

FOUCAULT Y SARTRE

MUERTE DEL HOMBRE Y ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

Teresa Torra Borràs
Universitat de Barcelona

Resumen:

A finales de los años sesenta, tras la publicación de *Las palabras y las cosas*, tuvo lugar una importante polémica en la que los autores implicados fueron muchos y los temas abordados sobrepasaron rápidamente el debate inicial. Tuvo, sin embargo, dos protagonistas principales, Sartre y Foucault, y dos importantes campos de batalla: la muerte del hombre y la concepción de la historia. Intentaremos realizar un recorrido por los puntos principales del debate y mostrar cómo, en última instancia, se estaban enfrentando dos maneras de entender la historia, el hombre, la filosofía y, finalmente, la política; se estaban enfrentando dos visiones del mundo.

Palabras clave:

Foucault, Sartre, humanismo, hombre, historia.

Abstract:

After the publication of *The Order of Things*, at the late sixties, a great controversy took place, in which a number of authors were involved and a wide range of subjects were discussed. Two were however its main actors: Sartre and Foucault, and two its main fields of battle: the death of Man and the conception of History. We will try to retrace the principal points of the polemic and show how, ultimately, two ways of understanding the Man, Philosophy and, finally, Politics were being confronted – two views of the world, after all.

Key words:

Foucault, Sartre, Humanism, Man, History.

Recibido: 7/11/2014

Aceptado: 7/12/2014

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo era centrarme en una importante polémica que tuvo lugar entre Sartre y Foucault, tras la publicación de *Las palabras y las cosas*. Pero al adentrarme en los textos me di cuenta de que hacer frente a esta polémica era una tarea más difícil de lo que parecía, ya que los autores implicados son muchos y los temas abordados sobrepasan los límites del debate abierto con la publicación de la obra. La polémica entre humanismo y antihumanismo atraviesa todo el debate y es lo que está en el fondo de casi todas las discusiones. Pero el encuentro entre Sartre y Foucault es solo un asalto de una polémica que recorrió gran parte del siglo XX y que empezó en 1946, cuando Sartre publica *El existencialismo es un humanismo*, en respuesta a los ataques que el existencialismo había recibido por parte de pensadores marxistas, implicó a varios autores más, como Heidegger o Lévi-Strauss, y culminó con las opciones antihumanistas que se consolidaron durante los años sesenta con Foucault y Althusser, entre otros.

Para tratar de dar el máximo de coherencia al texto aquí expuesto, me centraré en las críticas principales que la obra *Las palabras y las cosas* recibió, sobretudo en la crítica de Sartre, y las respuestas a estas críticas.

La obra *Las palabras y las cosas*, que fue recibida de entrada como una provocación des de los círculos intelectuales de la izquierda francesa, suscitó un gran debate que tuvo dos importantes campos de batalla. El primero estaba relacionado con el tipo de concepción histórica que proponía Foucault, en todo lo que suponía esta nueva concepción y en el peligro que corría la concepción tradicional de la historia. El segundo gran campo de batalla fueron las últimas páginas de la obra donde Foucault sostiene que el hombre es un invento reciente y que, posiblemente, está próximo su fin.

Publicada en 1966, *Las palabras y las cosas* es una obra que trata de delimitar en qué momento apareció el hombre como objeto de saber en la cultura occidental. Este planteamiento ya tiene implicaciones muy importantes: que la pregunta por el hombre no es la más universal ni la más antigua; que el hombre forma parte de un proceso histórico sin continuidad, sin sujeto y sin fines; que el hombre no tiene un lugar central en la historia, sino que es un efecto de unas determinadas condiciones de posibilidad que se dan en un momento histórico concreto, nuestro presente, por una reordenación de la red que se da a consecuencia de la formación de las ciencias humanas; que por una nueva reordenación de esta red, el hombre podría desaparecer.

Cada época histórica se forma a partir de una configuración del saber que perfila la cultura, que hace posibles, o no, determinados discursos. La *episteme* es lo que delimita lo que una época puede o no pensar, ordena la arqueología de las ciencias

humanas. Las mutaciones del saber a partir de las cuales se distribuye la cultura no implican un progreso histórico, solo un cambio, un salto en el orden que configura el saber. Y el hombre, como nudo epistémico que no existía antes en el campo del saber, posiblemente desaparecerá cuando se produzca una nueva modificación en el orden de las cosas. Acerca del final de *Las palabras y las cosas*, sostiene Deleuze:

Que el hombre sea una figura de arena entre dos mareas debe entenderse literalmente: una composición que solo aparece entre otras dos, la de un pasado clásico que la ignoraba y la de un futuro que ya no la conocerá.
(Deleuze, 1987: 118)

FOUCAULT Y LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

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 histórica. Para abordar esta polémica, nos tenemos que detener en una breve caracterización de la concepción de la historia que propone Foucault en sus textos. Esta concepción consta de cinco frentes contra la concepción tradicional de la historia –contra el origen, la memoria, la concepción continua, el sujeto fundador y el sentido de la historia– y una propuesta: una apuesta por un análisis histórico de nosotros mismos, por una ontología del presente.

