionaria de un discurso metanarrativo propio de la modernidad. Solo como ejemplo, este pensamiento tiene relación con las ideas del postmarxismo que surgirán en las décadas posteriores por causas de las teorías postestructuralistas que planteaban la necesidad de radicalizar las instituciones democráticas, pero no a través del antagonismo propio de las izquierdas revolucionarias sino que con un agonismo político que se desarrolle desde adentro de las instituciones¹³⁴.

¹³³ Ver: Reportaje, Diario El País “Cuando la CIA estudiaba a Foucault y Sartre”, 29/04/2017. https://elpais.com/cultura/2017/04/29/actualidad/1493486222_329449.html

¹³⁴ Ver: MOUFEE, Chantal. *El retorno a lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Editorial Páidos, Barcelona, 1999.

3. EL PENSAMIENTO DE FOUCAULT

Hasta aquí hemos intentado articular un hilo conductor con el cual hemos buscado analizar el pensamiento histórico-filosófico de Sartre desde su período fenomenológico hasta su giro al marxismo. Además, hemos contextualizándolo en nuestro trabajo el ambiente cultural e intelectual en cual se generaron las críticas que recibió desde el estructuralismo y en particular por Foucault en la década de 1960, para esto hemos usado diversas fuentes entre ellas algunas entrevistas, revistas y libros. Este análisis lo hemos realizado desde el enfoque de la historia de la filosofía, lo nos ha permitido observar en primer lugar, que el pensamiento histórico de Sartre presenta una lógica interna que es posible estudiarla de un modo sistemático. Por otra parte, hemos podido constatar que la crítica que se hace desde el estructuralismo y en particular desde Foucault tiene como foco principal una respuesta crítica al problema de la Historia en Sartre.

Si tomamos en cuenta que en nuestra hipótesis de investigación proponemos se puede realizar un análisis de las rupturas entre ambos autores a través del método arqueológico, será necesario para nuestra investigación que podamos contar con las herramientas que nos facilitarán este trabajo. Para esto, en primer lugar, debemos describir su método arqueológico que nos permitirá adquirir las herramientas para develar las rupturas entre ambos pensamientos; luego, realizaremos una sistematización de su pensamiento histórico presente en el período arqueológico; y, finalmente, nos introduciremos de un modo introductorio al análisis del poder en los años setenta durante su período genealógico y su trabajo en el ámbito de la biopolítica.

En el punto 3.1 (El método arqueológico) del presente capítulo expondremos una sistematización del método arqueológico formulado por Foucault en la década de 1960. Esta sistematización nos permitirá presentar las herramientas teóricas de la arqueología.¹³⁵ Gracias a estas herramientas conceptuales podremos contar con un marco metodológico

¹³⁵ “...Para una arqueología del saber, esta abertura profunda en la capa de las continuidades, si bien debe ser analizada, y minuciosamente, no puede ser “explicada”, ni aun recogida en una palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte sobre toda la superficie visible del saber y cuyos signos, sacudidas y efectos pueden seguirse paso a paso”. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* p. 230.

adecuado para hacer un análisis de las rupturas entre el pensamiento de Sartre y Foucault.

En el punto 3.2 (La Historia en Foucault) que trataremos sobre el pensamiento histórico-filosófico de Foucault, nos dedicaremos a estudiar principalmente su obra de la década de 1960. Este período va a marcar la génesis del análisis de la historia del pensamiento, que durante la década de 1970 se institucionalizará en su cátedra Historia de los sistemas de pensamiento dictada en el Collège de France. Además, como veremos más adelante, en sus análisis arqueológicos se sustentan por una concepción crítica en el sentido kantiano, y por el enfoque histórico que plantea desde la perspectiva de la genealogía de Nietzsche¹³⁶. Esta descripción nos permitirá plantear un contrapunto con el pensamiento histórico-filosófico sartreano, cuestión que será fundamental para luego analizar desde las herramientas del método arqueológico las discontinuidades entre el pensamiento de ambos autores.

En el punto 3.3 (Genealogía y Biopolítica) haremos una descripción a groso modo de Foucault en las facetas que desarrolló después del período arqueológico. En este sentido, haremos un recorrido por sus escritos y cursos en donde trató el tema del poder y la biopolítica. Es decir, que a partir de sus obras, entrevistas y cursos principales que realizó en las décadas de los años setentas y ochentas, explicaremos la característica fundamental de estos períodos de producción intelectual. Si bien este punto es más general y se escapa de nuestros objetivos principales, consideramos que es de suma relevancia poder presentar al lector un panorama general de la obra de este autor más allá de los límites teóricos y temporales que nos hemos planteado en nuestro trabajo. Nos parece adecuado poder presentar en esta parte de nuestra investigación una síntesis del pensamiento foucaultiano de forma complementaria, para poder entregar al lector que no está familiarizado con la obra de nuestro autor una visión general de su obra que le permita ingresar de manera más adecuada a aspectos más específicos que trataremos más adelante.

¹³⁶ Ver: FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia. Pre-Texto, Valencia, 2008.

3.1. EL MÉTODO ARQUEOLÓGICO

Para iniciar este capítulo será pertinente sistematizar algunos aspectos del método arqueológico de Foucault que nos permitirán emprender el trabajo para responder nuestras preguntas de investigación. Foucault desarrolla el método arqueológico durante la década de 1960, y será precisamente en este período en donde surgirán según nuestra hipótesis las primeras rupturas con Sartre. Son cuatro obras que se consideran como las más representativas del período arqueológico¹³⁷: *Historia de la locura en la época clásica* (1961); *El nacimiento de la clínica* (1963); *Las Palabras y las cosas* (1966); *La arqueología del saber* (1969).

Más adelante podremos notar que el método arqueológico que presenta en su obra *HDL* fue pensado varios años antes de publicación de ésta¹³⁸, la obra que es considerada como el libro en donde Foucault anuncia deliberadamente la tarea de sistematización de su método es

¹³⁷ El período que sigue a continuación del arqueológico es el denominado período genealógico. El texto que es considerado como el que inaugura dicho período es: FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Texto, Valencia, 2008.

¹³⁸ Se puede decir que la intuición del método se anticipa varios años a la publicación de su tesis de doctorado, si es que consideremos el largo período que uso para finalizar dicha tesis. En este período estuvo desde 1954 hasta 1960 en Suecia, Polonia y Alemania, antes de volver a París a defender su tesis. Se sabe por su prólogo a la primera edición que escribe en Hamburgo en 1960, que su trabajo se lo debe en parte a su estadía en Suecia y Polonia: “En esta tarea que no podía dejar de ser un poco solitaria, todos los que me han ayudado merecen mi reconocimiento. Georges Dumézil es el primero, sin él este trabajo no habría sido emprendido —ni emprendido en el curso de la noche sueca ni acabado al gran sol testarudo de la libertad polaca. Debo dar las gracias a Jean Hyppolite, y sobre todo, a Georges Canguilhem, que leyó este trabajo aún sin forma, me aconsejó cuando no era tan sencillo, me salvó de errores, y me enseñó lo que puede valer ser comprendido. Mi amigo Robert Mauzi me aportó sobre el siglo XVIII, que es lo suyo, muchos conocimientos de los que yo carecía. Haría falta citar nombres que aparentemente no importan. Ellos saben sin embargo, esos amigos de Suecia y esos amigos polacos, que hay algo de su presencia en estas páginas. Que me perdonen por haberles puesto a prueba, a ellos y a su bienestar, tan próximos a un trabajo en el que sólo se cuestionaban lejanos sufrimientos, y archivos algo polvorientos del dolor” Prólogo a “*Locura y Sinrazón. Historia de la Locura en la época clásica*”. Ed. Plon. 1961. Michel Foucault. (En *Dits et Écrits* 4; 159. Éditions Gallimard).

LAS de 1969. Esto nos lleva a presumir que el trabajo que elaboró en esta década tiene una coherencia interna, y que sería posible comprender estas obras de un modo complementario. En este sentido, sería posible articular una sistematización del método arqueológico utilizando las obras de los años sesenta, por lo que el trabajo que presentamos a continuación se inscribe en este orden de cosas.

Foucault escribe en 1961 una tesis complementaria de su doctorado¹³⁹ que consistía en una traducción e introducción de la *Antropología desde un punto pragmático* de Kant, este acercamiento al filósofo alemán será una herramienta teórica fundamental de su proyecto arqueológico¹⁴⁰. En especial, en lo que se refiere a los límites del saber: “la obra de Foucault se caracteriza por un retorno permanente a la reflexión kantiana, que viene dado por una comprensión de la filosofía como la experiencia de los límites”¹⁴¹. Es decir, que lo que buscaba con su método arqueológico era abordar el tema de la verdad y como aparece condicionada en el saber desde el punto de vista de la crítica kantiana, pero abandonando la característica trascendental de su pensamiento y llevándola a un plano de la contingencia histórica.

El objetivo teórico de *HDL* puede ser interpretado de manera adecuada a partir de la lectura del prólogo de su primera edición, en este Foucault comienza a utilizar el concepto de arqueología que estará presente en toda su obra de la década de 1960¹⁴². Específicamente, señala que su labor es analizar aquello que no está en la superficie del lenguaje hegemónico de la razón por sobre la sinrazón presente en la

¹³⁹ Su tesis de doctorado de 1961 es *Histoire de la folie à l'âge classique*.

¹⁴⁰ Carolina de Souza Noto en un artículo del 2011 muestra la importancia del pensamiento de Kant en las obras de Foucault de los años sesenta. Su análisis lo hace desde la perspectiva de la importancia del problema de lo empírico-transcendental kantiano en la figura del hombre durante la modernidad, según su opinión este tema estaría presente en: “Introducción a la Antropología que sirvió como tesis complementaria a la tesis de doctorado, de 1961, *Historia da locura en la Edad Clásica*, y en *Las palabras y las cosas*, de 1966” (traducción propia). DE SOUZA NOTO, Carolina. “Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant”. *Cadernos de ética e filosofia política*, Nº18, 2015, p. 81.

¹⁴¹ CASTRO, RODRIGO. “Foucault y el retorno de Kant”. *Revista Teorema*, Vol. XXIII, 2004, p. 171.

¹⁴² FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

psiquiatría, sino en aquello que no aparece en la superficie del discurso, aquellas rupturas en las estructuras inconscientes de una época¹⁴³.

Ahora bien, los comentaristas parecen estar de acuerdo en que este método a esta altura de su desarrollo está influenciado por su maestro Louis Althusser¹⁴⁴ y Georges Dumézil¹⁴⁵. En este sentido, se puede establecer que en estas obras de los años sesenta hubo una gran influencia estructuralista: “Historia de la locura en la época clásica, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas, son textos – principalmente los dos últimos– que han sido relacionados con los procedimientos estructuralistas”¹⁴⁶. En este sentido, podemos comprobar que también la influencia está en algunos párrafos del prólogo de *HDL*, en donde se refiere más de una vez al carácter estructuralista de su trabajo complementado con su apropiación de la crítica kantiana:

Hacer la historia de la locura querrá decir pues: hacer un estudio estructural del conjunto histórico —nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos que tiene cautiva a una locura cuyo estado salvaje nunca podrá ser restituido en sí mismo (...) el estudio estructural deberá remontar hasta la decisión que une y separa a la vez razón y locura (...) En la reconstrucción de esta experiencia de la locura, se ha escrito, por sí misma, una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología¹⁴⁷.

¹⁴³ Prólogo a *Historia de la Locura en la época clásica*. FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 12

¹⁴⁴ “... Tanto Foucault como Althusser reconocieron en varias ocasiones haber aprendido el uno del otro (...) existen, pues, diferencias pero también alianzas teóricas-prácticas”. En: CASTRO, Santiago. “Foucault, lector de Marx”. *Revista Universitas humanística*, N° 59, 2005, p. 109

¹⁴⁵ “... La relación que Foucault tuvo con Georges Dumézil, tal vez ayude a comprender un poco más la influencia que el estructuralismo ejerció en él. Vale la pena analizarla. A través del mitólogo e historiador de las religiones, Foucault obtuvo también las condiciones académicas que le permitieron realizar su investigación histórica acerca de la locura”. LUGO, Mauricio. *Apropiaciones foucaultianas*. Universidad Autónoma, de Puebla, 2007, p. 21.

¹⁴⁶ LUGO, Mauricio. *Apropiaciones foucaultianas...* p. 11.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica...* p. 13

Este método arqueológico que pone en práctica en *HDL*, pretende poner en evidencia una historia de los límites¹⁴⁸. Estos umbrales trazan el límite de una nueva época que son evidenciadas por las rupturas o discontinuidades en el lenguaje de lo posible. Es decir, cuando se denuncia una palabra como: “no siendo lenguaje, un gesto como no siendo obra, una figura como no teniendo derecho a tener sitio en la historia. Esta estructura es constitutiva de lo que tiene sentido y lo que no”¹⁴⁹. Las estructuras que surgen de las rupturas epistémicas en una cultura es la que determina en el inconsciente colectivo qué es un conocimiento racional:

Foucault, a través de una arqueología del tratamiento de la locura, nos está ofreciendo, también, una interesante arqueología de la psiquiatría (...) al mostrarnos como la locura se va encerrando, paulatinamente, en nuestro interior, en nuestra conciencia (...) De tal manera el control externo sería constituido por el más eficaz autocontrol interno¹⁵⁰.

Foucault reconoce que este trabajo sobre la locura no será más que la primera de muchas búsquedas arqueológicas: “Habrà que hacer una historia de esa gran división, a lo largo de todo el devenir occidental, seguirla en su continuidad y en sus cambios”¹⁵¹. En este sentido, su próxima búsqueda será en el ámbito del conocimiento médico.

Foucault en *ENC* realiza un trabajo arqueológico que está dirigido a revelar cuales son los límites del pensamiento en la medicina, desde un análisis crítico que le permita reconocer cuales son las condiciones de posibilidad del saber de esas prácticas que se desarrollan en un tiempo determinado:

¹⁴⁸ “...Debemos interrogar a nuestra cultura acerca de sus “experiencias límite” con el propósito de escribir la historia de las oposiciones que la instituyen. De todas ellas la más importante es la de lo trágico. Foucault retoma en esta idea al Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, ya que es a partir del olvido, la negación, el sigilo que pesa sobre la tragedia como se ha desenvuelto la cultura occidental”. *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ PASTOR, Juan; Ovejero, Anastacio. “Michel Foucault, un ejemplo de Pensamiento Posmoderno”. *Revista de Filosofía A parte Rei*, N°46, 2006, p. 2.

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*....p. 15.

La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido¹⁵².

Es interesante notar que Foucault en la conclusión de *ENC* anuncia que todo el trabajo histórico-crítico del saber clínico que fue realizado, corresponde al intento de llevar a cabo su método: “El libro que se acaba de leer es, entre otras cosas, el ensayo de un método en el dominio tan confuso tan poco y tan mal estructurado, de la historia de las ideas”¹⁵³. Foucault propone la arqueología como una Historia del Pensamiento en cuanto a develación de las condiciones que posibilitan un saber en una época determinada y como éste sufre rupturas que generan un cambio de *episteme*¹⁵⁴.

La *episteme* la entiende Foucault como un tipo de estructura de pensamiento que posibilita el saber en una época determinada, y en donde se articulan distintas prácticas que surgen de dichas condiciones de posibilidad. En este sentido, Foucault en el prólogo de *LPC* declara lo siguiente en relación a su método arqueológico:

... lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados por fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es propiamente la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad; en este relato lo que debe aparecer son, al interior de ese espacio de saber, las configuraciones que le dieron lugar a las diversas formas de conocimientos empíricos. Más que una

¹⁵² FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 274.

¹⁵⁴ “...Los filósofos griegos usaron el término ‘episteme’ bien sea para referirse al conocimiento, a un saber, o bien sea para nombrar la ciencia. Pero la introducción en el vocabulario filosófico contemporáneo de la noción de episteme se le debe al filósofo francés Michel Foucault. Para él una episteme es lo que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Así, por una parte, Foucault afirma que “en una cultura y en un momento dado nunca habrá más que una sola episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber”. GOMEZ, Raúl. “De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico”. *Revista Co-herencia*, N° 12, 2010, p. 246.

historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una arqueología¹⁵⁵.

En el mismo prólogo, Foucault anuncia que los problemas de método que plantea tal “arqueología” serían examinados en una próxima obra, esto lo llevaría a la práctica con la publicación de *LAS*. Pues bien, también muestra como su método se alejaba de la convencional historia de las ideas o de las ciencias, puesto que la arqueología realiza su análisis desde una apropiación heterodoxa del sentido de la crítica kantiana. Pero a diferencia del *a priori* transcendental de Kant que es lo independiente de la experiencia¹⁵⁶, para Foucault el *a priori* que utiliza en su método es histórico¹⁵⁷:

... es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden el saber se ha constituido; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las relaciones para anularse y desvanecerse quizá pronto¹⁵⁸.

En este sentido, las condiciones de posibilidad de un saber en un período determinado son producidas por rupturas en un sistema de

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*... p. 16.

¹⁵⁶ “...El conocimiento a priori solo es posible, y solo puede ser explicado, como conocimiento de lo que pone el sujeto antes de todo conocimiento y receptividad (...) De las cosas solo podemos tener un conocimiento a priori en cuanto representaciones o afecciones según reglas en el sujeto (como objetos condicionados)”. En: COBLE, David. “Lo a priori transcendental en Kant (una investigación lógico-conceptual). *Revista de filosofía Factotum*, N° 9, 2011, p. 56.

¹⁵⁷ La cuestión a la que pretende dar acceso la noción de a priori histórico en su aparente paradoja —o mejor, como dice el mismo Foucault, en la barbarie terminológica que conlleva— no es otra que la de la relación entre el devenir efectivo de los discursos, y los principios y regulaciones específicas que los organizan⁶. Esta cuestión es la que orienta el trabajo del arqueólogo del saber: rastrear las marcas de los movimientos/ plegamientos que han dado lugar a que ciertas lógicas configuren el suelo/el archivo⁷ de los acontecimientos discursivos. BRITOS, María del Pilar. “La arqueología del saber: una relectura de las tensiones epistemológicas de las ciencias humanas”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, N° 22, 2011, p 61.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*... p. 15.

pensamiento anterior, estas discontinuidades son posible por nuevas positivities (acontecimientos) en el sentido de que son factores históricos los que determinan la posibilidad de cambio de *episteme*, por lo que no se trataría de un *a priori* universal y necesario, sino que se trata de un *a priori* histórico susceptible a quiebres o discontinuidades¹⁵⁹.

