

## EL SIGLO XIX COMO EXCUSA: *LAS PALABRAS Y LAS COSAS* O LOS AVATARES DE LA HISTORIA EN UN PRESENTE INÉDITO.

**The 19th century as an excuse: *The Order of things* or the vicissitudes of history in an unprecedented present.**

Dr. Tuillang Yuing-Alfaro (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

[tuillang.yuing@uacademia.cl](mailto:tuillang.yuing@uacademia.cl)

Artículo Recibido: octubre de 2022

Artículo Aprobado: diciembre de 2022

### **Resumen:**

El texto constituye una revisión del debate que Michel Foucault desarrolla durante al menos dos décadas y que se desprende de las tesis centrales de *Les mots et le choses*. De acuerdo a estas tesis, el siglo XIX se presenta como un momento en que el pensamiento todavía sitúa al ser humano como protagonista de una historia esperanzadora que posee un sentido y un desenlace. Para Foucault, una de las manifestaciones postreras de esta concepción de historia es el marxismo. No obstante, estas diferencias van a manifestarse a un nivel más coyuntural en un diálogo crítico con Jean-Paul Sartre, figura que acusa una desatención de la historia por parte de Foucault y su generación. Finalmente, se recoge un balance que realiza el mismo Foucault una década después de esta controversia, en que matiza sus distancias con el marxismo desde otra perspectiva. La cuestión de la Historia y del humanismo son algunos de los puntos clave de la discusión filosófica que está a la base de esta manera de referirse al siglo XIX.

**Palabras clave:** Foucault – Sartre – Marxismo – Historia – Humanismo

## Abstract:

The text is a review of the debate that Michel Foucault has been developing for at least two decades and that stems from the central theses of *Les mots et le choses*. According to these theses, the nineteenth century is presented as a moment in which thought still situates the human being as the protagonist of a hopeful history that has a meaning and an outcome. For Foucault, one of the last manifestations of this conception of history is Marxism. However, these differences will manifest themselves at a more conjunctural level in a critical dialogue with Jean-Paul Sartre, a figure who accuses Foucault and his generation of neglecting history. Finally, there is an assessment made by Foucault himself a decade after this controversy, in which he qualifies his distances with Marxism from another perspective. The question of history and humanism are some of the key points of the philosophical discussion that is at the basis of this way of referring to the nineteenth century.

**Keywords:** Foucault – Sartre – Marxism – History – Humanism

## Introducción

En una entrevista de 1986, Gilles Deleuze decía a Claire Parnet: “Nadie ha sido en el siglo XX más plenamente filósofo que Foucault, él fue sin duda el único que abandonó completamente el siglo XIX (por eso podía hablar de él con tanta precisión). Este es el sentido en que Foucault introducía su vida en su pensamiento: la relación con el poder, y luego la relación consigo mismo, todo esto era para él un asunto de vida o muerte, de locura o de renovación de la razón.” (Deleuze, 1990, p.91) No será por cierto la única vez que Deleuze haga esas afirmaciones, pero desde luego será una ocasión en que la cuestión de la pertenencia o reconocimiento al interior de las coordenadas de un siglo –según Deleuze– definirá un modo en que el pensamiento asumirá una relación consigo vinculada simultáneamente al poder y a los efectos políticos de su posición.

Varias son las interrogantes que permite la clave de lectura que Deleuze nos entrega. En primer lugar: ¿qué significa aquí ese “abandono” (*arraché*) del siglo XIX? Y en el mismo sentido: ¿Qué comporta esta afirmación al ser lanzada cuando solo quedan poco más de quince años para que se acabe el siglo XX? Parece tratarse entonces de una cuestión

de pertenencia que nada tiene que ver con las hojas del calendario. Y así, ser parte de un siglo –el XIX o el XX–, no parece solamente comunicar una cuestión de fechas o partidas de nacimiento, sino más bien una interrogante por los modos de enfrentar aquella actualidad en la que se juegan las gramáticas que articulan el orden de nuestro decir. Son estas las hipótesis que quisiéramos explorar en un debate en el que Foucault se permite hacer del siglo XIX un vocablo que notifica de un problema.

En efecto, será el mismo Foucault el que, en el momento más convulsionado de fines de los sesenta, haga del siglo XIX el sinónimo de un mundo que está muriendo o de un orden en retirada. Y será respecto a ese orden que se permita establecer una distancia. El siglo XIX será entonces algo así como el modo de nombrar un paisaje en extinción, un ecosistema caduco y sin fatigado para la novedad.

