

LA CRÍTICA ESTRUCTURALISTA AL PENSAMIENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE SARTRE: LOS CASOS DE LOS DEBATES CON LÉVI-STRAUSS Y FOUCAULT

STRUCTURALIST CRITICISM OF SARTRE'S HISTORICAL-PHILOSOPHICAL THOUGHT: THE CASES OF THE DEBATES WITH LÉVI-STRAUSS AND FOUCAULT

Cedric Steinlen

Resumen:

El objetivo del presente artículo es describir y analizar algunos de los debates que tuvieron lugar en la década de 1960 entre el existencialismo y el estructuralismo, de esta manera podríamos establecer si estos fueron realizados en el contexto del declive de la filosofía existencialista en la academia francesa. El primer debate que estudiaremos, fue el desencuentro que se dio entre Jean-Paul Sartre y Lévi-Strauss luego de que este último dedicara un capítulo de su libro *El Pensamiento Salvaje* de 1961 a criticar la obra del filósofo existencialista de 1960 la *Crítica de la razón dialéctica*. Mientras que el segundo, fue una serie de diálogos que sostuvieron Sartre y Michel Foucault durante los años siguientes, especialmente después que el último publicara el libro *Las palabras y las cosas* de 1966. Lo que nos pareció más relevante de estos dos desencuentros fue que ambos tenían como tema en común una crítica al pensamiento histórico de Sartre.

Palabras clave: existencialismo, estructuralismo, historia, Sartre, Lévi-Strauss, Foucault.

Abstract:

*The objective of this article is to describe and analyze some of the debates that took place in the 1960s between existentialism and structuralism, in this way we could establish if these were made in the context of the decline of existentialist philosophy in the French academy. The first debate we will study, was the disagreement between Jean-Paul Sartre and Lévi-Strauss after the latter devoted a chapter of his book *The Wild Thought* of 1961 to criticize the work of the 1960 existentialist philosopher the *Critique of the dialectical reason*. While the second, was a series of dialogues held by Sartre and Michel Foucault during the following years, especially after the last published the book *The words and things* of 1966. What we found most relevant of these two disagreements was that both had as a common theme a critique of Sartre's historical thought.*

Keywords: *existentialism, structuralism, history, Sartre, Lévi-Strauss, Foucault.*

Introducción

Prácticamente existe un acuerdo en la literatura especializada en relación a que el pensamiento existencialista de Jean-Paul Sartre fue uno de los que predominó en el ambiente intelectual francés durante las primeras décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, ya sea en el ámbito cultural con su popular existencialismo que llevó a la literatura y al teatro, o con su influencia en la academia gracias a la preeminencia de la fenomenología con su heterodoxo abordaje de las teorías de Husserl y Heidegger que tuvieron una importante resonancia en toda una generación en las universidades francesas, o en la política contingente a partir de sus escritos de profundo tenor revolucionario de izquierda que marcaron la pauta en la agenda internacional en temas tan sensibles para el Estado francés como el proceso de la descolonización de sus colonias en África. Lo cierto, es que su imagen gozaba de un transversal prestigio en aquellos años en la sociedad francesa, y su influencia será incuestionable en la juventud de ese país hasta al menos finales de la década de los sesenta cuando el último aliento de su pensamiento influyó en los jóvenes universitarios del mayo francés del 68.

Ahora bien, sin nos preguntamos ¿cuáles fueron las razones para que su pensamiento a mediados de los años sesenta comenzara a quedar relegado a un segundo plano en la academia? La verdad es que no tendríamos una respuesta igual de transversal y satisfactoria como aquella que nos muestra su éxito inicial, lo que sí parece claro es que alrededor de esa época la escena intelectual francesa parecía experimentar aires de cambios. En este sentido, la pregunta de investigación que nos formulamos es la siguiente: ¿qué ocasionó el declive del existencialismo en la academia francesa durante la década de 1960?