La *Arqueología del saber* es una sistematización del método arqueológico, que escribió como respuesta a una serie de críticas que recibió luego de la publicación de *LPC*. Nos parece que nuestro autor consideró necesario escribir una obra que contuviera las cuestiones de método fundamentales de su obra, para poder justificar un trabajo histórico que no había sido bien comprendido pro la crítica francesa a pesar de haber sido un éxito editorial:

En este punto se determina una empresa cuyo plan han fijado, de manera muy imperfecta, la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* (...) empresa en la que revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas (...) Todas estas tareas han sido esbozadas con cierto desorden y sin que su articulación general quedara claramente definida. El resultado de tal intento es el presente libro¹⁶⁰.

Como vemos, nuestro autor comenzó su trabajo arqueológico al revés, primero partió con la ejecución de un método que se iba desarrollando prácticamente en el momento en que escribía sus obras de carácter histórico y luego al final de la década de 1960 decide acallar a sus críticos con *LAS*. Aun cuando él mismo admitiera que en las obras

¹⁵⁹ "...La arqueología del saber es la descripción del archivo de los sistemas de discursividad para los que el teórico debe encontrar las condiciones históricas de posibilidad (que son modificables), sus respectivas formaciones discursivas y los umbrales que muestran cómo la positividad de cada saber se modifica sumariamente y transforma la episteme de una época, reordenándola o sustituyéndola por otra (...) La arqueología del saber es la descripción de los sistemas de discursividad en su dispersión, de los acontecimientos enunciativos que permiten identificar la unidad de un discurso (como la psiquiatría, la economía política, la historia natural, etcétera) mediante las reglas de formación de los discursos". HERNANDEZ, Donovan. "Arqueología del saber y orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas". *Revista En-claves del pensamiento*, N° 7, 2010, pp. 50-51.

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*... p. 27.

anteriores el método era incompleto o con algunas fallas, nos parece sorprendente como gran parte de lo que escribió en 1969 concuerda con la metodología que se pueden ver en las obras arqueológicas.

Esta arqueología buscaba diferenciarse de la disciplina de la historia clásica, según Foucault esta disciplina solo había puesto su atención en los largos períodos, en los equilibrios estables y continuidades. Pues bien, estas tendencias habría dominado la práctica de la historia de las ideas, a la cual consideraba una: “disciplina de los comienzos y los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la restitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia”¹⁶¹. En este sentido, existirían numerosos puntos de desacuerdo entre la arqueología y la historia de la idea, en particular se tratan de cuatro diferencias que articuladas muestran el camino del método arqueológico: la definición de prácticas discursivas que obedecen a reglas; análisis de las contradicciones; descripciones comparativas; localización de transformaciones.

Para poder comprender su método, debemos analizar algunos conceptos de la lingüística desde un sentido estrictamente saussureano, en especial lo que se entiende por estudio sincrónico y diacrónico. En primer lugar, sincrónico se entiende como aquella investigación de la estructura de una lengua tal como es en un momento dado o como era en otra época (desde un análisis arqueológico sería el estudio de las condiciones de posibilidad de una *episteme* en particular). Por otro lado, por estudio diacrónico se entiende aquella investigación de los cambios que han existido en una lengua entre dos puntos en el tiempo (desde el enfoque foucaultiano serían las rupturas en la *episteme*)¹⁶². Así, podemos comprender el carácter diacrónico-sincrónico del método arqueológico, puesto que analiza las simultaneidades de un discurso, para luego mostrar los cambios producidos por las rupturas epistemológicas:

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶² “...Saussure siempre recalca que cada cambio diacrónico tiene una incidencia en el sistema, es decir, que en realidad un cambio diacrónico supone la instauración de un nuevo entramado de relaciones entre los elementos del sistema”. FERNANDEZ, Eduardo. “La concepción diacrónica de la lengua en el círculo lingüístico de Praga”. *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, volumen I, 1, año 2013, p.

La arqueología define las reglas de formación de un conjunto de enunciados (...) La arqueología no niega la posibilidad de enunciados nuevos (...) La arqueología no toma, pues, como modelo, ni un esquema puramente lógico de simultaneidades, ni una sucesión lineal de acontecimientos (...) No hay que creer, por consiguiente, que un sistema de positividad sea una figura sincrónica que no se puede percibir sino poniendo entre paréntesis el conjunto de proceso diacrónico. Lejos de ser indiferente a la sucesión, la arqueología localiza los *vectores temporales de derivación*¹⁶³.

De este modo, la arqueología aparece como un análisis de unas prácticas discursivas en un período determinado que no se agota en buscar las simultaneidades, sino que a partir de la descripción de aquellas prácticas busca descubrir las discontinuidades. Estas anuncian el surgimiento de umbrales que dan la entrada a nuevas *epistemes*, que a su vez conforman un sistema de relaciones que en un momento dado se imponen en un discurso homogeneizador en un período histórico determinado: “la descripción arqueológica de los discursos se despliega en la dimensión de una historia general; trata de descubrir todo ese dominio de las instituciones (...) sobre las cuales puede articularse una formación discursiva”¹⁶⁴. Estas prácticas son positivities que se presentan como un *a priori* histórico que condiciona el saber de una época, de tal manera que inconscientemente se estructuran formando sistemas de pensamiento que permean en toda la sociedad. Estas prácticas responden a una forma de cultura, es decir la forma en que dentro de una determinada cultura se organiza el saber, se institucionaliza y se libera un lenguaje que le es propio y eventualmente alcanza una forma científica.

3.2. LA HISTORIA EN FOUCAULT

Como hemos mencionado más arriba, el siguiente paso de nuestra investigación es fundamental puesto que nos permitirá establecer una sistematización del pensamiento histórico-filosófico de Foucault, la que utilizaremos como contrapunto para el posterior análisis arqueológico de las discontinuidades entre los pensamientos de Sartre y

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber...* pp. 218-219.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 215

Foucault¹⁶⁵. Para comenzar a analizar como Foucault aborda el problema de la historia, debemos estudiar cómo interpreta la Historia de la Historia en *LPC*. Para él la Historia moderna surge de la ruptura entre la *episteme* clásica y moderna a fines del siglo XVIII. En este sentido, él propone que el pensamiento histórico moderno se caracterizaría por abandonar el Orden propio de la época clásica como estructura del saber y adoptar una lógica basada en las analogías:

Los últimos años del siglo XVIII quedan rotos por una discontinuidad simétrica a la que había irrumpido, al principio del siglo XVII, en el pensamiento del Renacimiento; entonces las grandes figuras circulares en las que se encerraban la similitud fueron dislocadas y abiertas para que pudiera desplegarse el cuadro de las identidades; ahora este cuadro va a deshacerse a su vez y el saber se alojará en un nuevo espacio¹⁶⁶.

Debemos recordar que Foucault en su obra *LPC* aplica el método arqueológico para mostrar las rupturas sufridas entre las epistemes del *Renacimiento*, la *Época Clásica* y *moderna*. Como veremos más adelante, la arqueología no será solo un método, sino un pensamiento histórico-filosófico en sí mismo. Así, una de estas características será justamente que la Historia no es lineal, sino que se desenvuelve a través de un proceso discontinuo¹⁶⁷. Estas rupturas en la

¹⁶⁵ “Michel Foucault es un pensador que se atrevió a proponer una nueva forma de concebir la historia en contravía total con las formas tradicionales y en este sentido construyó toda una propuesta historiográfica revolucionaria caracterizada por el entrecruzamiento de reflexiones desdisciplinadas e interdisciplinadas donde se encuentran la filosofía, la sociología, la psicología social y la historia. Es desde la filosofía donde Foucault plantea su propuesta historiográfica, haciendo de ella un ejercicio enteramente político y totalmente historiador. Foucault es el fundador de una nueva tradición historiográfica cuya preocupación central es mostrar las relaciones sujeto-verdad y qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad en una sociedad como la nuestra, discursos dotados de poderosos efectos sobre los individuos y colectivos humanos. En este sentido, en el universo de sus investigaciones, empiezan a aparecer objetos de estudio como la locura, la sexualidad, el castigo, el cuerpo, el deseo, la sociedad disciplinaria, buscando desobjetivizar estos objetos”. MÁRQUEZ, José. “Foucault y la Contra-Historia”. *Revista Historia Y MEMORIA*, N° 8, 2014, p. 214.

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* pp. 231.

¹⁶⁷ Foucault desarrollará con mayor profundidad esta distinción en *LAS*: “Foucault en La arqueología del saber nos habla de dos formas de construir el texto historiográfico, a partir de dos tipos de análisis de la historia: la forma

Historia surgirían mediante positividades históricas que generarían nuevas estructuras que se verán representadas en el saber de cada *episteme*:

... es evidente que la Historia no debe entenderse aquí como compilación de las sucesiones de hecho, tal cual han podido ser constituidas; es el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles¹⁶⁸.

Foucault plantea una nueva forma de hacer Historia, debido a que en su enfoque no se debe realizar un análisis en el sentido lineal como lo planteaba la historiografía tradicional, sino en un sentido de búsquedas de las discontinuidades. Foucault propone entonces un nuevo método, un abordaje arqueológico que se introduzca en los acontecimiento para penetrar las capas que se encuentran bajo la superficie de los mismos, para desentramar las relaciones de saber que los hacen posible. Foucault irrumpe entonces en la historiografía occidental en su período arqueológico con la tematización de la locura, la medicina y del saber. Lo que importa ya no es la continuidad, sino los límites que nos permita pensar las rupturas.

Nos parece que una de las características fundamentales de su pensamiento histórico-filosófico será su distanciamiento de las nociones metafísicas integradas en las narrativas de las filosofías de la historia, estas abundaron en la modernidad con búsquedas idealizadas de los orígenes y sendas teleológicas¹⁶⁹. Esta interpretación tiene una influencia directa de Nietzsche, en particular los análisis desarrollados en *La genealogía de la moral*:

tradicional hace énfasis en la continuidad de las grandes unidades históricas y la nueva forma de hacer historia, que por el contrario, instala su análisis en descubrir las interrupciones que corren por debajo de unidades históricas". Márquez Estrada, José Wilson Michel. "Foucault y la Contra-Historia"... p. 221.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*... pp. 232-233.

¹⁶⁹ Para profundizar en las características metafísicas de la filosofía de la historia ver: LÖWITZ, Karl. *El sentido de la historia*. Editorial Aguilar, 1968; MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Editorial Pre-textos, Valencia, 2007

La filosofía del siglo XIX se alojará en la distancia de la historia con respecto a la Historia, de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar el pensamiento a la cuestión del saber qué significa para el pensamiento tener una historia¹⁷⁰.

El método antimetafísico propuesto por Foucault representa un punto de referencia de gran importancia para señalar la crítica a ideas como la del progreso indefinido tan exaltado por el positivismo del siglo XIX. En este sentido, Nietzsche abrió un abanico de posibilidades teóricas, y justamente uno de los estudiosos que más tomará estas ideas será Foucault. Algunos de los análisis históricos de este tipo fueron realizados por el pensador francés en *LPC*, en este texto traza los primeros atisbos de una crítica a ciertos enunciados metanarrativos propuestos durante este período:

... la naturaleza no le habla ya de la creación o del fin del mundo, de su dependencia o de su juicio próximo (...) no hablan más que de las condiciones de de la producción que se modifican en la Historia; el lenguaje no lleva ya las marcas de antes de Babel¹⁷¹.

Foucault en su siguiente obra (*LAS*), la cual será de gran relevancia por la sistematización del método arqueológico, establece otra diferencia en relación con las nociones histórico-filosóficas de la Historia. En este sentido, se distancia de aquellas interpretaciones lineales de la historia que buscan establecer largos períodos continuos como el de la escuela de los *Annales*:

Desde hace décadas, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes¹⁷².

Lo que criticaba nuestro autor era la atención hegemónica de las continuidades en los análisis históricos. En contraposición a esto, lo que nos propone es pensar en la relevancia de las discontinuidades a través

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* p. 233

¹⁷¹ *Ibid.* p. 380.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber...* p. 11.

de su método arqueológico. Este método que hemos descrito a grandes rasgos en el apartado anterior, entrega las herramientas conceptuales para enfocarse en la preponderancia de las interrupciones en la Historia:

Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de destacar la incidencia de las interrupciones¹⁷³.

Así, deja claro que su intención es valorizar la búsqueda de aquellas discontinuidades que pueden mostrar la emergencia de nuevas positivities que configuran las condiciones de posibilidad de una nueva *episteme*. Para descubrir en la irrupción de los acontecimientos las emergencias de las positivities en rupturas, es decir, que el método propuesto por Foucault rescata la necesidad de reflexionar acerca de lo que para la historia no había sido objeto de estudio hasta ese entonces, como por ejemplo la locura:

En suma, la historia del pensamiento, del conocimiento, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos¹⁷⁴.

Ahora bien, no podemos dejar de lado un tercer aspecto que caracterizará a este método arqueológico. Nos referimos a la absoluta negación de la posibilidad de concebir la Historia como unidad, es decir que aquella disolución de la linealidad presentada por Foucault que: “ha puesto en duda las posibilidades de la totalización (...) una *historia global* comienzan a borrarse, y se ve esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una historia general”¹⁷⁵. De este modo, en *LAS* se presentan los lineamientos generales del método que hará posible derrumbar la metafísica de las narrativas históricas:

¹⁷³ *Ibíd.* pp. 12-13.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 19-20.

Las series descritas, los límites fijados, las comparaciones y las correlaciones establecidas no se apoyan en las antiguas filosofías de la historia, sino que tienen por fin revisar las teleologías y las totalizaciones¹⁷⁶.

El proyecto que se propone Foucault consiste en mostrar que aquello que se nos presenta como necesario, universal o evidente no es tal, es decir, en una ruptura de las evidencias meta-históricas sobre las que se apoyaba el saber y las prácticas de la época moderna: “las elecciones metodológicas de Foucault suponen un escepticismo respecto de todas las categorías que pretenden una validez universal”¹⁷⁷. Ahora bien, debemos recordar que hasta aquí hemos mostrado algunas de las características del pensamiento histórico-filosófico que van a marcar la década de 1960 que se enmarcarán en el período arqueológico¹⁷⁸.

En este sentido, nuestro propósito principal hasta aquí ha sido profundizar en el período arqueológico, es decir un método de análisis de la historia que consiste en una crítica a los conceptos de unidad, continuidad, totalidad y el origen que aborda los documentos: “(...) como restos arqueológicos, se detiene en el estudio de las reglas de formación de los discursos y de sus discontinuidades”¹⁷⁹. Sin embargo, debemos ingresar en algún grado al llamado período genealógico, aunque sea solo a partir de la obra que se considera como inauguradora de aquella etapa del pensamiento de Foucault: *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Este pequeño trabajo de inicios de la década de 1970 presenta importantes conceptos que vienen a ratificar lo expuesto en el período arqueológico, pero también dan cabida a un alejamiento de algunas propuestas cercanas al estructuralismo, dando inicio, según a algunos comentadores, a un período genealógico que contribuirá a fundar las bases del postestructuralismo:

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁷⁷ CERRUTI, Pedro. “La “ontología histórica” de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural”. *Revista Soc. e Cult.*, Nº 2, 2012, p. 398.

¹⁷⁸ A grandes razgos la arqueología se concentró en una crítica hacia una: “(...) historia concebida como lineal, como progresiva, como totalizante, es decir, es una crítica a la comprensión de la historia monumental y suprahistórica”. MÁRQUEZ, José. “Foucault y la Contra-Historia”... p. 225.

¹⁷⁹ *Ibíd.* p. 228.

... nos atrevemos a pensar que la arqueología está más atenta a las condiciones de ejercicio en las cuales determinado saber puede tener lugar; la genealogía está más atenta a la historia entendida como un entramado de relaciones de fuerzas en conflicto, inadvertidas y fortuitas. Es importante insistir en que la arqueología y la genealogía no se oponen en lo absoluto, sino por el contrario, se complementan. La arqueología se concentra en las formaciones discursivas y en los procesos de construcción de enunciados, la genealogía se centra en el análisis del movimiento y las formas de configuración de las relaciones de fuerzas y sus estrategias de poder¹⁸⁰.

En *NGH* encontramos un análisis que reafirma algunos conceptos expuestos en el período arqueológico, por lo que iniciaremos nuestra investigación a partir de ahí, y es precisamente con una crítica escéptica ante los grandes relatos con que inicia sus definiciones metodológicas. En este orden de ideas, Foucault concibe a la genealogía oponiéndose a la Historia que tiene un: “(...) despegamiento meta-histórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del origen”¹⁸¹. Es decir, que en su proyecto genealógico podemos encontrar una continuidad con las concepciones del período arqueológico. Esta verificación refuerza la hipótesis de la existencia de una complementariedad entre ambos métodos. De aquí, que podamos adentrarnos en este camino sin extraviarnos de nuestro foco principal, que es aprender el método que nos permitirá descubrir las discontinuidades entre las concepciones histórico-filosóficas de Sartre y Foucault. Sin dudas, analizar con mayor detenimiento la genealogía nos permitiría enriquecer nuestro trabajo, pero en razón del tiempo y un pragmatismo metodológico pensamos que con el estudio de la introducción de algunos conceptos presentes en *NGH* sería suficiente para cumplir con nuestras exigencias.

De este modo, es interesante notar como en *NGH* vuelve a tratar la temática de los grandes períodos en la Historia, pero junto con eso comienza también a adentrarse en otros tópicos como el problema de la verdad histórica. Si bien, como hemos visto, en el período arqueológico problematiza los conceptos de universalidad y totalidad, no será hasta esta obra de 1971 que tematiza el concepto de verdad como un problema meta-histórico de un modo explícito: “La genealogía no pretende

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia... p. 13.

remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad (...) es descubrir que en la raíz de lo que conocemos no hay ni el ser ni la verdad¹⁸². Como el problema de la verdad será uno de los puntos centrales en nuestro análisis arqueológico, es sumamente necesario abordar esta temática desde el período genealógico para luego aplicarlo en el análisis que posteriormente haremos de *LPC*.