La mirada que utiliza Foucault para analizar el pasado está en contra del principio de la ‘racionalidad retrospectiva’. Así, Foucault sostiene que no se puede contemplar nuestro pasado según los valores de nuestro presente. Se tiene que ver cuáles eran específicamente sus problemas, aquellos que ya no podemos recuperar. Cada época histórica es una estructura con un reparto determinado y propio de lo visible – prácticas, instituciones – y de lo enunciable – lo que se puede decir y lo que no – que la hace incomparable con nuestra época. En definitiva, y como sostiene Foucault en la obra *Nietzsche, la genealogía, la historia* «Ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único de poseer.» (2000: 74).

La crítica de Foucault contra la racionalidad retrospectiva es también la crítica contra el origen, como lugar de la verdad y del sentido, como aquello que justifica nuestro presente. Lo más importante no es preguntarse por el origen mítico de algo, sino preguntarse ‘desde cuándo’ funciona como verdadera esta práctica, este objeto, este discurso; cuál ha sido su comienzo efectivo; cuál ha sido el momento concreto de emergencia, históricamente fechable, donde se encuentra el umbral a partir del

cual esto ha nacido. En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault afirma que este método no se opone a la historia, sino a un tipo de despliegue metahistórico, a un relato teleológico, a la búsqueda del origen. Y es que buscando el origen « (...) uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar 'lo que ya existía', el 'eso mismo' de una imagen exactamente adecuada a sí misma.» (2000: 17-18). Pero si no se busca el origen, se descubre «Que detrás de las cosas hay 'otra cosa bien distinta': no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.» (2000: 18)

Oponerse a la búsqueda del origen es oponerse al modelo de la memoria, que pretende mirar el pasado buscando las semejanzas; tratando de reconocer lo que ya somos en este pasado. Pero buscar en el pasado los antecedentes que apuntan a nuestras formas presentes no nos ayuda a conocer el pasado, no permite realizar una tarea verdaderamente historiográfica. El modelo de la memoria supone una concepción lineal y continua de la historia «como si se tratara, en la historia de las ideas, de narrar el progresivo y puro avance de éstas hacia formas cada vez más nobles, más ricas y más adecuadas.» (Morey, 1987: 47). Lo realmente importante son las discontinuidades, los cortes, las desviaciones, los errores, las rupturas y los accidentes; las derrotas y las victorias; los acontecimientos, los desplazamientos que recorren la historia y que dibujan umbrales que transforman las prácticas, las experiencias y los objetos hasta convertirlos en completamente extraños entre sí.

Y en este espacio de dispersión de acontecimientos, el hombre no aparece como sujeto fundador, en una posición privilegiada en la cual es quien realiza la historia, sino como un efecto de este recorrido histórico, irregular y discontinuo. En *La verdad y las formas jurídicas*, nos dice Foucault, acerca del sujeto de la historia:

Sería interesante intentar ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia, y que la historia funda y refunde a cada instante. (Foucault, 1973: 540)¹

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 derivado. En *Arqueología del saber*, Foucault sostiene:

¹ Todas las traducciones de las citas del francés al castellano son propias.

La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispensará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día – bajo la forma de conciencia histórica – apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará su morada. (Foucault, 2003: 20)

Llegados a este punto ya no es posible la pregunta por el sentido de la historia. Dotar de sentido el pasado es una tarea de la concepción continuista de la historia, una estrategia que intenta justificar el presente, el orden actual. Los procesos históricos no tienen sentido. Se puede analizar su funcionamiento, pero no buscar su sentido.

La concepción continuista de la historia entiende que nuestro presente solo tiene sentido en la medida que culminamos nuestro pasado histórico. Pero eso, según Foucault, solo nos lleva a ratificar nuestra superioridad ante las épocas pasadas y a un desconocimiento absoluto de estas. Si pensamos la historia en términos continuistas no hay ninguna manera de someter los valores de la cultura occidental a una crítica radical. Las críticas solo podrán ser superficiales, periféricas. El pasado está formado por otras formas de crear cultura, de producir sociabilidad, que no tienen nada que ver con las nuestras. Buscar la continuidad, el sentido y el origen es buscar un suelo que justifique los valores de nuestro presente. Pero según Foucault, «la función del historiador no es decir *la verdad de nuestra historia, sino analizar la historia de nuestras verdades.*» (Morey, 1987: 48).

