

Sobre la crítica foucaultiana al tema trascendental

(About the foucaultian critique of the transcendental theme)

Marco A. DÍAZ MARSÁ

Recibido: 16 de septiembre de 2009

Aceptado: 8 de enero de 2010

Resumen

Presentamos la crítica foucaultiana al tema trascendental. Trataremos de mostrar, afinando los planteamientos, que el blanco específico de dicha crítica no es tanto la instancia trascendental como tal, presente de una manera *sui generis* en el propio Foucault, cuanto una *determinada interpretación* de esa instancia, dominada por el esquema del “conocimiento” y sus postulados de la afinidad natural, la subjetividad constituyente y la teleología trascendental. Así las cosas, determinaremos, en primer lugar, el marco y el alcance de dicha crítica. Expondremos, en segundo lugar, la interpretación de lo trascendental que rige en la crítica foucaultiana de este motivo. En tercer lugar nos haremos cargo de las presuposiciones que dominan en esa interpretación. Finalmente, presentaremos, en esbozo, la idea foucaultiana de *saber*.

Palabras clave: Foucault, trascendental, arqueología, conocimiento, ciencia, saber, subjetividad constituyente, teleología, a priori histórico, libertad, acontecimiento.

Abstract

We present the foucaultian critique of the transcendental theme. We will try to show, sharpening the layout of the problem, that the specific target of such critique is not so much the transcendental instance as such, present in a *sui generis* way in Foucault himself, as rather a *certain interpretation* of this instance, mastered by the “knowledge” scheme and its postulates of natural affinity, constituent subjectivity

and transcendental theology. So we will determine, in the first place, the framework and reach of such critique. Secondly, we will set forth the interpretation of the transcendental which rules in the foucaultian critique of this theme. In the third place, we will take into account the assumptions which rule in this interpretation. Finally, we will sketch the foucaultian idea of “knowledge” (*savoir*).

Keywords: Foucault, transcendental, archeology, knowledge, science, knowledge (*savoir*), constituent subjectivity, teleology, historical a priori, freedom, event.

1. Breve apunte sobre el marco y el alcance de la crítica foucaultiana al tema trascendental

Hemos analizado en otro lugar¹, en el espacio de trabajo definido por una arqueología del pensamiento, *la modernidad* de la cuestión trascendental (en un sentido muy preciso de “Modernidad” o de “Pensamiento moderno”), así como las diferentes modalidades de su planteamiento: el planteamiento *antropológico-dogmático* de la cuestión trascendental (el propio de ese «dogmatismo redoblado» que es la antropología fundamental [Foucault (1999b) p. 352]); el planteamiento, en segundo lugar, *metafísico-objetivo*, igualmente dogmático, pese a su pretensión ultracrítica [cfr. en (1999b) todo el discurso foucaultiano referente a las «metafísicas del objeto», esp. capítulos 7, 8]; finalmente, a partir de un análisis de la articulación crítica-metafísica que desveló la región trascendental como el espacio de un sujeto *fini-to* que *es* y, a la par, *actúa* en un mundo, la *versión genuinamente crítica del tema trascendental* [cfr. (2008)]. Pues bien, tal como ya se señaló en ese trabajo, el pensamiento foucaultiano, determinado por el *Ethos* de la Modernidad, no escapa a la forma general de un planteamiento trascendental, forma que arraiga en la diferencia que instaura y da juego en el pensar moderno: la diferencia *–de iure–* ser-pensar, en el espacio de la ruptura de la representación infinita como fundamento general de todos los ordenes posibles del pensamiento [cfr. (1999b), pp. 249-256]. Con todo, es preciso constatar que lo trascendental– y ello con una fuerza y una perseverancia muy notables– es objeto de una severa crítica en el pensamiento foucaultiano. *Esta crítica será el objeto privilegiado del presente estudio.*

Establecer el marco y el alcance de la crítica foucaultiana de lo trascendental exige desarrollos que desbordan, con mucho, los límites de este trabajo. Por ello, con el fin de revelar la idea que da la medida de la presente investigación, sin menoscabo de lo que aquí nos proponemos, reproducimos un fragmento del texto de Olivier Dekens *L'épaisseur humaine* [Dekens (2000), p. 50], texto en que dichos marco y alcance son expuestos con admirable claridad y rigor:

¹ Cfr. nuestro trabajo *Arqueología de la cuestión trascendental*. Actualmente en proceso de evaluación en la revista *Pensamiento*.

Si con evidencia *Les mots et les choses* presenta una crítica del momento kantiano, Foucault dis-cierne igualmente en Kant la primera aparición de una ontología del presente, de la que reclama su pertenencia. Más aún: planteando la cuestión de la actualidad, a propósito de la Revolución francesa y de la Ilustración, Kant inaugura un modo de pensar que Foucault trata hoy de retomar y relanzar. Pero Kant no es sólo considerado por Foucault en su aportación explícita. Él es –tal es al menos nuestra hipótesis– utilizado e interpretado todo a lo largo de la construcción del método arqueológico como uno de los elementos que marcan su novedad. Es entonces la disposición crítica al origen de un desplazamiento de los problemas donde arraiga la marcha foucaultiana; Es el cuidado –cercano a lo que Kant llama tópica trascendental– en establecer los lugares y las condiciones de nacimiento de un concepto; es sobre todo el privilegio acordado a la superficie sobre la profundidad, a la cartografía sobre la hermenéutica, a la constitución de un campo sobre la historia de una idea, comparable a la vasta topografía de la razón pura que Kant delimita en la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*. El conjunto de estos rasgos constituye –sin que Foucault utilice positivamente el término– un método de tipo trascendental: en el bien entendido de que la arqueología no retoma la integridad de las nociones que construyen el trascendentalismo kantiano en su especificidad; sin embargo ella se inspira en él en su estructura más general y en su atención al carácter casi apriórico de las formaciones discursivas y de los enunciados al elaborar la episteme de una época dada. La severa crítica que Foucault presenta de Kant se articula por tanto sobre lo que se podría llamar una arqueología trascendental, que integra el enfoque kantiano excluyendo precisamente lo que había estado en un primer tiempo crítico, a saber, el poder sintético del sujeto y su posición central.

En relación con este enjundioso texto sólo quisiéramos hacer notar lo siguiente:

1. Habría que matizar la afirmación sobre lo que Dekens llama el “momento kantiano”. La crítica llevada a cabo por Foucault en *Les mots et les choses* no se refiere tanto al “momento kantiano”, si por momento kantiano se entiende justamente lo que hay que entender en ese texto, es decir, el *momento en el que el pensamiento se hace cargo de su propia finitud* [cfr. Foucault (1994) t. I, p. 446], cuanto a *una determinada interpretación* de esa misma finitud del pensamiento, que encuentra en dicho momento su posibilidad, mas no su necesidad: la interpretación antropológica de la finitud como *finitud fundamental* [(1999b) cap. 9], que acaso no deba ser atribuida de una manera simple a Kant (cfr. (1999b), p. 352)

2. Hay que distinguir en el dispositivo textual foucaultiano entre la línea del pensamiento kantiano que Foucault *critica*, digamos la *línea analítico-trascendental*, la *analítica de la verdad*, y la línea del pensamiento kantiano de la que Foucault se reconoce heredero, es decir, *hace suya*, la línea –histórica– de una *ontología de la actualidad*. [cfr.(1994), t.4, p. 687] Por tanto, hay en el texto foucaultiano tanto un kantismo criticado (el kantismo epistemológico y antropológico, formalista y suprahistórico) como un kantismo incorporado (el Kant que inaugura la interrogación sobre la actualidad).