Cabe señalar que será en 1968 –año que lleva el signo de una severa convulsión social– que Foucault emprenda un diálogo con aquellos esquemas filosófico-políticos que hasta ese momento han dominado el paisaje intelectual. Paulatinamente, Foucault irá elaborando una distancia que tomará forma en una crítica a “cierto marxismo académico” (Foucault, 1994, II, p. 538) cuyos principios abrigarían demasiado cómodamente la idea de que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento y las formas de conocimiento, están dadas en cierto modo previa y definidamente como fundamento universal. Con todo, la trastienda inicial de este cuestionamiento estará dada a un nivel mucho más coyuntural, esto es, como un enfrentamiento con las figuras intelectuales que hasta mayo del 68 habían dominado la crítica política. No es de extrañar que sea Jean Paul Sartre el que, en determinado momento, se transforme en el interlocutor para esta disputa. En efecto, será célebre la acusación que realice Foucault al galardonado filósofo de quedar anudado al siglo XIX, para de este modo, ser instalado en el lugar de la caducidad o de aquello que no es capaz de percibir las transformaciones venideras. En esta pugna hay, por cierto, algo más que un mero conflicto generacional. Se trata más bien de una constelación de nociones que van a estar implicadas en un intercambio de gran densidad filosófica.

Ahora bien, no es desmesurado poner como contexto de la discusión la publicación y la recepción de *Les mots et le choses* en 1966, obra en la que Foucault advertía sobre el recorrido que había dado lugar a la figura del Hombre como objeto de conocimiento

sostenido por tres núcleos de positividad correspondientes, a saber: la vida, el trabajo y el lenguaje. Las rupturas y mutaciones de estos núcleos se habían sedimentado en tres disciplinas –la biología, la economía política y la lingüística–, que, precisamente durante el siglo XIX habían dado lugar a aquel sustrato arqueológico en el que el Hombre solo podría encontrar su desaparición. Serán estas afirmaciones las que indiquen una primera y severa torsión (Foucault, 1993; Sabot, 2007). En 1968, Foucault situará la cuestión precisamente como una respuesta a Sartre:

El siglo XIX ha sido el siglo en el cual se han inventado un cúmulo de cosas muy importantes como la microbiología por ejemplo o el electromagnetismo. Es también el siglo en el que se han inventado las ciencias humanas [...] Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba, con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones [...] Dicho de otro modo, se convertiría al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de propia libertad y de su propia existencia. (Foucault, 1994, I, p. 663)

Para Foucault, el hombre es una noción que indica justamente la búsqueda y la expectativa de un fundamento o naturaleza primera que, sin embargo, nunca se revelaría. Desde dicha perspectiva –y considerando el desarrollo de las disciplinas y esfuerzos de los saberes comprometidos en esa empresa–, se puede afirmar que el hombre *nace* en el siglo XIX. De este modo, esa promesa de un fundamento para hacer del hombre soberano de su conciencia y su libertad es la que alimentaba al siglo XIX en su movimiento: “El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad” (Foucault, 1994, I, p. 664), dirá también Foucault. Estas aclaraciones críticas sobre *Les mots et le choses*, permitían entonces a Foucault denunciar el despertar de dicho sueño incumplido e intentar el registro de la conformación de los distintos discursos y prácticas que giran en torno a lo humano y que encuentran en ese mismo intento su límite y desaparición. Revisaremos estas cuestiones con algo más de detalle.

## La cuestión de la historia: el debate con Sartre.

Las tesis de *Les mots et le choses* tendrán en Sartre una recepción crítica implacable. Curiosamente, va a ser la noción de historia la que –vinculada con una apelación al humanismo–, va a estar en el corazón de sus aseveraciones. Por la misma razón, es Sartre quien, realizando una singular síntesis entre fenomenología y marxismo, enfrenta de modo vigoroso no sólo el trabajo de Foucault sino el de toda su generación, valiéndose, entre otros, del calificativo de “estructuralistas”. En efecto, para Sartre, la “nueva generación” de intelectuales franceses comparte como tendencia general el “rechazo de la historia” (Sartre, 2009. p.75). Y es más, como síntoma de esta desatención a la historia, Sartre señalará precisamente el éxito que tuvo en su momento *Les mots et le choses*, en la medida que reflejaría una suerte de diagnóstico esperado por la atmósfera intelectual de la época. Ahora bien, la crítica de Sartre tiene, más allá de su sentido general, una articulación muy precisa: Foucault no haría una arqueología puesto que en sus análisis el quehacer humano no tiene verdaderamente lugar. Desde la óptica de Sartre, en el recorrido que presenta Foucault, nada parece haber sido hecho por el hombre, y por lo tanto, todo lo que se describe allí está de espaldas a la praxis. En ese sentido, dirá Sartre:

Lo que Foucault nos presenta [...] es una geología: la serie de capas sucesivas que forman nuestro «suelo». Cada una de esas capas define las condiciones de posibilidad de un cierto tipo de pensamiento que ha triunfado durante un cierto período. Pero Foucault no nos dice lo más interesante: a saber, cómo cada pensamiento se construye a partir de esas condiciones y cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro (2009, p. 76).

