

PARTE V:
DEL ANTIHUMANISMO AL POSTHUMANISMO

SARTRE Y FOUCAULT: A PROPÓSITO DEL HUMANISMO

CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ-GIRALDO

Universidad Pontificia Bolivariana

ENÁN ARRIETA-BURGOS

Universidad Pontificia Bolivariana

RESUMEN: En este artículo se analiza el humanismo de Jean-Paul Sartre y el antihumanismo de Michel Foucault, para abordar, así, la discusión sostenida entre estos dos pensadores. Foucault critica a Sartre por construir su filosofía a partir del concepto de hombre. Sartre reprocha a Foucault su escasa originalidad y el descuido de la historia. Trataremos de mostrar los sesgos que alimentan las posiciones foucaultianas y sartrianas. Mientras que Foucault realiza una lectura apresurada del humanismo sartriano, ubicándolo en la *episteme* moderna; Sartre orienta, a partir de sus convicciones políticas, las descalificaciones teóricas en contra de Foucault.

PALABRAS CLAVE: Jean-Paul Sartre; Michel Foucault; humanismo; antihumanismo; filosofía francesa contemporánea.

Sartre and Foucault: Concerning Humanism

ABSTRACT: This article analyzes the discussion between Jean-Paul Sartre's humanism and Michel Foucault's antihumanism. Foucault critiqued Sartre for building his philosophy from the concept of man. Sartre reproached Foucault's lack of originality and his carelessness with history. The article tries to show the bias that feeds Foucault's and Sartre's positions. While Foucault hastily reads Sartre's humanism, placing it in the modern *episteme*, Sartre orients his dismissive theoretical remarks through his political convictions.

KEY WORDS: Jean-Paul Sartre; Michel Foucault; humanism; antihumanism; contemporary French philosophy.

INTRODUCCIÓN

En la filosofía francesa del siglo XX, la discusión en torno al humanismo tuvo en Sartre y Foucault dos de sus principales exponentes. Sartre abanderó la defensa del humanismo como posición filosófica válida tanto para la fenomenología como para el marxismo. Foucault, por su parte, asumió la crítica al humanismo como parte de sus cuestionamientos a la *episteme* moderna y a los grandes discursos que habían hecho de la filosofía una metafísica del sujeto. En este contexto, el particular humanismo sartriano también fue objeto de

duros cuestionamientos por parte de Foucault y de otros antihumanistas, para quienes era necesario fundar, sobre el cadáver del hombre, una nueva forma de entender la filosofía. Sartre, por su parte, reprocharía a Foucault su descuido de la historia y poca originalidad.

De este modo, el propósito de este artículo es analizar el humanismo sartriano y el antihumanismo foucaultiano, para abordar, así, la discusión sostenida entre estos dos pensadores. Haremos explícitos los sesgos que alimentan, de parte y parte, las posiciones foucaultianas y sartrianas. Mientras que Foucault realiza una lectura apresurada del humanismo sartriano, ubicándolo, sin más, en la *episteme* moderna, Sartre orienta sus descalificaciones teóricas en contra de Foucault a partir de sus propias convicciones políticas.

El desarrollo de esta hipótesis de trabajo se realizará conforme al siguiente orden: en primer lugar, analizaremos el contexto filosófico en el que emerge el discurso humanista en la Modernidad. En segundo lugar, delimitaremos la particular concepción sartriana del humanismo. En tercer lugar, centraremos nuestra atención en la crítica que Foucault hace del humanismo moderno. En un cuarto momento, estudiaremos el debate entre Sartre y Foucault en torno al humanismo, el cual tiene lugar alrededor de la cuestión sobre el papel que desempeña el hombre en la historia. Finalmente, esbozaremos algunas conclusiones relativas a los sesgos presentes en ambos autores.

Para cerrar esta introducción, conviene decir que, en términos metodológicos, se empleó la hermenéutica analógica como método de investigación¹. De esta manera, la interpretación que aquí intentamos parte de reconocer que lo análogo, como forma del significar, se evidencia en los puntos de convergencia y de divergencia existentes, a propósito del problema del humanismo, entre los pensamientos sartriano y foucaultiano.

1. LA EPISTEME MODERNA Y EL HUMANISMO

Como señala Roldán², Foucault diferencia tres momentos en la Modernidad: de Descartes a Kant, de Kant a Husserl y el pensamiento posterior. En este contexto, de acuerdo con Foucault³, el hombre no era el problema más antiguo ni mucho menos la cuestión central del saber occidental. Es solo a partir de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX que el hombre se convierte en el objeto y fundamento de nuestra cultura, lo cual se manifiesta en la emergencia de las ciencias humanas. Con este advenimiento se evidencia la ruptura que da lugar a la *episteme* moderna. La *episteme*, entendida por Foucault como la

¹ BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca, México 2000, p. 185.

² ROLDÁN, D., «La crisis del humanismo en Foucault y Habermas», en: *Pensamiento*, 71 (2015), pp. 7-23.

³ FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 355.

matriz de positividad a partir de la cual se origina y ocluye un determinado saber, encuentra en el hombre, durante la Modernidad, un nuevo paradigma. De modo que, en la Modernidad, el orden del discurso, su lugar de enunciación y sus condiciones históricas de posibilidad identificaron en el hombre el fundamento impensado de toda racionalidad.

En este orden de ideas, el humanismo, como temple de ánimo de la Modernidad, echa raíces en la filosofía cartesiana y encuentra en Kant su expresión más depurada. Una de las principales consecuencias filosóficas del *Discurso del método* sería, por tanto, la proclamación del yo-sujeto como presupuesto epistemológico y ontológico⁴. Por su parte, Kant tiene el mérito de haber humanizado los problemas filosóficos. En este sentido, recordemos que, en la *Lógica* de Kant, las preguntas filosóficas más inquietantes, esto es, los interrogantes sobre qué puedo saber (metafísica), qué debo hacer (moral) y qué necesito esperar (religión), remiten, en su conjunto, a una cuestión más radical: ¿qué es el hombre? (antropología)⁵. Así, con la antropologización del pensamiento occidental el hombre se instituyó como condición de posibilidad y de legitimidad de todo saber, en el marco de lo decible y en los límites de lo dicho.

Ahora bien, la pregunta por el hombre remite al problema de la dignidad humana. Así, en Kant, el concepto de dignidad humana se edifica a partir del segundo imperativo categórico: «Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre con un fin, y nunca solo como un medio»⁶. De este modo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant señala que, en tanto que fin en sí mismo, el hombre es digno, porque, si las cosas tienen precio, el hombre, más bien, posee un valor en sí mismo, una dignidad que se encuentra más allá de todo precio y que lo hace, por definición, un ser inintercambiable. La humanización kantiana parte, entonces, del reconocimiento de la dignidad o, lo que es lo mismo, del rechazo a las prácticas cosificadoras.

2. EL HUMANISMO SARTRIANO: ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y EL MARXISMO

El problema del humanismo, en Sartre, no se reduce a su célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*⁷. La conferencia impartida en el otoño del 45 en el *Club Maintenant* es, por un lado, un intento por aclarar los malentendidos que había dejado la publicación de *El ser y la nada*⁸. Por otra

⁴ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1987, p. 32.

⁵ KANT, I., *Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1800, p. 25.

⁶ KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1786, pp. 66-67.

⁷ SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard 1996.

