

# **Contribuciones para una ontología crítica de la Psicología. Sartre, Foucault y el problema del ‘hombre’**

**Contributions for a critical ontology of Psychology. Sartre, Foucault and the problem of 'man'**

**Andres Cappelletti**

**Universidad Nacional de Rosario (Argentina)**

**Resumen.** Se parte de la afirmación de que las diferentes concepciones de ‘hombre’ constituyen el fundamento ontológico, epistemológico y ético que sustenta los diferentes proyectos psicológicos de nuestra contemporaneidad. Como contribución a develar tal ontología el trabajo pretende cotejar el pensamiento de Sartre y de Foucault en torno a aquella idea y en función de esa comparación reflexionar sobre algunas condiciones que pueden permitirnos pensar nuestro presente y el presente de la Psicología. Los dos programas dibujan, con la figura del hombre, lo esencial de su contenido. En Sartre la figura del hombre debe constituirse en lo esencial de un programa futuro; en Foucault el hombre es, o debe ser, su pasado, en tanto esta figura del saber debe dejar lugar al comienzo de un pensamiento in-humano. Ambos programas, a comienzos de este siglo XXI, han sido mayoritariamente abandonados. Lo que aparece ahora es la figura de un hombre sin Dios y sin ser él mismo su proyecto, es decir, una figura que hace del hombre solamente uno más entre los animales, un hombre que no es en sí mismo su propio absoluto, lo cual se vincula muy adecuadamente con el naturalismo triunfante en casi todos los espacios del pensamiento de principios de este siglo.

**Palabras clave:** Foucault, Hombre, Ontología, Psicología, Sartre

**Abstract.** This article starts from the affirmation of the different conceptions of ‘man’: the ontological, epistemological and ethical foundation that underpins the different psychological projects of our contemporaneity. As a contribution to unveiling such an ontology, the work aims to collate Sartre and Foucault’s thinking and, based on that comparison, reflect on some conditions that may allow us to think about our present. The two programs draw, with the figure of ‘man’, the essentials of their content. In Sartre, the figure of man must become the essential of a future program; in Foucault man is, or should be, his past, while knowledge must give way to the beginning of an in-human thought. Both programs have been largely abandoned at the beginning of this 21st century. What appears now is the figure of a man without God

and without being his project himself, that is, a man who is not in himself his own absolute, what is very easily linked with triumphant naturalism in most areas of thought of the beginning of this century.

**Keywords:** Foucault, Man, Ontology, Psychology, Sartre

## **La diversidad ontológica de la disciplina psicológica**

**E**n referencia al vasto y heterogéneo campo constituido por todo lo que hoy puede llamarse Psicología, una evidencia surge de forma clara e inmediata; tanto si lo consideramos desde una perspectiva histórica como si atendemos exclusivamente a lo que ocurre en nuestro presente, la Psicología se nos aparece mucho más como un conjunto de disciplinas diferentes que como una sola y única disciplina. A nadie puede sorprenderle demasiado la presencia simultánea en los ámbitos académicos y profesionales –y sin que esto genere mayores conflictos– de expresiones psicológicas tan diversas como el conductismo, la Gestalt, el comportamentalismo, el psicoanálisis, el cognitivismo, las perspectivas sistémicas, etc., circunstancia que permitiría seguir avalando la afirmación ya lejana de Canguilhem acerca de una presunta unidad de la psicología más como “un pacto de coexistencia pacífica concertada entre profesionales” (Canguilhem, 1979) que como una unidad fundada en un mismo proyecto originario o en esencias lógicas comunes. La diversidad de objetos que suelen atribuirse como propios de la indagación psicológica –la conducta, los estados y funciones de la conciencia, la inteligencia, la comunicación, el inconsciente, la personalidad, etc.–, no constituyen en conjunto más que el reflejo y la indicación de la presencia de un campo fragmentado cuyos fundamentos de unidad –que existe al menos en lo semántico– deben buscarse quizás en la exterioridad de su campo específico (Cappelletti, 2017) .

Sin embargo, como el mismo Canguilhem se encarga de establecer, esta dispersión-fragmentación del campo disciplinar de la Psicología supone al mismo tiempo la existencia, para cada una de las múltiples ‘regiones’ en las que esta disciplina se presenta, de distintas ‘ideas de hombre’, de diferentes formas de concebir al ‘sujeto’ acerca del cual se teoriza y sobre el cual, eventualmente, se opera. Esto es según nuestra opinión esencial para la propia Psicología, pues allí podrán encontrarse al menos parte de los fundamentos de los diversos supuestos filosóficos –principalmente ontológicos, pero también epistemológicos y éticos –que vertebran teorías y técnicas psicológicas. El texto que aquí se presenta se refiere pues a dos concepciones en principio antagónicas a propósito de la referida noción de ‘hombre’, producidas en el marco de la filosofía existencialista –J.P. Sartre– y en el denominado estructuralismo o pos estructuralismo –M. Foucault.