Con este giro, Foucault consigue el distanciamiento que permite someter a crítica los valores de nuestro presente: el hombre, la literatura, la locura, la clínica, la sexualidad, la prisión. Los objetos que constituyen nuestro presente, que nos dicen qué somos y a qué nos enfrentamos, son el efecto de un determinado reparto entre el saber, el poder y la verdad. Se trata de elementos fundamentales para el establecimiento de nuestra normalidad. Dentro de nuestras prácticas y de nuestros discursos, ocupan un lugar y desempeñan una función que nos es específica. Pero esta especificidad es reciente y caduca, es decir, que está próxima su desaparición. Si estas condiciones que posibilitan nuestro presente, por cualquier acontecimiento, se desplazaran, entonces estas nociones desaparecerían.

La intención de Foucault es hacer una ontología del presente, pero no solo para decir la verdad de este presente, sino para someterlo a crítica a favor de un posible futuro –por eso el gesto intempestivo heredado de Nietzsche del final de la mayoría de sus obras. Para someter a crítica el presente se trata de perseguir el poder en su ejercicio. En definitiva, se trata de saber a quién sirve cada verdad, cada práctica,

cada discurso, cada saber. El presente, para Foucault, no es una construcción inocente o fruto del azar. En su historia se puede leer la inteligibilidad de las luchas, de las victorias y de las derrotas que lo han construido. Hacer una genealogía histórica del presente, en el caso de Foucault, será la opción para analizar estos surgimientos desde los que se puede entender lo que somos y empezar una lucha contra el poder. Una lucha contra todos los modos de dominación que, cotidianamente, nos someten, y contra las verdades y los saberes que los justifican y los envuelven.

LA POLÉMICA ACERCA DE LAS PALABRAS Y LAS COSAS

En un ambiente intelectual profundamente politizado, la obra *Las palabras y las cosas* – a pesar de conseguir un gran e inesperado éxito editorial – fue acogida con gran hostilidad desde los ambientes de la izquierda francesa, que la entendieron como una provocación. 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 política.

En 1967, Jeannette Colombel escribe *Les Mots de Foucault et les choses* donde ataca a Foucault desde el marxismo:

Desembocando en la pura discontinuidad, Foucault presenta el mundo como un espectáculo y como un juego. Es a una actitud mágica a lo que se nos invita. (...) De esta manera el apocalipsis se calma. El estructuralismo así comprendido habrá contribuido a la conservación del orden establecido, aunque nos desvele que este orden es el del absurdo, aunque notemos, de una forma intolerable, nuestra propia fragilidad y nos sintamos amenazados. La locura que nos envuelve no incomoda a nadie. Más bien, su reconocimiento refuerza la impotencia. (Eribon, 1987: 167)

Jacques Milhau publica un artículo llamado *Les Mots et les choses*, en 1968, hace referencia a Foucault en los siguientes términos: «El prejuicio antihistórico de Michel Foucault está apoyado por una ideología neonietzscheana que sirve demasiado bien, se dé cuenta o no, a las intenciones de una clase cuyo único interés es enmascarar las vías objetivas del porvenir.» (Eribon, 1987: 166)

Los círculos de pensamiento católicos también se habían unido a la polémica. El director de la revista *Esprit*, Jean-Marie Domenach, formulará una serie de preguntas a Foucault, en el artículo *Une nouvelle passions*. La última y más importante de las preguntas va más allá de algunas de las críticas superficiales que le habían hecho, y

apunta a una de las cuestiones políticas más graves que plantea la obra de Foucault. La pregunta es la siguiente:

¿Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu, no le quita acaso todo fundamento a una intervención política progresista? ¿No conduce al dilema siguiente: o bien la aceptación del sistema, o bien el llamamiento al acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia externa, lo único capaz de trastornar el sistema? (Eribon, 1992: 220)

Desde los círculos sartreanos critican Foucault más o menos en el mismo registro que los marxistas. Y, una vez más, es el rechazo de la historia lo que se encuentra en el centro del debate. En *Les belles images*, Simone de Beauvoir también ataca a Foucault con dureza y, de nuevo, pone su obra al servicio de la burguesía:

Pero esta literatura² y Foucault en particular proporciona a la conciencia burguesa sus mejores coartadas. Se suprime la historia, la praxis, es decir, el compromiso, se suprime el hombre, de manera que no hay más miseria ni desgracia, solo hay sistemas. *Las palabras y las cosas* es para la burguesía tecnocrática un instrumento de lo más útil. (Eribon, 1987: 171)

Pero la crítica más importante es la de Sartre. Sartre responde a Foucault, y con una ferocidad a la altura de los ataques recibidos en *Las palabras y las cosas*³. En 1966, en una entrevista con Bernard Pigaud llamada *Sartre répond*, sostiene lo siguiente:

Una tendencia dominante, por lo menos, ya que el fenómeno no es general, es el rechazo de la historia. El éxito que ha tenido el último libro de Michel Foucault es característico. ¿Qué nos encontramos en *Las palabras y las cosas*? No una arqueología de las ciencias humanas. El arqueólogo es quien busca los restos de una civilización desaparecida para intentar reconstruirla. (...) 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 período. 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

² En referencia al nouveau roman y al grupo *Tel Quel*.