⁸ SARTRE, J.-P., *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.

parte, como afirma Aragüés, es el resultado de una encrucijada vital⁹. Sartre se ve en el aprieto de defender su fenomenología existencial y, al mismo tiempo, comienza a ser evidente su tránsito progresivo hacia el marxismo.

Con esta aclaración, comencemos por decir que el humanismo sartriano, a diferencia del humanismo moderno, carece de fundamento egológico¹⁰. Sartre comprendió, tempranamente, que el yo-sujeto no constituye un privilegio teórico. Para la época, en el contexto de la discusión filosófica, la cuestión del yo puro, como fundamento de la unidad trascendental de la conciencia, venía planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*¹¹. Siguiendo a Kant, Natorp, en *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*¹² y en *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*¹³, empleó el término *Bewusstheit* (conciencialidad) para expresar el «ser-consciente» y así resaltar el nexo indisoluble entre la conciencia y el yo. A diferencia de Natorp, Husserl sostenía, en la primera edición de *Investigaciones lógicas*¹⁴, que el yo era un simple objeto de constatación de la conciencia y no su estructura fundamental. Puntualmente, en la *Quinta investigación* de esta primera edición, Husserl explicaba cómo el yo no se superpone ni presupone las vivencias. Dicho de otro modo, en esta primera edición de *Investigaciones* no tenía sentido hablar de un yo sustancial en tanto que, como bien señala García-Baró, «al mundo pertenecen también el yo y sus contenidos de conciencia»¹⁵. Ahora bien, mientras que Husserl abandonaría esta posición en las siguientes ediciones de *Investigaciones* y en sus escritos posteriores¹⁶, Sartre retomaría esta idea de un yo mundano¹⁷.

⁹ ARAGÜÉS, J., *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, p. 27.

¹⁰ RAMÍREZ-GIRALDO, C.A. y ARRIETA-BURGOS, E., «La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre», en: *Eidos*, 29 (2018), p. 177.

¹¹ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1787.

¹² NATORP, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Akademischer Verlagsbuchhandlung, Freiburg 1888.

¹³ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1912.

¹⁴ HUSSERL, E., *Husserliana-Gesammelte Werke. Band XIX/I. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der I. und der 2. Auflage ergänzt durch*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1984.

¹⁵ GARCÍA-BARÓ, M., *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008, p. 68.

¹⁶ En el prólogo de 1913 a la segunda edición de *Investigaciones lógicas*, Husserl no aprobará más la negación del yo puro. Así, aclara que pudo encontrar este yo sin dejarse extraviar en la pura aprehensión de lo dado y sin temerle a las degeneraciones de la metafísica. Esta posición sería reforzada en: HUSSERL, E., *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976. También en: HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

¹⁷ RAMÍREZ-GIRALDO, C.A. y Arrieta-Burgos, E., «La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre», p. 194.

En efecto, en *La trascendencia del Ego*¹⁸, Sartre se propone mostrar cómo el yo no está formal ni materialmente en la conciencia, sino en el mundo, y es tan empíricamente verificable como el yo de los otros. En este orden de ideas, el yo es una expresión de la conciencia, y no su condición. Así, la idea de un yo puro, a juicio del filósofo francés, no solo era inútil, sino, también, nociva. Inútil por cuanto, como anota Levy, la fenomenología existencial no necesita de un yo porque es la conciencia la que se unifica, a sí misma, en la temporalidad y por la intencionalidad¹⁹. Nociva, y aquí Sartre dirige sus críticas en contra del Husserl de la segunda edición de *Investigaciones*, como quiera que, con un yo de este tipo, la conciencia pierde su carácter absoluto.

Coincidimos con Deleuze y Badiou, quienes veían en *La trascendencia del Ego* el despertar de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX²⁰. Hacer de la conciencia un campo impersonal suponía repensar el alcance político y moral de la fenomenología:

Basta con que el yo sea contemporáneo del Mundo y con que la dualidad sujeto-objeto, que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas. El Mundo no ha creado al yo; el yo no ha creado al Mundo. Ambos son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella por lo que se hallan unidos. Esta conciencia absoluta, cuando se purifica del Yo, ya no tiene nada de *sujeto*, y no es tampoco una colección de representaciones; es, sencillamente, una condición primaria y una fuente absoluta de existencia²¹.

Por otro lado, Sartre fue, también, un duro crítico del humanismo moderno. Esta crítica se expresa, en *La náusea*, en la burla y en los cuestionamientos frecuentes de Roquentin hacia el Autodidacta. Es el «humanismo de ángeles»²², el humanismo del amor abstracto, lo que Sartre rechaza en *La náusea*. Roquentin, como Sartre, no se declara anithumanista, es, más bien, un no humanista humanista, a quien le repulsa la idea del Hombre, en mayúscula, como correlato absoluto de la familia humana²³. Para Roquentin, lo que hay es indivi-

¹⁸ SARTRE, J.-P., *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon*, Vrin, Paris 1966.

¹⁹ LEVY, L., «Intentionality, Consciousness, and the Ego: The Influence of Husserl's Logical Investigations on Sartre's Early Work», en: *The European Legacy*, 21 (2016), pp. 511-524.

²⁰ DELEUZE, G., «Il a été mon maître», en: Deleuze, G., *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit Paradoxe, Paris 2002, pp. 109-110. En igual sentido: Badiou, A., *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, Paris 2006, p. 403.

²¹ SARTRE, J.-P., *La Transcendance de l'ego*, pp. 87-88.

²² SARTRE, J.-P., *La nausée*, Gallimard, Paris 1938, p. 165.

²³ *La náusea* —y no la Conferencia del 45— es el texto clave para entender el humanismo sartriano. En este sentido, desde sus obras tempranas, Sartre es un humanista, mas no un humanista «moderno»: rechaza el humanismo burgués, pero tampoco asume el antihumanismo estructuralista. Una posición similar es sostenida por: PERRIN, C., «Sartre ou la fausse question de l'humanisme», en: *Archives de Philosophie*, 73 (2010), pp. 297-310.

dualidades concretas, a las que de verdad se puede amar, individualidades que asumen que, al existir, «lo esencial es la contingencia»²⁴.

En la misma línea crítica, en *El ser y la nada*, Sartre se cuida de sustancializar al hombre como idea universal, y opta, más bien, siguiendo el *Dasein* de Heidegger²⁵, por el término «realidad-humana». A la realidad-humana se le descubre la contingencia del mundo a partir de la nada que es: «es lo que no es y no es lo que es»²⁶. En otras palabras, para Sartre, la posibilidad que tiene el hombre de no ser solamente lo que es, sino, siempre, de rebasar (*dépasser*) lo que es, nos instala en presencia de la nada. Así, no es fortuito que el filósofo francés ubique la emergencia ontológica de la nada en el terreno del *para-sí*, es decir, en el campo impersonal de la conciencia, a partir del cual se introduce la negatividad en el mundo²⁷. Por lo anterior, a Sartre no le costará definir la realidad-humana en términos de libertad: «La libertad es, precisamente, el ser que se hace falta de ser. Pero como el deseo, según hemos establecido, es idéntico a la falta de ser, la libertad sólo podría surgir como ser que se hace deseo de ser, es decir, como proyecto-para-sí de ser en-sí-para-sí»²⁸.

Nótese que la realidad-humana se define por aquello que no es y por la falta (*manque*) que es. El hombre es un ser faltante y deseante en la medida en que es libre, es decir, en tanto que comienza por ser nada y ejerce su libertad eligiendo, cualquiera sean las circunstancias de la elección²⁹. De allí que el fracaso sea la condena del para-sí: «el hombre es una pasión inútil»³⁰.