Como sabemos, la idea de totalización como verdad en la Historia es utilizada por Sartre y será una de las bases conceptuales de su antropología estructural e histórica presente en la *CRD*. Por otro lado, Foucault cuando habla del ser descubre que Nietzsche propone pensar el origen del sujeto como efecto de discursos de saber, así el surgimiento del sujeto debe ser entendido como una invención producto de unos dispositivos de saber y no desde una perspectiva metafísica. Esta meta-historia que define al ser como universal y predestinado a un fin desde una continuidad lineal, es justamente lo que desea evitar la genealogía.

Situando al presente en el origen, la metafísica hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones¹⁸³.

Las discontinuidades en los discursos del poder surgirán al azar, sin leyes que dirijan la Historia hacia ningún fin. Es decir, los actos humanos nunca existen para Foucault por sí mismos, no pueden ser pensados como necesarios y universales. Aquello que parece con carácter de evidencia es siempre el resultado de un conjunto prácticas discursivas: “(...) el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto”¹⁸⁴. En este sentido, vemos claramente cómo se aleja de las interpretaciones de la Historia hegelianas y marxistas que habían predominado en la academia en las ciencias humanas y sociales de las cuales Sartre fue protagonista.

Foucault en respuesta a esas filosofías de la historia predominantes en la modernidad, que tienen por fin mostrar una

¹⁸² *Ibíd.* pp. 27-28.

¹⁸³ *Ibíd.*, pp. 33-34.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 28.

continuidad teleológica desde el origen al fin, propone que: “La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla”¹⁸⁵. En este sentido, en vez de demostrar Origen y su fin utópico en la Historia, se empeña en encontrar heterotopías que son esos otros lugares se pueden descubrir y que pueden mostrar las rupturas que no permiten comprender las estructuras de dominación: “(...) no intenta encontrar el lugar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan”¹⁸⁶. A partir del análisis del poder aplicado a esas heterotopías se puede determinar cuales son las resistencias puntuales para rechazar desde una filosofía crítica los ser gobernados de una manera específica.

En definitiva, podemos argumentar que Foucault fue un intelectual que propuso una nueva forma de concebir la Historia, contraria a las formas tradicionales y en este sentido trabajó en una propuesta metodológica que se caracteriza por su interdisciplinariedad donde se entrecruzan la filosofía, la sociología, la psicología y la Historia. Es desde la filosofía que Foucault posibilita su propuesta historiográfica, haciendo de ella una investigación que podemos denominar como histórico-crítica. Así, sería el propulsor de una nueva tradición historiográfica cuya preocupación central es mostrar: “(...) las relaciones sujeto-verdad y qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad en una sociedad como la nuestra, discursos dotados de poderosos efectos sobre los individuos”¹⁸⁷. Esta afirmación la podemos encontrar bien sistematizada en la propuesta metodológica que formula en la parte final del *NGH*:

... ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único en poseer; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desplegada, de saber (...) la veneración de los monumentos deviene parodia, el respeto de las antiguas continuidades deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado

¹⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 67-68.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ MÁRQUEZ, José. “Foucault y la Contra-Historia”... p. 215.

por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber”¹⁸⁸

En Foucault aparece una historiografía donde los protagonistas son los otros lugares de los cuales la Historia tradicional no se hacía cargo, y a partir de los cuales se puede descubrir la relación entre saber y poder: los manicomios, las cárceles, los, los hospitales, etc. Una historiografía enfocada en develar los discursos de verdad que han homogenizado los relatos de Occidente. En este análisis se prioriza la búsqueda de las condiciones de posibilidad de las prácticas discursivas que son, a su vez, un sistema de pensamiento.

3.3. GENEALOGÍA Y BIOPOLÍTICA

Como hemos mencionado anteriormente, en el presente apartado lo que pretendemos es presentar al lector una pequeña síntesis del pensamiento de Foucault que surge a partir de la década de 1970. Ahora bien, como sabemos, el marco referencial que utilizamos para responder a nuestras preguntas de investigación se sitúa en una cronología que se centra en la década que va desde 1960 hasta 1970, en la cual se desarrolla el debate en torno a las dos grandes obras de esa década de los dos autores estudiados: *la Crítica de razón dialéctica* y *Las palabras y las cosas*. Sin embargo, hemos considerado que es necesario para nuestro estudio mostrar a grandes rasgos como se desarrolló el pensamiento de Foucault a partir de la década de 1970 hasta su muerte en 1984:

Michel Foucault enseñó en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El título de su cátedra era —Historia de los sistemas de pensamiento—. Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Vuillemin, por la asamblea general de los profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de —Historia del pensamiento filosófico—, que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault como titular de la nueva cátedra. Tenía entonces 43 años¹⁸⁹.

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia...pp. 74-75.

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 7.

El paso del pensador francés en el Collège de France será determinante para la evolución de su pensamiento, puesto que la metodología del mismo y las exigencias que suponía requería de una constante renovación de los temas que se trataban en su cátedra. Este factor nos parece que fue determinante en la variedad y enriquecimiento de la obra de nuestro autor en el transcurso de estos 14 años en donde profundizará entre otros temas en el método genealógico (el cual hemos analizado brevemente más arriba en su relación con el pensamiento histórico de Foucault), la problematización del poder y su desdoblamiento en el trabajo en relación al concepto de biopolítica:

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).³ Cada año deben exponer una investigación original, lo que les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza (...) Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France¹⁹⁰.

Foucault reconoce que su trabajo arqueológico que había realizado durante la década de 1960, no había sido bien recibido con por la izquierda intelectual francesa. Solo tras la superación de la hegemonía marxista después del mayo 68, y a partir del Collège de France es que su propuesta comienza a reconocerse con mayor éxito en en ámbito académico. Cuando Foucault pronuncia su lección inaugural en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970, plantea una hipótesis que guiará la evolución de su trabajo posterior. En especial, al período genealógico que se desarrollará durante la primera mitad de la década de los setenta:

... supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad¹⁹¹.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Buenos Aires, 2005, p. 14

Esta hipótesis la utilizaría para realizar sus interpretaciones de la historia del procedimiento penal, el desarrollo y la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX y el esbozo de una historia del saber sobre la sexualidad a través de los siglos XVII-XVIII-XIX. Estos serían sistemas de exclusión institucionalizados, con una serie de prácticas, que él irá analizando y cuyo método será el genealógico tomando el término de la obra de Nietzsche:

En este caso, no se tratará tanto de una arqueología del saber, es decir, de un estudio de los “suelos de emergencia” o de las condiciones de posibilidad de los acontecimientos, aunque ésta no deje de estar presente. La genealogía se da por objeto la “singularidad de los acontecimientos”, el modo específico en que su irrupción o emergencia en un determinado campo de fuerzas y posibilidades, modifican y reconfiguran dicho estado de cosas¹⁹².

Foucault llama genealogía a aquel método que permite la constitución de un saber histórico que utiliza tácticas de luchas contra hegemónicas, esto es posible cuando a través de este método se puede mostrar todas las relaciones del poder político que controlan, oprimen y reprimen a la población. Una definición de genealogía que propuso en esos años fue: “hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero”¹⁹³. Como el mismo Foucault comenta en una entrevista durante la década de 1970 incluida en *La microfísica del poder*, la genealogía se diferenciará de la arqueología debido a que la primera no trata de explicar cuál es la condición de posibilidad de la ciencia, sino qué efectos produce el poder en un régimen discursivo. En este sentido, la arqueología muestra cómo los regímenes de poder a un nivel discursivo se discontinuaban, pero no de qué modo afectaban a los acontecimientos históricos:

...cómo y por qué en ciertos momentos dicho régimen se modifica de forma global. Son estos diferentes regímenes los que he intentado

¹⁹² RUJAS, Javier. “Genealogía y Discurso. de Nietzsche a Foucault”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Nº 26, 2010, p. 4.

¹⁹³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones LA Piqueta, Madrid, 1980, p. 130.

localizar y describir en Las Palabras y las Cosas. Diciendo, bien es verdad, que no intentaba de momento explicarlos. Y que era necesario intentar hacerlo en un trabajo posterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo, era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios al juego enunciativo¹⁹⁴.

Nuestro autor a través de la genealogía buscaría reemplazar en su análisis al sujeto constituyente dotador de sentido propio de la modernidad, procurando mostrar de qué modo los acontecimientos se desenvuelven a partir de cierto régimen discursivo que los hace determina. Vale decir, que se trata de una forma de Historia que da cuenta de los discursos, sin referirse a un sujeto que: “sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia”¹⁹⁵. Ahora bien, este tipo de análisis no se puede comprender sino mediante la elaboración conceptual que Foucault hace sobre la idea de poder. Según él, los mecanismos que ponen en funcionamiento por el poder se diferencian de la simple noción de represión, la cual sería totalmente insuficiente para un análisis de tipo genealógico. En este sentido, su preocupación se centrará en descubrir cuáles son los diferentes dispositivos de poder:

Quando se analiza el poder, lo importante para el autor de *Las Palabras y las cosas*, es determinar cuáles son sus mecanismos, sus implicaciones, sus relaciones; los distintos dispositivos de poder que se utilizan en los distintos niveles de la sociedad (...) estudia la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo y de ver cómo ella misma es la que determina los elementos por sobre cuales recae. Por tanto, plantea, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y bajo qué derechos aceptan ser sometidos, sino indicar cómo fabrican las relaciones de sometimiento concretas¹⁹⁶.

Esta relación de dominación se encuentra en todas las sociedades a través del discurso, este proporciona prohibiciones por ejemplo en el ámbito de la prisión¹⁹⁷ y la sexualidad¹⁹⁸. Esta dominación

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 178.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 181.

¹⁹⁶ ÁVILA-Fuenmayor, Francisco. “El concepto de poder en Michel Foucault”. A *Parte Rei*, Nº 53, 2007, p. 2.

¹⁹⁷ “A fines del siglo XVIII, y en los comienzos del XIX, a pesar de algunos grandes resplandores, la sombría fiesta punitiva está extinguiéndose. En esta transformación, han intervenido dos procesos. No han tenido por completo ni la

se ejerce mediante el poder y, en este sentido, el trabajo genealógico se centrará en la búsqueda del origen de la emergencia que dio paso a aquellos discursos. Oponiéndose así a la búsqueda de un origen metafísico, el genealogista:

... se ocupa del origen en el sentido de procedencia, sino de una abertura que se da en un intersticio (...) "designa un lugar de enfrentamiento", que no debemos imaginar como "un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en que los adversarios estarían en igualdad de condiciones (...) Nadie es, pues, responsable de una emergencia; nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio"¹⁹⁹.

De este modo, el genealogista se propone dirigir su búsqueda a aquellos acontecimientos contingentes. Es decir, buscar las rupturas a un nivel superficial y no a un nivel subterráneo como era el caso del método arqueológico: "Es por esta razón que se dirige a las prácticas

misma cronología ni las mismas razones de ser. De un lado, la desaparición del espectáculo punitivo. El ceremonial de la pena tiende a entrar en la sombra, para no ser ya más que un nuevo acto de procedimiento o de administración (...) El castigo tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal. Lo cual lleva consigo varias consecuencias: la de que abandona el dominio de la percepción casi cotidiana, para entrar en el de la conciencia abstracta; se pide su eficacia a su fatalidad, no a su intensidad visible; es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes.". FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, pp. 11-12.

¹⁹⁸ "Siglo XVII: sería el comienzo de una edad de represión, propia de las sociedades llamadas burguesas, y de la que quizá todavía no estaríamos completamente liberados. A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor. Y aparentemente esas mismas prohibiciones tendrían miedo de nombrarlo. Sin tener siquiera que decirlo, el pudor moderno obtendría que no se lo mencione merced al solo juego de prohibiciones que se remiten las unas a las otras: mutismos que imponen el silencio a fuerza de callarse. Censura". FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber...* p. 25.

¹⁹⁹ GODOY, Oscar. "Analítica del poder: en torno a michael Foucault" *Revistas Estudios Públicos*, N° 40, 1990, 109.

vividas o experimentadas en un momento dado²⁰⁰. Estas prácticas a su vez se originarán debido a lo que nuestro autor denomina la voluntad de saber, una especie de discurso verdadero que estaría presente en la sociedad en donde las personas están sujetas al poder. Este discurso se forjaría en las prácticas institucionales, mediante un poder de coercitivo que las sostiene²⁰¹. Pues bien, solo a modo didáctico nos parece que es adecuado situar el período genealógico en el rango de tiempo que va entre la publicación de la obra *Nietzsche, la genealogía, la historia* de 1971 y el período inmediatamente posterior a la edición de la *Historia de la sexualidad* de 1976. Si bien los temas de los que podríamos llamar los diferentes períodos del pensamiento de Foucault se entrecruzan desde una perspectiva temporal y las fronteras no están claramente delimitadas, periodizar puede ser una herramienta necesaria para lograr una mejor comprensión de la evolución de su pensamiento que permita una manera más eficiente para su análisis.

En el sentido de la aclaración que hemos hecho anteriormente, nos parece que situar al período de la biopolítica no es un trabajo fácil debido principalmente a que el tema de la relación del poder y el cuerpo había sido preponderante ya desde su análisis que estará presente en la *HDS*. En donde el poder habría instaurado un dispositivo de sexualidad, en consecuencia como podemos observar nos encontramos con unas líneas separatorias que son bien permeables en su pensamiento. De hecho, una de las primeras ocasiones en que nuestro autor utilizaría el concepto de biopolítica será unos años antes de la periodización que hemos hecho, esto lo hizo durante una visita a Brasil en 1974 durante unas conferencias que dictó en la Universidade Estadual de Rio de Janeiro en 1974:

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 110.

²⁰¹ “Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las trasforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales”. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber...* p. 113.

En aquel momento, el pensador inscribía la biopolítica en el marco de la sociedad capitalista para la cual "...lo que importa ante todo, [es] lo biológico, lo somático, lo corporal (...) Recién en el contexto de sus exposiciones más sistemáticas de la cuestión en 1976, Foucault acuñó la fórmula "hacer vivir, dejar morir" para especificar la modalidad propia de ejercicio del biopoder²⁰².

Pues bien, será a partir de los cursos que realizará en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France después de 1976, en donde podemos observar una sistematización de su pensamiento desde un análisis que podríamos denominar propiamente como de biopolítica:

Desde el punto de vista documental este momento puede atestigüarse en los cursos Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica, es decir, el periodo que va de fines de 1977 a principios de 1979. Por otra parte, desde el punto de vista del desarrollo de la investigación foucaultiana sobre la biopolítica, éste es el periodo más importante, donde conceptualmente hay más desarrollo y donde queda más claro en qué sentido estas investigaciones enlazan con una ontología crítica del presente²⁰³.

En la biopolítica el papel de las instituciones del Estado para el ejercicio del poder (como por ejemplo las cárceles) van a ir quedando en un segundo plano, será substituido por un estudio centrado en las reglamentaciones emanadas desde el poder político que son utilizadas para tener un control sobre los cuerpos. Su análisis biopolítico se aleja de la concepción jurídica, y se centra en una lógica positiva en donde por ejemplo el poder normaliza el sexo a través de una economía positiva del cuerpo y del placer. Es decir, es un poder que controla la vida de la población a partir una normalización regulada de las prácticas discursivas, sociales e institucionales, al contrario del poder soberano que era represivo a través de la utilización de la ley como mecanismo que posibilita prohibiciones en las conductas mediante el monopolio de la fuerza por parte del Estado:

²⁰² LÓPEZ, Cristina. "La biopolítica como problema: alcances y potencialidades de una noción". *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, N° 1, 2013, p. 114.

²⁰³ SALINAS, Adán. "Biopolítica. Sinopsis de un concepto". *HYBRIS. Revista de Filosofía*, N° 2, 2015, p. 109.

Foucault intenta explicar este nuevo biopoder por contraste con el poder soberano y expone algunas diferencias fundamentales. El poder soberano se ejerce sobre un territorio, a través de la ley y como poder de dar muerte; mientras que el biopoder se ejerce sobre la población, a través de reglamentos y regulaciones y como poder de gestionar la vida²⁰⁴.

Para Foucault la necesidad de realizar un curso sobre la biopolítica partía desde una perspectiva política al abordar las temáticas que él identificaba como centrales en su análisis desde una ontología crítica del presente, que fuera capaz de mostrar los abusos de poder en la sociedad. Para él era fundamental centrarse en el poder ejercido sobre la población desde el sistema político a través de una razón gubernamental determinada, en este sentido apunta sus dardos contra el liberalismo que presenta no una razón de Estado sino que una razón económica:

...me parece que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental de la que les hablo, ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental; y por ende, si se comprende con claridad de qué se trata en ese régimen que es el liberalismo, opuesto a la razón de Estado o que, antes bien²⁰⁵.

Foucault en sus cursos del Collège de France realiza un análisis histórico-crítico en donde hace un recorrido por la evolución en el ejercicio del poder, según él el poder soberano hasta el siglo XVIII era un poder con un principio de limitación que se generaba a través de una razón de Estado, como un poder negativo que desde la ley establecía lo prohibido (poder negativo). A su vez, este poder habría sido reemplazado por la biopolítica que construye a partir de un poder positivo la normalización o administración de la vida pública y privada por un principio de limitación interna. Esto es posible gracias a la economía política del que liberalismo que limita el poder del Estado:

²⁰⁴ *Ibíd.* 108.

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 41.

... gobernar menos, por deseo de eficacia máxima, en función de la naturalidad de los fenómenos en cuestión. Es esta gubernamentalidad ligada en su esfuerzo de autolimitación a permanente a la cuestión de la verdad, la que Foucault llama "liberalismo". El objeto del curso es entonces mostrar en qué aspecto éste constituye la condición de inteligibilidad de la biopolítica²⁰⁶.