Durante la primera mitad del siglo pasado se inicia, desde muy diferentes perspectivas, un proceso de crítica a las ideas cartesianas expresadas en el *cogito*. Estas ideas, a partir del momento mismo de su formulación en el siglo XVII, recorrieron y dominaron el panorama filosófico occidental instaurando la convicción casi indiscutida a propósito de la autoevidencia y de la universalidad de aquella certeza íntima, que resulta el punto de partida sólido y firme para toda ulterior labor posible de la ciencia y de la filosofía. La modernidad comienza con el abandono de cualquier seguridad proveniente de instancias ajenas a la propia razón; sin embargo, esto no significa la caída del pensamiento en el azar del acontecimiento o en la indeterminación del sin sentido, pues de lo que se trata, a partir de Descartes, es del hallazgo de un fundamento autónomo capaz de superar las críticas de la razón, y por ello mismo, sometido a su soberanía. Este fundamento que ha podido sobreponerse a la duda hiperbólica es, como se sabe, el ego cogito cartesiano, principio íntimo de la razón y supuesto omnipresente en todo pensamiento, y al mismo tiempo aquello que acompaña siempre a toda representación. La modernidad es, podría afirmarse, el producto de la duda y de la exigencia de establecer al menos una certeza, y en el mismo sentido es el tiempo del triunfo de la razón y el inicio de la reflexión acerca de aquella certeza, y por lo tanto también es el tiempo de la crítica de la razón.

La gestación de la autonomía de la razón inaugura un período que se caracteriza entonces por la crítica, el cuestionamiento y la indagación dirigida hacia el conocimiento de la esencia de ése ámbito cuyos rasgos han sido delineados por Descartes. La forma de esta racionalidad subjetivada consiste en un modelo en el cual el Yo pensante, al efectuar tal acción de pensar, permite que algo se disponga o se presente, de acuerdo a una serie de condiciones determinadas, delante de él. El pensamiento es, como se puede apreciar, territorio de nacimiento o de emergencia del sujeto que resulta, en esta instancia, aquello de lo que se trata, aquello de lo que se piensa algo. Pero también el sujeto es –y tal vez esto sea aún más importante– el sujeto de la representación, el sujeto representante frente a quien se dispone lo representado. Ambos polos del cogito se constituyen, por sus características específicas, en una figura en la cual aquello que representa – el sujeto– se halla íntimamente entrelazado con aquello que es objeto de la representación –el sujeto como aquello de lo que se piensa algo–; la representación es, efectivamente, la razón misma de ese entrelazamiento, puesto que “(...) el fundamento del objeto, su razón, reside en el sujeto en tanto instancia fundamental de la representación; él es la condición de posibilidad del objeto, la razón de su objetividad, de su ser.” (Cuartango, 2008).

Pero al menos desde los años 30 del pasado siglo comienza un proceso –que va a alcanzar su apogeo en los ‘60 junto con el vigor máximo logrado por las ideas vinculadas al estructuralismo–, que conducirá a poder establecer la célebre ‘muerte del hombre’, al menos como referencia

inicial y fundamental del pensamiento filosófico, histórico y lingüístico. En ese complejo proceso de desaparición del sujeto como categoría fundante, en el que naturalmente existen contradicciones, discrepancias y voces disonantes, dos figuras aparecen en principio como representantes antagónicos de una polémica que habrá de tornarse sustancial para el devenir del debate filosófico en los años posteriores, y también, como se ha señalado arriba, para las concepciones científicas y en particular psicológicas de nuestro tiempo. Se trata de los autores arriba referidos, cuyas ideas a propósito del 'hombre' expondremos y cotejaremos en lo que sigue.

### **El hombre, ser artífice de su propio devenir**

Uno de los tópicos más relevantes en la filosofía sartreana es, como se sabe, el de la libertad. El anhelo más vigoroso de los hombres –dice el filósofo francés– ha sido el de acceder a una libertad sin límites, una libertad carente de condicionamientos, ni racionales ni en cuanto a la esencia del hombre. Esta idea lo conduce a rechazar tanto las determinaciones de la razón o del intelecto como aquellas provenientes del mundo externo, aunque la condición material del sujeto y las necesidades que le son propias constituyen un primer límite que debe ser superado. Pero para concebir este ser libre de determinaciones, este individuo que se otorga su propios valores y sus propias leyes de manera por completo autónoma Sartre se ve obligado a recurrir a un movimiento teórico indispensable para sostener conceptualmente esta concepción. Se trata de la abolición o de la supresión de la esencia del hombre, puesto que para ser completamente libre de cualquier determinación resulta necesario incluso suprimir las limitaciones que le serían impuestas por su propia condición de ser humano. De tal forma le es posible decir a Sartre que, en el hombre, la existencia precede a la esencia (Sartre, 1980) puesto que si la realidad humana se encontrara determinada por una condición sustancial y universal que le fuera inevitablemente propia no habría posibilidad de decidir nada ni de elegir nada. Por tanto, no hay nada decidido de antemano, nada que condicione su libertad de proyectar y de decidir qué hacer y qué no hacer.