³ François Mauriac, en referencia a la virulencia de los ataques de Foucault contra Sartre en *Las palabras y las cosas*, comenta: «Sartre, que fue mi adversario, acabará usted por volvérmelo fraternal», (Eribon, 1992: 220)

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, *Te/ Quel* son utilizados para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. (Eribon, 1987: 168-169)

Después de eso, Sartre establece un paralelismo entre el rechazo de la historia 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.» (Eribon, 1987: 169)

La crítica de Sartre es, sin duda, la más precisa y la más peligrosa. Podríamos dividirla en seis críticas:

1. Foucault rechaza la historia, intenta demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica y, a pesar de que conserva cierta perspectiva histórica, sustituye el movimiento por una sucesión de inmovilidades.
2. Acabar con la historia implica acabar con la posibilidad de la acción política misma, con el compromiso y con la responsabilidad
3. Lo que presenta Foucault en *Las palabras y las cosas* no es una 'arqueología' de las ciencias humanas, sino una 'geología'.
4. Foucault no explica cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro, ya que para hacerlo tendría que recorrer a la praxis y a la historia, cosa que no está dispuesto a hacer.
5. El éxito de su libro demuestra que era un libro esperado y que, por lo tanto, no puede ser un pensamiento verdaderamente original.
6. Finalmente, en última instancia, lo que se encuentra en el punto de mira de la obra de Foucault es el marxismo. Su obra es la última muralla que puede poner la burguesía contra Marx.

FOUCAULT RESPONDE A SARTRE

RESPUESTA A LA PRIMERA CRÍTICA

La virulencia de los ataques de los sartreanos contra Foucault hicieron que George Canguilhem abandonara su habitual discreción y reserva y publicara en la revista

Critique un largo ensayo sobre Foucault bajo el título *¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?* En un tono cargado de ironía, Canguilhem sale a defender a Foucault de las críticas recibidas:

En un siglo en que la religión y las leyes ya han dejado de oponer a la crítica, una su santidad y las otras su majestad, ¿será en nombre de la filosofía que se proscribe la impugnación del fundamento que ciertos filósofos creen encontrar en la esencia o en la existencia del hombre? Porque en las últimas páginas del libro el lugar del rey se convierte en el lugar del muerto, o por lo menos del moribundo, tan próximo a su fin como a su comienzo, o mejor de su 'invención reciente', porque se nos dice que 'el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano', ¿debemos perder la calma, como hicieron algunos que figuran entre las mejores cabezas de hoy? Cuando se ha dejado de vivir según la rutina universitaria, ¿hay que comportarse como un catedrático malhumorado por la inminencia de su relevo? ¿Veremos constituirse una Liga de los derechos del Hombre a ser el sujeto y el objeto de la filosofía, bajo la divisa: 'Humanistas de todos los partidos, ¡Uníos!?' (Canguilhem, 1967: 600)

Sobre el primer punto de las críticas de Sartre, sobre la afirmación de que la historia se encuentra en peligro, a la vista de Canguilhem, Foucault simplemente propone un programa sistemático de inversión de los métodos de la historia. Sostiene que si ese proyecto escandaliza a alguien es porque la historia se entiende como un 'campo mágico' donde se identifican, en beneficio de los filósofos, la existencia y el discurso. Por esto, todo programa de inversión histórica es tachado como manifiesto de subversión del curso de la historia.

También Foucault contestará los ataques de Sartre y de los sartreanos en numerosas entrevistas y conferencias, y en la obra *Arqueología del saber*⁴, donde las referencias negativas a Sartre son constantes. En 1967, en una entrevista con Raymond Bellour para *Les Lettres françaises*, Foucault sostiene que las controversias que surgen alrededor de la publicación de *Las palabras y las cosas* provienen de una «'curiosa sacralización' de la historia por parte de ciertos intelectuales. El respeto 'tradicionalista' hacia la historia es para ellos una manera cómoda 'de poner de acuerdo su conciencia política y su actividad de búsqueda o de escritura'». (Eribon, 1987: 176)

⁴ Foucault escribe esta obra para contestar las críticas recibidas tras la publicación de *Las palabras y las cosas*. Al final de la introducción nos dice: «Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.» (Foucault, 2003: 29)

En marzo de 1968, aparece, en *La Quinzaine littéraire*, una entrevista de Jean-Pierre el Kabbach a Foucault⁵, en la que Foucault sostiene que la filosofía ha sido, de Hegel a Sartre, una tarea de totalización, pero que la actividad filosófica, hoy, tiene que ser un diagnóstico del presente: «(...) decir qué es nuestro presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que no es, es decir, de nuestro pasado (...).» (Foucault, 1991: 42). Cuando el entrevistador hace referencia a la afirmación de Sartre de que Foucault menosprecia la historia, Foucault responde:

Ningún historiador me ha hecho este reproche. 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 o sociales (...). Cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia. (...) 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 general. La historia no muere, pero la historia para los filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella. (Foucault, 1991: 44)

Aún hay un punto más, en la crítica de Sartre, que está relacionado con la historia y que Foucault contestará. El primer párrafo de la crítica termina con la afirmación de que Foucault reemplaza el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades. Foucault también ironizará acerca de esa frase: «Esto no es una pequeña imagen fija que se coloca ante una linterna comportando la gran decepción de los niños que, por supuesto, a su edad, prefieren la vivacidad del cine.» (Eribon, 1987: 176)

Pero lo que se está poniendo en juego aquí es más importante. Es cierto que parece que Foucault presenta la historia como una sucesión de imágenes inmóviles, pero es que está haciendo una defensa de los espacios y no del tiempo. Lo importante no es la reflexión histórica, sino una política de los espacios. En la conferencia *Espacios diferentes*, de 1967, Foucault explica:

La gran obsesión del siglo XIX fue, como sabemos, la historia: temas del desarrollo y de la paralización, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, enfriamiento amenazante del mundo. (...) La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. (...) Acaso se podría decir que algunos de los

⁵ La publicación de esta entrevista creó tal escándalo que Foucault escribió a la revista para afirmar que él no había autorizado que se publicara. (Eribon, 1992: 223)

conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los encarnizados habitantes del espacio. (Foucault, 2001: 430)

RESPUESTA A LA SEGUNDA CRÍTICA

El segundo punto de la crítica de Sartre a Foucault era también una crítica muy dura que hacían la mayoría de los sartreanos y los marxistas: la afirmación que terminar con la historia suponía terminar con la posibilidad de la acción política misma. El final del artículo de Canguilhem, *¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?*, sirve de respuesta a esta crítica. En un tono marcadamente político, Canguilhem termina su ensayo recordando a Jean Cavaillès, resistente francés que murió fusilado por los alemanes. Cavaillès defendía una filosofía del concepto frente a una filosofía de la conciencia y no creía en la historia, en el sentido tradicional. A pesar de todo, eso no impidió que se implicara políticamente en la lucha contra el fascismo hasta el final trágico de su vida. En este punto, a las acusaciones recibidas, Canguilhem opone un contraejemplo eminente y difícilmente cuestionable⁶.

Foucault también responde a esa crítica en la entrevista *Foucault responde a Sartre*, publicada en *La Quinzaine littéraire*. Sostiene que dedicarse a la actividad teórica y especulativa no implica necesariamente alejarse de la acción política. Lo que pasa es que se da cuenta de que toda acción política tiene que ir estrechamente ligada a una reflexión teórica rigurosa. Cuando el entrevistador observa que el existencialismo va unido al compromiso y a la acción y que, en cambio, a Foucault se le reprocha una actitud contraria, responde:

Una vez más la diferencia no radica en que ahora hayamos separado la política de lo teórico, sucede justo lo contrario: en la medida en que acercamos al máximo lo teórico y lo político rechazamos esas políticas de la docta ignorancia como eran aquellas, pienso, conocidas con el nombre de compromiso. (Foucault, 1991: 42)

RESPUESTA A LA TERCERA CRÍTICA

El tercer punto de la crítica de Sartre está relacionado con la utilización del término 'arqueología' para definir el método de Foucault. Sartre sostiene que lo que hace Foucault no es una arqueología sino una geología. También respecto a ese punto, Canguilhem responderá a Sartre, defendiendo que esta propuesta de cambio

⁶ Eribon, en referencia a los motivos de Canguilhem para escribir este artículo, sostiene que este texto «se explica ante todo por la exasperación que sintió cuando filósofos que no habían hecho nada, o muy poco, durante la ocupación, vinieron a dar lecciones de moral sobre el compromiso y la responsabilidad ante la historia.» (Eribon, 1987: 176)

terminológico esconde una estrategia de los existencialistas para convertir a Foucault en una especie de naturalista de la cultura. Es cierto que Foucault utiliza términos de la geología, pero los utiliza como analogía. Los desniveles son de la cultura occidental y no de la corteza terrestre. Canguilhem sostiene: «El hombre habita una cultura y no un planeta. La geología conoce sedimentos y la arqueología monumentos.» (Canguilhem, 1967: 602)

Foucault da varias razones para utilizar el término 'arqueología' (Foucault, 2001: 63-64). En primer lugar, porque puede jugar con las dos definiciones: *arché*, que en griego significa 'principio' y, en francés, 'archivo', que es la forma en la que los acontecimientos quedan registrados. Otra razón es porque este sistema le permite establecer relaciones entre los distintos acontecimientos discursivos que constituyen una época histórica. Finalmente, eso le permite realizar una tarea de diagnóstico del presente, saber qué somos. Y de alguna manera, según Foucault, solo somos lo que ha sido dicho desde hace unos siglos.