La biopolítica normaliza una forma de vivir a la que todos nos ajustamos como si fuera lo normal, el poder administra la vida, la autonomía y nuestra libertad. Un poder que se presenta microscópicamente normalizado en todo vínculo y relación social, la biopolítica controla la vida (política que ejerce el poder sobre la vida de las personas). Donde hay vida hay voluntad de poder, que a través de la política construye relaciones de poder biológicas. Es decir, la biopolítica son las relaciones de poder que penetran en los cuerpos, que al normalizar y reglamentar ciertos asuntos vitales cumple el objetivo dominar la vida de la población.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 367.

4. DISCONTINUIDADES ENTRE SARTRE Y FOUCAULT

Este capítulo final que presentamos a continuación es a nuestro juicio el más importante de nuestra tesis, pero además es el que presenta la mayor complejidad teórica y metodológica para llevar a cabo su elaboración. No referimos al análisis de las discontinuidades que se presentan entre los pensamientos de Sartre y Foucault. Esto lo haremos a través de la respuesta de la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles fueron las rupturas entre el pensamiento histórico-filosófico de Sartre y Foucault? Debemos recordar que parte de nuestra hipótesis propone que es posible argumentar que a partir de la crítica al pensamiento histórico-filosófico que Foucault hace a Sartre, se puede realizar un análisis desde su método arqueológico que nos permita descubrir las rupturas entre el pensamiento de ambos autores. En particular sostenemos como hipótesis que la discontinuidad entre los dos pensamientos se presentaría en los conceptos metanarrativo sartreanos de continuidad, totalización y verdad.

En este sentido, la principal dificultad es que en los puntos intentaremos aplicar el método arqueológico de Foucault, lo que puede ser el paso más arriesgado que tomemos en todo el desarrollo de esta investigación. Esto se debe a que hasta aquí hemos elaborado un trabajo que se enmarca dentro de la metodología convencional de la investigación filosófica y la historia de la filosofía. Sin embargo, a partir de este punto intentaremos utilizar el método arqueológico, a través de las herramientas conceptuales que hemos tratado hasta aquí.

Hasta este punto de nuestra tesis hemos hecho en términos generales una exégesis del pensamiento histórico-filosófico de Sartre y de Foucault, una historia del debate público que mantuvieron durante la década de 1960 y un análisis del método arqueológico, genealógico y el concepto de biopolítica de Foucault. En este sentido, la novedad metodológica del presente apartado es que la interpretación que haremos se centrará en identificar las rupturas entre los pensamientos histórico-filosóficos de Sartre y Foucault. El análisis de las rupturas entre Sartre y Foucault se realizará a partir de la sistematización del método que hemos presentado en el punto 3.2. ésto nos servirá como referencia obligada y herramienta conceptual del trabajo que realizaremos a partir de aquí. De igual modo, advertimos que será necesario que el lector pueda permanentemente estar volviendo a las referencias anteriores para

que sean inteligibles las interpretaciones que realicemos. No obstante lo anterior, haremos esporádicas referencias a pie de página a temas y conceptos tratados en otros lugares de la tesis, por lo que se podrá comprender de un modo más expedito la estrategia metodológica que hemos escogido. También será una fuente para nuestro trabajo la interpretación histórica de Foucault que hemos hecho en el punto 3.3. puesto que como hemos dicho pretendemos que nuestro enfoque sea acorde a esta concepción histórico-filosófica.

Por otro lado, la complejidad de este ejercicio reside en que el método arqueológico de Foucault fue utilizado por el autor francés para analizar las rupturas de *epistemes* en el saber occidental en general, tomando como objetos de estudios a un variado número de saberes. Por el contrario, en nuestro análisis arqueológico *sui generis*, utilizaremos el método para detectar las rupturas de los pensamientos histórico-filosóficos de nuestros autores a partir del análisis de un saber en particular. Así, al no analizar otros saberes (más allá del filosófico) que estén en procesos de ruptura paralelamente, es posible que nuestro esfuerzo parezca insuficiente puesto que no estaríamos mostrando la serie de rupturas que se estarían produciendo simultáneamente en la década de 1960. Sin embargo, tomando en cuenta esta dificultad, en el punto 4.3. haremos un análisis global de la ruptura de *episteme* entre el pensamiento moderno que según nuestra hipótesis sería un fenómeno mayor de discontinuidad del cual la ruptura entre el pensamiento de Sartre y Foucault sería solamente una parte o subconjunto representativo del aquel fenómeno de escisión mayor. Esta ruptura de *epistemes* que se da en los años sesenta sería representativa de una discontinuidad más amplia de la cultura occidental que podría estar enunciando el nacimiento de una nueva *episteme*.

4.1. CONTINUIDAD, TOTALIDAD Y VERDAD

En el presente apartado iniciaremos nuestro análisis arqueológico, para lo cual partiremos estudiando aquellas características que presentan una discontinuidad en el pensamiento histórico-filosófico de Sartre con relación a Foucault. Como hemos demostrado en el punto 3.3. el problema de la Historia en Foucault se caracteriza por ser un relato que no es lineal, que se desenvuelve a través de un proceso discontinuo y en donde el sujeto dotador de sentido de la modernidad

pierde relevancia²⁰⁷. En este sentido, lo primero que debemos estudiar del pensamiento histórico-filosófico de Sartre para iniciar un estudio de este tipo, es descubrir cuáles son las rupturas que se presentan en la forma de un pensamiento lineal que podamos caracterizar como un tipo de relato de continuidad.

Como hemos mencionado en el primer capítulo de nuestra tesis, la mejor fuente para realizar un análisis del pensamiento histórico del filósofo existencialista se encuentra en la *Crítica de la razón dialéctica*. En este sentido, nuestro propósito será extraer de las descripciones historiográficas sartreanas presentes en esta obra todo aquello que nos pueda mostrar un tipo interpretación histórica que presente rasgos que podamos argumentar que se tratan desde una perspectiva continua de la Historia. Específicamente, este trabajo lo realizaremos desde el estudio detallado de los análisis historiográficos que realiza Sartre en el Libro II del Tomo I de la *CRD*. Esto no se trata de una elección arbitraria, sino que este criterio responde a que en el Libro I el pensador francés elabora más bien el método que utiliza en su antropología estructural e histórica, mientras que en el Libro II lleva a la práctica el método progresivo-regresivo a través de una selección de fuentes historiográficas de la Historia de Francia que van desde la Edad Media hasta la modernidad. Sin lugar a dudas, esto nos entrega una fuente riquísima para llevar a cabo el análisis desde el método arqueológico que hemos propuesto, ya que nos permitirá en el próximo punto compararlo con los análisis históricos que realiza Foucault en *Las palabras y las cosas*.

Una vez que abordamos nuestros análisis arqueológicos en el Libro II de la *CRD*, lo primero que notamos es que el filósofo existencialista elabora una interpretación materialista de la Historia a partir de una razón dialéctica, e inicia sus interpretaciones sobre la lucha de clases desde algunos estudios historiográficos de representantes de la Escuela de los *Annales*. En este sentido, lo que pretende es mostrar

²⁰⁷ “El hombre, el sujeto, no es esencial, fundante ni instituyente del conocimiento, sino que es una invención o una resultante de la configuración de la episteme moderna. No tiene sentido indagar sobre “su función constituyente o fundamentadora [...] es un dibujo de nuestra configuración epistémica, que representa un determinado momento histórico del pensar donde se anudan sujeto y objeto del saber a una misma figura”. BENENTE, Mauro. “Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto”. *Praxis Filosófica Nueva serie*, N°. 40, 2015, p. 186.

cómo en el movimiento de la Historia una clase explotadora al tomar de conciencia de sí misma y reconocer en derecho a la clase explotada crea las condiciones de solidaridad de ese grupo como ser material colectivo:

Marc Bloch mostró en dos obras notables cómo en el siglo XII, e incluso antes, la clase noble, la clase burguesa y la clase de los siervos –para no hablar sino de éstas– tenían una existencia de hecho sino de derecho. Hubiéramos dicho con nuestro lenguaje que son colectivo (...) la nobleza constituye *ipso facto* la servidumbre como institución jurídica y descubre a los siervos su intercambiabilidad, su común impotencia y sus intereses comunes²⁰⁸.

Sartre aplica su método de una antropología estructural e histórica en este período desde una lógica de interpretación de estructuras dialécticas que son aplicables a toda época. Es decir, que lo estará realizando desde una perspectiva diacrónica en la cual la Historia se muestra como una sucesión y encadenamientos temporales de acuerdo a un esquema de evolución lineal. Se trata de una Historia analizada desde unas estructuras lineales que son *a priori*, es decir universales y necesarias independientemente de su época. Esto se diferencia de la perspectiva foucaultiana de rupturas epistémicas que son contingentes y responden a positivities las cuales son planteadas como parte de la descripción arqueológica del cambio²⁰⁹. Como veremos, en Sartre las mismas estructuras se presentan de manera lineal atravesando continuamente tanto en la Edad Media como en la Época Moderna. Pero para demostrar esta aceveración que hemos planteado lo que nos empeñaremos en hacer es mostrar como replica este tipo de análisis de forma progresiva en los sucesivos períodos que estudia.

Una de las temáticas más recurrentes en los análisis historiográficos de Sartre es la Revolución francesa, esto no es extraño

²⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*...p. 10.

²⁰⁹ “La arqueología no toma, pues, como modelo, ni un esquema puramente lógico de simultaneidades, ni una sucesión lineal de acontecimientos, sino que trata de mostrar el entrecruzamiento de unas relaciones necesariamente sucesivas con otras que no los son. No hay que creer, por consiguiente, que un sistema de positividad sea una figura sincrónica que no se puede percibir sino poniendo entre paréntesis el conjunto de proceso diacrónico (...) Lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto”. FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*... pp. 219-220.

puesto que al ser la lucha de clases el motor de la Historia desde el materialismo histórico sartreano. Esta revolución será un período excepcional para realizar las interpretaciones históricas desde el método progresivo-regresivo. En este sentido, Sartre en el Libro II de la *CRD* demuestra su afán de que su método sea práctico y permita efectivamente hacer posible la inteligibilidad de la Historia desde un materialismo histórico que sea capaz de comprender a partir de la razón dialéctica los conflictos sociales que hacen posible el devenir de la humanidad:

...se refiere a los episodios de la Revolución Francesa, que comenta en su libro, como a «ejemplos» que deberían limitarse a ilustrar los desarrollos dialécticos de su razonamiento. La cuestión no consiste en idear categorías para interpretar la Revolución, sino en utilizar la Revolución para ilustrar las categorías²¹⁰.

Así, con la utilización de estas categorías *a priori* de la razón dialéctica nuestro autor procurará establecer de qué modo es posible descubrir ciertas estructuras que movilizan las relaciones sociales antagonistas y en consecuencia la Historia. El filósofo existencialista comienza su interpretación de la Revolución francesa a partir de los hechos revolucionarios del 12 de julio de 1789 a raíz de destitución Jacques Necker, Ministro de Finanzas de Luis XVI, que será el origen de la movilización popular que terminará con la Toma de la Bastilla el día 14 de julio. El día 12 de julio es reconocido como la reacción inicial del Tercer Estado que se expandirá como un fenómeno colectivo revolucionario que desatará la Revolución francesa:

El pueblo de París se encuentra en estado de insurrección desde el 12 de julio. Su cólera tiene causas profundas que aún no han alcanzado a las clases populares sino en su impotencia común (...) Y en la mañana del domingo 12 la ciudad está designada a ella misma, en el interior de ella misma, con carteles "Por orden del rey" que insinúan que la concentración de tropas está destinada a proteger a la ciudad contra los bandidos²¹¹.

²¹⁰ RAMETTA, Gaetano. "Sartre y la interpretación dialéctica de la Revolución"... p. 51.

²¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*...p. pp.15-17.

Cuando Sartre comienza a relatar estos acontecimientos revolucionarios de julio de 1789, lo hace para delinear el camino que lo llevará a explicar cómo al generarse las condiciones para la formación de grupos se aceleran los procesos dialécticos que mueven el motor de la Historia. Estos grupos surgirían del campo práctico-inerte y como reacción a él²¹², en este sentido resalta la importancia de la colectividad histórica en la ley dialéctica. Así, intenta descubrir en la experiencia histórica las características de los procesos de agrupamientos para determinar su racionalidad. De este modo, nuestro autor prosigue su análisis de la Revolución francesa marcando el énfasis en la serialidad y la agrupación:

En París mismo se producen luego los incidentes, en las barreras y en los jardines de las Tullerías, entre destacamentos militares y agrupaciones de imitación. Resulta un nuevo brote de violencia de serial y defensiva: asaltan a los armeros. Esta respuesta revolucionaria a una situación que se agravaba de minuto a minuto, tiene naturalmente la importancia histórica de un acto común y organizado²¹³.

Para nuestro autor las necesidades comunes generadas por la escasez son las que articulan a los grupos, así en el momento en que se alcanza un agrupamiento dialéctico surge una actividad totalizadora que permite una acción revolucionaria como negación del colectivo ante un peligro común. Es aquí, en donde paralelamente al análisis del concepto de continuidad, nos encontramos con otro elemento que será discontinuo en el contexto del pensamiento de Foucault²¹⁴:

²¹² Para recordar el concepto de práctico-inerte ver nuestra definición en la página 36.

²¹³ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*...p. 19.

²¹⁴ “El concepto de totalización, tal como ha sido explicado anteriormente, implica para Sartre que la praxis individual es generadora, dialécticamente, de totalizaciones a nivel de la sociedad en su conjunto. Por ello, las totalizaciones parciales de los individuos no son equivalentes entre sí (al modo como lo eran los proyectos en El ser y la nada), sino que están determinados en cuanto a sus posibilidades prácticas por su lugar respecto a las totalizaciones colectivas”. GARCÍA, George. "Praxis, totalización e historia en la Crítica de la razón dialéctica... p. 145.

El principio totalizante del marxismo, Foucault lo sustituye con la proliferación de dispositivos que constituyen otras tantas composiciones, otros tantos sistemas de consistencia, de grados de unidad cada vez contingentes. Esos dispositivos son múltiples y diferentes²¹⁵.

A través de la *praxis* revolucionaria del grupo se busca la libertad mediante totalizaciones colectivas, estas provocan superaciones de las contradicciones provocadas por la escasez en el seno de la Historia. Estas negaciones propias de la racionalidad dialéctica no pueden tener lugar sino en la acción, así las relaciones sociales se conforman en base a conflictos que generan los grupos para alcanzar la libertad individual:

... el pueblo de París se ha armado contra el Rey. Dicho de otra manera, la *praxis* política del gobierno aliena las reacciones pasivas de serialidad a su libertad práctica (...) Y este grupo se ha definido por una acción revolucionaria que hace que el proceso sea irreversible²¹⁶.

Ahora bien, hemos visto como en Sartre la acción como práctica totalizadora de la unión de todos los agentes provoca un contagio serial que hace posible el movimiento del grupo. Así Sartre intenta mostrar las estructuras del grupo como totalidad, buscando definir el modo de inteligibilidad de la *praxis*, como una existencia de una dialéctica que explica el movimiento totalizador de la Historia: “Precisamente a causa de eso, la transformación de la reunión en grupo, allá donde ha tenido lugar, comporta para el historiador su propia inteligibilidad²¹⁷”.

Volviendo a nuestro análisis sobre la linealidad del pensamiento dialéctico de Sartre, nuestro autor continúa sus interpretaciones historiográficas ahora con el análisis del surgimiento de las luchas revolucionarias del proletariado en la primera mirada del siglo XIX. Recordemos que en 1848 se sucedieron unas oleadas revolucionarias que terminaron con el período de la restauración de la monarquía

²¹⁵ LAZARATTO, Mauricio. “Multiplicidad, totalidad y política”. *Revista Nómada*, N° 25, 2006, p. 27.

²¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*... p. 20.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 52.

absoluta que había vuelto al poder después del fin de las guerras napoleónicas. Estas revueltas se iniciaron en Francia, pero rápidamente se extendieron por toda Europa. El filósofo existencialista utiliza la misma lógica marxista de lucha de clases para interpretar los sucesos revolucionarios del 48:

El papel capital que desempeñó el proletariado francés en la primera mitad del siglo desarrolla y alimenta a la conciencia de clase y a la combatividad obreras (...) Las jornadas de Junio del 48 representan la explosión represivo-opresiva: la lucha de clases aparece al desnudo²¹⁸.

Como hemos mencionado, la conciencia de sí del grupo despliega totalizaciones con un fin colectivo que permite que los individuos superen la realidad de lo práctico-inerte. Es decir, que a través del grupo se despliega la libertad individual como negación de la alienación, es así que para Sartre el proletariado francés se habría agrupado en 1848 bajo aquellas premisas dialécticas. En otras palabras, la acción individual rebelde del obrero al negarse a soportar su realidad le lleva reconocer al otro en una relación de solidaridad de clase. De este modo, para nuestro autor este suceso histórico de mediado del siglo XIX es un ejemplo de un proceso en que un grupo a través de la totalización es que produce los cambios históricos.

Como nos dice Eric Hobsbawm en su obra *La era de la revolución*, la ideología socialista revolucionaria y la comunista habrían nacido como reacción a la doble revolución industrial y francesa. Según él, el año revolucionario de 1848 sería un año significativo puesto que habría sido la primera experiencia revolucionaria del proletariado, además de coincidir con la publicación del Manifiesto comunista. Luego de las revoluciones del 48 los gobiernos de la burguesía europea comprendieron el peligro que significaban las clases populares, por lo que se llevaron a cabo varias medidas para limitar el empoderamiento de la conciencia de sí de estas:

En esta segunda mitad del siglo XIX, toda la política social de la burguesía trata de liquidar el poder (combatividad, conciencia de clase) que ha dejado tomar a su antiguo aliado político, la clase obrera

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 429.

(...) La clase obrera francesa toma conciencia de sí misma en tanto que está explotada por un patrono sangriento²¹⁹.

Sartre analiza la reacción conservadora de la élite francesa de fines de siglo para ejemplificar como la violencia del Estado burgués que surge posterior a la Revolución francesa va a ser continua hasta el siglo XX, no solo en Francia sino en los Estado-Nación europeos como una praxis totalizadora desde arriba que es contraria a la práctica política proletaria. De este modo, da cuenta de que el análisis dialéctico de la totalidad no solamente es aplicable a un estudio de las luchas revolucionarias de los oprimidos, sino que también es una herramienta para establecer una estructura *a priori* necesaria que es aplicable en todo contexto para hacer inteligible a partir de la racionalidad dialéctica los fenómenos históricos:

El Estado es un determinismo de la clase dominante, y esta determinación está condicionada por la lucha de clases. Pero se afirma como negación profunda de la lucha de clases (...) El Estado se produce, pues, en beneficio de la clase dominante pero como supresión práctica de los conflictos de clase en el seno de la totalización nacional²²⁰.