3. Habría que establecer un *doble registro* de presencia kantiana en el texto de Foucault: el *registro de lo explícito* (referido tanto a la críticas como al reconocimiento de las filiaciones) y el *registro de las utilizaciones*, donde Kant no es tanto

citado cuanto utilizado; por ejemplo, tal como Dekens señala, –a nuestro ver con acierto– en la construcción del método arqueológico.

4. Más allá de lo explícito, hay en Foucault una utilización e interpretación de Kant que se manifiesta en la *disposición crítica general a la base de su pensamiento* (Foucault considerará la crítica como problematización el elemento *específico* del pensamiento [cfr. (1994) t. IV, pp. 669-670]); en el cuidado, también, de los lugares y las condiciones de nacimiento de los conceptos; en el primado de la superficie sobre la profundidad, de la cartografía sobre hermenéutica.

5. Foucault no utiliza nunca de manera positiva el término “trascendental”, aparece siempre en contextos de crítica. Mucho menos califica su pensamiento o su método como trascendental. A pesar de ello el conjunto de los rasgos mencionados en el apartado anterior vienen a esbozar *un proceder de tipo trascendental*, sin perder nunca de vista que Foucault no hace uso del conjunto de nociones kantianas que articulan la idea de lo trascendental de una manera específica. Más que de utilización rigurosa hay que hablar de inspiración a partir del aparato trascendental kantiano.

6. La crítica, por tanto, a la idea kantiana de lo trascendental tiene un *alcance* y un *marco* muy determinados: el marco, él mismo trascendental, de la arqueología (si bien se trata aquí de una trascendentalidad *sui generis*, que elimina toda referencia a un sujeto fundador y a una dimensión suprahistórica) y el alcance referido a una *cierta versión del tema trascendental*: la versión analítica y antropológica. Vamos a entrar ya a analizar esta crítica.

2. De la interpretación de lo trascendental que rige en su crítica foucaultiana: la interpretación analítica, antropológica y formal de la instancia trascendental

Sin duda uno de los blancos más constantes de la crítica foucaultiana ha sido la noción de lo trascendental. Se trata de «evitar toda referencia a un trascendental [Foucault (1994, t. II), p. 373], de «levantar el contrafuerte trascendental» [(1999a), p. 148]. «Usted cree en lo trascendental, yo no» [(1994, t. II), p. 379], señala Foucault en una entrevista con Prety, recogida en el *II Bimestre* en 1972. Asimismo en *Préface à la transgression* Foucault criticará la idea de un pensamiento del origen como suelo trascendental para un análisis de las constituciones [(1994, t. I), p. 239], y en una de sus últimas conferencias se desmarcará tajantemente de un modo de proceder crítico-trascendental que pretenda extraer las estructuras universales y necesarias de todo conocimiento y acción moral posible, con vistas a fundar una necesidad metafísica en la historia [(1994, t. IV), p. 576].

Pero ¿qué interpretación de lo trascendental subyace a esta crítica? Una lectura más cuidadosa de los textos nos permite precisar el objeto de la crítica foucaultiana. Así, ciertamente el asunto habrá de ser evitar toda referencia a un trascendental, pero esa referencia que lo sería a una «condición de posibilidad para todo conocimiento» [(1994, t. II, p. 373)]. Del mismo modo se denunciará lo que Foucault llama «narcisismo trascendental» [(1999a), p. 265], es decir, esa forma de ejercicio trascendental que pone en juego la figura del yo o del “sujeto trascendental”. Asimismo se impugnará la crítica trascendental en tanto ella comporta *formalidad* y *olvido de una historia efectiva* [(1994, t IV, p.574)].

La interpretación de lo trascendental que subyace a la crítica foucaultiana convoca, pues, las figuras de la continuidad suprahistórica, la forma del yo como sujeto trascendental y el primado del conocimiento en la cuestión trascendental. Así, ciertamente se trata de «liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental», se dice en *L'archéologie du savoir*; mas esta sujeción lo es a esa forma de «constitución trascendental» –se precisa un poco más abajo– por la que se «impondría la forma del sujeto» [1999a, p. 264] y, por ende, la continuidad y la homogeneidad en la historia. El «momento trascendental» se entiende así como el «origen» que es el fin, el *telos* antropológico de una historia que aboca al «círculo del origen perdido y recobrado» [(1999a), p. 265]. Del mismo modo, en su conversación con Preti, Foucault marcará sus distancias con respeto a esa interrogación histórica que hace referencia, de una manera u otra, a un «originario». El asunto será desembarazarse de todo ese tipo de críticas histórico-filosóficas –que Foucault ve representadas, a nuestro ver con justicia, en Husserl, y quizá no tan justamente en Heidegger– «que ponen en cuestión todos nuestros conocimientos y sus fundamentos, pero haciéndolo «a partir de lo que es originario» [(1994, t. II), p. 372] Lo que se convoca aquí es el *Ursprung antropológico* perdido, el *sentido subjetivo* de nuestros conocimientos (para la idea del mundo de la vida como espacio de sentido y reino de fenómenos subjetivos cfr.[Husserl (1991), p.116 y ss.]), olvidado en la fragmentación y en la desorientación propias de la objetivación total que impera en las realizaciones científicas-técnicas de nuestro tiempo [Cfr. Husserl (1991), pp. 3-19, 102].

Vemos cómo lo trascendental viene referido, en la interpretación foucaultiana de este motivo, a un *originario antropológico*, fundamento de la crítica histórico-filosófica de los conocimientos. Lo trascendental es aquí solidario de la idea de ese originario que es «el sujeto como conciencia»:

Creo que esta identificación sujeto-conciencia en el nivel trascendental es característica de la filosofía occidental desde Descartes hasta nuestros días. Nietzsche lanzó uno de los primeros ataques, o al menos uno de los más vigorosos, contra esta identificación [Foucault (1994) t. II, p. 372]

Toda una tradición –que se intenta combatir, al margen de todo recurso metafísico a un originario, con las poderosas armas que procura la genealogía nietzscheana en su crítica de los «conceptos fundamentales» de la tradición occidental – se obstina en la idea de la conciencia –abstracta e idealmente considerada– como sujeto del “pienso”, en «una identificación a nivel trascendental entre sujeto y yo pensante», siendo el yo pensante aquí, *en esencia*, pensamiento [Descartes (1987), p.71]. Dicha tradición, que en muchas ocasiones también actúa en la percepción foucaultiana de la cuestión trascendental, impide liberar tal cuestión del motivo del sujeto pensante originario, dejando así abierta la posibilidad de concebir «reglas del funcionamiento del conocimiento que han aparecido en el curso de la historia y en el interior de las cuales se sitúan diferentes sujetos» [(1994, t. II), p. 373]. Con ello se operaría la desconexión de lo trascendental por relación al motivo de un sujeto intemporal que *es* pensamiento; mas, acaso, no de toda forma de conciencia trascendental o de toda instancia de conciencia o de pensamiento en el plano de lo trascendental. Así, en la entrevista con Preti a la que nos estamos refiriendo, Foucault no descarta, avanzando ideas que sólo en los textos de los años 80 encontrarán una justa determinación, la posibilidad de un residuo no desdeñable de algo así como “conciencia trascendental”:

Comprendo vuestra posición, pero es justamente sobre este punto que nuestras posiciones divergen. Usted me parece kantiano o husserliano. Todo a lo largo de mi investigación, me esfuerzo, a la inversa, por evitar toda referencia a este trascendental, que sería una condición de posibilidad para todo conocimiento. Cuando digo que me esfuerzo por evitarla, no afirmo que esté seguro de conseguirlo (...) Intento historizar al máximo para dejar lo menos posible a lo trascendental. No puede eliminar la posibilidad de encontrarme, un día, frente a un residuo no desdeñable que fuera lo trascendental [(1994, t. II) p.373]