Cuando iniciamos nuestra investigación llegamos a comprender que algunos de los autores que analizan la crisis del existencialismo sartreano en la cultura francesa durante la década de 1960 marcan como hecho fundamental lo que se ha llamado el “boom” estructuralista (MOREY, 2015, p. 37). En la década de 1960 una serie de intelectuales de diversas áreas convergieron en lo que se llamó por esos años el estructuralismo, en la práctica la mayoría de estos pensadores recusaban que se les llamara de esa forma, salvo Claude Lévi-

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

Cuando nos adentramos más en la discusión bibliográfica nos dimos cuenta que en particular hubo dos importantes hitos que se dieron en este contexto durante los años sesenta. El primero, fue el debate que se dio entre Sartre y Lévi-Strauss, luego de que este último dedicara un capítulo en su obra *El Pensamiento Salvaje* de 1961 a criticar el libro *la Crítica de la razón dialéctica* de 1960. El segundo hito fue una serie de diálogos –no en muy buenos términos- que sostuvieron Sartre y Michel Foucault durante los años siguientes, especialmente después que el último publicara el libro *Las palabras y las cosas* de 1966. Lo que nos pareció más relevante de estos dos desencuentros entre el existencialismo y el estructuralismo, fue que ambas críticas estructuralistas tenían un tema en común: una crítica al pensamiento histórico de Sartre².

Existencialismo y Estructuralismo

Después de la Segunda Guerra Mundial el existencialismo dominó el ambiente intelectual francés, como reacción por la gran devastación de los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX³. Principalmente surge como una filosofía que había logrado permear en la sociedad apartándose de la academia, este fenómeno cultural se verá reflejado en el arte, el teatro y la literatura solo por nombrar algunos de los ámbitos en donde estuvo presente:

² Al pensamiento histórico de Sartre le denominaremos “pensamiento histórico-filosófico” para distinguirlo del pensamiento histórico entendido como historiografía.

³ “...Hacia la mitad del presente siglo había concluido una guerra en que el ser humano puso todo su saber y las técnicas más refinadas al servicio de la destrucción masiva y el exterminio de pueblos enteros. En un clima de beligerancia meramente suspendida (la guerra fría), algunos filósofos retoman como el centro de su meditación el viejo tema de la vida humana y de su sentido”. (GIANNINI, 2005, p. 351).

En el París de la segunda posguerra, los intelectuales poseían todavía un carácter protagónico en la vida social y política; no eran las voces exóticas, aisladas y en definitiva insignificantes que resultan ahora (...) La definición ideológica de los ciudadanos, y sobre todo de los que por cualquier razón aparecían en público: políticos, potentados, científicos, empresarios, literatos, actores y artistas de todo tipo, era entonces una exigencia de suma importancia en su realización como tales (ECHEVERRIA, 2006, p. 190).

La filosofía fue llevada a los cafés parisenses, pero además muchos jóvenes intelectuales de esa generación siguieron aquella tendencia de la mano de la fenomenología y del marxismo. Por otro lado, si bien muchos estudiantes –entre ellos Foucault– se formaron en este ambiente, pronto irán a tener una reacción en contra del talante metafísico del lenguaje de esta corriente. Para comprender como se da inicio al debate en torno a este problema, proponemos estudiar en qué términos se desenvuelve la primera de estas manifestaciones en contra de la filosofía sartreana. Este debate surgió como una reacción en contra de la razón dialéctica sartreana, proferida desde una defensa a la razón analítica utilizada de manera poco ortodoxa por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. En particular, nos estamos refiriendo a ciertas nociones de la antropología estructural de Lévi-Strauss que el filósofo existencialista cita sin el conocimiento del estructuralismo según los parámetros del antropólogo aludido. Sartre analiza algunas nociones sobre las estructuras elementales del parentesco, pero llevadas hacia un lenguaje propio de la razón dialéctica que él propone. A grandes rasgos, la reacción levistraussiana pretendía destruir la unión que Sartre había establecido entre la conciencia y la historia humana. De este modo, el estructuralismo buscaba huir de cierta metafísica del sujeto, y acercarse a una perspectiva más positivista: “Se ve así como se proyectaba a partir de la axiomática epistemológica del estructuralismo, una alianza entre ciencias humanas y ciencias naturales, de la cual la filosofía sartreana era excluida” (MAURO, 1998, p. 139).

En este sentido, se ha argumentado que la crisis que se gestó a partir del debate entre existencialismo y estructuralismo produjo una ruptura profunda de una época marcada por un humanismo propio de la modernidad, el cual se caracterizó por intentar realizar una respuesta a grandes preguntas metafísicas sobre el ser humano. Por otra parte, comenzaba a engendrarse un antihumanismo que dejaba obsoletas aquellas cuestiones metafísicas: “el antihumanismo surge reclamando un cambio de paradigma. Un nuevo horizonte desde el que

poder pensar y hacer (...) Por ello la disputa entre humanismo y antihumanismo tiene algo de batalla epocal” (FORTANRT, 2005, p. 3).