En este mismo orden de cosas, Sartre continúa su análisis de la Historia francesa hasta llegar a hacer una interpretación desde la razón dialéctica de una problemática que será abordada recurrentemente por él, nos referimos a la Guerra de Argelia y el proceso de descolonización que tan brillantemente expuso en varios artículos de orden político, así como en su práctica política como un intelectual comprometido en las calles. Uno de los más célebres escritos sobre este conflicto fue el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon de 1961²²¹, pero es en la *CRD* en donde Sartre anticiparía los análisis del prefacio:

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 429.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 309.

²²¹ “Así se acabará la época de los brujos y los fetiches: tendrán ustedes que pelear o se pudrirán en los campos de concentración. Es el momento final de la dialéctica: ustedes condenan esa guerra, pero no se atreven todavía a declararse solidarios de los combatientes argelinos; no tengan miedo, los colonos y los mercenarios los obligarán a dar este paso. Quizá entonces, acorralados contra la pared, liberarán ustedes por fin esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados. Pero eso, como suele decirse, es otra historia. La historia del hombre. Estoy seguro de que ya se acerca el momento en que nos uniremos

...el desarrollo de la sociedad francesa a mediados del siglo XIX era precisamente tal que sólo podía considerar con los campesinos musulmanes de Argelia relaciones de violencia (...) Si el burgués es el hombre y si el obrero, su compatriota, no es más que un sub-hombre, ¿cómo el argelino, que es un enemigo lejano, no sería un perro?²²².

Aquí, vemos como nuestro autor extrapola los análisis de la razón dialécticas a un contexto colonial, lo que reafirma el tono lineal y totalizador de su análisis. Efectivamente, más allá de una Historia localizada o disgregada, lo que busca continuamente es establecer las condiciones de posibilidad *a priori* de todo desenvolvimiento histórico. Es decir, mostrar de qué manera dos fenómenos paralelos pueden ser analizados desde una lógica evolutiva continua en el tiempo:

La violencia, en tanto que *exis* burguesa, está en la explotación del proletariado como relación heredada de la clase dominante por la clase dominada (...) la violencia, como *praxis* de esta misma generación burguesa, está en la colonización. Pero la *exis* misma no es nada más que una mediación diacrónica entre dos ciclos de *praxis*²²³.

Para terminar esta primera parte de nuestro análisis arqueológico de las discontinuidades entre los relatos históricos-filosóficos entre Sartre y Foucault, analizaremos como los conceptos de continuidad y totalidad desembocan en la idea de verdad histórica. En este sentido, es importante recordar que para Sartre las múltiples síntesis parciales siguiendo el ejemplo de Argelia, tanto la respuesta de los argelinos en contra del invasor así como el silencio cómplice de los ciudadanos franceses se van desarrollando en la dialéctica histórica desembocan en totalizaciones que pueden ser inteligibles:

Estas cuestiones nos han hecho acceder finalmente al verdadero problema de la Historia. Si, en efecto, ésta tiene que ser en verdad la totalización de todas las verdades prácticas y de todas sus luchas, los productos complejos de los conflictos y de las colaboraciones de estas multiplicidades tan diversas tienen que ser a su vez inteligibles en su

a quienes la están haciendo". Ver: FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 6.

²²² SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*... p. 391.

²²³ *Ibíd.*, p. 392.

realidad sintética, es decir, tienen que poder ser comprendidos como los productos sintéticos de una *praxis* totalitaria²²⁴.

A su vez, estos productos sintéticos totalizadores pueden mostrar a partir de la razón dialéctica una verdad histórica irrefutable, verdad histórica que como veremos en el próximo punto será inaceptable para el pensamiento de Foucault:

... la Historia es inteligible si las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporalización histórica aparecen al fin como parcialmente totalizadoras y como unidas por una totalización inteligible y si apelación (...) Si la verdad tiene que ser *una* en su creciente diversificación de interioridad (...) descubriremos la significación profunda de la Historia y de la racionalidad dialéctica²²⁵.

Esta concepción lineal y dialéctica de la Historia pretende mostrar que nuestro presente solo tiene sentido en la medida que superamos nuestro pasado histórico. Sartre al pensar la Historia como continuidad busca justificar los valores del presente y situarlos como verdaderos. En este sentido, el sujeto histórico aparece como un proyecto lanzado hacia sus posibilidades, para lograrlo este sujeto se agrupa tanto para oponerse al opresor o para oprimir en busca de su propio beneficio. El instante en que el individuo se une al grupo es una totalización parcial en un proceso histórico lineal que es verdadero y que a la vez forma parte de una totalización que a su vez será destotalizada. Pero al instante siguiente vuelve a existir una nueva contradicción y una nueva negación de negación en un devenir dialéctico sin fin.

Los conceptos de continuidad, totalidad y verdad, serán bajo nuestra perspectiva los elementos representativos del pensamiento de Sartre que debemos contrastarlos con el pensamiento de Foucault y así poder descubrir las discontinuidades entre ambos autores. Esto será tema de nuestro próximo apartado en donde podremos ver los resultados del análisis arqueológico, puesto que podremos observar en donde se desencaja la estructura de relato histórico entre los filósofos.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 492.

²²⁵ *Ibíd.*, pp. 492-493.

4.2. DESCONTINUIDAD, FRAGMENTACIÓN Y DISCURSOS

En esta segunda parte de nuestro análisis arqueológico, tendremos la tarea de mostrar de qué manera Foucault lleva a cabo su análisis histórico-filosófico en *Las palabras y las cosas*, esto será necesario para poder demostrar que su enfoque historiográfico presente en esta obra representa una ruptura con el trabajo realizado por Sartre en la *Crítica de razón dialéctica*. Según nuestra perspectiva, el trabajo emprendido por el pensador francés en *LPC* representa un ejemplo claro de discontinuidad en relación al pensamiento del filósofo existencialista y en especial como respuesta a su razón dialéctica presente en la *CRD*. Además, recordemos que *LPC* va a recibir una fuerte crítica por el mismo Sartre poco después de su publicación, lo que nos parece sumamente simbólico en el contexto de rupturas paradigmáticas entre ambos autores que intentamos proponer.

Ahora bien, la estrategia que utilizaremos para llevar a adelante este propósito será la de identificar los relatos historiográficos en relación a la Historia del saber en las sociedades occidentales a partir del siglo XVI que presenta Foucault en *LPC*, en los que se puedan identificar las rupturas respecto a los tres conceptos que hemos analizado en el punto 4.1 demostrando que en Foucault existe un desarrollo de un tipo de Historia discontinua, fragmentada y con una heterogeneidad de verdades entre los diferentes *epistemes*²²⁶. De este modo, podremos hacer una comparación con sus ideas contrarias identificadas en la obra de 1966. En este sentido, lo que proponemos es que al identificar los conceptos antagónicos de las nociones utilizadas en la razón dialéctica sartreana, podremos establecer el tipo de racionalidad que está detrás del pensamiento histórico-filosófico foucaultiano.

²²⁶ “La Historia de la cultura es discontinua y se organiza en torno a los epistemes, que estructuran los más diversos campos del saber de una época. Entendiendo el episteme como el suelo en que se asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos”. Ver: SOZA, Alexis. “Verdad, discurso y libertad en foucault. reflexiones a partir de su etapa arqueológica”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N° 54, 2012, p. 9.

Nuestra estrategia para poder comenzar a identificar los conceptos de rupturas entre Sartre y Foucault, será a partir de mostrar la noción de discontinuidad histórica presente en *LPC* y en particular lo que se refiere al análisis de las rupturas de *epistemes*²²⁷. Lo que pretendemos evidenciar con este ejercicio es que ambos métodos histórico-filosóficos se inscriben en los contextos epistémicos diferentes y de ahí la necesidad de analizar las discontinuidades entre los dos autores. Recordemos que Foucault en *LPC* hace un recorrido que inicia en el Renacimiento hasta la Época Moderna mostrando que la Historia presenta rupturas en especial en las condiciones de posibilidad del saber. En este sentido, para Foucault el sujeto histórico está determinado por un *a priori* histórico que crea heterogéneas estructuras que se van sucediendo a través de rupturas epistemológicas:

El hombre es el producto de un determinado saber, dentro de un particular régimen de verdad, en una época histórica concreta. El hombre es el efecto de superficie de unas condiciones de posibilidad que definen nuestro presente. El hombre siempre es lo derivado²²⁸.

En este sentido, se diferencia de la razón dialéctica sartreana puesto que para ésta solo existe una estructura *a priori* universal que determina las condiciones de posibilidad del hombre y ésta se descubre a través del método progresivo-regresivo. Mientras que según nuestra línea argumentativa pretendemos mostrar cómo las rupturas epistemológicas presentes en los análisis de Foucault posibilitan argumentar un quiebre con el pensamiento histórico-filosófico de Sartre,

²²⁷ “Los filósofos griegos usaron el término ‘episteme’ bien sea para referirse al conocimiento, a un saber, o bien sea para nombrar la ciencia. Pero la introducción en el vocabulario filosófico contemporáneo de la noción de episteme se le debe al filósofo francés Michel Foucault. Para él una episteme es lo que define las condiciones de posibilidad de todo saber (...) La episteme no es sinónimo de saber sino que es la expresión de un orden o, mejor dicho, del principio de un ordenamiento histórico de los saberes, principio anterior al ordenamiento del discurso efectuado por la ciencia e independiente de él”. Ver: GOMEZ, Raúl. “las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico”. Revista Co-herencia, N° 12, 2010, p. 246.

²²⁸ TORRA, Teresa. "Foucault y Sartre. Muerte del hombre y ontología del presente... p. 90.

puesto que mostraría claramente una lógica de discontinuidad histórica presente en su método arqueológico²²⁹.

El primer signo de ruptura de *episteme* que analiza Foucault en *LPC* es la que se dio a fines del siglo XVI, entre el Renacimiento y la Época Clásica. Con este análisis comienza su obra donde según sus investigaciones arqueológicas, la noción de semejanza era la que había desempeñado el rol principal en el saber de la cultura occidental hasta los albores del siglo XVI. Hasta finales de ese siglo el signo y lo que designaba se relacionan con la misma naturaleza, según él las palabras estaban en las cosas y había una semejanza tal que no se diferenciaban. Así, la noción semejanza que le atribuye nuestro autor al saber del Renacimiento:

... guió la exégesis e interpretación de los textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo; la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre²³⁰.

A inicios del siglo XVII la semejanza se irá separando del saber y paulatinamente e irá desapareciendo en las positividades que se presentaran en el período posterior al cual Foucault llama la Época Clásica. La llegada de esta época conlleva una transformación en la concepción de la realidad. En ésta se separan las palabras y las cosas: “Las palabras se encierran en su naturaleza de signos. El lenguaje ya no alcanza a las cosas, su función es representar a la representación de las

²²⁹ “En los trabajos realizados durante los años sesenta, ubicados en lo que habitualmente se conoce como su “período arqueológico”, Foucault se abocó al despliegue de un entramado conceptual con el cual desarrollar un conocimiento de la historia en abierta crítica con las aproximaciones totalizantes, continuas y lineales. A su juicio, producir un análisis histórico no significaba remitirse a hechos pretéritos y acabados, sino buscar series de acontecimientos, localizar sus desfasajes, sus vínculos y sus diferentes temporalidades. En este sentido su tratamiento filosófico de las nociones de “discontinuidad” y de “acontecimiento” fue a tal punto importante que resultaría posible afirmar que su método arqueológico expresa una filosofía de la discontinuidad”. MARISCAL, Cintia. “Discontinuidad, historia e institución”. *Actas de Periodismo y Comunicación*, N° 1, 2016, p. 1.

²³⁰ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* p. 35.

cosas”²³¹. Lo que cambió en este período de ruptura que se da en la primera mitad del siglo XVII, es que: “En el umbral de la época clásica, el signo deja de ser una figura del mundo”²³².

Como hemos dicho anteriormente, si a partir del umbral del siglo XVII la semejanza deja de ser lo predominante, las propiedades fundamentales de este cambio de *episteme* serán la representación, el orden y las identidades. A partir de este cambio de la *episteme* clásica va a posibilitar la construcción de unas empiricidades que no existían en el período anterior, estas se basarán en que el signo es la representatividad de la representación. :

... el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está totalmente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguna ni opacidad en el interior de la representación del signo²³³.

En otras palabras, en la Época Clásica el lenguaje pasa a organizar las cosas en el pensamiento. Así, en el mundo ya no se ordena el saber cómo semejanza, sino que como representación. Con la separación del signo y el objeto, las palabras no están más unidas con las cosas. Para Foucault, el saber se va a relacionar con la *mathesis* o método universal del álgebra para ordenar las naturalezas simples; y la *Taxinomía* que es la clasificación como modo de ordenar las naturalezas complejas por medio de sistemas de signos.

Para Foucault a fines del siglo XVIII la *episteme* de la Época Clásica comienza a sufrir un proceso de ruptura, así el pensamiento occidental se comienza a reorganizar en torno a otro *a priori* histórico o a otras condiciones de posibilidad del saber. El saber deja de configurarse a través del Orden de la representación, y surgen en las empiricidades de la modernidad características del saber que se producen partir de la analogía. Es decir, una organización de relaciones entre elementos distintos cuyo conjunto tiene una función, en donde el saber se va a configurar desde la relación de semejanzas entre cosas

²³¹ SOZA, Alexis. “Verdad, discurso y libertad en foucault. reflexiones a partir de su etapa arqueológica... p. 8,

²³² FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*... p. 75.

²³³ *Ibíd.*, p. 81.

distintas, de tal modo que desde una perspectiva del pensamiento histórico surgirá un razonamiento que sitúa todos los elementos dentro de una misma lógica histórica:

Los últimos años el siglo XVIII quedan rotos por una discontinuidad simétrica a la que había irrumpido, al principio del siglo XVII, en el pensamiento del Renacimiento (...) A partir del siglo XIX, la Historia va a desplegar en una serie temporal las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas (...) La Historia *da lugar* a las organizaciones analógicas, así como el Orden abrió el camino de las identidades y de las ciencias *sucesivas*²³⁴

Según Foucault, esa única lógica que guiará a la *episteme* moderna se construye desde la perspectiva de la historicidad del hombre, de hecho en el Capítulo 7 (Los límites de la representación) le llama a la Época Moderna: “La edad de la Historia”. Esto debido a que los saberes se construirán a partir de analogías temporales, desde la perspectiva de la Historia del hombre. Es así que surge por primera vez la necesidad del estudio del hombre y por consiguiente las ciencias humanas. Es decir, que en el umbral epistémico que se da a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, el hombre fue tomado por primera vez como objeto de conocimiento:

Pero es evidente que la Historia no debe entenderse aquí como complicación de sucesiones de hecho, tal cual han podido ser constituidas; es el modo fundamental del ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles (...) así, la Historia, a partir del siglo XIX, define el lugar de nacimiento de lo empírico, aquello en lo cual, más allá de cualquier cronología establecida, toma el ser que le es propio²³⁵

Como vemos, para nuestro autor la Historia del hombre hace posible un *a priori* histórico que posibilita que en la modernidad el hombre pase a ser un objeto de estudio, es decir que se trata de una época marcada por un antropologismo. Para Foucault, en la filosofía, que según él es la forma cultural más característica y general en occidente, a fines del siglo XVIII y a inicios del siglo XIX es donde aparecerá una reflexión de tipo antropológica: “que habría surgido con

²³⁴ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* pp. 232-233.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 233.

la pregunta que formula Kant: ¿qué es el hombre? Esto condicionará la *episteme* moderna. Para él esta antropologización es el gran peligro interior del saber de su tiempo”²³⁶. Pero esta crítica a la antropologización del saber en la Época Moderna la analizaremos con más detenimiento en el punto 4.3.

Ahora bien, nuestra prioridad en esta parte de nuestro trabajo es mostrar de qué manera el relato histórico de la arqueología de Foucault representa una perspectiva de discontinuidad de la Historia, que a la vez se presenta de forma fragmentada y en la cual sería imposible plantear una verdad histórica. En este sentido, hemos explicado hasta aquí como nuestro autor a través de sus análisis arqueológicos va realizando un relato no lineal y fragmentado de la Historia del saber en occidente, a través de la identificación de quiebres epistémicos que ocurrieron a fines del siglo XVI con la ruptura entre el Renacimiento y la Edad Clásica, y a fines del siglo XVIII con el umbral epistémico que se da entre la Época Clásica y la Época Moderna.

Pero además, también en la bibliografía especializada se puede encontrar planteamientos que van en esa dirección y que muestran con claridad el carácter discontinuo del método historiográfico de nuestro autor. En particular, José Márquez plantea que en lo que se refiere al tipo de conceptualización teórica de la arqueología de Foucault, se enfatiza en la imposibilidad de presentar una linealidad en la Historia como lo hace un tipo de pensamiento progresivo. De este tipo de argumentos podemos ir estableciendo las rupturas epistémicas entre Sartre y Foucault:

... Foucault nos propone una red de conceptos dónde poder atrapar la discontinuidad, dónde poder problematizarla, esos conceptos son: umbral, ruptura, corte, mutación, transformación. En esta imagen se nos aparece un Foucault con su equipo de arqueólogo buscando las discontinuidades en el ancho y vasto territorio de la historia²³⁷.

Otro de los conceptos que propusimos como contrarios a los presentes en el pensamiento sartreano de la *CRD*, es el que tiene relación a la imposibilidad de una verdad histórica. El mismo autor de *Foucault y la Contra-Historia* establece que la arqueología presente en

²³⁶ *Ibíd.*, p. 361.