RESPUESTA A LA CUARTA CRÍTICA

Sobre el cuarto punto de la crítica, que se centra en la cuestión de cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro, sin la praxis ni la historia, Foucault deja muy claro, en innumerables ocasiones, que su tarea no pasa por analizar qué tipo de pensamiento poseen los hombres. Al contrario, su tarea consiste en analizar de qué manera los discursos articulan lo que se dice, se hace y se piensa, sin recorrer a ningún trascendental. Así, el centro y objeto de la arqueología no es el hombre sino lo que se dice y se hace en una época histórica concreta. El hombre, como núcleo epistemológico, es alejado del objeto de interés. La cuestión es doble: las redes de discursos que establecen las reglas de lo que se puede decir y de lo que no, y las condiciones de posibilidad de esos discursos. Los cambios de régimen discursivo no comprometen al hombre, sino a la mutación de las condiciones de posibilidad de una época:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido – la cultura europea a partir del siglo XVI – puede estarse seguro de que el hombre es un invento reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, (...) una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones

fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas 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 finales 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 arena. (Foucault, 1999: 375)

El marxismo necesitaba dos polos: historia y praxis. El gran relato marxista se caería en el momento en que se negara alguno de esos dos polos. Y, precisamente Foucault, con *Las palabras y las cosas*, niega los dos. No solo la historia ya no tiene una dirección única sino que esa actividad transformadora ya no es la prioridad. Lo importante, según Foucault, es el régimen de saber de una época. Después viene lo que el hombre puede saber y lo que sabe. Y las prácticas históricas son efecto de ese régimen discursivo. Mediante la arqueología, Foucault nos muestra que cuando las prácticas humanas no se corresponden a los regímenes de saber, a la red de pensamiento posible, sucede otro paradigma, un salto histórico, y los antiguos objetos de saber se borran en el mar como un rostro dibujado en la arena. Pero Foucault ofrece una descripción de los cambios de saber que no agota la polémica. Muy acertadamente Sartre ataca a Foucault por no dar una explicación causal que la praxis y la historia sí que poseen. Pero no será hasta que Foucault pase a la problemática del poder que no podrá dar una explicación causal de ese remover de paradigmas que es el cambio de época.

RESPUESTA A LA QUINTA CRÍTICA.

La quinta crítica de Sartre es la más mordaz e incisiva. Sartre nos dice que el libro de Foucault no es original ya que, sin duda, era esperado, teniendo en cuenta la expectación que levantó y el éxito editorial que tuvo. Añade que las grandes mentes intempestivas siempre serán incomprendidas por sus contemporáneos. Esta afirmación esconde una lógica casi siniestra: o bien Foucault ha roto el paradigma de su época y, por lo tanto, corresponde a la práctica humana la tarea de hacer historia; o bien Foucault, al ser 'esperado', está inscrito en las redes de saber del orden establecido y su obra es una simple repetición de lo que se dice.

Es cierto que el libro de Foucault no pasó inadvertido y que, ciertamente, era esperado. Aún así, seguramente era 'esperado' en otro sentido. Quizás un nuevo tipo de prácticas y discursos se estuviera formando, lentamente, en el seno mismo de la cultura francesa. Quizás lo que se estaba esperando fuera un nuevo método que

rompiera con las viejas formas de justificación de la historia. Una nueva mirada que, al mismo tiempo que proporcionara otro método, permitiera escapar de las categorías absolutas de la historia, la política y el hombre. La recepción del libro de Foucault se podría deber a que marca la fecha de defunción de ciertas nociones históricas, filosóficas, metodológicas y, sobre todo, políticas, que eran vistas como un obstáculo por numerosos frentes intelectuales (Descombes, 1979). Sirve de ejemplo el manifiesto de Robbe-Grillet sobre el *Nouveau Roman*, pidiendo el abandono de nociones como la historia lineal, el psicologismo de los personajes, el sentido de la historia, o el compromiso político entendido en el sentido marxista (Morey, 1987: 52-54). Se abrían, pues, una serie de problemáticas de todo tipo que requerían una nueva mirada. Y todo eso se encontraba en el libro de Foucault: «Si estas sospechas resultaran fundadas, tal vez residiera en ellas la justificación de por qué su discurso (...) 'era esperado', es decir, solicitaba otro tipo de reconocimiento mediante la transformación de las maneras como nos narramos nuestro pasado.» (Morey, 1987: 53) Y, efectivamente, los acontecimientos posteriores pusieron en evidencia que la espera a la que Sartre se refería provenía del advenimiento de un saber diferente en el que se inscriben una multiplicidad de nombres, y no solo el de Foucault.