Es decir, que la filosofía francesa de los sesenta fue marcada por la negación del humanismo existencial sartreano de parte de nociones antihumanistas de las nuevas ciencias humanas, encabezadas entre otros por Lévi-Strauss y Foucault. En este sentido, es célebre la sentencia pronunciada por Foucault en el último párrafo de *Las Palabras y las cosas* en el capítulo dedicado a las ciencias humanas. En ésta anuncia el ocaso de una cierta forma de abordar las ciencias humanas desde una antropología subjetivista, esta noción sería consecuencia de una crítica a la filosofía moderna representada por Sartre: “el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento (FOUCAULT, 2015, p. 398). Foucault no se limita a hacer un análisis de las ciencias humanas en la época moderna, sino que llega más lejos y llega a anunciar el fin de ese enfoque humanista en las ciencias.

Cuando hablamos de estructuralistas nos estamos refiriendo al nombre con el cual el propio Sartre denominó a una serie de pensadores, pero estamos conscientes de lo complejo que son este tipo de clasificaciones. El propio Foucault se refiere en una entrevista al rechazo de ser catalogado dentro de esta etiqueta cuando le preguntan cómo se define hoy el estructuralismo:

Si preguntamos a los que han sido clasificados bajo la etiqueta de estructuralistas, si preguntamos a Lévi-Strauss, a Lacan, a Althusser o a los lingüistas responderán que nada tienen en común unos con otros o muy pocas cosas. El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para quienes no lo son. Sólo desde el exterior se puede decir éste o ése son estructuralistas. Es a Sartre a quien hay que preguntar qué son los estructuralistas puesto que él considera que son un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan, y yo), un grupo que presenta una especie de unidad. Sin embargo, esta unidad, nosotros no la percibimos (FOUCAULT, 1998, p. 21).

Para comprender cómo se llevó a cabo este debate entre el existencialismo y el estructuralismo, se debe establecer cuáles fueron los puntos centrales que fueron debatidos. Lo primero que debemos dejar claro es que en la filosofía continental sin duda era la

fenomenología la que dominaba el horizonte intelectual en Francia. Desde fines de la década de 1920 una serie de intelectuales franceses tomaron de forma heterogénea la filosofía de Edmund Husserl y la hicieron propia⁴. Las críticas que se formularán desde el estructuralismo son una reacción a la fenomenológica subjetivista que había dominado la esfera académica durante las décadas anteriores:

La polémica de Lévi-Strauss con la fenomenología, “en la medida en que postula una continuidad entre la experiencia vivida y lo real”, se extiende, por supuesto, al existencialismo sartreano, por cuanto se complace “en las ilusiones de la subjetividad” y culmina en un rechazo radical a “toda tentativa de utilizar la sociología con fines metafísicos” (FLORIAN, 2010, p.115).

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

En el comienzo, se buscó desalojar a las filosofías de la conciencia, de la interioridad, de la vivencia, del sujeto y del proyecto, impugnando el indebido predominio que habían alcanzado en los años de la posguerra. Luego, se rechazó la constelación cognoscitiva que daba por buenas las nociones de totalidad, praxis, contradicción, dialéctica, trascendencia, desarrollo y síntesis superadora (SAZBÓN, 2007, p. 53).

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

El lenguaje de la reflexión ha cambiado. La filosofía triunfante hace quince años, se eclipsa ahora frente a las ciencias humanas, y a este eclipse acompaña la aparición de un

⁴ Solo por mencionar algunos pensadores, debemos nombrar además de Sartre a Merleu-Ponty y Lévinas. El punto de encuentro de los jóvenes filósofos con la fenomenología fue las *Conferencias de París* que habría pronunciado Husserl en el año 1929 como el representante más importante de la filosofía alemana de su tiempo.

nuevo vocabulario. Ya no se habla de `conciencia` o de `sujeto`, sino de reglas, de códigos, de sistemas; ya no se escucha decir que el hombre `hace el sentido`, sino que el sentido `viene al hombre`; ya no se es existencialista, sino estructuralista (SAZBÓN, 1968, p.7).