Asimismo, en *El ser y la nada* nuestro autor diferencia entre dos tipos de nosotros: el nos-sujeto y el nos-objeto. Sartre no cree en la posibilidad de edificar un nos-sujeto. Y ello es así puesto que, en toda relación con la alteridad, el hombre se ve forzado a objetivarla a través de su mirada. Se trata de una relación conflictiva mediada por la violencia. En este punto, *El ser y la nada* se alza como una réplica en contra de la moral kantiana que sirve de base al humanismo moderno. Para Sartre, resulta imposible concebir al otro como fin en sí mismo porque el hombre nunca puede acceder a la libertad del prójimo. Es decir, un sujeto no puede reconocer a otro como sujeto (libre) más que a costa

²⁴ SARTRE, J.-P., *La nausée*, p. 184.

²⁵ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.

²⁶ SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, p. 93.

²⁷ RAMÍREZ-GIRALDO, C.A. y ARRIETA-BURGOS, E., «La irrealización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación a los escritos sartrianos sobre la fenomenología de la imagen», en: *Discusiones Filosóficas*, 32 (2018), p. 57.

²⁸ *Ibid.*, p. 613.

²⁹ En 1970, Sartre se retractaría de esta postura que defendió con ahínco en *El ser y la nada* y en *El existencialismo es un humanismo*: «Yo había concluido que, en toda circunstancia, era posible una elección. Eso era falso». Sartre, J.-P., «Sartre par Sartre», en: SARTRE, J.-P., *Situations IX, Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, p. 100.

³⁰ SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, p. 662.

de su propia objetivación. Retomando la célebre expresión de *A puerta cerrada*: «No hay necesidad de parrilla: el infierno son los otros»³¹.

En consecuencia, en *El ser y la nada*, el humanismo moderno se piensa, críticamente, como una expresión del nos-objeto. En este sentido, el humanismo moderno comporta la alienación más profunda, en tanto que el hombre «se ve obligado a asumir no solamente lo que él es para el Próximo, sino, también, una totalidad que él no es, aunque forme parte íntegramente de ella»³².

Ante esta dificultad de constituir, a partir de *La náusea* y *El ser y la nada*, una concepción del hombre comprometido con el ser social del nosotros (nos-sujeto), Sartre publica *El existencialismo es un humanismo*. Esta es una obra que puede ser leída en diversos sentidos. De un lado, puede calificarse como un texto valiente, toda vez que Sartre fue, en el contexto francés, el único filósofo que se rehusó a admitir el destino antihumanista de la posguerra³³. Pero, también, puede ser leída como una traición a las tesis expuestas en *La náusea* y como un cálculo estratégico y mentiroso³⁴. Para Sartre, en todo caso, *El existencialismo es un humanismo* era el resultado de sus primeras tomas de postura política y comportaba un progreso respecto de su no-humanismo³⁵.

Dicho esto, en la Conferencia del 45 nuestro autor diferencia dos tipos de humanismo. En primer lugar, tenemos el humanismo moderno, de moda para la época, que colocaba al hombre como fin último y valor supremo. Para Sartre, este humanismo, que es el mismo al que Foucault dirige sus críticas, conduce al fascismo (nos-objeto)³⁶. Pero, por otra parte, el humanismo también puede ser entendido en el sentido de que el hombre está siempre fuera (*dehors*) de sí mismo, proyectándose y perdiéndose en el mundo, rebasándolo, definiendo el único universo posible como el de la subjetividad humana³⁷. Es esta óptica la propia del humanismo existencialista sartriano. Es un humanismo porque el hombre se concibe como su propio legislador —no Dios—, de suerte tal que la intertextura humana se construye en el más puro afuera y en plena

³¹ SARTRE, J.-P., «Huis clos», en: SARTRE, J.-P., *Huis clos suivi de Les mouches*, Gallimard, Paris 2000, p. 93. En 1965, en una entrevista concedida por Sartre con ocasión de la adaptación al cine de *A puerta cerrada*, nuestro autor aclara su célebre expresión. Puede verse: SARTRE, J.-P., *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973, p. 182.

³² SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, p. 459.

³³ FERON, O., «Contingencia y antropología en la filosofía francesa y alemana», en: *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 46 (2009), pp. 33-42.

³⁴ Al respecto véase: KANAPA, J., *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Éditions sociales, Paris 1947. En igual sentido: Tomès, A., *L'existentialisme est un humanisme: Sartre*, Ellipses, Paris 1999.

³⁵ SARTRE, J.-P., «On naît plusieurs Socrate, on meurt un seul. Entretien avec Claude Lanzmann», en: *Les Temps Modernes*, 632-633-634 (2005), pp. 669-674.

³⁶ A tal punto ello es así que Lacoue-Labarthe expresó: «(...) el nazismo es un humanismo en tanto que se basa en una determinación de la *humanitas* más poderosa a sus ojos, es decir, más efectiva que cualquier otra». En: Lacoue-Labarthe, P., *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois, Paris 1987, p. 138.

³⁷ SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 76.

apertura con los demás hombres concretos³⁸. El hombre, dentro de sí mismo, no encuentra ninguna naturaleza, ningún fundamento egológico, nada esencial o absoluto que le permita evadir la contingencia.

Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad (...) Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace³⁹.

Como el hombre es responsable de todo, por todo y ante todos, dirá Sartre, el existencialismo no puede ser acusado de quietismo, ni de falta de compromiso. Por el contrario, y especialmente ante las objeciones cristianas y marxistas⁴⁰, Sartre responde que, para el existencialismo: «No hay más realidad que en la acción»⁴¹. Es decir, el hombre no es más que lo que él hace, nada más que el conjunto de sus actos.

Esta aclaración, sin embargo, no dejó satisfechos a los marxistas. A Lukács⁴² y a Marcuse⁴³ les resultaba inconcebible que Sartre, bajo plena ocupación alemana, afirmara en *El ser y la nada* la idea de una libertad absoluta⁴⁴. Juzgaban que, incluso la libertad de *El existencialismo es un humanismo* estaba contaminada por una libertad alejada de la *praxis* histórica y aferrada al idealismo abstracto. Motivado por estas inconsistencias, Sartre busca en el materialismo dialéctico las nuevas bases para fundamentar una propuesta filosófica anclada en la historia y abierta a la dimensión colectiva de la alteridad. Este tránsito hacia el marxismo quedó registrado en los *Cahiers pour une morale*⁴⁵. Así las

³⁸ En un ensayo sobre Husserl, Sartre afirma, en similar sentido: «en fin de cuentas, todo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres». En: SARTRE, J.-P., «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en: SARTRE, J.-P., *Situations, I. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, p. 32.

³⁹ SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 39-40.

⁴⁰ MARCEL, G., *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Vrin, Paris 1981. También: Lukács, G., *Existentialisme ou Marxisme?*, Nagel, Paris 1961.

⁴¹ SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 51.

⁴² LUKÁCS, G., *Marxism and Human Liberation: Essays on History, Culture and Revolution*, Dell Pub, New York 1973.

⁴³ MARCUSE, H., «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'être et le néant», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 3 (1948), pp. 309-336.

⁴⁴ En un ensayo de 1944, *La república del silencio*, Sartre lanzará una de sus afirmaciones más polémicas: «Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana». En: SARTRE, J.-P., «La république du silence», en: Sartre, J.-P., *Situations, III. Lendemain de guerre*, Gallimard, Paris 1949, p. 11.