Llama la atención que Sartre denuncie un rechazo de la historia precisamente a Foucault, quien, de alguna manera, parece poner un especial énfasis en destacar una tonalidad histórica en sus análisis (Deleuze, 1987; Potte-Bonneville, 2007). Esto merece una detención. En Sartre, la historia es vista básicamente como un proceso de recomposición dialéctica que permite a las conciencias alienadas afirmar su libertad al mismo tiempo que el espíritu objetivo se realiza (Revel, 2006; Torra, 2014). En ese sentido, su concepción de historia sigue rindiendo homenaje a un marxismo de cuño hegeliano (Poster, 1991). No sorprende entonces que, pese a reconocer la narrativa temporal que Foucault practica en su empresa arqueológica, dicho análisis no signifique una atención a la

Historia. En efecto, Sartre reconoce una “perspectiva” histórica presente en *Les mots et les choses*, es decir, reconoce que se aplica una distinción entre un antes y un después, así como también un enfoque epocal. No obstante, la desatención u omisión de lo histórico que acusa Sartre viene dada por una insuficiente consideración de la praxis como noción que situaría al hombre como agente y actor de la historia. En ese sentido, la historia solo estaría dotada de consistencia si puede declararse el rumbo que ella toma a partir de lo que los hombres hacen. Es entonces la praxis lo que estaría, a opinión de Sartre, ausente en el relato de Foucault.

Es en ese horizonte de controversias que Foucault va a responder duramente a Sartre, a quien acusa de ser un hombre del siglo XIX esforzándose por pensar el siglo XX (Foucault, 1994, I, p.542). De alguna manera, Sartre no sería más que un pretexto para distanciarse de cierto humanismo aún heredero de una modernidad demasiado solvente, demasiado confiada en su razón natural. Según Foucault, Sartre, en ese sentido, constituye la voz postrera de una línea continua que había hecho del progreso el signo ineludible de un sentido único para la humanidad: “la filosofía desde Hegel hasta Sartre, por lo menos, ha sido esencialmente una empresa de totalización.” (Foucault, 1994, I, p. 665). Esta unidad totalizada como referente en el cual la razón moderna se reconocería es lo que se habría puesto en cuestión y se habría erosionado a través del trabajo de una serie de intelectuales a los que la generación de Sartre habría denominado como “estructuralistas” y que serían los responsables de abandonar la historia como eje reflexivo.<sup>1</sup> Ahora bien, respecto de esa etiqueta, dirá Foucault: “Es a Sartre a quien hay que preguntarle qué son los estructuralistas, puesto que él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan, y yo)”. (Foucault, 1994, I, p. 665) Si bien Foucault rehúye de concebir un patrón de coherencia al trabajo de este grupo de pensadores, bien podría atribuirseles el gesto de renunciar a confirmar en la historia una ley del progreso o una

---

<sup>1</sup> La cuestión de la denominación de “estructuralistas”, merece ciertamente un desarrollo en sí mismo. Con todo, llama la atención el siguiente análisis de los investigadores del Centre Michel Foucault, en *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*. Op.cit. p.12 : “El «estructuralismo» -ya es hora de poner comillas, al ser tan grandes las diferencias entre los autores –Althusser, Barthes, Lacan, Foucault y los jóvenes intelectuales radicales, puede desde entonces ser concebido como un pensamiento crítico que pone en movimiento el sistema de pensamiento anterior: por otra parte, posiblemente es ese sentido el que habría que dar a la cita de Foucault: “El estructuralismo no es un método nuevo; él es la conciencia elevada e inquieta del saber moderno” *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, (1966) Gallimard, París, 1993, p. 221.



razón subyacente que articule un mismo movimiento claro y descifrable para la conciencia. Pero tal vez debe también subrayarse, que se trata de una suerte de quiebre generacional que gira en torno a la impugnación de aquel “profetismo” que aún parece habitar el marxismo existencialista de Sartre y que, para Foucault, implica un modo de pensar la historia del cual quisiera tomar distancia.

Para Foucault, dicho profetismo era, al mismo tiempo, una reserva del humanismo “suave” (*mous*) del que Foucault había declarado la muerte. En efecto, se trataba de ese humanismo que, por medio de la dialéctica, lograba reunir al hombre consigo mismo y cuya acusación de alienación era directamente proporcional con una reconciliación de la conciencia:

[La dialéctica exige el humanismo] por muchas razones: porque ella es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque ella es una filosofía de la alienación y de la reconciliación. Por todas estas razones y porque ella es siempre, en el fondo, una filosofía del retorno a sí mismo, la dialéctica promete, de algún modo, al ser humano, que llegará a ser un hombre auténtico y verdadero [...] En ese sentido, los grandes responsables del humanismo contemporáneo son, evidentemente, Hegel y Marx. (Foucault, 1994, I, p. 541).