En el mismo orden de cosas, el autor argentino expone cómo la vertiente ontológica del pensamiento histórico sartreano entra en contradicción con el pensamiento que aflora desde el estructuralismo. Específicamente, el estructuralismo se aleja de cierto humanismo subjetivista, que ponía en el centro de la discusión un tipo de metafísica de la libertad subjetiva del hombre: “La razón estructuralista asegura comprender mejor las producciones del hombre, cuanto más alejada esté del hombre productor. Pero el campo ontológico que abandona es precisamente el apuntado por la razón dialéctica” (SAZBÓN, 1968, p. 16). Una vez presentados algunos de los elementos principales del debate entre los dos movimientos de una manera general, ahora será el momento de profundizar en la cuestión que atañe a las críticas que profieren específicamente Lévi-Strauss y Foucault.

El debate de Sartre y Lévi-Strauss

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

La intuición metodológica de Lévi-Strauss se produce en contacto con la lingüística estructural. Luego, sus esfuerzos se concentran en la incorporación del modelo teórico lingüístico a los trabajos de la etnología o antropología cultural (...) Se acostumbra a considerar a Lévi-Strauss como padre del estructuralismo, o incluso como el estructuralismo en persona. Aunque no cabe la menor duda de que fue el introductor del método en la etnología (...) Después de Lévi-Strauss, queda abierto el paso al estructuralismo en el dominio de las ciencias del hombre (GÓMEZ, 1981, pp. 33-34).

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

En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 75).

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

Pero la obra de Lévi-Strauss aporta sobre todo una contribución importante al estudio de estas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras, productos sintéticos de una totalización práctica y objetos posibles siempre de un estudio analítico y riguroso, líneas de fuerza de una práctica para cada individuo común y uniones fijas de este individuo con el grupo, a través de los cambios perpetuos de uno y de otro, osamenta inorgánica y poderes definidos de cada uno sobre cada uno, esto es, hecho y derecho al mismo tiempo, elementos mecánicos, a la vez, expresiones de una integración viva con la *praxis* unitaria, de estas tensiones contradictorias -libertad e inercia- que llevan el nombre de *estructuras* (SARTRE, 1995, p. 147).

Al parecer este tipo de observaciones poco ortodoxas desde la perspectiva estructuralista no le parecieron del todo adecuadas al antropólogo franco-belga, quien

dedicará un capítulo íntegro para criticar la razón dialéctica de Sartre: "Lévi-Strauss había emprendido en *El Pensamiento Salvaje* (...) el choque con Sartre y con una tradición centrada en la conciencia histórica" (MAURO, 1998, p. 136). Esta conciencia histórica que criticaba Lévi-Strauss tiene relación con el nivel exclusivamente diacrónico que él veía en el análisis antropológico de Sartre, es decir que se ocupa en demasía en el desarrollo histórico y los hechos particulares o contingentes de un fenómeno histórico desde el punto de vista de la evolución en el tiempo de estos:

Lévi-Strauss concedía a Sartre que había sabido comprender que el problema de la razón histórica se situaba en relación entre las estructuras lógicas que determinaban la existencia de los hombres y acontecimientos que sucedían por fuera de las estructuras; sin embargo cuestionaba la toma de posición sartreana por el acontecimiento (MAURO, 1998, p. 137).

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

¿Cómo llegar a esta estructura inconsciente? Aquí convergen el método etnológico y el método histórico. Resulta inútil invocar en este caso el problema de las estructuras diacrónicas, para las cuales los conocimientos históricos son evidentemente indispensable (...) Sin embargo, inclusive el análisis de las estructuras sincrónicas implica un constante recurrir a la historia. Únicamente ésta permite extraer, al poner de manifiesto instituciones que se transforman, la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanente a través de una sucesión de acontecimientos (LÉVI-STRAUSS, 1995, pp. 68-69).

Este papel secundario o complementario del acontecimiento histórico se debe principalmente a que en general tanto la etnología como la antropología tenían en ese entonces como sujeto de estudio a sociedades sin Historia. Ahora bien, tomando en cuenta que muchos de los estudios etnológicos o antropológicos eran realizados en sociedades sin

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

Libro en el que expresa un cierto número de consideraciones sobre la antropología, en general, y el lugar de las sociedades denominadas primitivas, en particular, que no me parecieron coincidir en absoluto con las consideraciones de los propios etnólogos (...) Sartre parece estar tentado a distinguir dos dialécticas: la verdadera, que sería la de las sociedades históricas, y una dialéctica repetitiva y a corto plazo, que concede a las sociedades llamadas primitivas" (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 360).