Otro de los textos en que se exhibe muy claramente la interpretación de lo trascendental que rige en la crítica foucaultiana de esta noción es la conferencia sobre el texto kantiano *Respuesta a una pregunta: ¿Qué es ilustración?* Se opone aquí lo trascendental a lo histórico, a partir de una referencia a la crítica como análisis de los límites y reflexión sobre ellos. Foucault intenta desmarcarse de toda forma de *crítica trascendental*, en el sentido de esa crítica que se ejercería en la forma de «la limitación necesaria», como «búsqueda de estructuras formales que tienen un valor universal» y que han de funcionar como límites infranqueables de toda acción y todo conocimiento. Se reclama, frente a esto, otra forma de crítica, aquella, *práctica*, ejercida «en la forma del franqueamiento posible» y que es «investigación histórica, a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, decimos y pensamos»[(1994, t. IV), p. 574] *En este sentido*, señala inmediatamente Foucault, es decir, *en un sentido for-*

malista y universalista, la crítica por él ejercida no es trascendental, sino histórica, y no tiene por fin fundar una necesidad metafísica:

En este sentido, esta crítica no es trascendental, y no tiene por fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental– en el sentido en que no buscará liberar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino tratar los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de ella no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que liberará de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos [(1994, t. IV, p. 574)].

Así pues, es la interpretación de lo trascendental en clave subjetual, formal y suprahistórica la que rige en la crítica foucaultiana de lo trascendental. En todo ello domina el “conocimiento”, tiene lugar el primado de lo “analítico”, de lo puramente «racional» [cfr. el par conceptual «racional» y «espiritual» en (2001)], en detrimento, en la consideración trascendental, de lo práctico, lo material y lo efectivamente histórico. Vamos a verlo.

3. Del primado del “conocimiento” en la interpretación foucaultiana de la cuestión trascendental que rige en su crítica

Una lectura atenta de los textos permite percatarse de que lo que ante todo Foucault quiere dejar fuera de juego, a pesar de ciertas declaraciones programáticas muy generales, no es tanto la instancia trascendental del saber, digamos, la cuestión de «las condiciones de posibilidad» [cfr., por ejemplo, (1994, t. I), pp. 724-725], cuanto «el tema general del “conocimiento”» [Foucault, (1994, t. I), p. 730] en la consideración de esa instancia, esa temática que garantizaría «la presencia universal del Logos», el primado de lo teórico –sobre lo práctico, lo material, el acontecimiento y «la iniciativa de los sujetos»[(1999a) p. 272]– en la consideración histórica de los saberes. Lo que se quiere dejar fuera de circulación, frente a una tradición persistente en la «historia de la verdad» que Foucault remontará en *Hermenéutica del sujeto* al *Alcibiades* de Platón², es la hegemonía de la pura «racionalidad» en el saber [(2001), p. 76], la idea de que es el solo «acto de conocimiento» el que se halla involucrado en esa relación con la verdad que llamamos saber, de que el acceso a la verdad, por tanto, está dado, por una suerte de derecho de origen, en el conocimiento y sólo en el conocimiento, al margen de toda acción y transformación esencial

2 En este diálogo tendría lugar, según Foucault, un *golpe de fuerza*, decisivo en la historia del pensamiento occidental: el golpe de fuerza que el conocimiento lleva a cabo sobre el cuidado, sobre la *epimelia*.

del sujeto que sabe en esa relación con la verdad, al margen de toda condición práctica, material o «espiritual» [cfr. (2001) pp. 16 y ss]. Se combate, pues, ante todo, la idea de que el puro «conocimiento», en sí mismo y por sí mismo, implique *saber*, de que quepa un conocimiento que no se halle preparado, acompañado, doblado y acabado en la acción y la transformación del sujeto en juego en ese saber; transformación *del sujeto*, no del individuo, «del sujeto mismo en su ser de sujeto» [(2001), p. 18].

Pues bien, esta hegemonía del conocimiento, como esquema general de interpretación surgido en un *momento* y en un *lugar* determinados de la historia³, comporta la obstinación de una *doble postulación*: los postulados de la *afinidad* y del *originario* antropológico.

Se postula, en primer lugar, que el conocimiento «está emparentado por un derecho de origen con el mundo a conocer»; la « semejanza » o « afinidad previa entre el conocimiento y esas cosas que sería necesario conocer » [(1992), p. 23]; la homogeneidad –dicho muy formalmente– entre *pensar* y *ser*. Se postula la « continuidad de la ciencia y la experiencia », en la que el conocimiento funciona como el « intermediario secreto y cómplice » [(1994), t. I, p. 730]. Se postula, en fin, que la verdad está dada al sujeto de conocimiento, quizá no de facto, mas sí de *iure*; que éste tiene el derecho y la capacidad de acceder a una verdad que le estaría dada en un simple acto de conocimiento, fundado y legitimado en su ser y en su modo de ser sujeto –porque él es el sujeto y tiene tal o cual estructura del sujeto– y, acaso, propiciado y encauzado metodológicamente.⁴

Se incurre, en este espacio dominado por los postulados que ponen en juego los *excesos* del conocimiento, en lo que Foucault llama la *ilusión de la experiencia* [(1994), t. I, 729]. Sin duda es posible y legítimo definir, en un análisis regional, el dominio de objetos a los que se dirige una ciencia, ya sea atendiendo a su estructura interna de idealidad, ya sea en su relación con el «el mundo de cosas al que estos objetos se refieren» [(1994), t. I, p. 728-729]. En este último caso el análisis buscará establecer, a partir, y a pesar de, la evidencia de que los objetos de la ciencia se definen por una estructura de idealidad que hace que no puedan ser considerados como *idénticos* a las cosas del mundo de la experiencia cotidiana (por ejemplo, el objeto de la biología, *la vida*, no es pura y simplemente la vida en la que participan los individuos humanos, o el de la economía la producción efectiva de los hombres), los *modos de relación* de esos objetos científicos con la experiencia cotidiana (los objetos de la biología y de la economía se refieren *de algún modo* a la vida concre-

³ En *Nietzsche, la génealogie l'histoire* Foucault delimitará el marco conceptual de una *wirkliche historie*, entregada a la búsqueda de un origen histórico y político, siempre bajo e impuro –búsqueda de la emergencia, *Entstehung* y procedencia, *Herkunft* de todo aquello que en nuestra tradición se ha considerado como siendo, en esencia, intemporal, elevado e inmaculado: por ejemplo, el conocimiento cfr. [(1994), t. II, pp. 136-156].

