

CONSEJO DE PUBLICACIONES

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Michel Foucault, lector de Kant

Frédéric Gros¹ - Jorge Dávila²

¹ Département de Philosophie, Université du Val de Marne - Paris XII; Paris, France.

² Departamento de Sistemología Interpretativa, Universidad de Los Andes; Mérida, Venezuela.

1. INTRODUCCION.

En 1961, Michel Foucault redacta una tesis complementaria a su primera gran obra, *La Historia de la Locura*, ya escrita para ese entonces, con el objeto de obtener su doctorado. Esa tesis complementaria consistió en una traducción de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* de Kant. Tal traducción será publicada en 1964, acompañada de un corto preámbulo que corresponde a algunas de las primeras doce páginas de una *Introducción* a la traducción. El resto de dicha *Introducción* (que en conjunto ocupa 128 páginas) es un texto inédito de Foucault³.

En este trabajo queremos mostrar la importancia de ese texto inédito para la comprensión de los inicios del camino de la intensa reflexión filosófica que ocupó a Foucault. Ese texto parece resultar decisivo en el esclarecimiento de las etapas en que suele dividirse, a veces con extrema simplicidad, la obra de Foucault; aunque en ninguna parte del texto se haga referencia explícita a ninguno de sus escritos anteriores.

Con la lectura e interpretación del texto de Kant, aparece en la reflexión foucaultiana un primer **giro** en relación con la cuestión de la verdad tal como se plantea a las ciencias humanas particulares que fueron el blanco de sus primeros estudios, a saber, la psicología y la psicopatología. Es, por así decirlo, la comprensión de que la verdad dicha por las ciencias humanas descansa en un suelo cuya fundamentación corresponde a una “antropología” sostenida por los hilos de la historia en una cierta época del saber. Es el tema de una **historicidad fundamental** que se dibuja sobre la sombra de lo que había sido, en los estudios iniciales de Foucault, una primera preocupación por el fundamento en que descansaría el saber sobre el hombre; fundamento asociado a la figura de un hombre verdadero postulado ahistóricamente. En este sentido, la *Introducción* puede leerse como la reflexión más puramente filosófica que acompaña a la tesis expuesta en la primera gran arqueología del saber de las ciencias humanas: *La Historia de la Locura*.

De manera que ese texto inédito de Foucault nos enfrenta con una suerte de rompimiento con el modo de plantear y de tratar el problema esencial que siempre estuvo en el fondo de la reflexión foucaultiana. No el de la constitución de un cuerpo de saber positivo referido a la figura del hombre, sino el de la cuestión de la verdad y el modo como aparece ella en juego en la formación histórica del saber sobre el hombre. Ese rompimiento se presenta en una doble dimensión. Por una parte, como una manera de entender la fundamentación de las ciencias humanas como descansando en un suelo antropológico sostenido por capas más profundas de

³ *Thèse Complémentaire pour le Doctorat es Lettres. Michel Foucault. I: Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant.* El texto sólo puede consultarse en la Biblioteca de la Universidad de la Sorbonne, en microfichas, y en el Fondo bibliográfico del Centro Michel Foucault, en mimeografiado. F. Gros ha transcrito el texto, corrigiendo diversos errores y fragmentos casi ilegibles, en *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de M. Foucault*, Tesis doctoral en Filosofía, Vol. II, pp. 53-142, Universidad Paris XII, Noviembre 1995. De este último trabajo retomamos aquí, de manera ampliada, el análisis que en él se presenta del texto de M. Foucault.

historicidad; y por otra parte, como la apertura explícita a una modalidad de reflexión filosófica que retoma el hilo de la Crítica, volcado desde ahora a la dimensión de una historia que exige ser pensada libre de fundamentos que la lleven a otro suelo antropológico. El rompimiento en la primera dimensión abrirá el sendero del desarrollo del trabajo arqueológico; el rompimiento en la segunda dimensión, caracterizado en el encuentro con Kant, abrirá las profundidades, casi el vacío, de la cuestión histórica de los “juegos de verdad”⁴.

Nos proponemos entonces ver en el texto de Foucault cómo se presenta la problematización esencial de lo que será su trabajo filosófico posterior. Claro está, el rompimiento del que hablamos no se presenta en absoluta simetría. En su doble dimensión, ese rompimiento no aparecerá con extrema claridad sino hasta la reflexión sobre la *analítica de la finitud* (en *Las Palabras y las Cosas*) en lo que se refiere a la Crítica kantiana, y más tarde aún, hasta las últimas reflexiones sobre la *Aufklärung* alrededor de los años ochenta; y en relación con la reflexión sobre el *status* metódico de lo que representará la arqueología, como primer giro de la búsqueda de un fundamento antropológico, la espera será hasta la aparición de la *Arqueología del Saber*, en 1969.

Veamos cómo se presenta, en términos generales, la problematización de esta doble dimensión. Primero, en relación con la noción de “antropología” y posteriormente en relación con el “encuentro” con Kant.