Que significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque comienza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso a la existencia. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. (Sartre, 1980, p. 31)

La existencia precede pues a cualquier condición esencial del ser humano, y una existencia genuina implica el reconocimiento de que el hombre debe crear su propia identidad por medio de sus libres decisiones y elecciones, recuperando una libertad que le ha sido sustraída a través de la imposición de la idea de un ser creador –Dios– que le hubiera impuesto sus fines y los valores que condicionarían sus acciones. El mundo no tiene una forma de ser propia, y tampoco tiene sentidos o significaciones por fuera de las que el hombre le otorga. Negar a Dios es por tanto una condición necesaria para afirmar la libertad en el hombre desde el comienzo mismo de su existir (Sartre, 1980). La antropología filosófica de Sartre nos indica pues que el ser humano es un ser cuya condición esencial es, precisamente, la libertad, la apertura a estar en disposición de realizar sus múltiples posibilidades. El hombre es más que su conciencia o que su propio yo, y es antes que la conciencia, de manera tal que puede pensarse en un estadio pre reflexivo que precede al cogito, un estadio en el que la existencia aún no se ha manifestado como conciencia de esa existencia.

Pero la libertad no debe entenderse como un ‘obtener lo que se ha pretendido’; ser libre es más bien determinarse a desear por uno mismo (Sartre, 1973). Se trata, en el ser humano, de una entidad libre que elige ser libre, o mejor dicho, una entidad cuyo ser es ser libre.

El hombre se sitúa en el centro de la existencia, y es él el que le da significación y sentido a las cosas. Lo que actúa como fundamento de la existencia humana es el conjunto o la suma de cada acto individual y libre de cada individuo. Lo único que existe es el mundo de la subjetividad, esto es, el mundo humano (Sartre, 1973). El cogito cartesiano representa para Sartre la realidad inmediata de la experiencia de la auto existencia, de forma tal que el comienzo del pensamiento se sitúa en el acto de la toma de conciencia que el individuo realiza de su propia existencia. Esta conciencia es una conciencia que se dirige hacia un mundo en el cual debe ella misma actuar con una intensión operativa, con una intencionalidad, pero se trata de una conciencia que en el principio se encuentra en un estadio precognitivo, en el que la conciencia hace referencia sólo a sí misma. Esta conciencia no tética o prerreflexiva consiste en la relación no cognitiva de la conciencia consigo misma, y es en ese punto en el que se transforma en la genuina condición de posibilidad de la conciencia reflexiva y en definitiva, de todo pensamiento ulterior (Alvarez González, 2008). Allí, en este principio absoluto de todo pensamiento en una subjetividad aún no cognitiva, se encuentra el fundamento de una libertad que Sartre pretende absoluta.

La intención del filósofo francés es clara; pretende destacar el papel independiente y autónomo de la conciencia, en aquel momento inicial de su devenir, con respecto a la realidad de los fenómenos, aunque al mismo tiempo esta conciencia capta la realidad de esos fenómenos tal como se le

aparecen. En otras palabras, el intento de fundamentar la existencia de una libertad absoluta encuentra su justificación en la existencia primera de una conciencia pre reflexiva y no condicionada por ningún elemento externo a ella misma, y en su devenir en conciencia encarnada en un hombre concreto que se convierte en acción.

La filosofía de Sartre se sitúa entonces de lleno en el campo de la filosofía de la conciencia, elemento decisivo en su pensamiento. En este sentido, el aporte más novedoso del filósofo francés aparece desde el comienzo mismo de su obra; se trata de una concepción no egológica de la conciencia. El 'yo' no es un habitante de la conciencia ni un principio vacío que actuara como elemento unificador de la experiencia, tal como aparece por ejemplo en la filosofía kantiana, ni siquiera es un centro en el que los deseos y las emociones puedan manifestarse (Alvarez González, 2008; Bolla, 2014). El 'yo' no está de manera inmanente en la conciencia, no hay evidencia apodíctica de su existencia y por lo tanto la epojé fenomenológica bien puede hacernos prescindir de él y llevar a considerarlo como una entidad trascendente a la conciencia.

La distinción entre el ser en sí y el ser para sí proporciona el fundamento ontológico –fenomenológico que pretende resolver el dualismo entre acto y potencia y entre esencia y apariencia. Para Sartre la apariencia no oculta la esencia sino que más bien la revela o, en última instancia, es la esencia, puesto que si la apariencia tiene un ser propio significa que tiene un ser y por lo tanto hay con ello un ser del fenómeno tanto como un fenómeno del ser. El ser en sí es una entidad compacta e indiferenciada que carece de cualquier relación; es, en definitiva, 'lo que es'. Sin embargo este 'ser en sí' no constituye la totalidad del ser (Sartre, 1973); el 'para sí' en por completo relación que surge del aniquilamiento de lo real producido por la conciencia. Por tal razón el 'para sí' es lo que o es, y surge como libertad de la conciencia con respecto a lo que es –el 'ser en sí'.