En este sentido, la acusación que plantea es a un tipo de pensamiento que se centra en un modo de pensar hegemónicamente occidental y que no permitiría estudiar otros tipos de sociedades. Debemos recordar que los análisis históricos que realiza Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* son siempre a sociedades occidentales como cuando estudia la Revolución francesa o como lo hará con la pequeña burguesía francesa del siglo XX a partir de su estudio a Flaubert en *El idiota de la familia*. En este sentido, Lévi-Strauss plantea lo siguiente: “Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser” (LÉVI-STRAUSS, 1995, pp. 360-361).

Ahora bien, más allá de la acusación de etnocentrismo que Lévi-Strauss dirige a Sartre, hay un tema que pensamos puede ser más fundamental aún en el contexto de este debate. Nos estamos refiriendo específicamente a la impugnación en contra de cierta metahistoria presente en el pensamiento de Sartre. Este tipo de crítica será un antecedente importantísimo para el posterior debate entre Sartre y Foucault, principalmente por la influencia del primero sobre el segundo desde la perspectiva de la crítica a una Historia continua, con pretensión de totalidad y verdadera:

Aun una historia que pretende ser universal no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales (...) Una historia verdaderamente total se neutralizaría así misma (...) no es sólo ilusorio, sino contradictorio, concebir el devenir histórico como un

desenvolvimiento continuo (...) En un sistema de este tipo, la pretendida continuidad histórica no se obtiene más que por trazados fraudulentos (LÉVI-STRAUSS, 1995, pp. 373-378).

Podemos observar como el enfoque fundamental de la crítica a la metahistoria sartreana corresponde principalmente a una cierta metafísica contenida en la presunción de concebir una totalidad histórica, la cual se dirige unitariamente hacia un devenir que puede ser inteligible desde una razón dialéctica como una totalización en marcha. Según Lévi-Strauss el enfoque acertado que puede entregar el estructuralismo para escapar de los errores de la dialéctica sartreana es la "razón analítica" que estaría presente en su obra: "Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal (...) es esta razón, ocupada totalmente en reducir las separaciones y en disolver las diferencias, la que puede ser, con todo derecho, llamada "analítica" (LÉVI-STRAUSS, 1995, pp. 381-382). Es decir, que para que cierto pensamiento exista deben existir ciertas condiciones iniciales que estén dadas, esto serían estructuras objetivas.

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

Ahora bien, nosotros comprobamos que las estructuras, planteadas *en-sí* -como hacen algunos estructuralistas-, son falsas síntesis; de hecho nada puede darles su *unidad* estructural sino la praxis que las mantiene. No hay duda que la estructura produce las conductas pero lo fastidioso del estructuralismo radical (...) es que el revés dialéctico queda silenciado y no se muestra nunca a la historia produciendo las estructuras (SAZBÓN, 1968, p. 50).

En este sentido, el concepto de *praxis* histórica será fundamental para Sartre, es decir el nivel de análisis diacrónico. Para el filósofo francés la Historia desde la perspectiva de la razón dialéctica - que hace inteligible la evolución temporal como síntesis de las

contradicciones de la sociedad- es anterior a la estructura y la determina: “De hecho, la estructura hace al hombre en la medida en que la historia -es decir, aquí, praxis-proceso- hace la historia. Si consideramos al hombre objeto del estructuralismo radical, carecemos de una dimensión de praxis” (SAZBÓN, 1968, p. 50). Al contrario, la razón estructuralista comprende las producciones históricas del hombre alejada de los acontecimientos de los hombres que las producen, porque asume que hay una estructura que las preceden.

Las respuestas de Sartre y Foucault

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

Uno de los campos de batalla más importantes de la polémica que se desencadenó a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas*, fue, sin duda, el problema de la historia. Este tema fue el que marcó principalmente las críticas que recibió Foucault desde el marxismo y desde los círculos sartreanos. Foucault fue acusado de intentar demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica (TORRA, 2014, p. 89).

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

Desde los círculos marxistas denuncian *Las palabras y las cosas* como un libro reaccionario, que niega la historia y defiende los intereses de la burguesía. Sostienen que Foucault lleva a cabo una apología del orden establecido, que intenta deshacerse del marxismo y conducir a la imposibilidad de la acción política (TORRA, 2014, p. 92).