Desde esa perspectiva, Sartre representa para Foucault, el último de los intentos por clausurar, en un movimiento dialéctico de retorno, toda la diáspora cultural que la antropología, la lingüística, el psicoanálisis, la historiografía y otros saberes, habían puesto de relieve como problema desde fines del siglo XIX. De este modo, la *Crítica de la razón dialéctica* era entendida por Foucault como un esfuerzo por conformar un humanismo estructurado y a la vez histórico que remitiera a un sistema conceptual inequívoco. Al alero de esas premisas, toda manifestación de la diversidad antropológica debería entonces subsumirse a una antropología marxista calificada como la única que puede resolver las contradicciones y las diversidades. Es en ese contexto que Foucault enunciaba una de sus sentencias más severas sobre la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre: “Es el esfuerzo magnífico y patético de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX. En ese sentido, Sartre es el último hegeliano, y diría incluso, el último marxista” (Foucault, 1994, I, p. 542).

Como podemos advertir, la respuesta de Foucault es severamente rupturista en lo que a esto se refiere. Para Foucault se asiste a un agotamiento de una concepción de la historia que ha ganado terreno mayoritariamente en la filosofía, pero que no es más que una simplificación desatenta hecha a imagen y semejanza de la conciencia: esa historia para filósofos no es otra cosa –según Foucault–, que una comprensión antropológica de la historia en el sentido de una continuidad que comparece ante la racionalidad progresiva que la filosofía ha dado al devenir:

La Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca uno de esos grandes temas: continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales; cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia. (...) En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la historia para los filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella. (Foucault, 1994, II, p. 667)

### **El sujeto y el debate de la historia**

No debemos olvidar que estas afirmaciones dirigen su ofensiva a la figura de Sartre, quien es, tal vez, quien representa con mayor protagonismo el panorama intelectual dominante en que la propuesta arqueológica de Foucault está emergiendo. En ese sentido, se debe insistir en que el distanciamiento con Sartre representa no solamente una ruptura con toda una tradición filosófica sino también una torsión profunda en el modo en que son pensadas las relaciones entre el intelectual y el compromiso político. Estas cuestiones han sido desde luego ya tematizadas por otros autores (Poster, 1991; Revel, 2006; Artières et al, 2009), pero aun así vale la pena volver sobre ellas. Puede señalarse en efecto que la filosofía de Sartre adquiere su potencia precisamente a partir de una noción que Foucault se atreve a poner en cuestión, a saber; el sujeto: “En una filosofía como la de Sartre, el sujeto da sentido al mundo. Ese punto no era puesto en cuestión [...] El sujeto atribuye las significaciones.” (Foucault, 1994, IV, p. 49). Para Foucault, el pensamiento de Sartre pone



en forma una versión recompuesta tanto del sujeto de la fenomenología así como una suerte de psicologización soberana de la conciencia. No extraña entonces que, para Foucault, el “sartreo-marxismo” ponga el acento en el carácter consciente de la subjetividad: si bien para Sartre la conciencia está arrojada a una exterioridad que la aliena y disloca, su tarea consiste precisamente en afirmarse a través de la transformación de las condiciones que fundan dicha alienación, obteniendo de ese modo como recompensa nada menos que su libertad.

Así, para Foucault, en Sartre el sujeto es plenamente consciente y en dicha conciencia se sostiene su radical libertad. En ese ensamblaje, la historia no sería más que el dialéctico despliegue de la libertad que ese sujeto compromete en su tarea de transformación del mundo. No es posible entonces dar cuenta de la historia si no se indica la praxis de aquel sujeto que la conduce y elabora.

En la vereda opuesta, por medio de la arqueología, Foucault se consagra a la destitución sistemática de todos los supuestos de aquella filosofía que tiene en la noción trascendental de sujeto su punto de referencia. Para llevar a cabo esta separación deberá entonces tomar distancia de la noción de historia que allí tiene lugar. En esa perspectiva, Foucault se permite sostener que el modo de pensar la historia que sostiene Sartre es un resabio del siglo XIX que sobrevive únicamente en ciertas filosofías, pero que ha ido perdiendo cada vez más sentido y valor en la reflexión de la historiografía más especializada.