²³⁷ MÁRQUEZ, José. “Foucault y la Contra-Historia... p. 224.

los estudios foucaultinos de la década de los años sesenta, le permitieron proponer las bases de sus posteriores análisis sobre la relación entre el poder y la verdad. En este sentido, la verdad histórica estaría sujeta a ciertos dispositivos de poder que construyen el sentido del sujeto histórico. Creándose así los cimientos de una Historia del pensamiento en donde un acontecimiento es diferente al advenimiento de la verdad:

... el sujeto en tanta individualidad, surge como consecuencia de unos mecanismos de control y vigilancia. Este proceso de construcción del sujeto en occidente está conectado con los procesos de construcción de verdad que paulatinamente fueron colocando al hombre en el centro de sus reflexiones²³⁸.

El sujeto histórico se desenvuelve bajo ciertos discursos de verdad, de este modo su pensamiento histórico emerge como oposición a la concepción de la Historia en donde el sujeto es constructor de sentido: “Eso hace que el ámbito histórico se puramente eventual, es decir, los acontecimientos son la única sustancia de la historia y permanecen en una dispersión y singularidades irreductibles”²³⁹. Se puede observar de este modo como nuestro autor quiere romper con la tradición dialéctica que viene desde Hegel y Marx que dota de sentido a la Historia. Es decir, que a través de sus estudios arqueológicos establece: “la demolición del sujeto trascendental, el hombre al igual que la locura, el saber, o la verdad, son una construcción, ni hay sujeto constituyente, absoluto, ni conocimiento definitivo”²⁴⁰.

Según nuestra perspectiva, el pensador francés rompe la lógica histórica de aquel sujeto libre del cual nos habla Sartre en la *CRD*, que a través de un movimiento dialéctico de negación destruye las cadenas que lo unen a lo práctico inerte:

Para Foucault ya no se puede hablar de sujeto libre. El hombre es un efecto de un poder concreto en relación con la construcción de un saber, que se da en un momento histórico determinado, bajo unas condiciones de posibilidad particulares. El problema, para Foucault, es saber cuáles han sido las condiciones que han permitido la emergencia del hombre, qué efectos ha tenido ese surgimiento, qué precio se ha

²³⁸ *Ibíd.*, p. 217.

²³⁹ FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración (Estudio preliminar de Javier de la Higuera)*... p. 11.

²⁴⁰ MARISCAL, Cintia. “Discontinuidad, historia e institución”..., p. 8.

tenido que pagar para convertir al hombre en blanco del poder y en objeto de un conocimiento sobre él²⁴¹.

Sostenemos que a través del método arqueológico que hemos intentado aplicar en el análisis de la obra *LPC*, se puede establecer que el pensamiento histórico de Foucault presenta un relato histórico escéptico en relación a las metanarrativas, esto lo hemos podido deducir a partir de los conceptos de discontinuidad, fragmentación y multiplicidad de los discursos de verdad presentes en la obra de Foucault. En este sentido, podemos sostener que existiría una discontinuidad con el pensamiento histórico-filosófico de Sartre, debido a que que la lógica de ambos relatos muestran una ruptura discursiva. Estas rupturas que se encuentran en el orden del discurso de ambos autores, a su vez nos pueden dar luces de un fenómeno discontinuidad de mayor envergadura que podría anunciar una ruptura de *episteme*. En este sentido, en el próximo y último apartado de esta tesis debemos responder la siguiente pregunta: ¿estas discontinuidades que se presentan entre los pensamientos histórico-filosófico de Sartre y Foucault, son signo de una ruptura de *episteme* en el pensamiento contemporáneo? La respuesta a esta interrogante la procuraremos a partir de los preceptos de la crisis de los metadiscursos de la teoría de la posmodernidad que nos podría sugerir que se trataría de un umbral de un nuevo *episteme*.

4.3. ¿UNA NUEVA EPISTEME?

Hemos llegado a la parte final de nuestra investigación, este trabajo de análisis de fuentes e interpretativo lo hemos realizado siguiendo al pie de la letra el plan de trabajo que hemos trazado en la introducción. Estas indagaciones han dado como resultado algunas posibles respuestas a partir de las preguntas de investigación que hemos formulado en el inicio de nuestra tesis, vale decir: ¿Existe una discontinuidad en el tipo de razonamiento en el discurso filosófico sobre el problema de la Historia entre Sartre y Foucault? ¿Cuáles son los conceptos en el del pensamiento histórico-filosófico de ambos autores

²⁴¹ TORRA, Teresa. "Foucault y Sartre. Muerte del hombre y ontología del presente... p. 103.

que posibilitaron esa ruptura? ¿La discontinuidad entre ambos pensamientos son signos de una ruptura de *episteme*?

A partir de la argumentación propuesta a través de nuestras interpretaciones a los textos escogidos en el marco referencial de este trabajo, hemos podido llegar a algunos resultados y, por consiguiente, podemos concluir lo siguiente: durante el período que comprende entre los años 1960 y 1970 el pensamiento histórico-filosófico propuesto por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* es interpelado por el estructuralismo, y en particular podemos observar que en la obra de Foucault *Las palabras y las cosas* se puede encontrar el origen de una ruptura entre una razón dialéctica en donde el sujeto es dotador de sentido en la Historia a través de un movimiento continuo, totalizador y verdadero; y, por otro lado, una razón histórica que rechaza aquella formulación teórica del sujeto trascendental, por considerarla una metahistoria. En este sentido, Foucault propone una Historia que se desarrolla a través de un movimiento discontinuo, fragmentado y con relatos que son posible por un *a priori* histórico que condiciona la verdad histórica.

Ahora bien, lo que no hemos podido determinar es si la discontinuidad presente entre ambos pensamientos histórico-filosóficos es signo de una ruptura de la *episteme* moderna que estaría repercutiendo en el pensamiento francés en ladécada de 1960. En este sentido, nuestra próxima tarea será determinar si es posible sugerir que las rupturas en los discursos filosóficos sobre el problema de la Historia, que hemos presentado como resultados de nuestras investigaciones son parte de una discontinuidad generalizada entre la Época Moderna y una nueva época. En este sentido, nuestra interpretación la realizaremos bajo la siguiente consideración: si las rupturas entre Sartre y Foucault efectivamente nos pueden dar luces sobre la apertura de un umbral de paso entre dos épocas diferentes, este análisis lo podríamos desarrollar de manera adecuada a partir de las teorías de la posmodernidad de Jean-François Lyotard. Este propone como hipótesis que:

... el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad posindustrial y las culturas en la edad llamada posmoderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señalan el fin de la reconstrucción”²⁴²

Lo que plantea Lyotard en su hipótesis que propone en *La condición posmoderna* es interesante puesto que nos podría permitir responder nuestra pregunta de investigación, ya que que sitúa un cambio de estatuto en el saber (que vendría a ser según nuestra interpretación lo mismo que un cambio de *episteme*), esto justamente coincide con el inicio de la década del sesenta del siglo XX en donde hemos localizado las rupturas entre Sartre y Foucault. Por otro lado, es sumamente coherente proseguir la misma línea de investigación de nuestro trabajo y hacerlo desde un representante de la filosofía contemporánea francesa como es el caso de Lyotard. Otro argumento que será fundamental para plantearnos la posibilidad de proponer un cambio de *episteme*, son las propias palabras de Foucault en la última página de *Las palabras y las cosas* de 1966. Nuestro autor sugiere que la Época Moderna –a la que él mismo pertenece– está llegando a su ocaso. Esto debido al fenómeno que estaría anunciando su llegada que él llama la muerte del hombre en el contexto del saber:

De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en suma, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo *Mismo*–, una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá esté en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre²⁴³.

En este parte de *LPC* el pensador francés nos propone que en la Edad Moderna –de la cual él mismo de siente formando parte– que se

²⁴² LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna...p. 13*

²⁴³ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas... p. 398.*

habría iniciado a fines del siglo XVIII durante los años de la Ilustración y en particular a partir de una visión antropologizante que proviene del pensamiento de Kant. En este sentido, desde esta lógica habrían nacido las ciencias humanas y la preocupación por tomar al hombre como objeto de estudio, sin embargo para Foucault esta época estaría mostrando signos de término:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y también quizás su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena²⁴⁴.

Nos parece que se puede plantear como hipótesis que cuando Foucault anuncia la muerte del hombre, lo hace desde la perspectiva del surgimiento de un nuevo *a priori* histórico que estaría mostrando que existen ciertas positivities en el ámbito del saber que están mostrando signos de rupturas epistémicas. En particular, nos referimos a una ruptura que se puede observar en un lugar específico del saber cómo en la crisis de la filosofía metafísica y en el saber en general que ha perdido la esperanza en los grandes relatos emancipadores. Es decir, que es posible argumentar que se puede situar las rupturas presentes en el pensamiento histórico-filosófico de Sartre y Foucault en un contexto mayor de un quiebre de *episteme* entre la Época Moderna y la Época Posmoderna.

Para Lyotard la posmodernidad es un tiempo que viene después de la modernidad, esta última sería una época en la cual el rumbo de la Historia la escribían los hombres, es decir, por ejemplo un gran relato como el de la razón dialéctica en donde existe un sujeto constituyente

²⁴⁴ *Ibidem.*

de sentido histórico²⁴⁵. Lyotard hace un análisis del saber en las sociedades más avanzadas, en donde propone que habría surgido una época en que ya no es posible legitimar un saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia²⁴⁶. Es decir, un gran relato totalizador:

... se tienen por posmoderna la incredulidad respecto a los metarrelatos (...) Al desuso del dispositivo metanarrativo de

²⁴⁵ “Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermeneútica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar <<moderna>> a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse”. LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*...p. 9.

²⁴⁶ “La filosofía de la historia es aquella área de la filosofía que desde la Ilustración pretendió explicar el fenómeno de la historia de una forma racional, es decir una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un fin. Esta idea sería una teleológica de la historia que es parte de un proceso de desarrollado del pensamiento occidental que proviene de la escatología de la tradición judeo-cristiana y que durante la modernidad se dirigió a un proceso paulatino de secularización. Hegel y Marx tomaron de la teología de la historia la idea de un fin último como *telos* proveyendo a sus filosofías de la historia de un objetivo final: “dentro de este esquema teológico, o mejor, escatológico, del proceso histórico, la historia se vuelve universal, ya que su universalidad no depende simplemente de la creencia de un Dios, sino en que da unidad a la historia del mundo, dirigiéndola a su fin último” (LÖWITH, 1998: 34-35). Lo fundamental de estas filosofías de la historia modernas es la concepción teleológica de que la historia se dirige hacia un final inevitable, es decir una *telos* que es una verdad universal. En este sentido, la modernidad se habría malogrado con la filosofía de la historia, ya que sus fundamentos crearon una mitología en torno a la emancipación y sus fines no representaban una proporción real: “lo malo, en la filosofía de la historia no es ni la secularización ni la tendencia a operar con el concepto de secularización (...) la secularización es un acontecimiento inexistente” (MARQUARD, 2007: 22). La filosofía de la historia durante la modernidad no habría alcanzado una verdadera secularización y esta situación malograría el proyecto moderno”. STEINLEN, Cedric. “El materialismo histórico de Sartre: ¿el final de la teleología moderna?”. *Revista Estudios Avanzados*, N° 24, 2015, p. 16.

legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica²⁴⁷.

El análisis sobre la muerte de los grandes relatos que hace Lyotard, muestra que estos contienen implícitos una meta-historia a donde se dirige necesariamente la Historia. Desde este punto de vista, la Historia marcharía como una totalidad hacia un lugar de emancipación plena, es decir una concepción metafísica de la Historia. Sin embargo, a partir de fines de la década de los cincuenta habrían surgido ciertos signos de cambio en la mentalidad a nivel cultural y científico, en donde: “(...) la incredulidad es tal, que no se espera de esas inconsistencias una salida salvadora, como hacía Marx”. A partir de este escepticismo surge un tipo de un pensamiento histórico-filosófico que establece una cierta fragmentación de la Historia, esta se representará como un heterogeneidad o multiplicidad de pequeños relatos que corresponden a juegos de lenguajes que tienen cada uno su propia legitimación hecha por la parología:

Decidimos aquí que los datos del problema de la legitimación del saber hoy están suficientemente despejados para nuestro propósito. El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso posmoderno. Pero, como se acaba de ver, el “pequeño relato” se mantiene como la forma por excelencia²⁴⁸

Lyotard plantea la imposibilidad de concebir la Historia como un desarrollo único y lineal, que avance progresivamente en pos de la emancipación y la justicia universal. Ello supone dejar de lado las metahistorias que han acompañado al proyecto de la Ilustración, es una deconstrucción de la Historia como totalización y marca el surgimiento de la idea de Historia como fragmentación. No hay una sola verdad histórica, sino que hay una multiplicidad de relatos con su propia

²⁴⁷ LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna...* p. p. 10.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 109.

legitimidad interna. En este sentido, habría cambiado la lógica en la legitimación del saber:

En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura posmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado (...) Se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial (...) o bien el redespigamiento del capitalismo liberal avanzado tras su repliegue bajo la protección del keynesismo durante los años 1930-1960; auge que ha eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios²⁴⁹.

El autor de *LCP* observa que esta incredulidad ante los metadiscursos se da en términos históricos concretos, por ejemplo, en relación el fracaso del socialismo real y la consecuente incredulidad respecto a las utopías marxistas. Lyotard desde la postguerra militó en un grupo de izquierda heterodoxa llamado *Socialisme ou barbarie*, cuyo enfoque partía desde un marxismo crítico al régimen burocrático soviético y del carácter teleológico de éste. Durante la década de 1960 este marxismo crítico terminó en ruptura con el marxismo de corte hegeliano que había preponderado en la academia francesa, que dará paso después del mayo del 68 al fenómeno de la crisis del marxismo representada por los trabajos de los llamados “nuevos filósofos” en Francia:

Nada tiene, pues, de extraño que Lyotard perciba la filosofía de Hegel como instancia que concentra en sí misma la modernidad especulativa y totalización simbólica de todos los relatos citados, relatos que remiten, generalmente, a un futuro que se ha de producir, esto es a una idea que se debe realizar (sea la del progreso, la de las luces, la de la libertad, la de la emancipación o el socialismo, etc.) y que ofrecen un

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 73.

marco proyectivo en el que ordenar “racionalmente” la infinidad de los acontecimientos²⁵⁰.

Este tipo de gran relato legitimador representa para nuestro autor un ideal moderno que buscaba la emancipación del hombre a través de un movimiento progresivo de la Historia, mediante el cual se podría cumplir la promesa de la libertad. Sin embargo, ese ideal llevó a través de un desarrollo científico y cultural a las dos guerras mundiales, el surgimiento de los totalitarismos y una desigualdad creciente en la humanidad. En nuestra opinión, todos estos acontecimientos que ocurrieron en la primera mitad del siglo XX –que podríamos llamar desde la perspectiva del método arqueológico unas positividades–, habrían precipitado la ruptura de la *episteme* moderna.

Ahora bien, la tarea que debemos cumplir a continuación será: intentar situar las discontinuidades que descubrimos entre Sartre y Foucault presentes en las obras *Crítica de la razón dialéctica* (1960) y *Las palabras y las cosas* (1966), en el contexto de una ruptura de *episteme* general entre la Época Moderna y el período que llamaremos –siguiendo las teorías de Lyotard– Época Posmoderna. Para este propósito lo que haremos metodológicamente será analizar textos y entrevistas de corte político que realizaron nuestros autores y en los que se expliciten discursos con las características modernas o posmodernas, como también algunos análisis bibliográficos en donde se ha discutido en torno a estos problemas que hemos planteado.

A continuación queremos intentar argumentar la plausibilidad de posicionar a ambos relatos histórico-filosóficos en el umbral de dos épocas diferentes que se habría llevado a cabo durante los años sesenta del siglo XX: por un lado, tenemos un discurso metanarrativo de un

²⁵⁰ LYOTARD, Jean-François. *¿Por qué filosofar?.* Ediciones Paidós, Barcelona, 1989, p. 64-65.

marxismo dialéctico; y por otro lado, una narrativa escéptica en relación a la posibilidad de aquellos grandes relatos totalizadores de la Historia.

En un debate con Chomsky a inicios de la década de los setenta²⁵¹ Foucault expresa una profunda crítica en relación al marxismo que demostraría una cierta reticencia ante un tipo de relato metahistórico presente en la izquierda ortodoxa contemporánea, principalmente nuestro autor rechazaba la posibilidad escatológica de la liberación final del hombre. Según él, si es que el proletariado llegaba a derrotar a través de la lucha de clases a la burguesía lo que lograría sería expulsar a la clase dominante del poder, para simplemente tomar el poder y replicar las mismas lógicas paradigmáticas burguesas. De este modo, el proletariado terminaría solo reemplazando un poder sobre otro, e instaurando un régimen igual de injusto que el burgués y permitiendo el surgiendo de formas de poder totalitarias que impedirían el triunfo de la justicia:

El socialismo de un cierto período -fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX- admitía en efecto que en las sociedades capitalistas el hombre no había hecho realidad todo el potencial de su desarrollo y autorrealización; que la naturaleza humana efectivamente estaba alienada en el sistema capitalista. Y soñaba con una naturaleza humana finalmente liberada²⁵².

²⁵¹ “A principios de la década de 1970, Fons Elders condujo el International Philosophers Project, una serie de debates entre los filósofos más destacados de la época: Alfred Ayer y Ame Naess, John Eccles y Karl Popper, Leszek Kolakowski y Henri Lefebvre. Uno de los debates más resonantes del proyecto fue el que sostuvieron Noam Chomsky y Michel Foucault, celebrado en la Universidad de Amsterdam en 1971 y transmitido por la televisión holandesa. Fragmentos del diálogo han circulado en los últimos años en diversos sitios de Internet. La discusión, en ocasiones áspera, entre Chomsky y Foucault se ha convertido en una referencia obligada para los estudiosos de la obra de ambos”. CHOMSKY, Noah; FOUCAULT, Michel. La naturaleza humana: justicia versus poder, un debate. Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

²⁵² *Ibid.*, p. 24.