El hombre es, para Sartre, fundamentalmente 'deseo de ser'; la existencia de ese deseo emana de una descripción del 'ser para sí', puesto que el deseo es carencia, y el 'para sí' resulta el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Pero, ¿en qué consiste lo fundamental de ese ser que es objeto de deseo?

En cuanto al ser que es objeto de ese deseo, sabemos a priori lo que es. El para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Y el ser de que carece el para-sí es el ser-en-sí. El para-sí surge como aniquilación del en-sí, y ese aniquilamiento se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí aniquilado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada. Así, el objeto y el fin de la aniquilación que yo soy es el en-sí. Así, la realidad humana es deseo de ser en-sí. Pero el en-sí que deseara no podría ser puro en-sí contingente y absurdo, comparable en

todo aquel que aquélla encuentra y aniquila. (Sartre, 1973, p. 199)

El hombre sartreano es entonces pura libertad y pura existencia, antes de cualquier dato acerca de su esencia, puesto que la esencia deberá construirla él mismo en el devenir de su existencia. Su conciencia no es una entidad vinculable a algo espiritual sino una intencionalidad que no es nada en sí misma pero que debe enfrentarse a una facticidad, es decir, a un mundo en el cuál ella se encuentra. Se trata de este 'ser en el mundo' como carácter constitutivo de la existencia propiamente humana.

### **El hombre, ser producido por discursos y prácticas**

M. Foucault se ha ocupado en numerosos trabajos – especialmente en la primera parte de su obra– de temas y problemas relacionados con la Psicología. Tal preocupación es central en *Enfermedad mental y personalidad*, en *Enfermedad mental y Psicología* y también en *La psicología de 1850 a 1950*. En todos esos textos la disciplina es considerada en términos problemáticos, y de una manera general puede afirmarse que tal problematización se vincula con las discusiones producidas en los años 50 y principios de los 60 a propósito de la metodología propia de las ciencias humanas. Esas preocupaciones iniciales en la obra del pensador francés dejan paso pronto a consideraciones más amplias y más profundas que conciernen a los tópicos generales del pensamiento foucaultiano: el saber, el poder y la ética, como elementos que construyen o que producen sujetos y subjetividades.

En un sentido general es posible afirmar que la obra de Foucault se plantea en una posición de ruptura con la tradición predominante en el marco del pensamiento filosófico occidental. Algunos autores han considerado que esta tradición –iniciada en Grecia con los llamados filósofos naturalistas hacia el siglo VI a. C.– responde a lo que puede denominarse como 'pensamiento de la identidad'. Se trata de una tradición conceptual que ha pretendido ordenar la multiplicidad innumerable de lo real bajo algunos principios ordenadores –Dios, el Ser, la Razón, etc.– que tienden a constituirse en referencia fundamental de sistemas que intentan presentarse como totalizaciones de carácter absoluto.

Hay sin embargo numerosos ejemplos de un pensamiento que no apela ya a la referida identidad sino más bien a la diferencia, a lo otro; se trata de un pensamiento que pretende captar y conceptualizar la pluralidad diversa de la realidad. En Grecia, Heráclito de Efeso es quizá el primer exponente de esta inclinación. Mucho más cercano en el tiempo, Nietzsche inaugura una senda que seguirán en el siglo XX Deleuze, Guattari y Derrida y – claro está– el propio Foucault. No se trata en ellos de contradecir al pensamiento que tiende a forjar sistemas y

cosmovisiones, sino mas bien de poner en entredicho sus pretensiones de constituirse en discursos que pretenden abarcar la totalidad de lo real y de establecer que tanto prácticas como discursos son productos de la historia y de las determinaciones múltiples de las diferentes épocas

Como es sabido, una de las preocupaciones centrales del pensamiento de M. Foucault se refiere a uno de los problemas más característicos de la reflexión filosófica: el problema del saber. En buena parte de sus primeros textos el filósofo francés ha intentado establecer las condiciones de posibilidad para la emergencia de ciertas figuras del saber, como la enfermedad mental, la locura y la idea de 'hombre'. Sin embargo, el propio Foucault advierte que aquello que él llama 'saber' se diferencia de las ideas tradicionales que lo proponen como una instancia propia o cercana a las ideas de ciencia o de filosofía:

En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales o policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, los temas filosóficos, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. (Foucault, 1978, p. 58).

Este saber subyacente o implícito en toda sociedad posee una importancia fundamental, pues resulta nada menos que una las condiciones de posibilidad para la constitución de la ciencia y de la filosofía. Ese saber 'impensado' es el que define lo que en una época determinada resulta posible pensar y constituye, para Foucault, el dominio disciplinar específico de las investigaciones arqueológicas, que se dirigen, entonces, a intentar 'pensar lo impensado', aquello que resulta condición de posibilidad y al mismo tiempo límite para todo pensamiento y para toda práctica.