Foucault es consciente de este debate en torno a la historia que se despliega en torno a *Les mots et les choses*: “Los historiadores profesionales lo han considerado un libro de historia y otros que tienen de la historia una idea anticuada, han protestado como un asesinato de la historia.” (Foucault, 1994, I, p. 585). A juicio del autor, esa “idea anticuada” alude a una concepción de la historia que ha sido en ese momento ya desestimada o al menos puesta en cuestión por los historiadores: “De hecho, hace ya bastante tiempo que personas tan importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre o los historiadores ingleses y otros han dado fin a ese mito de la Historia.” (Foucault, 1994, I, p. 667) Con esta afirmación, Foucault no solo realiza una crítica a Sartre, sino que además busca interlocución y refugio en corrientes historiográficas de vanguardia en el siglo XX,

entre las que podemos mencionar la escuela de los *Annales* y la *Nueva Historia*. Muy sucintamente, ambas escuelas constituyen una suerte de reacción al enfoque metodista –de inspiración científicista y de pretensiones positivistas– que habían dominado el debate durante el siglo XIX. (Bizière et Vayssière: 1995, p.81). Por el contrario, el desarrollo del ejercicio historiográfico en el siglo XX pone en forma una apuesta más experimental que daba lugar tanto a los llamados “nuevos objetos históricos” –del clima a la alimentación, del sexo a la vida privada, se elaboran estudios en torno a otro tipo de relaciones y desarrollos–, así como a los análisis de larga duración con métodos y cuantificaciones cada vez más refinadas, pero que coinciden entonces en dislocar la voluntad humana como agente protagónico del cambio: se permite de este modo la exploración de lo cotidiano y la posibilidad de su serialización, sin dejar de lado la pregunta por el sentido del acontecimiento. Así, en la historiografía francesa se dispone un diálogo intenso con la propuesta historiográfica marxista, la que da lugar, entre otras propuestas, a la *Nueva Historia* como heredera institucional de los *Annales*, y que ensaya una aproximación que privilegia la exploración de lo cotidiano y la posibilidad de su serialización sin dejar de lado la pregunta por el sentido del acontecimiento. Foucault intentará poner su trabajo al alero de estas discusiones aun cuando muchas veces tomará la forma de un difícil diálogo lleno de malentendidos y acusaciones cruzadas: “Foucault trabajó extensamente el territorio del historiador en su condición de filósofo, pero también dialogó con la corporación de los historiadores e incluso realizó trabajos en común con algunos de ellos” (Dosse, 2003, p.160).

Foucault insistirá así en que *Las palabras y las cosas* ha sido reconocido por los historiadores “de oficio” como un libro de historia y, en ese sentido, reconoce estar atento a la “muy importante mutación en el saber histórico de hace ya más de veinte años” (Foucault, 1994, I, p. 585). Además de los trabajos ya mencionados, los nombres de Fernand Braudel, François Furet, Denis Richet, además de los aportes de la escuela histórica de Cambridge y de la escuela soviética, son mencionados como referentes de este giro en la manera de trabajar la historiografía. Foucault echará mano a estos referentes para el debate filosófico que subyace a esta acusación cruzada sobre el modo de comprensión de la historicidad. (Dosse, 2003; Yuing, 2017)

En el registro de esta tensión, Foucault denuncia una cierta resistencia a aceptar este ejercicio histórico deliberadamente disperso, desde aquellas disciplinas que intentan organizar la historia del pensamiento, entre las que la filosofía no queda fuera. De este modo, parece ser que el debate más propiamente filosófico sigue anclado a la expectativa progresiva del siglo XIX: una historia continua cuyas rupturas son cómodamente domesticadas por la síntesis de una razón que prospera y que reconoce su origen en un gesto unitario; una historia que ofrece una protección demasiado cómoda para la soberanía de la conciencia. Ciertamente, a fines de los sesenta, Foucault hará de este debate una de sus banderas más representativas para dividir aguas respecto de un modo de hacer filosofía que considera superado:

La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica– apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada. (Foucault, 1969., p. 21-22)

### **Las implicancias políticas: el marxismo en entredicho**

Vale la pena insistir en que esta demarcación y distinción en el modo de pensar la historia va a acompañar largamente el desarrollo del trabajo de Foucault. Hay, en ese sentido, un empeño permanente por tomar distancia de lo que el siglo XIX significaba: la promesa de un desenlace a la medida del hombre. No se trata únicamente entonces de Sartre, sino también de cierta lectura y uso del marxismo, el que está a la base de este distanciamiento. Estamos en presencia de uno de los más bullados debates en torno a *Les mots et le choses*, donde Foucault de manera casi despiadada, había sentenciado al marxismo como un saber que solo tenía valor al interior del siglo XIX. En efecto, no es Marx sino a David Ricardo a quien Foucault acude para describirla episteme en la que reposa la economía política del siglo XIX. Al amparo de los postulados de Ricardo, Foucault pone en forma una preocupación por la historia que marcaría, en gran medida, el pensamiento moderno. Se trata de la conformación de la idea del porvenir de los hombres