⁴ Para el *negativo* de estos postulados del conocimiento o de la pura racionalidad vid. Los postulados de la espiritualidad en [(2001), p. 17].

ta e inmediata de los individuos o a una fase determinada de la evolución capitalista). Se ha de evitar ante todo caer en el error, que tendría por fuente la ilusión de experiencia arribamentada, de creer que hay regiones de cosas que «se ofrecen espontáneamente a una actividad de idealización y al trabajo del lenguaje científico», «que toda la elaboración científica no es más que una cierta manera de leer, de descifrar, de abstraer, de descomponer y de recomponer lo que está dado» [(1994) t. I, p. 729], ya sea en la naturaleza (por consecuencia con valor universal), ya sea en la historia (y por consecuencia con valor relativo)»:

Hay una ilusión que consiste en suponer que la ciencia se enraíza en la plenitud de una experiencia concreta y vivida: que la geometría elabora un espacio percibido, que la biología da forma a la íntima experiencia de la vida, o que la economía política traduce al nivel del discurso teórico los procesos de la industrialización; es decir, que el referente detenta en sí mismo la ley del objeto científico. [*Ibidem*]⁵

Se trata, pues, de evitar caer en esta persistente ilusión, pero *sin incurrir en otra*, también muy común: aquella por la que se imagina que la ciencia se establece a sí misma en un gesto soberano de ruptura y decisión:

Pero hay igualmente ilusión en imaginar que la ciencia se establece por un gesto de ruptura y de decisión, que se libera de golpe del campo cualitativo y de todos los murmullos de lo imaginario, por la violencia (serena o polémica) de una razón que se funda en sus propias aserciones: es decir, que el objeto científico comienza a existir por sí mismo en su propia identidad [Foucault, *Ibid.*]

Hay que hablar, por tanto, «a la vez de relación y corte» [*Ibid.*]. No se niega la vinculación de la ciencia con la experiencia cotidiana, sino la idea, dominada por el modo de comprensión que introduce el imperio del conocimiento, de que la ciencia de alguna manera *está ya presente* en la experiencia, en esbozo, en estado germinal; la idea de que el *logos* se halla presente en todas las cosas. Hay sin duda relación, más no prefiguración o preformación, y esta relación, que es también corte y separación, no dependerá de ese intermediario secreto y cómplice de la continuidad entre la ciencia y la experiencia que es el conocimiento. Entre la ciencia y la experiencia, determinando el espacio en que aquéllas pueden ligarse y separarse, esta-

⁵ Sin duda Husserl, en opinión de Foucault, sería víctima de esta ilusión: «Al igual que toda praxis, la ciencia objetiva presupone su ser, pero se pone la meta de transformar en un saber perfecto el saber precientífico imperfecto en extensión y firmeza –conforme a una idea-correlato que reside, ciertamente en lo infinito, idea-correlato de un mundo que es y que es determinado fijamente en sí, idea-correlato de las verdades que lo expresan predicativamente, de las verdades científicas *idealiter* («verdades en sí»)–. La tarea es realizar esto en un curso sistemático a lo largo de niveles de perfección y con un método que posibilite un progreso constante. [Husserl (1991), pp.115-116].

bleciendo relaciones que no son unívocas, sino históricas y específicas de cada ciencia, se halla el *saber*; no el conocimiento. Lo veremos un poco más adelante.

No quisiéramos dejar de señalar, ya para terminar el análisis de este *primer postulado*, algo en lo que Foucault incide en repetidas ocasiones, a saber, que este modo de interpretar la relación entre los conocimientos científicos y las cosas de la experiencia –modo de interpretación, insistimos en ello, dominado por el esquema de un conocimiento que introduce la continuidad, la armonía racional y la docilidad de las cosas a conocer– torna posible y necesaria la presencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento (la idea de un infinito positivo de razón), la alianza, más o menos velada entre la teoría del conocimiento y la teología. En efecto:

(...) ¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios aseguraba esto en la filosofía occidental? [(1992), p. 24]

El postulado de un *favor* de las cosas del mundo para el conocimiento introduce la necesidad de una providencia prediscursiva. Frente a esto, Foucault desplegará un espacio sin providencia prediscursiva que disponga las cosas a nuestro favor:

No resolver el discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia prediscursiva que lo disponga a nuestro favor[(1999c) p. 53]

El *segundo postulado* es aquél, expresado nietzscheanamente, del «conocimiento en sí» (nada que ver con lo que Kant entiende por esta expresión), el postulado según el cual habría una naturaleza, una *esencia* antropológica o unas condiciones universales del conocimiento [(1992), p. 30]. Ya no se trata de Dios y, por ende, de la afinidad, la ley o la armonía racional en el mundo, sino del sujeto, en su unidad y soberanía, como garante de la continuidad entre el cuerpo y la verdad, el deseo y el saber, el instinto y el conocimiento [(1992), p. 25]. Puede hablarse ahora de un *deseo de verdad*, algo diferente y mucho más que un deseo natural entre otros deseos naturales; éste funcionará como *deseo fundamental*, justamente como el *definitorio* de la naturaleza del hombre: se tratará de ese deseo de verdad, nunca satisfecho, inscrito en la naturaleza humana, y en que se ha de fundar una historia de los hombres que no puede ser sino dialéctica y teleología. Así, si Dios funcionaba, es relación con el postulado de la afinidad, como garante de la misma, ahora será el sujeto antropológico el que garantizará la articulación del deseo y la razón en la historia, funcionando como la instancia que garantiza el dominio de la verdad sobre toda forma de deseo en el acontecer, en suma, la posibilidad de una historia conti-

nua bajo la forma paradójica de un originario finito para el que la verdad, acaso, ya no es su *principio*, más sí su *fin*, inevitable y al tiempo inalcanzable.

El conocimiento, pues, como forma general de interpretación de lo que hay, convoca la familiaridad histórica de esa «síntesis previa», de esa forma acriticamente asumida, de manera espontánea, no reflexionada, que es la «subjetividad constituyente», la unidad y soberanía de un sujeto fundador, así como la interpretación de la historia, en clave de «teleología trascendental», que le es necesaria y correlativa [(1994, t. I), p. 731]. Surgen así, en este espacio de *pathos del conocimiento*, toda una serie de temas conocidos: el tema de una *actividad constituyente* que asegura a través de un conjunto de operaciones fundamentales, previas a toda gesto explícito y a todo contenido dado, «la unidad entre una ciencia definida por un sistema de requisitos formales y un mundo definido como horizonte de todas las experiencias posibles»; igualmente el tema de un *sujeto* que asegura, en su unidad reflexiva, la articulación del tiempo y la razón, «la síntesis entre la diversidad sucesiva de lo dado, y la idealidad que se perfila en su identidad»; finalmente, el tema *histórico-trascendental* o la cuestión de la teleología de la razón en la historia, a partir de la alianza que traman entre sí ésta –la historia– y la subjetividad constituyente. Este tema aparece *desdoblado* en una doble problemática:

¿Qué debe ser la historia, de qué proyecto absolutamente arcaico es preciso que esté atravesada, qué *telos* fundamental la estableció desde su primer momento (o más bien, desde qué abrió la posibilidad de este primer momento) y la dirige, en la sombra, hacia el fin ya detenido, para que la verdad allí se haga día, o se reconozca, en esta claridad siempre apartada, el retorno de lo que el origen, ya, había ocultado? Y enseguida se formula la otra cuestión: ¿qué debe ser esta verdad o quizá esta abertura más que originaria para que la historia se despliegue en ella, no sin recubrirla, ocultarla, hundirla en un olvido del que esta historia, sin embargo, porta la repetición, el recuerdo, así pues la memoria nunca cumplida? [(1994), t. I, p. 730-731]

No ha de perderse de vista el espacio en el que pueden surgir tales problemáticas, la *finitud fundamental* en que un pensamiento de corte dialéctico puede tomar su medida. Es en este espacio donde puede emerger la problemática de una historia en que la claridad de la verdad constituye la marca originaria, el *origen* –pero ya siempre perdido, ya siempre hundido en el olvido– y, al mismo tiempo y por ello mismo, el *telos*, siempre en retirada en una memoria nunca cumplida⁶. Ahora bien, por mucho que este pensamiento dialéctico y teleológico intente, en su consideración de la cuestión de la verdad, hacerse cargo de la finitud y de la historia –ganar los espacios de la vida, el cuerpo y la historia– nunca podrá desembarazarse del