⁴⁵ SARTRE, J.-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

cosas, el giro hacia el marxismo sería, también, el salto de Sartre hacia un «humanismo militante»⁴⁶.

En los *Cahiers*, Sartre señala la necesidad de reemplazar la pseudo-objetividad del concepto de humanidad (nos-objeto) por una verdadera subjetividad colectiva (nos-sujeto), por una totalidad destotalizada en la que el ser humano se conciba como un uno inunificable. En este sentido, Sartre entiende que «la humanidad no es justificante ni justificable»⁴⁷. Y no lo es porque el hombre, como contingencia y proyecto que es, como síntesis de libertad y facticidad, es el «fundamento injustificable de toda justificación»⁴⁸. Así, en los *Cahiers* comienzan a resignificarse, en términos marxistas, las categorías existencialistas:

Qué significa: «estamos condenados a ser libres». Nunca se ha comprendido bien esta idea. Sin embargo, es la base de mi moral. Partamos del hecho que el hombre es-en-el-mundo. Esto quiere decir que es, al mismo tiempo, una facticidad sitiada y un proyecto-superación. En tanto que proyecto, el hombre asume su situación para superarla. Aquí nos acercamos a Hegel y a Marx: *aufheben* es conservar superando⁴⁹.

De esta manera, en 1946, con *Materialismo y revolución*, comienza a consolidarse el giro sartriano hacia el marxismo. Sin embargo, Sartre, aunque estaba convencido de que el socialismo constituía la vía más adecuada hacia el humanismo, era consciente de que la visión y la *praxis* materialistas dificultaban esta tarea, sobre todo por la justificación marxista de la violencia revolucionaria⁵⁰. Para hacerle frente a estas y otras dificultades, Sartre sostiene, en *Questions de méthode*, que lo que se trata, ahora, es de «reconquistar al hombre en el interior del marxismo»⁵¹. Desde esta perspectiva, a juicio de Sartre, se hacía urgente fundar, en el corazón del marxismo, una antropología concreta sobre el hombre real, con sus trabajos y sus penas. Así, la verdadera humanidad había que volverla a descubrir en el poder que tiene el hombre de «hacer la Historia persiguiendo sus propios fines»⁵².

De esta manera, en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre sigue cuestionando el humanismo moderno. En la *Crítica* el humanismo moderno se concibe como ideología violenta que oculta y prolonga, bajo dulces abstracciones, la explotación obrera. En una palabra, asegura Sartre: «El humanismo es la contrapartida del racismo: una práctica de exclusión»⁵³. Pese a ello, la *Crítica* puede leerse

⁴⁶ QUINTANA, Ó. y RODRÍGUEZ, G., «El humanismo militante. La alienación en el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre», en: *Ciencia Política*, 2, (2006), pp. 58-72.

⁴⁷ SARTRE, J.-P., *Cahiers pour une morale*, p. 78.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 447.

⁵⁰ SARTRE, J.-P., «Matérialisme et révolution», en: SARTRE, J.-P., *Situations*, III, Gallimard, Paris 1949, p. 188.

⁵¹ SARTRE, J.-P., *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*, Gallimard, Paris 1960, p. 59.

⁵² SARTRE, J.-P., *Questions de méthode*, p. 102.

⁵³ SARTRE, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, p. 702.

como un olvido del hombre. Se trata de una nueva aproximación resignificada desde una perspectiva materialista y su método progresivo-regresivo. Así, la *Crítica* busca dar cuenta del lugar del hombre en la historia y de los condicionamientos que esta implica para aquel. En efecto, si la dialéctica es la ley de la Historia, tenemos, entonces, que el hombre sufre la Historia en la medida en que la hace, y la hace en la medida en que la sufre, razón por la cual, asume Sartre, solo tiene sentido hablar del hombre como un ser material, con sus luchas y fracasos, y en medio de otros seres concretos. Así, reconocerá Sartre:

Aún hace falta comprender que *el Hombre no existe*: hay personas que se definen completamente por la sociedad a la cual pertenecen y por el movimiento histórico que las arrastra; si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, tiene que provenir de los *individuos* y no de un supuesto conjunto de supraindividuales. Dicho de otro modo, encontramos una nueva contradicción: la dialéctica es la ley de totalización que hace que haya colectivos, sociedades, una historia, esto es, realidades que se imponen a los *individuos*; pero, al mismo tiempo, la dialéctica debe ser tejida por millones de actos individuales⁵⁴.

Desde la óptica materialista, el individuo concreto está alienado por una serie de estructuras sociales que produce y que lo producen. Estructuras que, en palabras de Sartre, hacen que el yo se disuelva en la aventura humana. La más fundamental de estas estructuras es la escasez (*rareté*)⁵⁵.

Así las cosas, tanto en su dimensión fenomenológica como marxista, el humanismo sartriano rechaza: el yo-sujeto como categoría privilegiada, las abstracciones formales —como la idea de Hombre— y la existencia de colectividades supraindividuales (nos-objeto). El humanismo sartriano reconoce que el hombre está arrojado en el más puro afuera y que, por tanto, el hombre se construye a sí mismo y a la humanidad, en términos históricos, con cada ejercicio de libertad (*praxis*) que tiene lugar en medio de relaciones conflictivas (lucha de clases) con los otros y de una facticidad (estructuras sociales) que obra como condicionante⁵⁶.

3. EL ANTIHUMANISMO FOUCAULTIANO

El antihumanismo foucaultiano surge en un contexto de descreimiento ante lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial⁵⁷. Ya en 1946, en respuesta a una carta remitida por Jean Beaufret, Heidegger define las bases de lo que sería la

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 131.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 158.

⁵⁶ Nos resistimos a soslayar, bajo una supuesta ruptura radical, las continuidades metodológicas existentes entre el Sartre fenomenólogo y el Sartre marxista. Estas continuidades han sido puestas de presente por: CASTRO, F., *A ética de Sartre*, Loyola, São Paulo, 2016.

⁵⁷ ARRIETA-BURGOS, E., y DUQUE, A., «Una crítica a la crítica en contra del funcionalismo penal sistémico», en: *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 128 (2018), p. 20.

deriva antihumanista en la filosofía francesa del siglo XX⁵⁸. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger denuncia cómo el humanismo se nutre de categorías metafísicas que comportan un olvido del ser⁵⁹. El humanismo sartriano, según Heidegger, no puede ser comparado con *Ser y tiempo*, en tanto que la tarea emprendida por el pensador alemán era recuperar al ser, y no al hombre, en la filosofía del lenguaje: «el lenguaje se habla»⁶⁰. Con esta premisa, Heidegger es, como indican Olivier Feron y Edgardo Castro, la influencia más importante, junto con Nietzsche, en el antihumanismo foucaultiano⁶¹. No es fortuito que, en el cierre de *Las palabras y las cosas*, Foucault se pregunta si, acaso, no resulta evidente que «el hombre está en vías de perecer a medida que brilla más fuerte en nuestro horizonte el ser del lenguaje»⁶².

Sin embargo, las primeras referencias antihumanistas de Foucault son anteriores a *Las palabras y las cosas*. En 1961, al reseñar *La revolución astronómica* de Alexandre Koyré, Foucault señala que el humanismo «está vinculado al gran retorno de la cultura de Occidente hacia el pensamiento solar»⁶³. En este retorno debe leerse el afán por la perfección que caracteriza al humanismo. Ese mismo año, con la *Historia de la locura*, Foucault considera que el humanismo moderno, lejos de producir un agrandamiento del hombre, implica su disminución⁶⁴. En esta misma vía, Foucault estima que el humanismo es una idea mal elaborada fruto de la aridez conceptual de las fenomenologías acéfalas de comprensión⁶⁵.