en términos de sus recursos y de lo que en conjunto le ha de corresponder a la humanidad protagonizar en el tiempo en función de lo que el mundo puede ofrecer. Va a ser en este contrato de sentido entre una expectativa económica y política y la promesa de una redención del bienestar que el análisis de las riquezas va a ceder lugar a la economía política. En este nudo problemático, Marx será uno más de los participantes, dirá Foucault. Desde su enfoque, lo relevante es el lugar que comienza a tener la dimensión temporal como seña de una finitud amarrada a lo humano: se piensa entonces el tiempo mismo como el lugar de una tarea por hacer, como la carta de un porvenir y una promesa por cumplir. En cierta medida, la economía política re-edita la promesa de una redención o un regreso a un paraíso, si se entiende el porvenir como un estado en que la humanidad habitaría el mundo –y por cierto la naturaleza– habiendo alcanzado su destino y sin dejar metas pendientes: “[...] la Historia, siguiendo largos pero inevitables y constrictivos caminos, habrá llevado al hombre justo hasta esta verdad que lo detiene sobre sí mismo.” (Foucault, 1993, p. 272).

Ahora bien, también al amparo de una trama protagonizada por el hombre, es decir, en la cesura que permite la Historia, Foucault da cuenta de propuesta de Marx como una de las respuestas a los laberintos en que la producción y la economía han puesto a los hombres: en este análisis finitud e Historia se encuentran en la misma medida en que las condiciones de producción y las condiciones sociales y materiales básicas se vuelven más difíciles. la producción del trabajo es recogida mayoritariamente –y con un desbalance importante– por quienes poseen el monopolio del capital y que poseen, por la misma razón, el poder de costear más fuerza de trabajo. La multiplicación de la pobreza y su correspondiente enajenación se transforman en indicadores del avance de la Historia en su momento de crisis. Será, entonces, la clase de los despojados la encargada de enmendarla y devolver al hombre una relación esencial con el trabajo, por medio de una inversión de las condiciones de producción, es decir, a través de una revolución: un tiempo que no tendrá ya ni la misma forma, ni las mismas leyes, ni la misma manera de transcurrir. Es esa transformación de la Historia al interior de sus mismas limitaciones, lo que constituye una promesa de la que el humano es su protagonista.

En este contexto, la diferencia entre las propuestas de Marx y Ricardo no es, según Foucault, más que un debate secundario. Lo que se juega a nivel de fundamentos, para la

arqueología, es el espacio discursivo y epistémico que hace posible este diferendo, vale decir, la episteme en que se sostiene el debate mismo. Para el análisis de Foucault, estamos en presencia de una escena en que la historicidad ha ingresado por la puerta trasera, pero que, por el mismo motivo, no deja de sorprender al poner al hombre de cara con su finitud. Se trata, ante todo entonces, de una Historia que lleva a sus espaldas el rostro de una antropología. Dicha fricción indicaría la posibilidad de pensar un “fin de la historia” –un desenlace– a la medida de lo humano. Es este factor de un desenlace descifrable por la razón y la conciencia lo que constituiría la esperanza del siglo XIX y que el transcurso del siglo XX habría finiquitado:

Lo esencial es que a principios del siglo XIX se haya constituido una disposición del saber en la que figuran a la vez la historicidad de la economía [...], la finitud de la existencia humana [...] y el cumplimiento de un fin de la Historia [...] (Foucault, 1993, p. 274).

Foucault capta este litigio entre la finitud y la historia que atrapa lo más profundo de los pensamientos del siglo XIX. El autor se entromete paulatinamente con la episteme que en ese siglo de despliega y que termina por atisbar el abismo de la infinitud histórica del hombre. De esta manera, el siglo XIX conforma un pensar que termina en su misma clausura e imposibilidad. En esa misma medida, Foucault comienza a exteriorizar las sentencias más inexorables y severas de su filosofía, aquellas que, con dramatismo, revelan al hombre una historia que le es ajena y en la que encuentra sus propios límites. Puede entonces vislumbrarse como, para Foucault, ese gran acontecimiento del siglo XIX que rompe con la representación, resuena –en el orden filosófico– con aquel acontecimiento de la muerte de Dios de la que Nietzsche es vocero:

Durante mucho tiempo esta disposición [la pertenencia a la Historia] fue constrictiva; y a fines del siglo XIX, Nietzsche la hizo centellear al incendiarla. Retomó el fin de los tiempos para hacer de ello la muerte de Dios y el error del último hombre; retomó la finitud antropológica, pero para dar el salto prodigioso del superhombre; retomó la gran cadena continua de la Historia, pero para curvarla en el infinito del retorno. (Foucault, 1993, p. 275)

De este modo, el siglo XIX llega a su culminación asumiendo que la historia ya no puede formularse en parámetros ni criterios definidos por lo humano. El tiempo es tan

inmenso y los intentos por abordarlo tan discretos, que solo basta asumir que no hay un decurso temporal que se pueda protagonizar o un desenlace al que se pueda asistir.