⁶ –“siempre en retirada” y “nunca cumplida” porque aquí la finitud, en tanto esencia o naturaleza, es a la vez la imposibilidad de la actualidad de la verdad y la promesa de su cumplimiento, promesa siempre pospuesta, siempre repetida y en retirada en el porvenir.

esquema previo del conocimiento omniabarcante y suprahistórico, así como de la analítica –no reflexionada– del sujeto constituyente que comporta. Tal es la estimación de Foucault:

Podrá hacerse todo lo que se quiera para que estos problemas (de la verdad y la historia)⁷ sean tan radicales como resulte posible: permanecen ligados, a pesar de todas las tentativas por arrancarlos de ellos, a una analítica del sujeto y a una problemática del conocimiento. [(1994, t. I) p. 731]

La dependencia analítica de la dialéctica se considera insuperable. No hay concepción dialéctica de la verdad y la historia que no dependa, de un modo u otro, de una analítica de la verdad y un primado del conocimiento. Dicho de otro modo: la relación antropología fundamental (filosofía del sujeto)-dialéctica tiene un carácter estructural [cfr. (1994), t. I, p. 239]

Sujeto constituyente, pues, y teleología trascendental son temas *esencialmente* ligados a la problemática de un conocimiento trascendental, *pero no a la cuestión trascendental en general*. El conocimiento, como forma general de interpretación de lo que hay, remite necesariamente a un sujeto fundador y a una historia teleológica, que es abrigo de aquél. Lo que ahora es preciso comprender, en relación a todo esto, es que este pensamiento, lejos de constituir, en su salvaguarda del sujeto originario, la mejor garantía para la libertad en la historia, aboca, más bien, a su imposibilidad. Cabe preguntar ahora: ¿qué idea puede hacerse este pensamiento de la omnitud del conocimiento «del cambio, y digamos de la revolución (...) si lo liga a los temas del sentido, del proyecto, del origen y del retorno, del sujeto constituyente, en suma a toda la temática que garantiza a la historia la presencia universal del Logos?» [1999a) p. 272]. ¿Qué posibilidad se da aquí a la historia para que en ella pueda pensarse el acontecimiento y la iniciativa de los sujetos, si es analizada a partir de nociones que están ligadas al, quizá, mayor y más persistente de los postulados del conocimiento en la historia, «el postulado de la continuidad», a partir de nociones como la de «*teleología* o de evolución hacia un estadio normativo» –noción «simétrica e inversa» de esa otra noción «que permite describir una sucesión de acontecimientos como la manifestación de un solo y mismo principio organizador, la noción de *desarrollo* [(1994), t. I), p. 701]? ¿Qué posibilidad se da aquí a una historia efectiva si se la analiza «según metáforas dinámicas, biológicas, evolucionistas, en las cuales se disuelve de ordinario el problema difícil y específico de la mutación histórica» [(1999a), p. 272? Siendo aún más precisos: ¿qué estatuto crítico y político puede tener un discurso que, abierto a partir del esquema general del conocimiento, no puede concebirse sino como «una tenue transparencia que chis-

⁷ Paréntesis nuestro.

pea un instante en el límite de las cosas y de los pensamientos», y no como un poder de acción y transformación de lo real?

Hay aquí en juego toda una *voluntad*, todo un empeño por olvidar la *existencia* de la teoría, la *práctica discursiva* –que ha de conducir al rechazo de las lecciones de la práctica del discurso revolucionario, pero también de las propias de la actividad del discurso científico–, todo un empeño por erigir y mantener contra aquella «una historia del espíritu, de los conocimientos de la razón, de las ideas o de las opiniones» [1999a], p. 273] Empeño, ensañamiento, con el que se quiere eliminar todo vestigio de materialidad y carácter práctico en la teoría, que acaso no se deba a otra cosa que a un terrible miedo a la mutación y a la ruptura (se reintroduce la sospecha nietzscheana), a un sordo temor a los acontecimientos enunciativos, a su azar, a su materialidad, a su discontinuidad. Se tratar de ese temor que hace responder a este pensamiento «en términos de conciencia» cuando se le habla de una práctica y de sus transformaciones, de sus condiciones y de sus reglas (las revoluciones no serían aquí otra cosa que tomas de conciencia), y buscar, más allá de «todos los límites», «el gran destino histórico-trascendental de occidente» [(1999a), p. 273]

4. Esbozo de la idea de un saber trascendental más allá del conocimiento y sus postulados

La idea según la cual el verdadero blanco de la crítica foucaultiana no sería tanto la noción de lo trascendental cuanto la *tesis de un conocimiento fundamental*, aparece confirmada en lo que podemos llamar *apropiación positiva* en Foucault del tema trascendental, apropiación no referida al registro de lo explícito, en el que no encontramos ninguna referencia positiva al tema trascendental, sino a lo que al comienzo de nuestro artículo, siguiendo a Dekens, hemos distinguido como *registro de las utilizaciones*.

Puede decirse, con toda justicia y sin hacer la menor violencia al *dictum* foucaultiano, que en él se pugna siempre por poner en juego un planteamiento trascendental, si bien ciertamente *sui generis*. Ello se muestra de una manera singularmente clara y precisa en los textos del periodo arqueológico, en los que estamos centrando el presente estudio. Así, la noción de *saber*, propia de esa etapa del pensamiento foucaultiano, funciona –al menos así nos parece a nosotros– como una *instancia trascendental*, libre, no obstante, de la hegemonía del conocimiento y, por ende, de los postulados de la afinidad natural y de la subjetividad constituyente, así como de la concepción teleológica de la historia propia de aquel tema:

Lo que la arqueología del saber deja fuera de circuito no es, pues, la posibilidad de las diversas descripciones a que puede dar juego el discurso científico; es más bien el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad entre la ciencia y la

experiencia, su entrelazamiento indisociable, su reversibilidad indefinida; es un juego de formas que se anticipan a todos los contenidos en la medida en que los hacen posibles, es un campo de contenidos originarios que diseñan las formas a través de las cuales podremos leerlos; es la extraña instauración de lo formal en el orden sucesivo, que es el de las génesis psicológicas o históricas; pero es también el ordenamiento de lo empírico por una forma que le impone su teleología [(1994), t. I, p. 730]

Así, por oposición al gran tema del conocimiento y a las síntesis no reflexionadas que él convoca (por ejemplo: la subjetividad constituyente), Foucault propondrá la cuestión del *saber*: «entre la ciencia y la experiencia, hay el saber» [(1994) t.I, p. 730], no el conocimiento –natural y de *iure*. Repárese en que el saber es algo que se halla “entre”, que media y posibilita, pero no a título de «intermediario secreto y cómplice» entre esas dos instancias a la vez tan difíciles de reconciliar y desentramar, la ciencia y la experiencia. Y es que «el saber determina el espacio en que la ciencia y la experiencia pueden separarse y situarse recíprocamente» [*Ibidem*]. Dicha apertura y determinación en el saber de un espacio *histórico* de separación y relación *no ha de jugar entonces con la suposición de una afinidad primordial, dada de antemano*. De este modo, en el espacio de la muerte de Dios –que es también, en tanto esta muerte haya sido consecuentemente asumida, el espacio de la muerte del hombre-sujeto– Foucault podrá realizar sus pronunciamientos nietzscheanos: «el mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora su ley. Abstengámonos de decir que existen leyes en la naturaleza. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley» [(1992), p. 24]; «entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural» [*Ibidem*]; «no hay en realidad, ninguna semejanza ni afinidad entre el conocimiento y esas cosas que sería necesario conocer» [(1992), p. 23]. No hay, pues, relación “natural”, dada de antemano, no hay armonía entre el conocimiento y las cosas, ni de hecho *ni de derecho* (Foucault emplea en numerosas ocasiones para referirse al carácter de *iure* de esa armonía la expresión «por un derecho de origen»), no hay una disposición favorable de aquellas a ser conocidas⁸. De este modo, la disposición de las cosas según el orden de la representación habrá de poner en juego la materialidad de efectivos poderes sintéticos, que habrán de *disponer* un ámbito de saber –trascendental– para encuentros posibles. Se pone en juego ahora la materialidad, la actividad, el movimiento y las modificaciones en el seno de los saberes, lo que Foucault en *L’herméneutique du sujet* ha llamado la *espiritualidad* del saber, es decir, el conjunto de modificaciones, referidas no al conocimiento del sujeto sino a