El pensamiento de Foucault puede situarse en el contexto de los embates críticos que el estructuralismo le realizara a las perspectivas humanistas; los principales argumentos de tal crítica se refieren al rechazo a considerar a la conciencia como el origen de todo devenir y de toda práctica así como también a la oposición a las ideas de dialéctica y de totalidad. No obstante, y aunque evita junto a los demás estructuralistas las consideraciones a propósito del sujeto de la enunciación y del sujeto de la narración, Foucault reemplaza el problema de la cientificidad de tal o cual discurso por las cuestiones referidas a sus condiciones históricas de posibilidad y a las condiciones específicas de su producción. Estas condiciones de producción, ligadas a instancias extradiscursivas, no pueden sin embargo entenderse como un 'efecto' o una consecuencia de aquellas instancias, pues hay reglas interiores que regulan y modulan la producción de objetos, de temas y de estrategias teóricas para su



tratamiento. Es en ese conjunto de reglas en el que se define la posición que asume un sujeto, de acuerdo al lugar que toma en ese campo; se conforma así lo que el autor francés denomina como 'formación discursiva' (Foucault, 1969), lugar de construcción de discursos sin sujeto constituyente.

Foucault ha afirmado que el Hombre, entendido como Sujeto, no puede considerarse como un elemento originario ni tampoco como una evidencia intemporal; el concepto de Sujeto es un concepto histórico construido en ciertas coordenadas específicas en el espacio de un régimen de discurso (Cappelletti, 2007, Seoane, 2012; Gil Fernández, 2018). Para Foucault no existe un sujeto que pueda constituirse en productor de historicidad en base a su racionalidad o a su acción; en otras palabras, no hay en la historia un sujeto que sea al mismo tiempo fundador y fundamento de prácticas y discursos. A estas ideas se refiere la polémica 'muerte del hombre', expresada en *Las palabras y las cosas*, y dirigida hacia las ideas de los marxistas humanistas en general y a la filosofía existencialista de Sartre en particular.

Durante toda la década de los años 60 la hostilidad de Foucault hacia las ideas más destacadas del marxismo occidental, encarnadas para él especialmente en la filosofía existencialista de Sartre, fue manifiesta y contundente. El rechazo a toda forma de humanismo y a cualquier filosofía de la conciencia humana como entidad fundante de prácticas y discursos puso en evidencia la distancia que separaba a Foucault del marxismo occidental, al menos de las formas que le resultaban más cercanas y notorias.

La última y por cierto inconclusa etapa del pensamiento de Foucault se perfila, en sus inicios, con los cursos que emprende a partir del año 1981. El texto *La Hermenéutica del Sujeto* (1982) da cuenta de esa nueva orientación, puesto que allí –como en otros textos de fechas cercanas– Foucault afirma que su problema es el de las relaciones entre la constitución del sujeto –o de diversas formas de sujeto– y los juegos de verdad y las prácticas de poder. El problema o la cuestión del sujeto, según declara el filósofo francés (Foucault, 1986) en la última época de su vida, aparece como el tema central de sus indagaciones, en tanto toda su obra no constituye una serie de investigaciones que sucesivamente hayan tenido como objeto el saber, el poder y luego, por fin, la ética, como temas interesantes en sí mismos; más bien, de acuerdo a sus palabras, la intención de Foucault ha sido analizar los diferentes modos de subjetivación puestos en funcionamiento desde el siglo XVIII hasta el presente, efectuando un recorrido por aquellas prácticas que han constituido formas diversas de objetivación del sujeto en tanto hablante, trabajador y ser vivo, por un lado, en tanto objeto de ciertas 'prácticas que dividen' y lo convierten así en sujeto, y por fin en torno a aquellas

prácticas que se orientan a que el hombre aprenda a reconocerse a sí mismo como objeto de una 'sexualidad'.

Luego del recorrido que Foucault realiza por los temas y los problemas del poder y de la sexualidad, surge, entre sus rastros, nuevamente, el problema del sujeto y de la subjetividad. Especialmente en los últimos textos la atención que Foucault presta a tales problemas – y en especial a lo que podría denominarse los procesos de autoconstitución del sujeto– resulta cada vez mayor. Podría decirse que lo que plantea Foucault es una especie de subjetividad sin Sujeto (Hernández Castro, 2018), por lo tanto un Sujeto que actúa en el espacio de sus prácticas y que se constituye en el horizonte de sus problematizaciones. Se trata de un sujeto que se edifica o se construye en las prácticas históricas, aunque estos sujetos pueden reelaborar y transformar las condiciones de su propia subjetividad. Foucault propone promover nuevas formas de subjetividad, rechazando el tipo de individualidad que ha sido impuesto a lo largo de tanto tiempo. En la continuación del proyecto de Nietzsche de elaborar una genealogía de la moral, Foucault intenta en sus últimos trabajos – y yendo más allá de las prohibiciones y restricciones vinculadas a la represión que impone el capitalismo– buscar las figuras históricas que en Occidente vincularon al Sujeto con la verdad, figuras que se vieron desplazadas o suprimidas por la imposición cristiana de una determinada verdad sobre el sujeto. Más tarde, con el advenimiento de la modernidad –y tal como Foucault lo muestra describiendo el panóptico de Bentham o la historia de la práctica de la 'confesión'– la idea de sujeto se produce como efecto de múltiples prácticas de poder y de saber, lo cual muestra, precisamente, que se trata de una 'construcción', en contra de toda pretensión de una subjetividad fundante.