En este sentido, será escéptico en relación a las motivaciones y los instrumentos que habría utilizado la izquierda del siglo XX para llegar al poder: “Cuando el proletariado tome el poder, es muy posible que ejerza sobre las clases derrotadas un poder violento, dictatorial, e incluso sangriento”²⁵³. Para Foucault, la tarea política en la sociedad occidental debería ser una crítica del funcionamiento de las instituciones y denunciar la violencia política que se ha ejercido a través del poder. Así, establecer una democracia en donde el poder sea ejercido por la población, sin una jerarquía oligárquica hegemónica. Lo que propone nuestro autor era que más que ir en busca de utopías, se precisaba buscar en esos otros lugares (heterotopías) las explicaciones de las relaciones entre el saber y el poder:

Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso (...) Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases²⁵⁴

Las utopías son para Foucault emplazamientos sin un lugar físico. Son lugares que mantienen con la sociedad real una conexión analógica. Es decir, que es la sociedad misma pero perfeccionada, estas utopías serían espacios esencialmente irreales. Mientras que también existen una heterogeneidad de otros lugares que si existen que se pueden encontrar en la sociedad y que se pueden mejorar: “(...) especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo efectivamente localizables. Estos lugares, puesto que son absolutamente otros (...) los llamaré, por oposición a las utopías, las heterotopías”²⁵⁵.

²⁵³ *Ibid.*, p. 29,

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* pp. 11-12.

²⁵⁵ Conferencia pronunciada el 14 de marzo de 1967 en el Centre d'estudes architecturales de París, bajo el título de “Espaces autres. Utopies et

Es en estos otros lugares –en especial aquellos que han servido como mecanismos de exclusión– son en donde se debiera analizar el presente y los problemas generados por las relaciones de poder que determinan las conductas de los otros. Es decir, el estudio de la gubernamentalización que hace posible que las relaciones de poder se ejerciten, actuar políticamente según Foucault significa mostrar esas relaciones que se dan en diversas heterotopías. El juego sería detectar en aquellos lugares más difusos y menos estudiados donde se encuentra la fragilidad de nuestro sistema de pensamiento. Este tipo de análisis crítico es a la vez una cierta actuación política que se lleva a cabo mediante la arqueología y a través de los estudios genealógicos de esos otros lugares que han sido conformados a partir de dispositivos de poder:

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, las relaciones entre sexos, la manera en que percibimos la locura o la enfermedad; prefiero esas transformaciones, ciertamente parciales, que han sido efectuadas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX²⁵⁶.

En este orden de cosas, podemos establecer hasta aquí que en el discurso de Foucault existen algunos rasgos característicos que muestran la incredulidad ante los grandes relatos con pretensión de establecer la verdad que son propias de la mentalidad de la posmodernidad. Sin embargo, debemos aclarar que Foucault en más de una ocasión dijo que sentía que su proyecto filosófico correspondía a un pensamiento crítico propio de la modernidad que surge en la Ilustración. Específicamente, nuestro autor se siente heredero de la crítica kantiana, de la cual deriva

hétérotopies”. En: FOUCAULT, Michel. “Dits et écrits 1984”, *Continuité*, N° 5, 1984, pp. 46-49.

²⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración...* pp. 92-93.

una crítica moderna que trastoca algunos postulados de Kant²⁵⁷. Aun cuando Foucault haya considerado su trabajo crítico como una continuación de la modernidad, nos parece que con la perspectiva del tiempo se podría sugerir que la positividad de su pensamiento ya responde a unas nuevas condiciones de posibilidad del conocimiento con un *a priori* histórico diferente, especialmente en lo que tienen relación con su rechazo a lo trascendental²⁵⁸.

Una vez analizado el pensamiento escéptico de las metanarrativas de Foucault y haberlo situado en el umbral de una nueva *episteme*, ahora debemos intentar situar el pensamiento de Sartre en el final de la Época Moderna. Desde esta perspectiva, nuestro objetivo es el de contextualizar al materialismo histórico de Sartre en relación al problema teleológico inherente a la filosofía de la historia moderna, principalmente a partir de la influencia que ejercieron en su obra el pensamiento de Hegel y Marx. El problema que nos planteamos es si es posible establecer que su materialismo histórico presente en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) corresponde a una teleología de la historia propia de la modernidad.

En Hegel el objetivo final de la historia universal es el proceso del desenvolvimiento y del devenir real del espíritu, este desarrollo del espíritu es la consumación del concepto de libertad y toda la Historia que converge en una teleología. Sartre comprendía la dialéctica de Hegel –quien pretendió conceptualizar racionalmente la historia y

²⁵⁷ “Para Foucault, el dato del que parte la crítica hoy día no es, como en Kant, la existencia del conocimiento, sino el hecho de que *hay un lenguaje*. Éste aparece como una nueva empiricidad en la época moderna, dejando de ser un simple medio transparente de conocimiento y convirtiéndose él mismo en un objeto con espesor propio (...) Es el propio método trascendental el que se ve trastocado por ello. Las condiciones de posibilidad que la crítica trata de establecer son ellas mismas históricas, designando lo que Foucault llama un *a priori* histórico, es decir las condiciones de existencia de los conocimientos, no las condiciones que aseguren internamente la verdad”. *Ibid.* p. 19.

²⁵⁸ Este rechazo a lo trascendental lo analizaremos con más detención en las conclusiones de esta tesis.

buscar una comprensión total del desarrollo de la historia universal–, como hemos visto en su obra *El ser y la nada* (1943) se puede observar un método dialéctico que a su vez profundizará a partir de su implicancia para su pensamiento marxista. En Hegel la Historia se subordina a la verdad de la unidad que es la verdad absoluta, sobre lo empírico o simplemente histórico se debía emplazar una comprensión conceptual. Esta concepción teleológica de la historia caracterizaría la filosofía de la historia hegeliana: “influyendo en las pasiones humanas a manera de agente de las mismas, no por azar, no por constituir la misma esencia de la historia, el resultado último de todas las acciones históricas es siempre algo no deseado por los hombres”²⁵⁹. De esta manera, este fin universal e intención particular se mezclan y se reconcilian en una síntesis dialéctica pero sin el resultado que el hombre espera como fin.

En la filosofía de Sartre la verdad de la Historia puede ser establecida al lograr captar el instante sintético de las contradicciones que se unen en un momento totalizante de las múltiples totalizaciones parciales en marcha: “la Historia es inteligible si las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporalización histórica que aparecen al fin como parcialmente totalizadoras y como unidas y fundidas en sus oposiciones y sus diversidades por una totalización inteligible y sin apelación”²⁶⁰. Nuestro autor concibe la Historia como una razón dialéctica que podrá mostrar la verdad de la Historia, pero serán una heterogeneidad de verdades individuales que en un momento confluyen en una totalización que las hace inteligibles a partir del movimiento dialéctico. En este sentido, en su marxismo heterodoxo podemos encontrar una fase de secularización radical, lo que nos podría estar dando una señal ruptura con la teleología moderna al anunciar que no hay un telos único y universal.

En el pensamiento histórico metanarrativo de Sartre, la verdad histórica es pura libertad pero se puede hacer inteligible en una

²⁵⁹ LÖWITZ, Karl. *El sentido de la historia*. Editorial Aguilar, 1968, p. 83.

²⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*... p. 492.

objetivación a través de la totalización dialéctica: “los fines de la actividad humana no son entidades misteriosas (...) el fin es la objetivación misma, en tanto que constituye la ley dialéctica de una conducta humana y la unidad de sus contradicciones interiores”²⁶¹. Si bien, los seres humanos realizan actos históricos individuales, finalmente las múltiples contradicciones de la humanidad derivadas de la materialidad se totalizan en una verdad objetiva, que constituye la posibilidad de una intelección de la Historia Universal en su unidad sintética. Este materialismo histórico si bien es heredero de la filosofía de la historia moderna, no sería una teleología al no establecer un fin de la historia al cual se dirigen inevitablemente los hombres.

A diferencia de los metarrelatos característicos de la modernidad, la verdad sartreana no está determinada por una teleología según la cual existe un fin hacia donde inevitablemente se dirija la Historia. La libertad de los hombres hace imposible concebir la Historia como una teleología, en este materialismo histórico el instante de la totalización donde se descubre la verdad de la Historia se destotaliza al instante siguiente debido a múltiples nuevas negaciones de negaciones movidas por la búsqueda de la libertad individual en un movimiento dialéctico que no cesa. Para Sartre la historia del hombre está conformada por una multiplicidad de relatos individuales que se agrupan en el contexto de las contradicciones existentes en el mundo material. Estas relaciones dialécticas conforman síntesis que pueden hacer inteligible un momento histórico particular, en consecuencia se puede develar la verdad de la Historia como un metarrelato unificador. Por tales motivos, se podría situar a Sartre en la Época Moderna debido a que en su filosofía hay presente un metadiscurso lineal con pretensiones de descubrir una inteligibilidad verdadera de la Historia, pero también podemos concluir que su pensamiento está al límite del umbral de la posmodernidad. En este sentido, al no existir pretensiones escatológicas en su pensamiento, pensamos que de alguna manera se estaría insinuando la confluencia con un nuevo *a priori* histórico en el cual no

²⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica...*p. 125.

existen condiciones de posibilidad en donde el saber contenga un metarrelato histórico que postule que el ser humano pueda llegar a una sociedad utópica.

CONCLUSIONES

Durante la década de los sesenta del siglo XX el saber en la cultura occidental experimentará signos de ruptura epistémica, en donde los grandes relatos que habían fundamentado al saber desde la Ilustración comenzaban a quedar en desuso. Esta paulatina desaparición de los metadisursos en las ciencias, la antropología, la psicología, la literatura, las artes, la economía, la Historia y la filosofía entre otras muchas disciplinas, fue permitiendo la apertura de un umbral de cambio de *episteme* durante toda la década (1960-1970). En este sentido, nos parece que escoger a dos filósofos franceses que se enfrentaron durante esos años en una pugna epistemológica, nos presentó una excelente oportunidad para analizar dos sujetos de estudio con una riqueza conceptual inigualable que nos presentaban los ingredientes necesarios para realizar un estudio arqueológico acotado a una disciplina específica del saber en proceso de ruptura entre dos épocas diferentes.

Nos parece que el enfrentamiento en el plano de las ideas entre específicamente los pensamientos histórico-filosóficos de Sartre y Foucault, nos otorgaron el contexto necesario para intentar develar los signos de rupturas presentes en sus respectivas narrativas enfrentadas durante los años que hemos escogido para nuestro análisis. Ahora bien, es preciso que nos detengamos en este momento del tiempo que queda roto por una discontinuidad –como la que había ocurrido a fines del siglo XVIII entre la Época Clásica y la Época Moderna–, década que es una referencia para la comprensión de los fenómenos sociales que han configurado nuestro mundo contemporáneo. En esa época habrían surgido nuevas narrativas que reconfiguraron el pensamiento de una manera profunda y nos parece que paradigmáticamente.

Como conclusión quisiéramos mostrar cuál fue la función que cumplió el existencialismo sartreano como consecuencia de las positivities de la época en que se presentó este cambio de *episteme* y de qué manera nos solo se trataría de una discontinuidad, sino que presentaría un tipo de continuidad en el ámbito del fin de la teleología

moderna; a su vez, quisiéramos presentar a través de los análisis realizados en esta tesis, un explicación de por qué una metanarrativa como la del marxismo existencialista no pudo seguir dando esperanzas en este nuevo escenario cultural y quedará excluida de la nueva filosofía francesa que se establecerá con fuerza en la década de los setentas a través de los representantes del postestructuralismo; y, a su vez, explicar cómo el trabajo de Foucault se puede leer como una consecuencia de las nuevas positividades que surgen en el saber occidental y con estas una nueva forma en que se posiciona el sujeto en las ciencias humanas, que abandona el ámbito de lo trascendental que había predominado en el estudio de los hombres durante la modernidad desde Kant. Esto lo haremos a partir del análisis que nuestro autor hace en *Las palabras y las cosas* sobre el duplo empírico-trascendental que habría dominado las ciencias humanas durante la época moderna.

Según Foucault el hombre ha surgido como sujeto de estudio en la *episteme* moderna de ahí la importancia de las ciencias humanas en este período²⁶², de hecho fue en la Época Moderna cuando se seculariza la filosofía con pensamientos antropológizantes. En este sentido, el existencialismo sartreano tomaría de la tradición filosófica de la modernidad los rasgos fundamentales de la posición preponderante del sujeto como dotador de sentido, que lo llevaría a desarrollar su marxismo existencialista que desembocará en la *Crítica de razón dialéctica* en 1960. Lo que queremos concluir aquí es que si bien los fundamentos de la *episteme* moderna que son la causa del pensamiento

²⁶² “El modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles: está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que no puede llamarse privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas. Este hecho –no se trata para nada allí de la esencia general del hombre, sino pura y simplemente de ese *a priori* histórico que, desde el siglo XIX, sirve de suelo caso evidente a nuestro pensamiento–, este hecho es sin duda decisivo para la posición que debe darse a las “ciencias humanas”, a este cuerpo de conocimientos (pero quizá esta palabra misma sea demasiado fuerte: digamos, para ser aún más neutros, a este conjunto de discursos) que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico”. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* p. 357.

sartreano son fundamentales para comprender su filosofía, también existen ciertos rasgos de ruptura que tensaron al límite la secularización teleológica situándola a un extremo de la modernidad. De este modo, queremos plantear de qué manera el existencialismo sartreano surge y se desarrolla en un tiempo en el cual se comienza a producir una ruptura epistémica dentro del pensamiento moderno francés, pero a su vez también buscaremos situar a Foucault en el contexto de esta tensión como producto de este proceso de cambio de las condiciones de posibilidad del saber que terminan por quebrar el umbral hacia la posmodernidad.

Recordemos que el existencialismo surge con mayor fuerza en el período de posguerra, además será precisamente en esos años cuando por ejemplo Sartre y Claude Lefort debatirán en la revista *Les Temps Modernes* en torno a una crítica a la burocracia del sistema soviético y el destino del proletariado universal²⁶³. Es también en este período en que el marxismo en su vertiente fenomenológica comienza a presentarse hegemónicamente en las ciencias humanas y sociales, específicamente este fenómeno se dará en las universidades francesas con obras emblemáticas de autores como Merleau-Ponty que influirán profundamente en Foucault. Será en este ambiente en que Foucault se formará académicamente, y será justamente en reacción ante este panorama que su pensamiento comenzará a tomar forma. En este sentido, podemos decir que en ese período acontecen varias positivities que se estaban desarrollando en los años de formación de Foucault que nos pueden dar señales de una ruptura epistémica. Pensamos que existiría un cierto *a priori* histórico que se habría comenzado a estructurar entre los años 1945 y 1960 que habrían creado las condiciones de posibilidad del surgimiento de un nuevo *episteme* en

²⁶³ Ver: SARTRE, Jean-Paul. “Les Communistes et la Paix”. *Les Temps Modernes*, N°81, 1952; LEFORT, Claude. “Le marxisme de Sartre”. *Les Temps Modernes*, N°89, 1953; SARTRE, Jean-Paul. “Réponse a Lefort”. *Les Temps Modernes*, N°89, 1953; LEFORT, Claude. “De la réponse a la question”. *Les Temps Modernes*, N°104, 1954.

el mundo occidental que coincide con la teoría de la posmodernidad de Lyotard:

Consumadas tanto su disolución de toda dialéctica en mera energética como su crítica de los conceptos medulares del sujeto, representación, significante, signo y verdad como de eslabones de una cadena a cuya quiebra total había que proceder, superada toda teleología histórica y toda confianza en cualquier forma resolución (posible) de las escisiones modernas de una (futura) sociedad emancipada –en el sentido de la autotransparencia y la autorreconciliación–, Lyotard pasaba a iniciar, como es bien sabido, con *La condition postmoderne*, una discusión internacional tan cargada de vitalidad como de malentendido²⁶⁴.

Este nuevo *a priori* histórico se caracterizaría por una serie de acontecimientos que habrían fomentado un escepticismo ante las metanarrativas, nos referimos principalmente a la incredulidad en ante la idea ilustrada del progreso indefinido debido a por ejemplo las catástrofes que surgen tras las dos guerras mundiales y el holocausto judío²⁶⁵. Otro fenómeno que habría precipitado la desilusión ante los metadiscursos propios de la modernidad será la instauración de regímenes totalitarios socialistas y fascistas, que dieron como resultado genocidios y sistemas políticos burocráticos. En este sentido, Foucault se refiere a este tema durante una entrevista a inicios de la década de los setenta que nos parece muy revelador y ejemplificado del desuso de la metanarrativa de la modernidad, en éste nuestro autor hace una feroz crítica a los regímenes totalitarios de izquierda lo que demostraría su escepticismo en relación a ese tipo de metadiscursos:

²⁶⁴ LYOTARD, Jean-François. *¿Por qué filosofar?...* p. 57.

²⁶⁵ “Inseparable de todo este proceso de deslegitimación de los grandes relatos legitimadores es, en fin, esa <<liquidación>> del proyecto moderno que –frente a un Habermas que lo considera, simplemente, como aún no consumado, <<unvollendet>>–, subraya Lyotard En un caso límite, <<Auschwitz>> nos procuraría fundamento más que suficiente para razonar la <<no realización>> trágica de la modernidad”. *Ibid.* p. 69.

El socialismo de un cierto período -fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX- admitía en efecto que en las sociedades capitalistas el hombre no había hecho realidad todo el potencial de su desarrollo y autorrealización; que la naturaleza humana efectivamente estaba alienada en el sistema capitalista. Y soñaba con una naturaleza humana finalmente liberada. ¿Qué modelo utilizó para concebir, proyectar y eventualmente llevar a la práctica esta naturaleza humana? Fue, de hecho, el modelo burgués. Consideraba que una sociedad desalineada era una sociedad que daba lugar, por ejemplo, a una sexualidad de tipo burgués, a una familia de tipo burgués, a una estética de tipo burgués. Es más, esto es lo que ha ocurrido en la Unión Soviética y en las democracias populares: se ha reconstituido un tipo de sociedad traspuesta de la sociedad burguesa del siglo XIX. La universalización del modelo de la burguesía ha sido la utopía que ha animado la constitución de la sociedad soviética²⁶⁶.

Lo que podemos concluir de nuestras investigaciones es que durante los años de posguerra y fines de la década de los cincuenta, que coinciden con el período de formación de Foucault, se desarrollaron una serie de positividades o acontecimientos históricos que fueron cambiando las condiciones de posibilidad de los discursos que aparecen en Francia a partir de mediados de los años sesenta que dará paso a la posmodernidad²⁶⁷. Es decir, durante ese tiempo se habría posibilitado un cambio de *a priori* histórico que hizo posible la apertura del umbral de cambio de *episteme* durante la década de 1960. Esta interpretación la

²⁶⁶ CHOMSKY, Noah; FOUCAULT, Michel. La naturaleza humana... p. 24.