### **La clausura de la imaginación: diez años después**

La algarabía que dejó este debate acompañó a Foucault, ya lo decíamos, durante bastante tiempo. Por esta razón, más de diez años más tarde, interrogado en Japón por Ryumei Yoshimoto en 1978, (Foucault, 1994, III, pp. 595-618). Foucault se ve impelido a volver y precisar algunos de estos puntos. La inquietud arranca por las afirmaciones de *Les mots et le choses*, según las cuales el marxismo estaría totalmente inmerso a la disposición arqueológica del siglo XIX – “como un pez en el agua” –, y en ese sentido compartiría con la economía clásica en su afán totalizador propio de la episteme de la representación. Yoshimoto, por su parte, trae a colación las distinciones entre Engels y Marx, y su manera de elaborar una teoría de la voluntad desde Hegel, como elementos que darían ocasión para profundizar y también matizar las afirmaciones de Foucault. Este, sin embargo, tendría una posición ambivalente en relación con lo que sostenía en 1966. En efecto, por una parte, Foucault insiste y ratifica su juicio de que la figura de Marx se sostiene al interior de una configuración dada en las coordenadas del siglo XIX:

Marx es una existencia histórica y, desde ese punto de vista, no es más que un rostro portador de la misma historicidad que las otras existencias históricas. Y ese rostro de Marx pertenece a las claras al siglo XIX. Marx tuvo un papel particular, casi determinante, en el siglo XIX. Pero dicho papel es claramente típico de ese siglo y sólo funciona en él. (Foucault, 1994, III, p.602).

Ahora bien, pese a lo anterior, Foucault parece desdecirse de algunos de sus análisis y arremete reconociendo en las filosofías del siglo XVIII y XIX una rica y fructífera imaginación política en contraposición con lo que se observaría en el siglo XX. No obstante, esta misma carencia en el plano de la imaginación política, Foucault la atribuye, ya no necesariamente a Marx, pero sí al decurso del marxismo desde fines del siglo XIX. A Marx, como personaje histórico, lo señala como “un ser innegable en cuanto acontecimiento histórico: un acontecimiento que, por definición, no se puede suprimir.” (Foucault, 1994, III, p.600). Pero al marxismo Foucault parece atribuirle un destino



diferente; precisamente lo acusa de ser una de las grandes causas del empobrecimiento de la imaginación política del siglo venidero. Las razones de esta sentencia estarían dadas por el funcionamiento que el marxismo tuvo en los parámetros de la sociedad moderna y que están asociados a una puesta en forma ligada a tres aspectos problemáticos: su conformación como discurso científico; su pretensión de predicción al alero de esa misma científicidad; y su rol como filosofía del Estado o de ideología de clase. Estas tres dimensiones, finalmente, concurren hacia las tensiones que el marxismo muestra en las relaciones de poder que se han desplegado históricamente. En el primer aspecto –relativo a su ropaje científico–, Foucault cree necesario interrogar críticamente su dimensión coercitiva: “Es decir que el marxismo en cuanto ciencia –en la medida en que se trata de una ciencia de la historia, de la historia de la humanidad– es una dinámica de efectos coercitivos, con referencia a cierta verdad.” (Foucault, 1994, III, p. 600). Este efecto coercitivo en la puesta en forma de su discurso daría lugar al segundo problema: el tono profético o predictivo; –es decir como clave de interpretación tanto del pasado y con pretensión de anunciar el futuro. De este modo, para Foucault, en relación al anuncio o predicción de una cierta verdad, el carácter profético del marxismo ha funcionado como una coerción.

Como puede observarse, en una evaluación posterior, Foucault ha moderado el tono, comunicando esta vez una crítica que trata ya no tanto del contenido o del análisis que Marx entrega, sino más bien del uso y compromiso que ha tenido su filosofía en el campo de lo social. A este respecto, el autor subraya que “el marxismo no pudo funcionar sin la existencia de un partido político.” (Foucault, 1994, III, p. 600), lo que supone entonces también una serie de cuestiones referidas al contrato de significación que toma con los aparatos del Estado. En ese sentido, para Foucault, el marxismo se presenta como una filosofía que acompaña el proceder institucional del Estado, vale decir, que va incorporando todo aquello que en la década del setenta será objeto del análisis desde el prisma de la gubernamentalidad (Foucault, 2006; 2007)<sup>2</sup>. Esta cualidad que tomó en cierto momento el