Tal como lo afirma en una entrevista anexa al texto *Hermenéutica del Sujeto*, el problema que siempre ha interesado a Foucault es el problema de las relaciones entre el sujeto y la verdad, y específicamente la cuestión de cómo entra el sujeto a formar parte de una interpretación o de una representación de la verdad. El problema de las relaciones de saber – poder– que constituye lo esencial de sus obras anteriores se configura como "(...) un problema que no es para mí el fundamental, sino que es más bien un instrumento que me permite analizar, de la forma que me parece más precisa, el problema de las relaciones existentes entre sujeto y juegos de verdad" (1969, pp. 107–108). Lo que Foucault rechaza, en los usos que se han hecho de la categoría 'sujeto', es precisamente que se parta de una teoría previa del sujeto –como han hecho los fenomenólogos o los existencialistas, y particularmente entre ellos Sartre– y que a partir de ella pudiese plantearse cómo fueron posibles, por ejemplo, una determinada forma de conocimiento o un sistema conceptual específico. Lo que Foucault ha tratado de señalar es cómo, en el interior mismo de una forma de conocimiento, el sujeto se constituye en sujeto loco o en sujeto sano, en delincuente o no delincuente, y cómo esta constitución se produce a través

de un determinado número de prácticas que son juegos de verdad y prácticas de poder; Foucault rechaza la posibilidad de la existencia de una teoría a –priori del sujeto; si lo que se quiere es analizar las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto –o de las diferentes formas de sujeto– y esos juegos de verdad y esas prácticas de poder es necesario comprender que el sujeto no es una sustancia, sino más bien una forma, y una forma que no resulta casi nunca idéntica a sí misma.

### **Qué idea de ‘hombre’ hay en las Psicologías actuales?**

Con el fin de establecer qué ha quedado en el presente de las ideas de Sartre y de Foucault puede ser oportuno retomar algunos conceptos del pasado, y más precisamente recurrir a las ideas propias de la metafísica moderna referidas a los vínculos entre el hombre y Dios. En este sentido resulta muy conocida la posición cartesiana: para que exista la posibilidad de una verdad para el hombre es indispensable la existencia de Dios, que actúa como garantía y justificación última; la ciencia y la razón deben buscar y hallar esta verdad, pero su justificación última depende de lo divino. Una transformación considerable se produce con Kant, para quien la relación entre el hombre y Dios ya no tiene que ver de forma directa con la ciencia sino que atañe más bien a la razón práctica; en definitiva es el Bien – ya no la razón –lo que establece los vínculos del hombre con Dios (Badiou, 2005).

Algo muy diferente ocurre con la filosofía hegeliana, puesto que Dios se inscribe allí como el devenir absoluto del espíritu subjetivo. En otras palabras, lo que ocurre es el despliegue del propio devenir del ser humano, y entonces se trata allí de comprender que Dios es el proceso del hombre consumado. Como apunta Badiou (2005) aquí se produce una cierta inmanencia de Dios en el Hombre, tal como aparece en la figura de Cristo, que es al mismo tiempo hombre y Dios. Esta concepción se radicaliza en Augusto Comte, que ubica en el lugar de Dios a la propia humanidad, a la que considera como ‘el gran Ser’, lo que da lugar a su propuesta de una religión para toda la humanidad sustentada en la difusión ubicua de lo Verdadero por parte de la nueva ciencia positiva

Como es posible apreciar, se trata de posiciones diversas que se inclinan hacia una divinización del hombre o bien hacia una humanización de lo divino. Nietzsche va a ser quien pretenda terminar con esta difícil cuestión, en tanto declara que Dios ha muerto, con lo cual es posible también entender que, tras las ideas de Descartes, Kant, Hegel y Comte, y por estar en ellos el hombre en una relación no disociable con Dios, se nos dice que el hombre también ha muerto.

No es inútil examinar con más precisión las afirmaciones de Nietzsche al respecto. Su *Genealogía de la moral* comienza de la siguiente forma: “Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos.

El mundo se nos presenta despojado de cualquier carácter racional; (...) La condición del mundo es, por toda la eternidad, el caos, no como ausencia de necesidad, sino como falta de orden, de estructura, de forma, de belleza, de sabiduría y de todos nuestros esteticismos humanos” (Nietzsche, 1887, p. 112). Para él, entonces, la realidad no admite clasificación alguna que se refiera a la figura del hombre, ese ser que realiza juicios morales y estéticos que no le conciernen al mundo, y que tampoco poseen ninguna utilidad ni ninguna finalidad. Lo mismo ocurre con el intelecto humano, que no puede hallar un lugar adecuado en el mundo de la naturaleza, lo que hace muy fácil imaginar “cuan sombrío y efímero, sin fines y arbitrariamente se encuentra el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las cuales no existió: cuando desaparezca, nada se habrá perdido. Pues nuestro intelecto no tiene misión ulterior fuera de la vida humana. Es puramente humano, y solo su poseedor y generador le toma patéticamente como si fuera el eje del mundo” (Nietzsche, 1873, p. 242).