RESPUESTA A LA SEXTA CRÍTICA

Y para evidenciar esta ruptura, este cambio de coordenadas que supuso la irrupción del pensamiento foucaultiano, la última crítica de Sartre dirigida a Foucault es paradigmática. En esta última crítica, Sartre denuncia que la obra de Foucault va dirigida contra el marxismo, que *Las palabras y las cosas* es el último muro que la burguesía opone al marxismo. En definitiva, Sartre está acusando de burguesa e ideológicamente conservadora la obra de Foucault. El marxismo se había erigido, en aquel momento, como única alternativa al pensamiento y la acción conservadora. Y el pensamiento marxista ortodoxo tomó el estructuralismo como enemigo. Sin duda se estaba librando una batalla para ocupar el lugar de la izquierda. Así, en la entrevista en *Bonniers litterära Magasin*, en 1968, Foucault sostiene:

Comprenderá en qué consiste la maniobra de Sartre y de Garaudy (...) cuando pretenden que el estructuralismo es una ideología típicamente de derechas. Eso les permite tachar de cómplices de la derecha a gente que en realidad se encuentra a su izquierda. Cosa que también les permite presentarse como los únicos representantes de la izquierda francesa y comunista. Pero no se trata más que de una maniobra. (Eribon, 1992: 224-225)

Maniobras y polémicas que acaban en mutuas incomprensiones. Todo eso nos lleva a la evidencia que se estaban enfrentando dos maneras de entender el mundo, la historia, el hombre, la filosofía y, finalmente, la política. Cambios convulsos, pues, los que afectaban la escena filosófica, donde se jugaba algo más que la definición de

un concepto: se estaba jugando la cosmovisión del mundo. Y, en esta línea, nos dice Foucault:

Ha habido una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, la de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico debía finalmente decir lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que, si usted quiere, la filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. (...) Y precisamente en esta pluralidad del trabajo teórico, desemboca una filosofía que aún no ha encontrado su pensador único ni su discurso unitario. (Foucault, 1991: 39-40)

Precisamente sobre esa nueva política que conllevaba la obra de Foucault, una de las preguntas más lúcidas y profundas que recibió fue la de Jean-Marie Domenach. Este sostenía que la posición de Foucault suponía un rechazo a toda política progresista, y nos enfrentaba a la siguiente dicotomía: o la aceptación del sistema o su destrucción. En definitiva: o el poder o la resistencia. Foucault responderá a esta pregunta en 1968, en un artículo en la revista *Espirit*, llamado *Réponse à une question* (Foucault, 1994: 673-696), precisando su posición epistemológica. Pero, en el fondo, como reconocerá posteriormente, ni siquiera hay dicotomía. La única respuesta posible será la lucha contra el poder, el derribo del sistema. Él defiende una política donde no hay lugar para ninguna política progresista⁷. Siguiendo esta línea, en 1975, en *Conversaciones con los radicales*, Foucault sostendrá:

Entiendo por humanismo (...) el conjunto de discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: 'Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan, más soberano serás'. El humanismo es quien ha inventado sucesivamente todas estas soberanías sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al

⁷ Como ejemplo, podemos observar la respuesta que dirigirá a Chomsky durante una discusión acerca de la justicia: «Contrariamente a lo que usted piensa no me puede impedir creer que estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron en el interior de nuestro tipo de saber y de nuestro modo de filosofar, y que, en consecuencia forman parte de nuestro sistema de clases, y que no podemos, por tanto, por muy lamentable que esto resulte, servirnos de estas nociones para describir o justificar un combate que debería – que debe en principio – dar la vuelta completamente a los fundamentos mismos de nuestra sociedad. No acabo de encontrar una justificación histórica para seguir manteniendo esto...» (Foucault, 1999: 96)

orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consiente y está 'de acuerdo' exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen, el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, *se ha suprimido el deseo de poder*, se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo. (Morey, 1989: 132)

A MODO DE CONCLUSIÓN

El problema de renunciar a los fundamentos y, a pesar de esto, seguir pensando y actuando fue una preocupación que compartieron unos y otros. Pero, para Foucault la cuestión del hombre ya no es un problema. La generación francesa de posguerra – Sartre, Camus, Merleau-Ponty – poseía una pesada consciencia del hombre. La generación de Foucault – Althusser, Barthes, Robbe-Grillet, Deleuze – se sitúa en otro lugar. Respecto a esta cuestión, en una entrevista en *La Quinzaine littéraire*, Foucault sostiene:

Hemos percibido la generación de Sartre como una generación ciertamente valiente y generosa que sentía pasión por la vida, por la política, por la existencia. Pero nosotros nos hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto de lo que yo llamaría el 'sistema'.