⁸ Entre las cosas y su conocimiento se halla la mediación insuperable de un saber que dispone el ámbito de su encuentro y separación.

su ser mismo, involucradas en esa relación con la verdad que llamamos saber [cfr. (2001) p. 16-17]. Ello comporta la adopción de un nuevo postulado:

La espiritualidad postula que la verdad no está jamás dada al sujeto de pleno derecho. La espiritualidad comporta que el sujeto en tanto que tal no tiene derecho, no tiene la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no está dada al sujeto por el simple acto de conocimiento, que estaría fundado y legitimado porque él es el sujeto y tiene tal o cual estructura de sujeto. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, llegue a ser, en cierta manera y hasta cierto punto, otro que él mismo para tener derecho al acceso a la verdad. La verdad no está dada al sujeto más que a un precio que pone en juego el ser mismo del sujeto. Pues tal cual es, no es capaz de verdad. Creo que esta es la fórmula más simple, pero más fundamental, por la que se puede definir la espiritualidad [(2001), p. 17]

Acaso todo ello puede resumirse diciendo que el saber no *es* –de antemano–, sino que *llega a ser* –de antemano–. Ello comporta un precio, toda una serie de modificaciones en el ser del sujeto que sabe.

Todo ello no significa –se ve claramente– el rechazo de la *cuestión de las condiciones* en el espacio de juego del saber, sino la apertura hacia otro modo de concebirlas: frente a la idea de unas puras condiciones del conocimiento, ya sean estructurales, metodológicas, culturales o psicológicas, se pone en juego ahora la idea de *condición práctica*, que implica justamente un *movimiento espiritual* en el saber (movimiento en el ser del sujeto en la operación de su objetivación teórica).

Del mismo modo, así como aquí ya no cabe referencia a afinidad natural alguna entre el conocimiento y las cosas, tampoco tiene sentido, por las mismas razones, ninguna referencia a una *esencia o naturaleza del conocimiento*, a una *tendencia natural* a conocer, que, de una manera u otra, viniera a poner en juego los temas de la actividad constituyente del sujeto fundador y de la teleología trascendental en la historia: «el conocimiento no está ligado a una naturaleza humana ni deriva de ella»[(1992) p. 23] No cabe, pues, una esencia humana universal cómplice del “conocimiento” y su historia; no cabe una esencial tendencia o *deseo natural de conocer*, «una especie de afección, impulso o pasión que nos haría gustar del objeto a conocer» [(1992) p. 27]. Se considerará, por contra, que el conocimiento es más bien *invención (Erfindung)* [(1992), p. 20-21], no naturaleza, y que el deseo –el deseo de conocimiento– «no está ligado ni a la naturaleza humana ni a ninguna necesidad antropológica», sino que es un «acontecimiento histórico» [(1994), t. IV, p.390, cfr. también (1994), t. II, pp. 242-244, donde se confrontan las primeras líneas de la *Metafísica* de Aristóteles con la concepción nietzscheana del conocimiento como invención].

Pues bien, será el *saber* aquello que permita liberarse, en tanto instancia originariamente práctica y material, de toda referencia a una naturaleza del conociemien-

to, así como de los temas que ella convoca: «por oposición a todos estos temas, puede decirse que el saber, como campo de historicidad en que aparecen las ciencias, está libre de toda actividad constituyente, emancipado de toda referencia a un origen o a una teleología histórico-trascendental, separado de todo apoyo en una subjetividad fundadora» [(1994), t. I, p. 731]. Así, frente al *esquema del conocimiento*, frente al «eje conciencia-conocimiento-ciencia», que pondría inevitablemente en juego la idea de una experiencia originaria preñada de un conocimiento científico que tan sólo habría de desarrollarse a partir de ella, frente a un modo de consideración que no puede liberarse del índice de una subjetividad constituyente, Foucault propondrá el «eje práctica discursiva, saber, ciencia» [(1999a) p. 239]. Ya no se trata aquí de encontrar el punto de equilibrio en un conocimiento que involucra una conciencia vacía y abstracta, así como la idea de una ciencia contenida desde siempre en la experiencia. Se pone en juego ahora un saber que no remite tanto a la idealidad de una conciencia y sus anticipaciones en la experiencia, cuanto a un conjunto de *prácticas*. Con ello «se trata de hacer aparecer las prácticas discursivas en su complejidad y espesor» [(1999a), p. 272] (pero esto significa también hacer aparecer lo no discursivo). Todos estos temas alejan a Foucault de las «filosofías del conocimiento», en que se trata de remitir el hecho de la ciencia a «una instancia de donación originaria que fundaría, en un sujeto trascendental, el hecho y el derecho». Frente a ello de lo que se trata es de poner en juego la *existencia* (no la validez universal) de la ciencia y sus *condiciones*, remitiendo aquella no tanto a un sujeto originario cuanto «a los procesos de una práctica histórica» [(1999a) p. 251]

Cabe hablar entonces, aún en un espacio liberado del esquema de comprensión del “conocimiento”, de «condiciones de posibilidad de la ciencia» [(1994, t. I), 724]. Esta expresión remitirá ahora a «dos sistemas heteromorfos», que es preciso distinguir en el análisis. Están, por un lado, las condiciones de posibilidad de una ciencia *como ciencia* y, por otro lado, las condiciones de una ciencia *en su existencia histórica*. En el primer caso se trata de condiciones *internas* al discurso científico en general y no pueden definirse sino por él. Son condiciones referidas al dominio de objetos que pueden llamarse “científicos”, a su lenguaje y conceptos específicos. Definen las reglas, formales y semánticas, requeridas para que un enunciado pueda considerarse “científico”, así como las normas de su institución formal, ya sean propias de esa ciencia ya sean tomadas de otra como modelo de formalización. El otro tipo de condiciones pondría en juego el campo de facticidad de una ciencia, sus «condiciones de aparición», no de legitimidad científica. Ambos tipos de condiciones no pueden confundirse en el análisis (se ha señalado que ambos sistemas de condiciones son heteromorfos). Así, los criterios internos, formales semánticos y metodológicos, sólo pueden decidir sobre la cientificidad de tal o cual discurso, en ningún caso puedan dar cuenta de su existencia de hecho, es decir, «de su aparición histórica, de los acontecimientos, episodios, obstáculos, disensiones, esperas, atra-