²⁶⁷ “Na pós-modernidade, as descontinuidades, as lacunas, as rupturas, são privilegiadas em oposição à continuidade, ao desenvolvimento, à evolução. O particular e o local substituem o valor universal e transcendental. A cultura é feita em redes de discurso, o sentido é dominado por poderes institucionais. O social é um campo de forças, de práticas, discursos e instituições, em que temos diversos focos de poder e resistência. Foucault não chega a reduzir o real histórico ao textual, porque o discurso é apoiado e provado em práticas específicas e plurais, fraturadas e dispersas. Foucault ataca todas as forças centralizadas, desafia todo pensamento totalizante, que reduz o heterogêneo e problemático ao homogêneo e transcendental”. REIS, José Carlos. “A filosofia da história pós-moderna: Elias, Foucault, Bourdieu e Thompson”. *saeculum-revista de história*, Nº21, 2009, p. 35.

hemos podido realizar a partir de una investigación de tipo arqueológica, la cual nos ha señalado que la discontinuidad principal entre el pensamiento histórico-filosófico entre Sartre y Foucault se refiere a imposibilidad de una metanarrativa histórica:

... la crítica va a ejercerse no ya en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujeto de lo que hacemos, pensamos y decimos. En ese sentido, esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin posible una metafísica²⁶⁸.

En este sentido, la crítica que hace Foucault a Sartre es la crítica a un tipo de pensamiento empírico-trascendental propio de la *episteme* de la Época Moderna. Según nuestra interpretación, en *Las palabras y las cosas* habría implícita una crítica a lo empírico-trascendental que perfectamente es aplicable a la razón dialéctica de la *Crítica de la razón dialéctica*. Sartre en su antropología estructural e histórica habría intentado determinar estructuras universales de todo conocimiento histórico, es decir que los acontecimientos históricos podrán ser inteligibles a partir de aquellas estructuras *a priori*:

El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquellos que hace posible todo conocimiento (...) en suma, que había una *historia* del conocimiento humano que podía ser dada al saber empírico (...) un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico²⁶⁹.

A partir de este análisis arqueológico propuesto por Foucault en *LPC*, concluimos que el pensamiento histórico-filosófico de Sartre y en particular su razón dialéctica corresponderían a un tipo de metadiscurso que tiene como característica corresponder al tipo de relato empírico-

²⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración...* p. 91.

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas...* p. 332-333..

trascendental que habría predominado en la *episteme* de la modernidad pero que elimina la teleología (escatología):

- 1- La razón dialéctica es trascendental debido a que existiría una estructura *a priori* (Rareza) que es condición de posibilidad de todo desenvolvimiento histórico. Es decir, que la inteligibilidad de la negación de lo práctico-inerte como verdad histórica se descubre a partir de aquellas estructuras mediante una razón dialéctica.
- 2- La razón dialéctica es empírica debido a que el hombre es libre y cada una de los acontecimientos históricos que entran en síntesis parciales totalizadoras y destotalizadoras son hechos históricos facticos. Estos acontecimientos pueden ser descubiertos e interpretados a partir del método historiográfico, en consecuencia son empíricos y corresponde a la *praxis* humana.
- 3- La razón dialéctica no es teleológica puesto que si el ser humano libre, no es posible pensar en una dialéctica que llegue a un fin. En otras palabras, las contradicciones que surgen de las negaciones de negaciones de lo práctico-inerte nunca cesan y en consecuencia nunca se podrá llegar a una sociedad utópica.

El pensamiento empírico-trascendental propio de la modernidad, estaría presente en la unión que hizo Sartre entre el enfoque fenomenológico y marxista. Esto se hace evidente si analizamos la definición de que da Foucault en *LPC*, en donde propone que lo empírico-trascendental se trata de un discurso que permite estudiar al ser humano: “como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos”²⁷⁰. Ahora bien, para que nuestras afirmaciones sean válidas quisiéramos presentar algunas

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 334.

partes de la *CRD* en donde Sartre habría ocupado este tipo de metarrelato, principalmente nos referimos a ciertas estructuras *a priori* que utiliza en sus análisis histórico-filosóficos:

Nadie –ni siquiera los empiristas– ha llamado razón a la simple ordenación –sea la que fuere– de nuestros pensamientos. Para llegar a un “racionalismo”, es necesario que esta ordenación se produzca o constituya el orden del ser. Así la Razón es cierta relación del conocimiento y el ser. Según este punto de vista, si la relación histórica y la Verdad totalizadora debe poder existir, y si esta relación es un doble movimiento del conocimiento y del ser, será legítimo que a la doble relación moviente la llamemos razón²⁷¹.

En este sentido, será la razón dialéctica la que posibilitará comprender la historia del ser humano en su doble movimiento empírico y trascendental, puesto que no sólo se podrá tener una inteligibilidad de la historia desde un punto de vista de simple ordenación empírico-historiográfico sino que también desde las estructuras *a priori* como condición de posibilidad del conocimiento del ser. Según nuestras conclusiones, cuando Sartre intenta acceder a un saber verdadero en la Historia lo hace desde una perspectiva que sería del tipo de aquella que Foucault llama empírico-trascendental.

Hemos tratado de demostrar hasta aquí que Foucault propone un pensamiento histórico-filosófico que se basa en la discontinuidad, en donde las ciencias sufren mutaciones pero no necesariamente es un proceso de progreso. Un saber posterior no es mejor al anterior, desapareciendo de su análisis el aspecto teleológico del saber. Lo trascendental en las investigaciones arqueológicas y genealógicas foucaultianas es puesto en duda, éste es solo un análisis crítico del discurso histórico y el saber solo es posible por las relaciones de poder que las generan. Así su trabajo será una:

²⁷¹ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*... p. 498.

Arqueológica –y no trascendental– en el sentido en que no intenta determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos. No pretende hacer posible la metafísica finalmente convertida en ciencia²⁷²

Ahora bien, queremos subrayar que nuestra tentativa de situar a Foucault en el umbral de la posmodernidad debido a su crítica hacia los metadiscursos, es una interpretación nuestra a partir de las teorías de Lyotard y no representa lo que el mismo autor de *LPC* planteó en sus últimos años de vida. Foucault pensaba –muy en la línea de Habermas– que la modernidad y específicamente la actitud moderna era un proyecto inacabado y él mismo se situaba dentro de ese proyecto. En su texto en su obra *¿Qué es la Ilustración?* de 1983, nuestro autor se interroga por la posibilidad de la existencia de una ruptura de época en el mundo contemporáneo:

Sé que a menudo se habla de modernidad como de una época, o en todo caso como de un conjunto de rasgos característicos de una época; se la sitúa en el calendario en el que estaría precedida por una premodernidad, más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante <<postmodernidad>>. Y se interroga entonces para saber si la modernidad constituye la continuación de la Aufklärung y su desarrollo, o si hay que ver en ella una ruptura o una desviación respecto del siglo XVIII²⁷³

Teniendo como referencia al proyecto de la crítica propuesto por Kant durante la Ilustración, Foucault se pregunta si esa actitud

²⁷² FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración...* pp. 91-92.

²⁷³ *Idíd.*, p. 81

crítica propia de la modernidad está presente en su tiempo o si esa actitud habría desaparecido en un proceso cambio de época. Esta actitud crítica sería una manera de pensar y de sentir o un *ethos* propio de la modernidad, es decir un tipo de actuar y de conducirse. En este sentido, él planteó la posibilidad de si aún se estaba inserto en la modernidad, es decir, si existían en su época rasgos de esa actitud moderna:

... más que querer distinguir el <<período moderno>> de las épocas <<premodernas>> o <<posmoderna>>, creo que sería mejor averiguar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se ha encontrado en luchas con actitudes de <<contramodernidad>>²⁷⁴.

En este sentido, si la actitud crítica de la modernidad como dice Foucault era no dejarse gobernar de esa manera, nuestro autor se identificará con esa manera crítica de filosofar que proviene de Kant. De este modo, nos encontraríamos en la paradoja de que nuestro sujeto de estudio se presenta así mismo como poseedor del espíritu crítico moderno pero a la vez rechaza el espíritu trascendental de éste. En este orden de cosas, él mismo se da cuenta de que la promesa teleológica ilustrada de alcanzar a través de la razón la mayoría de edad aún no ha llegado:

Yo no sé si nunca nos haremos mayores. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores; y de que no lo somos todavía. Sin embargo, me parece que se le puede atribuir un sentido a esa interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre *Aufklärung*. Más aún, me parece que ahí se da una manera de filosofar que no ha carecido de importancia y de eficacia durante los últimos dos siglos²⁷⁵

Aún cuando, el mismo Foucault se siente formando parte de aquella actitud moderna, nos parece que visto con la perspectiva del

²⁷⁴ *Ibidem.*

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 96-97.

tiempo existirían en su pensamiento signos evidentes de una ruptura que muestra que su filosofía se desenvuelve sobre una *a priori* histórico diferente. Dicho de otro modo, la serie de positividades históricas que se sucedieron durante los años de formación de Foucault –en la cual se encuentra presente el horizonte hegemónico del existencialismo sartreano– crearon unas nuevas condiciones de posibilidad del saber que produjeron en el pensamiento de Foucault un tipo de racionalidad que es incrédula ante las metanarrativas. Pensamos que es por este motivo que la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre fue una obra con poca repercusión en su tiempo, pero que de igual manera al ser una obra tardía de la modernidad anuncia el fin de las teleologías. En este sentido, el pensamiento de los nuevos filósofos franceses que surgen en esta década de ruptura incluyendo a Foucault y a los postestructuralistas²⁷⁶, será posible debido a un nuevo *a priori* histórico que no fomenta los relatos históricos metanarrativos.

²⁷⁶ El análisis del desuso de las metanarrativas en los postestructuralistas será tema de una próxima investigación.

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia. "El concepto de razón dialéctica en J. P. Sartre", *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 1, N° 2, 1971.

ÁVILA-FUENMAYOR, Francisco. "El concepto de poder en Michel Foucault". *A Parte Rei*, N° 53.

BENENTE, Mauro. "Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto". *Praxis Filosófica Nueva serie*, N° 40, 2015.

BETTONI, Rogério. "Dialética e Sartre: uma possibilidade de se pensar a realidade", *Revista FUNREI*, N° 3, 2001.

BOBBIO, Norberto. *El existencialismo: ensayo de interpretación*. Fondo de Cultura Económica, 1997.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. Editora Perspectiva, 1984.

BRITOS, María del Pilar. "La arqueología del saber: una relectura de las tensiones epistemológicas de las ciencias humanas". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, N° 22, 2011

CAPRIO, Fabio. "Dialética e hermenêutica no Idiota da Família de Sartre", *Revista Intuitio*, N° 1, 2011.

CASTRO, Rodrigo. "Foucault y el retorno de Kant". *Revista Teorema*, Vol. XXIII, 2004.

CASTRO, Santiago. "Foucault, lector de Marx". *Revista Universitas humanística*, N° 59, 2005.

CERRUTI, Pedro. "La "ontología histórica" de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural". *Revista Soc. e Cult.*, N° 2, 2012.

DE SOUZA NOTO, Carolina. "Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant". *Cadernos de ética e filosofia política*, N°18, 2015.

DONIZETTI, Luciano. *A filosofía de Sartre: entre a liberdade e a história*. Editora Claraluz, 2010.

HERNANDEZ, Donovan. “Arqueología del saber y orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas”. *Revista En-claves del pensamiento*, Nº 7, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar. “El humanismo del existencialismo”. *Revista Dianóia*, Nº 57, 2006.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

FERNANDEZ, Eduardo. “La concepción diacrónica de la lengua en el círculo lingüístico de Praga”. *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, Nº 1, año 2013.

FLORIAN, Victor. “Implicaciones filosóficas del estructuralismo de Lévi-Strauss”. *Revista Maguaré*, 2010

FOUCAULT, Michel. “Dits et écrits 1984”, *Continuité*, Nº 5, 1984.

_____ *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.

_____ *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Buenos Aires, 2005.

_____ *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

_____ *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, México, 2007.

_____ *La arqueología del saber*. Editores Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

_____ *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Editores Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

_____ *Microfísica del poder*. Ediciones LA Piqueta, Madrid, 1980.

- _____. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, 2007
- _____. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Texto, Valencia, 2008.
- _____. "Foucault responde a Sartre". *La Quinzaine littéraire*, N° 46, marzo de 1998, p. 21.
- _____. *Sobre la Ilustración (Estudio preliminar de Javier de la Higuera)*. Editorial Tecnos, Madrid, 2007.
- _____. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002
- GARCÍA, George. "Praxis, totalización e historia en la Crítica de la razón dialéctica", *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, N° 109-110, 2005.
- GIANNINI, Humberto. *Breve historia de la filosofía*. Editorial Catalonia, 2005.
- GODOY, Oscar. "Analítica del poder: en torno a Michel Foucault" *Revistas Estudios Públicos*, N° 40, 1990.
- GÓMEZ, Pedro. *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss: ciencia, filosofía, ideología*. Editorial Tecnos, Madrid, 1981.
- GÓMEZ, Raúl. "Las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico". *Revista Co-herencia*, N° 12, 2010, p. 246.
- HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Crítica Editorial, Buenos Aires, 2010.
- LA FUENTE, María Isabel. *Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía*. Universidad de León, León, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.
- _____. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

LAZARATTO, Mauricio. “Multiplicidad, totalidad y política”. *Revista Nómada*, N° 25, 2006.

LEFORT, Claude. “De la réponse a la question”. *Les Temps Modernes*, N°104, 1954.

_____ “Le marxisme de Sartre”. *Les Temps Modernes*, N°89, 1953.

LÓPEZ, Cristina. “La biopolítica como problema: alcances y potencialidades de una noción”. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, N° 1, 2013.

LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia*. Editorial Aguilar, 1968.

LUGO, Mauricio. *Apropiaciones foucaultianas*. Benemérita Universidad Autónoma, de Puebla, 2007.

LYOTARD, Jean-François. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Editorial Gedisa, Barcelona 2009.

_____ *La condición posmoderna*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

_____ *La fenomenología*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1960.

_____ *¿Por qué filosofar?*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1989.

MARCUSE, Herbert. *Ética de la Revolución*. Editorial Taurus, Madrid, 1970.

MARISCAL, Cintia. “Discontinuidad, historia e institución”. *Actas de Periodismo y Comunicación*, N° 1, 2016.

MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Editorial Pre-textos, Valencia, 2007.

MÁRQUEZ, José. “Foucault y la Contra-Historia”. *Revista Historia Y MEMORIA*, núm. 8, enero-junio, 2014.

MARTÍN, Juan Pastor; OVEJERO, Anastasio. “Michel Foucault, un ejemplo de pensamiento postmoderno”. *A Parte Rei: revista de filosofía*, N°. 46, 2006.

MAURO, Diego. *Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss: notas sobre una polémica en torno al eclesiastés moderno. Epistemología, ciencias humanas y filosofía*. Rev. Filos., Aurora, N° 26, 2008.

MOREY, Rafael. *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo*. Editorial Bonallettera Alcompas, 2015.

MOUFEE, Chantal. *El retorno a lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Editorial Páidos, Barcelona, 1999.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2000.

PASTOR, Juan; Ovejero, Anastacio. "Michel Foucault, un ejemplo de Pensamiento Posmoderno". *Revista de Filosofía A parte Rei*, N°46, 2006.

RAMETTA, Gaetano. "Sartre y la interpretación dialéctica de la Revolución", *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39, 2008.

REIS, José Carlos. "A filosofia da história pós-moderna: Elias, Foucault, Bourdieu e Thompson". *sæculum- revista de história*, N°21, 2009.

SÁNCHEZ, Diego. *La historia de la filosofía como hermenéutica*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998.

RUJAS, Javier. "Genealogía y Discurso. De Nietzsche a Foucault". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 26, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro I)*. Editorial Losada, 1995.

_____. *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I, Libro II)*. Editorial Losada, 1995.

_____. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Editorial Losada, 1998.

_____. *La república del silencio*. Editorial Losada, 1960.

_____ *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden, Buenos Aires, 1982.

_____ "Les Communistes et la Paix". *Les Temps Modernes*, N°81, 1952.

_____ *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. L&PM Editores, 2013

_____ "Jean-Paul Sartre Répond". *L'ARC*, N° 30, octubre de 1966.

_____ "Réponse a Lefort". *Les Temps Modernes*, N°89, 1953.

_____ *Sartre y el estructuralismo*, Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1968.

SAUQUILLO, Julián. "Poder político y sociedad normalizada en Michel Foucault". *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N° 56, 1987.

SAZBÓN, José. *Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo*. *Revista Pensar: Epistemología, política y Ciencias Sociales*, N° 1, 2007.

SOZA, Alexis. "Verdad, discurso y libertad en Foucault. Reflexiones a partir de su etapa arqueológica". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N° 54, 2012.

STEINLEN, Cedric. "El materialismo histórico de Sartre: el final de la teleología moderna". *Revista Estudios Avanzados*, N° 24, 2015.

STEINLEN, Cedric. "La filosofía de la historia de Sartre: ¿El fin de la modernidad? *Aporía: revista internacional de investigaciones filosóficas*, N° 10, 2015.

TORRA, Teresa. "Foucault y Sartre. Muerte del hombre y ontología del presente". *Oxímora revista internacional de ética y política*, N° 5, 2014

VELOZO, Raúl. "El problema de la reducción fenomenológica-trascendental en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Husserl". *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 34, 1996.

ZAMORA, Álvaro. "El Flaubert de Sartre", *Rev. Filosofía Univ.* N° 63-64, 1988.

ZURRO, M^a del Rosario. "La Crítica de la Razón dialéctica, una tarea pendiente". *Δαι 'μων. Revista de Filosofía*, N° 35, 2005.

_____ "Notas para releer la filosofía de J. P. Sartre". *Revista Convivium*, N° 16, 2003.

_____ *Sartre: Pensar contra sí mismo*. Editorial Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002.