Estas reflexiones aisladas serían sistematizadas en *Las palabras y las cosas*. A juicio de Foucault, el dogmatismo de la época clásica se desdobló, en la Modernidad, en una suerte de letargo antropológico. Para Foucault, detrás del humanismo, como fachada teórica, se simplifican relaciones y se ocultan procesos de formalización subyacentes. Así, para el pensador francés, el humanismo no solo hace del hombre un privilegio teórico, sino, también, un privilegio político. El humanismo fabrica toda una verdadera individualidad normativa⁶⁶. En esta medida, en las relaciones de saber-poder, el humanismo en la Modernidad

⁵⁸ FERRY, L. y RENAULT, A., *La Pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985.

⁵⁹ HEIDEGGER, M., «Brief über den Humanismus», en: HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 313-364.

⁶⁰ HEIDEGGER, M., «Die Sprache», en: HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main 1985, p. 11.

⁶¹ CASTRO, E., «La (im)posibilidad de una ética: una lectura de Les Mots et les choses», en: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 1 (2016), pp. 13-22.

⁶² FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, p. 397.

⁶³ FOUCAULT, M., «Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borrelli», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, p. 171.

⁶⁴ FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972.

⁶⁵ FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963.

⁶⁶ FOUCAULT, M., «Par-delà le bien et le mal», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. II 1970-1975*, Gallimard, Paris 1994, pp. 223-236.

implicó, además de una postura epistemológica, toda una concepción disciplinar y biopolítica que dio paso a las sociedades normalizadoras.

Por un lado, el humanismo aparece en el corazón de la disciplina. De esta manera, no es casual que la emergencia histórica del poder disciplinar haya coincidido con la humanización del castigo a través de la prisión y el desarrollo de las ciencias humanas⁶⁷. Dicho de otro modo, sin el humanismo, anota Foucault, no hubieran tenido lugar el conjunto de técnicas, procedimientos, descripciones, recetas y datos creados para medir, vigilar, castigar y corregir el cuerpo y el alma del individuo.

Por otra parte, el humanismo posee, también, una dimensión biopolítica. Así, la tematización del hombre como ser viviente, individuo trabajador y sujeto hablante, hay que entenderla en clave del concepto de población. En consecuencia, el hombre, tal y como es pensando por el humanismo moderno, dice Foucault, «no es más que una figura de la población»⁶⁸. En este orden de ideas, el humanismo supone, respecto de la población: «una actitud que considera que el fin de la política es el de procurar la felicidad»⁶⁹. Foucault juzgaba esta felicidad como una categoría adormecedora. Así, para el pensador francés, la noción de felicidad no era siquiera pensable. De allí que el pensamiento deba liberarse de los confusos mitos humanistas. La «fofería» humanista, observa Foucault, es una tecnocracia. Los tecnócratas, al creerse con el derecho de definir qué es la felicidad para el hombre y cuáles son los medios para alcanzarla, se reivindicaban como humanistas, preservando el *statu quo*. En este sentido, la crítica de Foucault es contundente:

Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: «si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano». El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual se ha obstruido el deseo de poder en Occidente—prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo—. En el corazón del humanismo está la teoría del sujeto (en el doble sentido del término)⁷⁰.

En suma, el rechazo foucaultiano al humanismo se sustenta en el hecho de que este, en tanto que filosofía del sujeto, implica «una cierta esencia humana

⁶⁷ FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

⁶⁸ FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Paris 2004, p. 81.

⁶⁹ CARUSO, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona 1969.

⁷⁰ FOUCAULT, M., «Par-delà le bien et le mal», p. 226.

que está todavía por realizarse de manera autónoma»⁷¹. En este mismo error, según Foucault, incurría el marxismo que, en su pretensión por retornar a los orígenes y de elaborar a partir de estos una teleología lineal de la historia, se inscribe, de cabo a rabo, en la *episteme* moderna. Así, en contra de los marxistas, Foucault pensaba que el hombre había sido constituido, fundido y refundido, en el corazón de los sistemas históricos⁷². Para Foucault no tenía sentido hablar de la Historia, en mayúscula, como *continuum* dotado de sentido. Por el contrario, en la historia efectiva, esa que escapa de los filósofos, no había lugar a preguntarse por la esencia humana⁷³. A juicio de Foucault, el hombre no ha creado la historia, es más, ni siquiera es posible asignarle a esta un sentido continuo⁷⁴. Por todo ello, en *Las palabras y las cosas*, sentenciaba Foucault:

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 todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa⁷⁵.

Nietzsche —y no Marx— encarnaba esta risa filosófica. De acuerdo con Foucault, el pensamiento nietzscheano supuso el comienzo del despertar. Así, el fin del letargo antropológico comienza con la muerte de Dios: «¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!»⁷⁶. Pero, tal y como sugiere Nietzsche, la grandeza de este hecho supera la dignidad del ser humano. El último hombre, habiendo matado a Dios, no demora en quitarse la vida. Por ello Foucault anota que la muerte de Dios supone, al mismo tiempo, la muerte del hombre. Ello implica repensar la filosofía a partir de una categoría distinta al hombre: «El “yo” ha explotado (...) Es el descubrimiento del hay. Hay un *se*. No se trata de poner al hombre en el lugar de Dios, sino un pensamiento anónimo, del saber sin sujeto, de lo teórico sin identidad»⁷⁷. Esta nueva categoría que

⁷¹ ROLDÁN, D., «La crisis del humanismo en Foucault y Habermas», p. 11.

⁷² FOUCAULT, M., «La vérité et les formes juridique», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. II 1970-1975*, Gallimard, Paris 1994, pp. 538-645.

⁷³ FOUCAULT, M., «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en: Foucault, M., *Dits et Écrits 1954-1988. II 1970-1975*, Gallimard, Paris 1994, pp. 136-156.

⁷⁴ FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

⁷⁵ FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, pp. 353-354.

⁷⁶ NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Jazzybee Verlag, Altenmünster 2016, p. 98. Según Deleuze, el mérito de Nietzsche no fue haber matado a Dios —cosa que ya había hecho Feuerbach—, sino haberle dado muerte al hombre DELEUZE, G., *Foucault*, Minuit, Paris 1986.

⁷⁷ FOUCAULT, M., «Entretien avec Madeleine Chapsal», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, p. 515.

nos liberaría del humanismo sería, en Foucault, el concepto de sistema y, luego, el de dispositivo⁷⁸.

Así, la empresa que buscaba provocar el rebasamiento histórico del humanismo moderno sería continuada por las contraciencias humanas: el psicoanálisis y la etnología, llamadas a deshacer la positividad del hombre presente en las ciencias humanas: «El hombre está en vías de desaparecer»⁷⁹, profetizaba Foucault, con lo cual la *episteme* humanista se borraría como un rostro de arena en los límites del mar. Esta desaparición ocurriría por obra del lenguaje, el descubrimiento del inconsciente y, en general, por las estructuras que la Modernidad creía «racionales».