Los argumentos parecen ser bastante claros: si el devenir del mundo hubiera estado orientado hacia alguna finalidad establecida de antemano, ésta ya se hubiera alcanzado. Esta es, junto con la muerte individual, lo único cierto que sabemos sobre el mundo y sobre el destino del hombre en él. Todo carácter racional queda de esta forma excluido, porque son el azar y la incertidumbre los que dominan las circunstancias y el devenir del mundo. Tal sucesión de fuerzas que no parecen seguir ningún orden ni poseer una finalidad preestablecida tienen sin embargo en sí mismas una necesidad: la voluntad de reafirmarse y de regresar eternamente sobre sí mismo. Este mundo no tiene entonces otra finalidad que la de repetirse para de esa forma cumplir con un círculo en el que todo lo que acontece habrá de ser repetido o revivido en innumerables ocasiones: no habrá en él, por lo tanto, nada de nuevo.

Sin embargo, esta la aceptación infinita de la vida no significa para Nietzsche la aceptación del hombre; es indispensable superar al hombre, pues éste es más que nada una especie de puente y no un término, una 'cuerda tendida entre la bestia y el superhombre' (Nietzsche, 1887).

El llamado superhombre es la encarnación de la voluntad de poder, y expresa la idea de que lo que está vivo desea algo más que la vida; ese deseo es lo que Nietzsche llama la 'voluntad de poder', esa voluntad establece nuevas valoraciones que constituyen para el autor el fundamento de aquella existencia sobrehumana. Este superhombre debe liberarse de las ataduras propias de la vida de los hombres comunes, y debe también rechazar todo lo que los demás hombres valoran, para situarse en un plano más elevado al que ocupan las costumbres, las leyes y las tradiciones culturales. Del mismo modo, el superhombre debe renunciar a la posesión de las certezas habituales con las que los hombres comunes desarrollan su existencia, pues estas certezas evidencian un límite y un

rechazo a las diferentes posibilidades del error. El superhombre es en definitiva una entidad misteriosa que no puede encontrar el conocimiento de sí más que en sus primeras capas, pues hay en su interior una profundidad que le resulta insondable, una profundidad en la que Nietzsche ve el indicio de una esencia sobrehumana.

Este superhombre nietzscheano parece ser, en síntesis, un hombre que se encuentra por fuera de cualquier relación con lo divino, o lo que es lo mismo, un hombre sin Dios, que encuentra su realidad en el futuro y que por lo tanto debe aún advenir. Se trata entonces de un programa, de una realidad que todavía no es; de esta manera comienza el siglo XX, con la idea de un hombre sin Dios que aún debe venir. En ese contexto de ideas deben situarse las perspectivas de Sartre y de Foucault que aquí se consideran.

Con respecto a Sartre, es posible decir que sus ideas nos indican que este hombre sin Dios debe ocupar el lugar que la muerte de Dios ha dejado vacante; en ese sitio deberá desplegar su esencia. La consonancia de esta posición con las ideas de Marx resulta evidente, pues para el filósofo germano la humanidad tiene en su esencia todas las condiciones necesarias para ser la protagonista de su propia emancipación. El hombre es allí el artífice esencial de su destino, y este destino lo hará superar cualquier alienación. El hombre debe entonces ocupar ese lugar vacío que dejó la muerte de Dios, pues para Sartre el hombre es el fundamento de sí mismo, idea que tiende a transformar a la filosofía en una antropología

Por el contrario, Foucault asume una posición que se emparenta de modo directo con Nietzsche; el lugar vacío que deja la muerte de Dios es simultáneamente una de las formas de la muerte del hombre; se trata entonces del fin del humanismo. Foucault va incluso más allá: solamente en ese lugar vacío que ha dejado la desaparición del hombre es en donde puede desarrollarse el pensamiento. Como se ve, se trata de un antihumanismo extremo.

Badiou (2005) ve sin embargo en esas posiciones contradictorias algunos elementos comunes.. Los dos filósofos asumen un mismo problema y responden al desafío planteado por la muerte de Dios y por el devenir del hombre sobre el horizonte de esa ausencia. Los dos también encuentran la salida en el diseño de un programa futuro de pensamiento, en un porvenir abierto entonces a una pluralidad de posibilidades.

Sartre propone, como programa de emancipación específico, el desarrollo de una antropología general que apunte tal proyecto de liberación. Foucault, en cambio, promueve el surgimiento de un pensamiento alejado de todo antropocentrismo. Hacia finales de la década del 60 las ideas antihumanistas de Foucault y de Althusser acaban imponiéndose. No puede pensarse adecuadamente la historia si se la considera la historia del devenir del hombre, y si se lo ubica como el

protagonista excluyente que ofrece, con su sola presencia, un sentido general a la totalidad de lo real.