sos, facilitación, que pudieron marcar su destino efectivo» [(1994), t. I, p. 723]. Dicha emergencia histórica no puede tener su razón de ser en una estructura racional general o en el sistema epistemológico de tal o cual ciencia, tampoco puede depender de una instancia puramente positiva o empírica, acaso un determinado grado de desarrollo social o la especial psicología de un determinado individuo. Las condiciones de aparición de un discurso científico no son nunca formales, pero tampoco dependen de azares empíricos: «es en el elemento del saber donde se determinan las condiciones de aparición de una ciencia, o por lo menos de un conjunto de discursos que acogen o reivindicán los modelos de científicidad» [(1994), t. I, p. 724]. Vemos cómo aquí la consideración de la ciencia en su existencia histórica, liberada ya de la forma previa del conocimiento, no viene remitida ni a la necesidad de una estructura racional, ni al plano de una experiencia originaria, donde ella se encontraría ya presente, pero como en esbozo, sino a la materialidad de un saber *histórico y operatorio*, que pone en juego *objetos, conceptos, estrategias teóricas y modalidades enunciativas* que dependen de un *sistema de formación específico* (lo que Foucault ha llamado la *positividad* del saber)⁹; un saber, investido en prácticas, técnicas e instituciones, en que la ciencia encuentra su condición de existencia, pero que es *radicalmente exterior* a la ciencia, no superponiéndose a ella en ningún modo. Estos conjuntos de saber no tienen pues el mismo recorte, estatus, organización y funcionamiento que las ciencias a las que, sin embargo, pueden dar lugar; juegan y se plasman en lo que Foucault llama “formaciones discursivas”, éstas «no son (...) ni ciencias actuales en vías de gestación, ni ciencias antes reconocidas como tales y luego obsoletas y abandonadas en función de las nuevas exigencias de nuestros criterios.» ((1994), t. I, p. 722)¹⁰. De este modo, los saberes y las formaciones discursivas en que ellos se encarnan no han de considerarse «falsos conocimientos», «figuras irracionales» o «temas arcaicos» que la ciencia en su avance soberano habría relegado a su prehistoria. Tampoco imaginarlos como el «esbozo de futuras ciencias», que «vegetarían durante un tiempo en el entresueño de las germinaciones silenciosas» [(1994), t.I p. 725]. Y ello porque no se trata aquí de asig-

⁹ Imposible en esta ocasión entrar en el análisis de cada una de estas nociones.

¹⁰ Así, por ejemplo, el sistema de positividad analizado en *Historia de la locura* no da cuenta exclusivamente ni de una manera privilegiada de lo que los médicos pudieron decir en esa época de la enfermedad mental –aunque el discurso psicopatológico constituyera el arranque de una investigación cuyo resultado, sin embargo, serían una positividad y una formación discursiva que no cubren el mismo espacio que esa disciplina–, y define más bien los objetos, posiciones enunciativas, redes conceptuales y estrategias teóricas que hicieron posibles no sólo los enunciados médicos, también «los reglamentos institucionales, las medidas administrativas, los textos jurídicos, las expresiones literarias, las formulaciones filosóficas.» De este modo «la formación discursiva, constituida y descrita en el análisis, desborda ampliamente lo que podría relatarse como la prehistoria de la psicopatología y como la génesis de sus conceptos»[(1994), t.I. pp. 720-721].

nar formas de científicidad, sino de abrir el campo de determinación histórica de la ciencia, el campo de su historia efectiva. Tal es el saber:

el saber no es la ciencia en el desplazamiento sucesivo de sus estructuras internas, sino el campo de su historia efectiva [(1994), t. I, p. 725]

Es en este sentido según el cual el saber constituiría el espacio de existencia histórica de la ciencia que puede decirse de él que funciona como una suerte de «previo» por relación a aquella [(1999a), p. 237]. “Previo” en la significación en primer lugar formal de una instancia que no se halla sin más puramente “antes” de la ciencia; antecede a la ciencia, lo hemos visto ya, pero en el modo de un *hacerla posible* (en su emergencia histórica) —aunque no esté necesariamente destinado a ello—, constituye un espacio de condiciones de aparición para el saber científico. De este modo, el saber es el fondo sobre el cual pero también el espacio «a partir del cual» podrá (o no) articularse un discurso científico [(1999a), p. 237]. Es en este sentido que puede decirse del saber que tiene un carácter trascendental. “Trascendental” como aquello que trasciende a la experiencia (en este caso la experiencia científica) en el exclusivo modo del *hacerla posible*¹¹(en su emergencia histórica)

De una manera ya menos formal, y recogiendo algunas de las cosas que ya hemos dicho, podemos decir de este *previo trascendental* que «no se refiere a las formas a priori de un soberano sujeto de conocimiento, tampoco a una estructura de racionalidad que hubiera podido sucesivamente ser puesta en acción por la historia [(1999a), pp. 236-237]; mucho menos a una «experiencia vivida, todavía totalmente comprometida en lo imaginario y la percepción», y que habría que retomar en la forma de la racionalidad si se pretendiera hallar las significaciones ideales que allí se implican u ocultan. No se trata pues de un *preconocimiento* o de un estadio arcaico en el movimiento que va del conocimiento a la apodicticidad [(1999a), p. 237].

Ni instancia, pues, primordial de experiencia salvaje, ni instancia racional, puramente formal, metodológica o gnoseológica. Se remite a un *contenido* específico [cfr. (1999a), p. 237] (de ahí que no pueda tratarse de una instancia puramente formal) *pero a priori*, un contenido material, pero trascendental. No es de extrañar entonces que Foucault, para referirse a los conjuntos del saber, utilice la expresión «conjunto de elementos»: se trata de elementos materiales, operatorios a priori; elementos, formados regularmente por prácticas e investidos en prácticas, que permiten que un discurso científico se especifique no sólo por su forma y rigor sino también por «los objetos con lo que trata, los tipos de enunciación que pone en juego, los conceptos que manipula y las estrategias que utiliza» [(1999a) p 237]. Es en estos elementos discursivos en lo que reposa la posibilidad, vamos a decirlo así,

¹¹ Para el significado de “trascendental” consultar nuestro artículo *Arqueología de la cuestión trascendental*, en proceso de evaluación en *Pensamiento*.

material de una ciencia –«ellos son indispensables para la constitución de una ciencia, aunque no estén destinados a darle lugar» [(1999a), p. 238]–; no, entonces, en lo que «debió ser vivido o debe serlo» para que se halle fundada –en la experiencia– la intención de idealidad de la ciencia. El *saber* constituye el *a partir de lo cual* algo puede llegar a ser sabido –de manera práctica, discursiva e histórica– y, acaso, conocido científicamente, en tanto responda a criterios formales de experimentación y científicidad:

(Estos elementos) son aquello a partir de lo cual se construyen proposiciones coherentes (o no), se desarrollan descripciones más o menos exactas, se efectúan verificaciones, se despliegan teorías. Forman el previo de lo que se revelará y funcionará como un conocimiento o una ilusión, una verdad admitida o un error denunciado, una adquisición definitiva o un obstáculo superado [(1999c), p. 237]

El *saber* funciona, pues, como una instancia trascendental configurada por un conjunto de elementos que definen la posibilidad material de lo que puede decirse en una época determinada. Se impone, pues, como un conjunto de *condiciones materiales*, en tanto se trata de un saber operatorio o práctico que abre posibilidades discursivas y no discursivas. Este *saber* no puede ser, lo hemos señalado ya, ciencia, ni conocimiento reflexivo, pero tampoco, lo estamos viendo, ninguna forma de experiencia inmediata, pues se halla siempre referido a un conjunto de elementos practico-discursivos, siempre en relación con prácticas no discursivas: «existen saberes que son independientes de la ciencias (que no son ni su esbozo histórico, ni su reverso vivido), pero no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma» [(1999a) p. 239] .