4. EL DEBATE ENTRE SARTRE Y FOUCAULT

La discusión entre Sartre y Foucault se enmarca en un contexto de disputas generalizadas alrededor de lo que Pierre Aubenque denominó «*la querelle parisienne sur l'humanisme*»⁸⁰. La crítica de Foucault se inscribe, así, en el marco de las objeciones que Lévi Strauss, Canguilhem y Althusser, entre otros autores, formulaban respecto de Sartre y su obsesión por el hombre. Junto con Sartre estarían Simone de Beauvoir, Jeannette Colombel y otros pensadores marxistas, quienes tildaban a Foucault de cómplice de la burguesía⁸¹.

El debate entre Sartre y Foucault había sido provocado por este último, quien, en diversas entrevistas fechadas a mediados del 66, lanza duros cuestionamientos en contra de Sartre. En la entrevista con Madeleine Chapsal, Foucault comienza por remarcar su distancia con la generación de *Les Temps modernes*. A juicio de Foucault, el afán sartriano por encontrarle sentido a la historia resultaba ambiguo⁸². El hombre, en la interpretación que Foucault hace de Sartre, opera al mismo tiempo como lector y mecanógrafo de la historia, descubre su sentido al mismo tiempo que es actuado por ella. Así, para Foucault, la tarea de la filosofía no era reflexionar sobre categorías abstractas, como la libertad, la historia o el hombre en términos sartrianos, sino concebir, en el interior de un pensamiento anónimo y coercitivo, el pensamiento anterior a todo sistema de pensamiento.

⁷⁸ ARRIETA-BURGOS, E., y DUQUE, A., «Una crítica a la crítica en contra del funcionalismo penal sistémico», p. 22.

⁷⁹ FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 397.

⁸⁰ AUBENQUE, P., «Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne de l'humanisme (1946-1968): genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggerien», en: Pinchard, B., *Heidegger et la question de l'humanisme: faits, concepts, débats*, PUF, Paris 2005.

⁸¹ TORRA, T., «Foucault y Sartre: muerte del hombre y ontología del presente», en: *Oxímora*, 5 (2014), pp. 87-105. En este texto, Teresa Torra sistematiza, de forma esclarecedora, el debate entre Sartre y Foucault en torno al humanismo.

⁸² FOUCAULT, M., «Entretien avec Madeleine Chapsal», p. 515.

Las críticas continuarían en la entrevista concedida por Foucault a Claude Bonnefoy. Para Foucault, el error de Sartre había sido rechazar, en nombre de la dialéctica, la razón analítica. A través de la dialéctica, a juicio de Foucault, Sartre buscaba totalizar un conjunto de saberes disímiles, unificándolos alrededor del hombre como categoría central. En opinión de Foucault, la dialéctica de Hegel y de Marx era la gran responsable del humanismo contemporáneo. Por ello, Foucault veía en Sartre el último hegeliano y el último marxista, en otras palabras, el último humanista moderno. En este sentido, Foucault sentenciaría: «La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX»⁸³.

La reacción de Sartre llegaría en el otoño del 66. En *Sartre répond*⁸⁴, el Existencialista comenzaría por decir que, en su sentir, *Las palabras y las cosas* no era una muestra de arqueología del saber, sino, más bien, una suerte de geología del conocimiento. A juicio de Sartre, Foucault se limitaba a presentar los estratos, inmóviles, que definen las condiciones de posibilidad de un determinado saber, pero no ahondaba en cómo se constituye el saber a partir de estas condiciones, es decir, Foucault no explicaba cómo los hombres transitan de un pensamiento a otro. Según Sartre, esta omisión obedece al hecho de que, en el pensamiento foucaultiano, no se le reconoce al hombre la posibilidad de intervenir, con su *praxis*, en la historia. Así, para Sartre, el pensamiento foucaultiano, de ningún modo original, era una mezcla de estructuralismo, Lacan y Robbe-Grillet, orientado a justificar la imposibilidad de la reflexión histórica y, de contera, la imposibilidad de la *praxis*. En suma, para Sartre, *Las palabras y las cosas* era un intento por contrarrestar la teoría marxista de la historia, proponiendo, en su reemplazo, una nueva teoría sin historia, una nueva teoría completamente funcional a la burguesía. Así, al desacreditar como «doxológica» la historia del marxismo, lo que Foucault se proponía, a juicio de Sartre, era negar el sentido de la historia, afirmar su carácter absurdo, discontinuo e inaccesible, haciendo a un lado los tránsitos históricos y centrándose, ciegamente, en las estructuras⁸⁵. Pero en las estructuras no está el hombre concreto, diría Sartre. El error de Foucault, desde la perspectiva sartriana, era hacer de las estructuras una nueva categoría hipostasiada. Más aún, para Sartre, la muerte del hombre, como supuesta genialidad foucaultiana, no constituía ninguna novedad:

El problema no es saber si el sujeto está «descentrado» o no. En cierto sentido, está siempre descentrado. El hombre no existe, y Marx lo había

⁸³ FOUCAULT, M., «L'homme est-il mort ?», en FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, pp. 541-542. Foucault reiteraría esta idea en una entrevista concedida a Dumayet: FOUCAULT, M. y DUMAYET, P., «Michel Foucault à propos du livre *Les mots et les choses*», en: Institut national de l'audiovisuel, Paris 1966: <http://www.ina.fr/video/I05059752>

⁸⁴ SARTRE, J.-P., «J.-P. Sartre répond», en: Smart, B., *Michel Foucault. Critical Assessments* (Vol. 1), Routledge, London 1994, p. 93.

⁸⁵ TORRA, T., «Foucault y Sartre: muerte del hombre y ontología del presente», pp. 87-105.

rechazado antes que Foucault o Lacan [...] Si se insiste en llamar sujeto a una especie de yo sustancial o a una categoría central, siempre más o menos dada, a partir de la cual se desarrollaría la reflexión; entonces, hace ya mucho tiempo que el sujeto está muerto. Yo mismo critiqué esta concepción en mi primer ensayo sobre Husserl (...) El verdadero problema es el del rebasamiento. Es saber cómo el sujeto o la subjetividad se constituye sobre una base que le es anterior, por un proceso perpetuo de interiorización y de reexteriorización⁸⁶.

De este modo, Sartre reconocía que el hombre es una síntesis de interiorización de los condicionamientos históricos y de reexteriorización de la libertad por la *praxis*. Sartre recuerda, entonces, cómo Marx, y también él mismo, habían disuelto al sujeto sin caer en un historicismo determinista. Esta había sido una tarea esbozada en *La trascendencia del Ego* y reiterada en la *Crítica de la razón dialéctica*. Pero la disolución del sujeto no implicaba, para Sartre, renunciar a su «pasión por comprender a los hombres»⁸⁷. Sartre lo ejemplifica con el problema del lenguaje. Así, en respuesta a Foucault —y de paso a Heidegger—, Sartre encuentra equivocado afirmar que el lenguaje «se» habla en el sujeto. La subjetividad aparece como la unidad de una empresa referida y translúcida a ella misma y que se define a través de su *praxis* —el hombre es lo que hace—. En una palabra, Sartre responderá a Foucault que la subjetividad no es el resultado unilateral de las estructuras.

Foucault replicaría, en diversas oportunidades, estos cuestionamientos. Primero lo haría de manera indirecta. Para Foucault, el existencialismo le había dado a la élite intelectual un cierto estilo de vivir y una posición política bastante cómoda. Más allá de lo anterior, el existencialismo carecía de instrumentos rigurosos para comprender la existencia concreta de los hombres⁸⁸. Foucault aclara que sus cuestionamientos no se dirigen en contra del marxismo, sino en contra de cierto marxismo, en contra de quienes creían que la historia era una extensa sucesión lineal de hechos regidos por el principio de causalidad y de determinaciones que afectaban, de forma ambigua, la libertad. En opinión de Foucault, la sacralización de la historia por parte de algunos intelectuales era la forma más cómoda de conciliar sus intereses políticos con sus actividades académicas⁸⁹.