También puede señalarse que ambos programas se configuran en torno a la figura del hombre, y en este sentido se puede decir que para Sartre el hombre es el porvenir del hombre. En Foucault, en cambio, el hombre es, o debería ser, su pasado. Hay que decir, sin embargo, que avanzada la tercera década del siglo presente los dos programas de pensamiento han sido casi por completo dejados de lado. Está muy claro que no se ha producido ningún tipo de regreso a un humanismo vinculable a formas del pasado, y que lo que ocurre hoy es bien diferente. Se trata de la figura de un hombre sin Dios, pero también sin ser él mismo su proyecto, lo cual hace del hombre solamente un animal más entre otros animales. Ocurre, entonces, lo siguiente: las 'democracias' que gobiernan buena parte del mundo, que quieren y logran imponerse de una forma paradigmática, que están constituidas por el capitalismo en su forma neoliberal, han pretendido imponer –han impuesto– este 'humanismo animal', que protagoniza un hombre que no es en sí mismo su propio absoluto, y que enlaza con mucha espontaneidad con el naturalismo triunfante en casi todos los espacios del pensamiento de estos primeros veinte años del presente siglo (Badiou, 2005, Cappelletti, 2012).

Los aproximadamente cuarenta años que han transcurrido desde la muerte de Sartre (1980) y de Foucault (1984) han sido precisamente años convulsionados y trágicos en los que los programas de pensamiento y las políticas ejecutadas han seguido el rumbo de un macabro progreso: el del resurgimiento del fascismo y de formas muy diversas y cambiantes de dominación y de profundización del control social.

No constituiría una labor demasiado compleja demostrar cómo los éxitos mencionados con los nombres de progreso, de libertad o de humanismo son en realidad victorias de la opresión y del sometimiento, que ponen en acto lo referido arriba: el hombre es simplemente una especie más, y como muchas otras, también puede domesticarse.

La disciplina psicológica no parece ser del todo ajena a tales procedimientos de control, en especial cuando, asociada con las mas variadas técnicas psicoterapéuticas o de pretendida medición y cuantitización de elementos significantes, quiere presentarse con el rigor que parece ser patrimonio de las ciencias de la naturaleza. La subsunción de la psicología a las disciplinas que tratan de explicar el funcionamiento del mundo de la naturaleza adopta entonces nuevos atavíos; no se trata ya de fundar laboratorios o de matematizar umbrales de excitación o de reacción, sino de pergeñar escalas numéricas para la ponderación de resultados que deberían ser objeto de una interpretación en términos tanto subjetivos como éticos, políticos e históricos. Siempre es más fácil intentar medir 'representaciones' o 'ideas acerca de', por ejemplo, que producir sentido y significaciones subjetivas y políticas, en especial cuando bajo el

suelo de las actividades ‘científicas’ se encuentra el supuesto ontológico que habilita tales tareas de medición y de peritaje: el hombre es nada más que un animal entre otros.

Sartre y Foucault, aún con las limitaciones de todo pensador, referidas sobre todo a pensar el mundo desde el Norte (Sousa Santos, 2018), han dejado sin embargo lo que es el mejor legado que puede ofrecer un intelectual, es decir, herramientas útiles para pensar. Y ya se sabe que el pensamiento debe constituirse como una entidad crítica y subversiva, pues de lo contrario resulta mera repetición de lo ya dicho o justificación de lo que hemos heredado o de lo que nos ha sido impuesto (Cappelletti, 2012).

## Referencias

- Alvarez González, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de J.P. Sartre*. Estudios Filosóficos 38, 9–45
- Badiou, A. (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bolla, L (2014). El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan, en Karcmarczyc, P. (comp.), *El sujeto en cuestión*. La Plata: Universidad de la Plata.
- Canguilhem, G. (1979). *Qué es la Psicología?*. Paris: Vrin.
- Cappelletti A. (2018). Problemas epistemológicos de la psicología contemporánea. *Revista De Psicología Universidad de Antioquia*, 9(2), 189–204.
- Cappelletti, A. (2012). Foucault y Sartre, antes y ahora. *Revista Extensión digital. Secretaría de Extensión*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Cuartango, R. (2008). *La conciencia y el pensamiento*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M.(1986). *Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto*. Madrid: La Piqueta
- Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Foucault, M. (1978). *El libro de los Otros*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Foucault, M. (1982). *La hermenéutica del sujeto*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Gil Fernández, R. (2018). *Hacia una construcción del sujeto en M. Foucault*. Wimblu, 13(1), p. 9–26.
- Hernández Castro, G. (2018). *El sujeto y la ética en M. Foucault*. Revista Estudios 36, 356–378.

- Nietzsche, F. (1873) *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Obras Completas, T. 5. Buenos Aires: Aguilar, 2002.
- Nietzsche, F. (1887). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2005.
- Sartre, J.P. (1980). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Sartre, J.P. (1973). *El ser y la nada*. Madrid: Editorial Ibero Americana.
- Seoane, J. C. (2012). La noción de sujeto en Foucault. *Question*, 1(33).
- Sousa Santos, B. (2018). *Introducción a las Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: Clacso.
- 

Fecha de recepción: 30 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 28 de junio de 2022