---

<sup>2</sup> Tal vez uno de los más controversiales análisis sobre este punto es el que inscribe al socialismo como un tipo de gubernamentalidad que no sugiere ninguna diferencia respecto de las técnicas de gobierno liberal: “Pero creo que no hay gubernamentalidad socialista autónoma. No hay racionalidad gubernamental del socialismo. De hecho, el socialismo –y la historia lo ha demostrado– solo puede llevarse a la práctica si se lo conecta con diversos tipos de gubernamentalidad.” (Foucault, 2007, p. 118).

marxismo, de disponerse como una filosofía del gobierno y del quehacer del Estado, constituye, para Foucault, un fenómeno inusual en la historia de occidente, en la medida que consolida un maridaje entre el Estado y el marxismo bajo la forma de una ideología pretenciosamente científica y oficial. El rumbo que tome el funcionamiento de los mecanismos de gobierno bajo esa premisa resultaría, según el autor, problemático en el distrito de las relaciones de poder.

Lo que se requiere entonces, según Foucault, es mitigar o al menos matizar el ejercicio del poder ligado al régimen de verdad en el que se inscriben los enunciados provenientes del marxismo. Se trataría en ese sentido de poner coto a los efectos de verdad ejercidos por el marxismo en cuanto modalidad de poder. Son justamente esas tesituras y dinámicas de los efectos del poder las que, para Foucault, terminarían fatigando la imaginación política en el siglo XX y, de esta manera, una tarea ineludible para el pensamiento sería la de disputar los límites que se habría fijado la misma imaginación teórico-política desde el siglo precedente:

Una vez que se considera el marxismo como el conjunto de los modos de manifestación del poder ligados, de una manera u otra, a la palabra de Marx, creo que el menor de los deberes de un hombre que vive en la segunda mitad del siglo XX es examinar en forma sistemática cada uno de esos modos de manifestación. (Foucault, 1994, III, p. 611)

Desde luego, en estas precisiones Foucault ha recatado el nivel y el alcance de su crítica. Aquellas diferencias que en los sesenta se presentaban con un carácter más filosófico, están llevadas en los setenta a una dimensión más política en la que la cuestión del poder tendrá un rol más relevante.

El lugar del marxismo –y con él todo su andamiaje filosófico–, ha sido puesto en una esfera más operativa y constreñida a su efecto a nivel de gobierno. La figura de Sartre ya va desapareciendo como objeto de crítica. No obstante, todavía parece advertirse que, para Foucault, estas distancias representan el límite de lo que el siglo XIX pudo imaginar y pudo pensar. Todas estas nociones no parecen ser más que una excusa; indican aquello que estuvo a la base de sus formulaciones, pero a la vez aquello contra lo que Foucault quiso distinguirse: el humanismo, la historia continua, el sujeto, el futuro prometedor. Tomar distancia del siglo XIX es más bien un esfuerzo intempestivo por entender aquellos

cambios que no se explican fácilmente y que conforman ese presente que sigue siendo nuestra incógnita.

## Bibliografía

BIZIERE, JEAN MAURICE et VAYSSIERE, PIERRE (1995) *Histoire et historiens*, París: Hachette Livre.

DELEUZE, GILLES (1987) *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.

DELEUZE, GILLES (1990) *Pourparlers*, París: Les Éditions de Minuit.

DOSSE, FRANÇOISE (2003) *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva Visión.

FOUCAULT, MICHEL (1969) *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1993) *Les mots et le choses. Une archéologie des sciences humaines*, París: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1994) *Dits et écrits*. [Cuatro volúmenes]. París: Quarto Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (2006) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977- 1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, MICHEL (2007) *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

POSTER, MARK (1991) *Foucault, el marxismo y la historia*. México: Paidós Ibérica.

POTTE-BONNEVILLE, MATHIEU (2007), *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires: Manantial.

REVEL, JUDITH (2006), *Le vocabulaire de Foucault*, París: Ellipses.

SABOT, PHILLIPPE (2007) *Para leer Las Palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión.

SARTRE, JEAN-PAUL (2009), « Jean-Paul Sartre répond » en Artières, Bert, Chevalier, Michon, Potte-Bonneville, Revel et Zancarini (éditeurs). *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regardes critiques 1966-1968*. París: Caen, IMEC- PUF.

TORRA BORRÁS, TERESA. (2014) “Foucault y Sartre. Muerte del hombre y ontología del presente”. En *Oxímora: Revista internacional de ética y política*. Núm.5 otoño 2014. issn 2014-7708. pp. 87-105

YUING, TUILLANG (2017), *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Viña del Mar: Cenaltes.