Ahora bien, la réplica foucaultiana más directa tardaría hasta marzo del 68. En una entrevista concedida a Jean-Pierre el Kabbach, Foucault reacciona

⁸⁶ SARTRE, J.-P., «J.-P. Sartre répond», p. 72. De hecho, también en los diarios de 1939, podemos leer: «el absoluto queda restablecido, pero fuera del hombre. El hombre no vale nada» SARTRE, J.-P., *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 – Mars 1940*, Gallimard, Paris 1983, p. 113.

⁸⁷ SARTRE, J.-P., *Saint Genet: comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1952, p. 650.

⁸⁸ FOUCAULT, M., «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, pp. 580-584.

⁸⁹ FOUCAULT, M., «Sur les façons d'écrire l'histoire», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, pp. 585-600.

frente a las diferentes críticas sartrianas⁹⁰. Foucault encontraba paradójico que Sartre lo asociara a él con la burguesía cuando, años atrás, militando Foucault en el Partido Comunista Francés, era a Sartre a quien se le conocía como la «último muralla del imperialismo burgués»⁹¹. En este sentido, Foucault denunciaba cómo Sartre manipulaba las diferentes corrientes teóricas que confluían, para la época, en este Partido, para mostrarse, en términos manipulatorios, como el verdadero representante de la izquierda⁹².

Foucault entiende que la crítica sartriana se relaciona con la forma cómo él concebía la historia en términos sincrónicos. Recordemos que, a juicio de Sartre, Foucault descuidaba la historia y le suprimía cualquier posibilidad de sentido⁹³. Frente al supuesto descuido de la historia, responderá el autor de *Las palabras y las cosas*:

Ningún historiador me ha hecho este reproche. Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos. Usted sabe, los filósofos son, en general, grandes desconocedores de todas las disciplinas distintas a la filosofía (...). La Historia para los filósofos es una especie de grande y vasta continuidad en la que se entrecruzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca uno de esos tres grandes temas, continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana o articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales; cuando se toca a 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, estoy feliz si le he dado muerte. Era precisamente eso lo que quería matar y no, en modo alguno, la historia en general. No se mata la historia, pero matar la historia para los filósofos, esa, sin duda, quiero matarla⁹⁴.

Estos tres mitos estaban presentes en la filosofía sartriana de la década del 60. De esta suerte, lo que Foucault pretendía matar era la historia tal como Sartre la asumía. En la perspectiva foucaultiana, los filósofos, como Sartre, habían pretendido asignarle un sentido a la historia según sus propias convicciones teóricas y políticas. Por eso a Foucault le generaba tanta gracia la objeción sartriana. Foucault estimaba que esta idea, según la cual, la historia carecía de Sentido, bien podía resumir el espíritu de todos sus trabajos, porque, en efecto, la historia no posee el sentido conservador y fatalista que los filósofos y

⁹⁰ FOUCAULT, M., «Foucault répond à Sartre», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, pp. 662-668.

⁹¹ FOUCAULT, M., «Foucault répond à Sartre», p. 666.

⁹² FOUCAULT, M., «Interview avec Michel Foucault», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, pp. 651-662.

⁹³ En septiembre de 1967, Foucault dirá que, realmente, aunque Sartre le critica su concepción sincrónica de la historia, lo que más le molesta al Existencialista Francés es el inconsciente freudiano. Foucault, sin embargo, le dejaría a Lacan la discusión con Sartre sobre este tema. FOUCAULT, M., «Qui êtes-vous, professeur Foucault?», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. I 1954-1969*, Gallimard, Paris 1994, pp. 601-620.

⁹⁴ FOUCAULT, M., *Foucault répond à Sartre*, pp. 666-667.

académicos le habían atribuido. Más bien, para Foucault, era necesario entender la historia en un sentido instrumental. De esta manera, no se trataba de explicar las relaciones causales. Por el contrario, la historia había que entenderla como la serie de enclavamientos por los cuales lo imposible se hace posible y se prolonga en su propio escándalo, en su propia paradoja⁹⁵. Así, la historia que le importaba a Foucault era la historia de todo aquello que podía haber de irregular, de azaroso y de imprevisible en los procesos de formación histórica, mas no el sentido mismo de la historia. Es por esto que, Foucault, podrá decir, en 1975: «es verdad que no tengo ningún sentido de la Historia. Sartre puede tener un sentido de la Historia, pero no ha hecho nada. ¿Qué ha aportado Sartre a la Historia? ¡Cero!»⁹⁶.

En el fondo, para Foucault, lo que estaba en juego en esta discusión era una nueva forma de entender la filosofía. En opinión de Foucault, Sartre representaba la filosofía moderna, la filosofía con pretensiones totalizantes, la filosofía de los grandes tratados; Sartre encarnaba un estilo filosófico que yacía moribundo junto al cadáver del hombre:

Ha habido una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, la de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico o teórico debía, finalmente, decir lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Esta especie de filosofía, tengo la impresión, no tiene lugar en la actualidad, de modo que, si se quiere, la filosofía está, si no volatilizada, sí como dispersa, puesto que hay un trabajo teórico que, de alguna manera, se conjuga en plural (...). Y es aquí, finalmente, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, que se desarrolla una filosofía que no ha encontrado, todavía, su pensador único y su discurso unitario⁹⁷.

A partir de este momento las respuestas, en una y otra dirección, seguirían reproduciéndose de manera dispersa, pero siempre alrededor de las mismas coordenadas: el sujeto y la historia⁹⁸. Así, el debate entre Sartre y Foucault, en torno al humanismo, desembocaba en la pregunta por el papel que desempeñaba el hombre en la historia. Sin embargo, esta disputa no se reducía al ámbito teórico. Sus repercusiones, como lo ha subrayado Philip Knee, eran profundamente políticas⁹⁹. Así, lo que estaba en el centro de la discusión era la relación

⁹⁵ FOUCAULT, M., «*Les confessions de Michel Foucault. Entretien avec Roger-Pol Droit*», en: *Le Point Débats*, 2004, <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2004-07-01/les-confessions-de-michel-foucault/989/0/116571>.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ FOUCAULT, M., *Foucault répond à Sartre*, p. 662.

⁹⁸ En 1978, Foucault insistiría en que la filosofía sartriana era una apología del sujeto. Para Foucault, Sartre soslayaba otras formas de existir diferentes al sujeto y, más aún, olvidaba que, en algunas ocasiones, era posible advertir experiencias en las que el sujeto se dislocaba o perdía su identidad. FOUCAULT, M., «Entretien avec Michel Foucault», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits 1954-1988. IV 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994, pp. 41-95.

⁹⁹ KNEE, P., «Le problème politique chez Sartre et Foucault», en: *Laval théologique et philosophique*, 1 (1991), pp. 83-93.

entre el poder y la libertad. Mientras que Foucault enfatizaba en los sistemas, discursos y dispositivos de poder que estructuraban la historia, Sartre insistía, por su parte, en la posibilidad de la praxis y la libertad humana.