La positividad de un saber constituye además un conjunto de *condiciones de existencia*, en el sentido de que no se trata de condiciones *generales* –universales y necesarias– de lo que puede ser dicho, en todo momento y en todo lugar. Se define, ciertamente, un espacio de condiciones (en Foucault, se trata siempre de ellas, nunca de lo condicionado. Lo ha señalado Deleuze: Foucault distingue siempre entre las condiciones y lo condicionado, pero a él le interesan las condiciones, no lo condicionado). Ahora bien, las *condiciones no son nunca más generales que lo condicionado*. De ahí que se hable de condiciones, no del discurso en general, sino de *discursos dados*. Pueda entenderse ahora que Foucault pueda decir que el asunto en juego no es el la validez universal (por ejemplo, de un conjunto de juicios científicos), sino las *condiciones de la realidad de un conjunto de enunciados*. Condiciones, pues, a partir de las cuales un conjunto de enunciados dichos –dados, no posibles– han sido dichos. Así pues:

A priori no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que está dada, puesto que es aquella de las cosas efectivamente dichas[(1999a), p. 167]

Cabe entonces hablar de otro tipo de historia, así como de otro modo de hacer historia. Se opera aquí, tal como ocurría en la teleología, una alianza entre lo histórico y lo trascendental, sin embargo, la instancia trascendental –que ya no se articulará en la forma del originario antropológico, y funcionará más bien como un conjunto histórico-práctico que vendrá a definir el espacio de lo que puede ser dicho en una época dada– dejará abierta ahora la posibilidad de la discontinuidad en la historia, es decir, la posibilidad de un *verdadero comienzo*, ya no gestionado por el fin de la subjetividad constituyente. De este modo, Foucault, poniendo en juego, *de otra manera*, el tema histórico-trascendental, podrá hablar de *a priori histórico*, con un significado muy diferente del que la fenomenología reserva a esa expresión¹². Se trata aquí de un *a priori* que da cuenta de la posibilidad de enunciados dados *en su dispersión histórica, en su simultaneidad no unificable teleológicamente, en su sucesión no deducible*. Puede emerger así algo distinto de la verdad general de un conjunto de enunciados, algo distinto también que su sentido intemporal; irrumpen ahora los enunciados en su historia efectiva, en su materialidad, azar y discontinuidad; en su historia específica también, irreductible a otras formas de historia con las que, sin embargo, se relaciona.

Se define la regularidad de un conjunto de enunciados efectivamente ejecutados, se da cuenta de su legalidad, *ella misma histórica*: «el a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable», «no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal» [(1999a), p. 168]. Las reglas que definen un conjunto de prácticas históricas no se hallan, pues, “por encima” de ellas, no se les imponen desde el exterior:

(...) estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidos en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos [(1999a), p. 168]

Se alude a la *transformación* de las reglas de juego, en *ciertos umbrales decisivos*. De ahí que Foucault pueda decir que, «frente a unos a prioris formales cuya jurisdicción se extiende sin contingencia», se trata aquí «de una figura puramente

¹² La noción de *a priori histórico* foucaultiana se halla en las antípodas del concepto husserliano, éste designa el terreno del *sentido* en que se ha de fundar toda historiografía de hechos, el a priori estructural de la historicidad o la estructura fundamental de una pluralidad de manifestaciones históricas (cfr, por ejemplo, el *Beilage III* a la *Krisis*). No se trata entonces aquí de un *a priori* efectivamente histórico, sino de una suerte de a priori de la historia.

empírica», [*Ibidem*] en tanto *ley singular* que tiene su emergencia en la historia. Con todo, ya que ha de poder dar cuenta de la existencia histórica de un conjunto de discursos, constituye, lo estamos viendo, una instancia normativa de legalidad. Se abre, de este modo, un tipo de historia que no es ni «contingencia absolutamente extrínseca», ni «necesidad de la forma que despliega su dialéctica propia», sino «regularidad específica» [(1999a), pp. 168-169].

Nos las habemos, por tanto, con un saber trascendental, material, existencial (en el sentido de que no se refiere a la posibilidad general, sino a la posibilidad de enunciados efectivamente existentes) e histórico, que no reenvía a ninguna instancia antropológico-subjetiva, sino a un *conjunto de prácticas históricas*. Ello desencadena inevitablemente una pregunta: ¿No se niega con ello la libertad, la iniciativa de los sujetos? En la conclusión de *L'archéologie du savoir* un interlocutor imaginario plantea a Foucault la siguiente cuestión:

¿Pero olvida usted el cuidado que pone en encerrar el discurso de los otros en sistemas de reglas? (...) ¿No ha retirado usted a los individuos el derecho de intervenir personalmente en las positivities donde se sitúan sus discursos? Ha ligado usted la menor de sus palabras a obligaciones que condenan al conformismo la menor de sus innovaciones [(1999a), p. 271]

Acaso la respuesta a este supuesto interlocutor no pueda comenzar sino como pregunta: ¿la eliminación de toda referencia en el campo de las condiciones de existencia, inserción y funcionamiento de los discursos a un foco de subjetividad constituyente, comporta «encerrar el discurso (...) en un sistema de reglas», retirar «a los individuos el derecho de intervenir personalmente en las positivities», el «conformismo» y la anulación de toda innovación? Foucault señalará el error propio de esa concepción de la práctica y la libertad humanas en que éstas se ven referidas a la unidad de una subjetividad trascendental¹³. Es este vínculo, que activa el dominio del *logos* soberano, el que reduce las dimensiones de lo práctico y la libertad, incapacitando para una idea del cambio y la revolución [(1999a) p. 272], y no la remisión de aquellas dimensiones a un conjunto de reglas. Así, las positivities, es decir, el conjunto de reglas de formación –de objetos, sujetos, conceptos y estrategias teóricas– para una práctica discursiva, «no deben ser comprendidas como un conjunto de determinaciones que se imponen desde el exterior al pensamiento de los individuos, o lo habitan en el interior y como por adelantado» [(1999a) pp. 271-272]. Las reglas no son determinaciones, internas o externas, sino «condiciones según las cuales se ejerce una práctica» que pone en juego «la iniciativa de los sujetos» [(1999a) p. 272]. No se trata entonces de limitar regularmente esta iniciativa

¹³ El error dominaría igualmente en la remisión a una instancia empírica de subjetividad.

sino de abrir el campo en que ella puede articularse y ser efectiva, sin constituirse por ello en centro:

Se trata menos de los límites impuestos a la iniciativa de los sujetos que del campo en que se articula (sin constituir allí el centro), de las reglas que pone en obra (sin que las haya inventado ni formulado), de las relaciones que le sirven de soporte (sin que sea por relación a ellas el resultado último o el punto de convergencia).[(1999a), p. 272]

Con ello se trata de hacer emerger la libertad, ciertamente en su existencia, su complejidad y espesura, no de imposibilitarla. Irrumpe ahora la necesidad de un desplazamiento en relación a ciertas preguntas impertinentes, que manan de la lectura, cuando menos descuidada, de los textos foucaultianos:

¿Un pensamiento que introduce la imposición del sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu no elimina todo fundamento para una intervención política progresista? ¿No aboca al dilema siguiente:
 – o bien la aceptación del sistema,
 – o bien la apelación a un acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia exterior, sólo ella capaz de alterar el sistema? [(1994) t. I, p. 673]

Referencias bibliográficas

- DEKENS, O. (2000): *L'Épaisseur humaine. Foucault et L'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé
- DESCARTES, R. (1987): *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos.
- FOUCAULT, M. (1994): *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vol.), Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1999a): *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1999b): *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001): *Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (1992): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- FOUCAULT, M. (2008): "Introduction à l'Anthropologie" en Kant, E., *Antropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, pp.11-79.
- FOUCAULT, M. (1999c): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.

Marco A. Díaz Marsá
 Departamento de Filosofía I
 Facultad de Filosofía
 Universidad Complutense de Madrid
 mdimarsa@filos.ucm.es