Según Sartre, existía una cierta tendencia intelectual en Francia que él la denominaba estructuralismo, la cual se caracterizaría por tener una animadversión en contra de la *praxis* histórica dialéctica que tanto intentó sistematizar con su método en la *Crítica de la razón dialéctica*. Para él, la obra *Las palabras y las cosas* de Foucault era representativa de este movimiento, es a través de una entrevista que el filósofo existencialista da a una revista francesa en 1966 –durante el mismo año de la publicación de la obra de Foucault– en donde realiza una fuerte crítica en la cual dice que no consideraba a esta obra como una arqueología de las ciencias humanas sino que se trataría de 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” (SARTRE, 1966. P. 1). Lo que Sartre está refutando es el método arqueológico de Foucault, que será el enfoque predominante de Foucault en su trabajo durante la década de 1960.

Foucault durante la década de 1970 comenzará a utilizar un nuevo método que llamará genealógico, éste a su vez, marcará un alejamiento definitivo del estructuralismo. Ahora bien, lo que nos interesa en este momento es comprender la crítica que hace Sartre desde la perspectiva de un enfrentamiento en contra del método estructuralista. En este sentido, cobra relevancia el problema en torno a la razón estructuralista que ya hemos analizado más arriba cuando nos referimos al debate con Lévi-Strauss. En particular, el ataque de Sartre está dirigido hacia una noción ahistórica que según él es cercana a representantes del estructuralismo:

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

Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, Tel Quel son utilizados para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica” (SARTRE, 1966, p. 2).

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

... la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *apriori histórico* (...) entiendo designar con ello un *apriori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados (...) ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad (...) Se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva (FOUCAULT, 2002, pp. 215-217).

Será un par de años después del ataque en la entrevista “Sartre Repónd” en donde Foucault responderá a tal agravio, pero lo interesante de esa respuesta es que se trata de una tradición filosófica a la que hay que superar:

Existió una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en el que un texto filosófico, un texto teórico debía decir finalmente lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o si Dios no existía, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Este tipo de filosofía parece que ahora ya no puede continuar, que, si se quiere la filosofía se ha, a lo mejor no volatilizado, pero sí como dispersado, que existe un trabajo teórico que en algún modo se conjuga en lo plural (...) Y es allí, finalmente, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, donde se lleva a cabo una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único unitario (FOUCAULT, 1968, p. 20).

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

Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl, y de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55, y por razones difíciles de desentrañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo, ese horizonte se nos vino abajo. De repente se eclipsó y nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales (FOUCAULT, 1968, p. 21).

Este ataque a la filosofía metafísica tendrá relación con el problema de la Historia, en especial con aquella que se encuentra en un nivel metanarrativo. En la misma entrevista, Foucault rechaza lo que para él es el mito de la Historia de los filósofos, y aquí aquella querrela en contra de la filosofía metafísica se transforma en una fuerte crítica a la Historia teleológica que caracterizó la filosofía de la historia occidental:

Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos (...) la Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas y sociales (...) En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la Historia en general (FOUCAULT, 1968, p. 21).

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

... lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo menos seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo; lo que se llora es la posibilidad de reanimar por el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de totalización (FOUCAULT, 2002, pp. 23-24).

Foucault nos muestra que lo que se lamenta es la desaparición de aquella síntesis que se dio en el pensamiento francés entre Fenomenología y Marxismo. La fenomenología habría abordado al marxismo en dos sentidos: “El sentido de la historia y la conciencia de clase (...) Estas etapas están dialécticamente vinculadas con la conciencia de sí que cobran las clases

en el proceso histórico total” (LYOTARD, 1960, pp. 16-17). Sartre al intentar unir el existencialismo de raigambre fenomenológica con el marxismo, está pensado en la posibilidad de hacer inteligible un proceso que surge desde la conciencia subjetiva, que luego se totaliza en un proceso intersubjetivo y dialéctico. Es decir, que es precisamente contra este tipo de pensamiento histórico universalizante del cual Foucault se revela:

Sostener que la historia no tiene sentido, sin embargo, no quiere decir para Foucault que sea absurda o ininteligible, sino sólo que carecemos de un principio de síntesis que unifique el acontecer. Eso hace que el ámbito histórico sea puramente eventual, es decir, los acontecimientos son la única sustancia de la historia y permanecen en una dispersión y singularidad irreductibles. Hay en toda esta concepción un gesto antiplatónico y nominalista que impide a la universalidad filosófica permanecer en el centro de la historia y adueñarse de ella (FOUCAULT, 2007, p. 11).