(...) Sartre trató al contrario de mostrar que había *sentido* en todo. (...) El punto de ruptura está situado en el día en que Lévi-Strauss, en cuanto a las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el 'sentido' tan solo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo, una espuma, y que lo que nos impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema. (Eribon, 1992: 217-218)

Para el marxismo y el existencialismo – para el humanismo – el hombre aún es el centro del pensamiento⁸. Pero con Foucault se ha producido un cambio: lo importante no es ya el hombre, ni su esencia, sino el sistema, la estructura. El hombre es producto directo de las estructuras de un tiempo y de un lugar. Aquello que el hombre puede decir y pensar depende de una época, de un determinado régimen de saber. Ya no se trata de encontrar un sentido, sino de analizar las condiciones que posibilitan que una cosa produzca o no efectos de sentido. El hombre es un efecto de superficie, un juego de dominaciones. Y, precisamente, este abandonar la mirada sobre el hombre es conocido como anihumanismo. Foucault

⁸ Así, por ejemplo, en *Sartre répond*, Sartre afirmará: «Lo esencial no es lo que ha hecho al hombre, sino *lo que él hace con lo que han hecho con él*. Lo que ha hecho al hombre son las estructuras, los conjuntos significantes que estudian las ciencias humanas. Lo que él hace es la historia misma, la superación real de estas estructuras en una praxis totalizadora» (Morey, 2014: 53)

nos invita a renunciar a todo relato legitimador, a todo fundamento, renunciar al mismo hombre, y, a pesar de todo, seguir pensando, seguir actuando.

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 tenido que pagar para convertir al hombre en blanco del poder y en objeto de un conocimiento sobre él. En definitiva, lo intolerable, nos dice Foucault, no es lo que no nos deja ser lo que somos, sino, justamente, aquello que nos hace ser lo que somos.

El hombre, que es una pieza fundamental para el establecimiento de nuestra normalidad, ha nacido de unas condiciones que definen nuestro presente. Es cierto que en la época anterior no se sabía qué era. Nos dice Foucault que es falsa la afirmación de que el hombre ha sido siempre la cuestión principal de la filosofía. El hombre solo ha surgido como problema a partir del siglo XVI, cuando se ha entendido que su cuerpo era útil y productivo, era inteligible y analizable, cuando se ha entendido que se podía someter al hombre, que podía ser objeto de un saber y objetivo de un poder. Que se podía utilizar el hombre, se lo podía educar, enculturar y socializar. El hombre, dentro de este esquema, solo puede aparecer como el resultado de una batalla perdida.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, Simone de (1966). *Les belles images*. París: Gallimard
- DELEUZE, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós Estudio
- DESCOMBES, Vincent (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra
- ERIBON, Didier (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama
- ERIBON, Didier (1987). *Michel Foucault et ses contemporains*. París: Fayard
- FOUCAULT, Michel (1975). *Conversaciones con los radicales*. Barcelona: Kairós en MOREY, Miguel (1989). *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos
- FOUCAULT, Michel; CHOMSKY, Noam (1971). *De la naturaleza humana: justicia contra poder* en FOUCAULT, Michel (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós

- FOUCAULT, Michel (1975). *Diálogo sobre el poder* en FOUCAULT, Michel (2001). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, Michel (1968). *Dits et Écrits*, volumen I (1954-1969), París: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1967). *Espacios diferentes* en FOUCAULT, Michel (2001). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, Michel (2003). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI
- FOUCAULT, Michel (1973). *La vérité et les formes juridiques*, en FOUCAULT, Michel (1973). *Dits et Écrits*, volumen II (1970-1975), París: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1999). *Las Palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI
- FOUCAULT, Michel (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos
- FOUCAULT, Michel (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta
- MOREY, Miguel (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso
- MOREY, Miguel (1987). "Erase una vez... Foucault y el problema del sentido de la historia", en VVAA (1987). *Discurso, poder, sujeto*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela
- SARTRE, Jean Paul (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huascar.

ARTÍCULOS

- CANGUILHEM, Georges (1967). "Mort de l'homme ou epuisement du cogito?" *Critique*, 242
- COLOMBEL, Jeannette (1967). "Les Mots de Foucault et les choses". *La Nouvelle Critique*, abril
- DOMENACH, Jean-Marie (1966). "Une nouvelle passions", *Esprit*, julio-agosto
- FOUCAULT, Michel (1967). "Deuxième entretien avec Michel Foucault", *Les Lettres françaises*, 1187
- FOUCAULT, Michel (1968). "Foucault responde a Sartre" (entrevista con Jean-Pierre El Kabbach), *La Quinzaine littéraire*, 46
- FOUCAULT, Michel (1968). "Réponse à une question", *Esprit*, 371
- FOUCAULT, Michel (1968). Entrevista en *Bonniers litterära Magasin*, Estocolmo, marzo
- FOUCAULT, Michel (1966). Entrevista en *La Quinzaine littéraire*, 5

MILHAU, Jacques (1968). "Les Mots et les choses". *Cahiers du communisme*, febrero

SARTRE, Jean-Paul (1966). "Sartre répond", *L'Arc*, 30