5. CONSIDERACIONES FINALES: CRÍTICA A LAS CRÍTICAS

Las críticas de parte y parte presentan sesgos evidentes. De un lado, Foucault guía sus objeciones a partir de una lectura parcial de las obras sartrianas. De otra parte, Sartre inspira, en su propia agenda política, los cuestionamientos teóricos en contra Foucault.

En primer lugar, Foucault simplifica el humanismo sartriano. En general, comete el error de asociarlo con la *episteme* moderna, omitiendo las particularidades que diferenciaban las tesis sartrianas de la filosofía del sujeto edificada en la Modernidad. Así, Foucault soslaya que Sartre, desde sus primeros escritos, le había dado muerte al yo-sujeto. No se trata de una omisión menor. La expulsión del yo de la conciencia había sido el aporte original de Sartre a la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX. Este aporte es, también, el principal elemento que permite diferenciar la fenomenología sartriana de la propuesta por Husserl.

Adicionalmente, Foucault solo toma en consideración la fachada general del humanismo sartriano, omitiendo las propias salvedades que Sartre había introducido para marcar distancia con el humanismo moderno. En este punto, si se quiere, Sartre y Foucault coinciden en sus objeciones al humanismo moderno. Así, la filosofía sartriana y el pensamiento de Foucault reniegan de las categorías abstractas y de las entidades supraindividuales. Por el contrario, ambas posturas reconocen, cada una a su manera, el peso de las estructuras históricas en la libertad de los individuos concretos. Si bien es cierto que Sartre seguía codificando su filosofía a partir de categorías fenomenológicas o marxistas, también lo era que las resignificaba por completo.

A su turno, la denuncia de Sartre, concerniente al supuesto descuido de la historia por parte de Foucault, partía de una confusión. Foucault no era ingenuo y no negaba el carácter histórico de la existencia humana. Lo que Foucault no estaba dispuesto a admitir era la absolutización de la Historia, entendida como el conjunto de hechos vinculados a través de relaciones causales que se organizan de cara a un destino fatal. Foucault no descuidaba la historia, por el contrario, le asignaba tanta importancia que su principal interés era evitar su caricaturización. Lo que Foucault buscaba contrarrestar era el proceder de los filósofos que, sin el más mínimo rigor instrumental, hacían del pasado la simple constatación de sus propias posturas teóricas y políticas. La historia no podía seguirse entendiendo como el museo en donde los filósofos justificaban sus prejuicios. La historia, en la perspectiva de Foucault, invita, sobre todo, al estudio de los hechos que escapan de la regularidad, al análisis de las desviaciones, a tratar de comprender las rupturas y no las continuidades. En suma,

la intención de Foucault estaba orientada a cuidar los detalles de la historia de las contingencias.

A su turno, la crítica sartriana sobre la falta de originalidad de Foucault es difícil de verificar. Sostener que un aporte filosófico no resulta novedoso porque se fundamenta en la postura de otros autores resulta problemático. Ello evidencia la flaqueza de las críticas sartrianas y pone de relieve su carácter ideológico. Para el Sartre marxista, se trataba, en últimas, de mostrar la relación dialéctica entre el hombre, con sus luchas y fracasos, y las estructuras sociales. Pero, también, de defender el concepto de libertad como liberación frente a las estructuras opresivas. Renunciar a esta categoría conceptual, por tanto, implicaba para Sartre renunciar a la acción política revolucionaria. Foucault tenía razón en denunciar la ambigüedad de estos conceptos sartrianos. Sin embargo, así como para Foucault la historia carece de sentido, la existencia humana, para Sartre, tampoco posee un sentido unívoco. En el pensamiento sartriano la existencia humana es el resultado de una paradoja, es el fruto de una síntesis entre determinación e indeterminación; es el resultado contradictorio de la facticidad y de la libertad; en otras palabras, de la historia y la praxis.

Así las cosas, la pugna que subyacía a la discusión entre Sartre y Foucault, respecto de la forma cómo debía concebirse la filosofía, puede encontrar un punto intermedio. Habría que reconocer, así, que las filosofías parciales descansan, explícita o tácitamente, en intuiciones originales que presuponen una posición determinada respecto de inquietudes más generales. Luego, descartar por vetustos los problemas ontológicos, epistemológicos, políticos y éticos implicaría rechazar, por completo, lo que ha sido y es la Filosofía, así como negarse, de paso, a comprender, radicalmente, el marco en el que se sitúan las discusiones propias de las filosofías parciales. De este modo, las investigaciones foucaultianas sobre fenómenos particulares (la prisión, la locura, la sexualidad, el discurso, entre otros), echan raíces en categorías más amplias, como lo son las tecnologías del yo, del poder y del saber. De igual manera, Sartre comprendía que la tarea del filosofar no se reducía a las reflexiones abstractas. Por ello hizo uso de distintos géneros expresivos que le permitieron aproximarse a los problemas concretos del hombre. Los estudios biográficos de Flaubert y Genet, sus propias autobiografías, así como sus obras literarias, teatrales y guiones de cine; dan cuenta de este interés por llevar la filosofía al campo de las experiencias situadas.

En todo caso, la disputa entre Sartre y Foucault no puede plantearse como una oposición absoluta. Ambas perspectivas filosóficas valoran, desde el punto de vista teórico, la ambigüedad y la contingencia de la experiencia humana, al cabo que coinciden en las críticas en contra del humanismo moderno. Más aún, como señala Didier Eribon, después de mayo del 68, Sartre y Foucault coincidirían en muchas posiciones políticas¹⁰⁰. Ambos autores, con el paso del tiempo, atenuaron su rivalidad. Así, pese a haber criticado, radicalmente, conceptos

¹⁰⁰ ERIBON, D., *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994.

como los de libertad y sujeto, Foucault, al final de sus obras, se decantaría por una ética del cuidado de sí, entendida como una hermenéutica del sujeto¹⁰¹. A su turno, el último Sartre matizaría el alcance de la libertad humana y su ejercicio en la *praxis*, limitándola al «pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado, una persona que no restituye la totalidad de lo que ha recibido de su condicionamiento»¹⁰². De esta manera, mientras que Foucault mostraría cómo las tecnologías del yo pueden constituir una práctica de resistencia ético-estética como alternativa al poder; Sartre evidenciaría cómo las determinaciones sociales no consiguen anular, por completo, la libertad y las esperanzas de los hombres¹⁰³. Así, en resumidas cuentas, por un lado, Foucault se haría defensor de la libertad, en un sentido parecido al sartriano: el hombre es libre, por más restringida que sea la situación en que tiene lugar la libertad¹⁰⁴. Por otra parte, Sartre entendería el poder en términos similares a los de Foucault: solo hay libertad donde hay poder, pero el poder, por más constrictivo que sea, nunca llega a suprimir la libertad¹⁰⁵.

Universidad Pontificia Bolivariana
cesar.ramirez@upb.edu.co

CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ-GIRALDO

Universidad Pontificia Bolivariana
enan.arrieta@upb.edu.co

ENÁN ARRIETA-BURGOS

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

¹⁰¹ FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, Paris 2001, pp. 101-102.

¹⁰² SARTRE, J.-P., «Sartre par Sartre», 99-136.

¹⁰³ SARTRE, J.-P. y Lévy, B., *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Paris 2007.

¹⁰⁴ FOUCAULT, M., «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», en: Foucault, M., *Dits et Écrits 1954-1988. IV 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994, pp. 134-161.

¹⁰⁵ SARTRE, J.-P., Gavi, P. y Victor, P., *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris 1974.