Es este tipo de críticas que a la izquierda francesa le incomodó, en especial, por tratarse según ellos de un pensamiento conservador y reaccionario. Nos referimos al rechazo que realiza Foucault a la idea de un proceso histórico revolucionario que se dirija hacia una liberación del hombre. Esta desconfianza en la metahistoria marxista le lleva a tener una incredulidad ante las utopías, de ahí que elaborar el concepto de heterotopías⁵. Ante estas acusaciones que entre otros provenían del mismo Sartre, Foucault se defiende de la siguiente forma:

He pertenecido en otro tiempo al Partido Comunista -durante algunos meses e incluso menos que meses- y recuerdo que entonces Sartre era definido por nosotros como el último baluarte del imperialismo burgués (...) Bien, esa misma frase la encuentro, con irónica sorpresa, quince años más tarde en la pluma de Sartre. Digamos que los dos, él y yo, hemos estado dando vueltas alrededor del mismo eje (FOUCAULT, 1968, p. 21).

Lo cierto es que Sartre a esa altura era sin lugar a dudas un intelectual comprometido de izquierda reconocido por todos los sectores. Si bien, era un representante de un marxismo

⁵ “...Pues bien, yo sueño con una ciencia -y sí, digo una ciencia- cuyo objeto serían esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos. Esa ciencia no estudiaría las utopías -puesto que hay que reservar ese nombre a aquello que verdaderamente carece de todo lugar- sino las heterotopías, los espacios absolutamente otros. Y, necesariamente, la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, ya se llama, la heterotopología. Pues bien, hay que dar los primeros rudimentos de esta ciencia cuyo alumbramiento está aconteciendo”. (FOUCAULT, 2008, pp. 39-40).

sui generis, no cabía dudas que fomentaba un pensamiento revolucionario. Ahora bien, desde el punto de vista político queda bastante claro que las posturas de Sartre y Foucault estaban experimentando una ruptura que se verá reflejado a nivel socio-político. Esta arista política del pensamiento francés muestra de manera elocuente que el paradigma del pensamiento había sufrido una ruptura política, que se puede rastrear a partir de los debates que hemos analizado en este capítulo. Esta ruptura tiene como característica principal una crítica a la izquierda revolucionaria de un discurso metanarrativo propio de la modernidad.

Consideraciones Finales

Durante la década de los sesenta del siglo XX el saber en la cultura occidental experimentará signos de ruptura, en donde los grandes relatos que habían fundamentado al saber desde la Ilustración comenzaban a quedar en desuso. Se trata de una paulatina desaparición de los metadiscursos en las ciencias, la antropología, la psicología, la literatura, las artes, la economía, la Historia y la filosofía entre otras muchas disciplinas.

En este sentido, nos parece que los debates en torno a las discrepancias entre existencialismo y estructuralismo se pueden encajar en este contexto de ruptura más amplia entre modernidad y posmodernidad. En especial, nos parece que la crítica en torno al pensamiento histórico-filosófico de Sartre que hemos analizado, nos presentan una excelente oportunidad para analizar tres sujetos de estudio con una riqueza conceptual inigualable que nos entregan los ingredientes necesarios para realizar un estudio sobre un proceso de ruptura entre dos corrientes de pensamiento que son representativas de la crisis de la modernidad.

Referências bibliográficas

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

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

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

_____ *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Editores Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.

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

_____ "Topologías". *Revista Fractal*, n° 48, 2008, pp. 39-40.

_____ *Sobre la Ilustración (Estudio preliminar de Javier de la Higuera)*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

FORTANRT, Joaquín. "Lévi-Strauss en el debate humanismo-antihumanismo". *Revista Astrolabio*, 2005.

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

GIANNINI, Humberto. *Breve historia de la filosofía*. Santiago: Editorial Catalonia, 2005.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

_____ *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LYOTARD, Jean-François. *La fenomenología*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1960.

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

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

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

_____ “Jean-Paul Sartre Répond”. París: *L'ARC*, N° 30, octubre de 1966.

SAZBÓN, José. *Sartre y el estructuralismo*. Buenos Aires: Editorial Quintaria, 1968.

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