En sus estudios iniciales⁵, Foucault caracteriza muy poco por sí misma a la Antropología. Aparece como si ella no fuese más que un espacio donde se reúnen vagamente diversas problemáticas generales. En los años sesenta, la antropología ya no designa lo que con mayor nitidez veía Foucault en la introducción que acompañó la traducción al francés del célebre texto de Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*⁶, aparecida en 1954. Allí, Foucault define la antropología como una “forma de análisis que se designa como fundamental en relación con todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada sino por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o más bien el ser-hombre, el *Menschein*”⁷. Ahora, la antropología no designa ya una disciplina, un

⁴ En uno de sus últimos escritos, Foucault usaba esta expresión para denotar el centro de atención de una “historia crítica del pensamiento”; a saber, “no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales lo que un sujeto pueda decir, a propósito de ciertas cosas, queda sometido a la pregunta por lo verdadero o lo falso.” *Foucault*, en *Dits et écrits*, tomo IV, Gallimard, 1994; pp. 631-6.

⁵ Nos referimos a todos los trabajos anteriores a la redacción de la *Historia de la Locura* durante la década de los años cincuenta. En su mayoría, estos textos aparecen en el tomo I de *Dits et écrits* (1994); en particular, *La recherche en psychologie*, *L'histoire de la psychologie de 1850 à 1950* y la *Introduction* al texto de Binswanger *Le rêve et l'existence*. Habría que agregar el primer libro publicado por Foucault, en 1954, con el título *Maladie mentale et personnalité* que se editará de nuevo, profundamente transformado, bajo el título *Maladie mentale et psychologie* en 1962.

⁶ En lo que sigue deberá tenerse presente la fuerte inspiración que el autor de este trabajo encontraba en la analítica del *Dasein* del primer Heidegger. El texto data de 1930.

⁷ En *Dits et écrits*, tome I, Gallimard, 1994, p. 66.

dominio del saber; se trata de un estilo general de análisis, un espacio teórico lo suficientemente amorfo como para dar cabida tanto a la empresa de las ciencias humanas como al conjunto de filosofías de la existencia de la finitud⁸. La antropología designa el pliegue común a las ciencias del hombre y al pensamiento de la finitud radical. Esta amplitud del término puede verse en los diversos textos de Foucault de los años sesenta.

En las dos primeras arqueologías aparece como dimensión del saber a partir del siglo XIX: en la *Historia de la Locura*, el último capítulo se titula “el círculo antropológico”; allí se muestra cómo la cultura moderna involucra la verdad del hombre en su relación con la locura; por su parte, en *Nacimiento de la Clínica*, la conclusión presenta a la medicina como ocupando el lugar de testigo principal de una “estructura” o “disposición” antropológica de conjunto. En *Las Palabras y las Cosas*, es toda la historia de la filosofía moderna después de Kant lo que se presenta como letanía antropológica, decepcionante y monótona. En fin, en los diversos artículos, prefacios y entrevistas, el término surge de manera intempestiva, como si Foucault hubiera reflexionado al respecto en alguna otra parte de su trabajo.

¿Qué es, entonces, esa “antropología” que sirve de horizonte infranqueable para toda una filosofía moderna desde Kant, horizonte mismo en que se inscribe de modo tan natural el proyecto de las ciencias humanas? Tal vez sea en la *Introducción a la Antropología* de Kant donde se elaboran tanto la comprensión como la extensión históricas del referido concepto.

Pasemos a algunas consideraciones preliminares en torno a la problematización del “encuentro” con Kant que puede leerse en el inédito de Foucault.

En una primera mirada, el texto de Foucault se nos ofrece como pleno de una falsa inocencia. Aparece como si Foucault se situara lejos de los problemas de interpretación de la obra general de Kant, al presentar el texto de la *Antropología* haciendo uso únicamente de su propia lógica interna y a una que otra posición teórica de Kant que ayude a comprender dicha lógica. El problema central que plantea Foucault es el de la relación entre el pensamiento antropológico y la reflexión crítica kantiana; mas para plantear dicho problema, no se convoca ninguna referencia crítica externa, como si no estuviese en juego más que el esclarecimiento de la tarea de pensar a Kant a partir de sí mismo.

Sin embargo, Foucault no podía ignorar el debate que sobre el kantismo había enfrentado, a finales de los años veinte en Alemania, las posiciones de Cassirer y Heidegger. Foucault, de quien sabemos que estudió a Heidegger al comienzo de los años cincuenta, mucho menos podía desconocer la lección heideggeriana sobre

⁸ Foucault se referirá a esta doble tradición en una relación de inclusión: “En la medida en que ya no se puede filosofar sobre el hombre en cuanto *homo natura*, o aún en cuanto que es un ser finito, ¿no será que, en el fondo, toda filosofía es una antropología? En ese momento, la filosofía llega a ser la forma cultural en cuyo interior todas las ciencias del hombre en general son posibles.”; *Philosophie et psychologie* (1965) en *Dits et écrits*, tome I, p. 439.

Kant⁹. Y sin embargo, el comentario de la *Antropología* se ofrece en un formidable aislamiento, como si Foucault, a propósito de Kant, se apartara cuidadosamente de tomar partido por cualquier posición teórica.

Al respecto, si se consideran las escasas referencias directas que Foucault hace en sus trabajos a Kant —fuera de esta *Introducción* a la *Antropología*— ellas no dejan espacio a ninguna ambigüedad. En efecto, es la interpretación heideggeriana sobre Kant la que aparece de manera clara, aunque ocurra sin referencia explícita a Heidegger. Entre esas referencias, la que aparece en el texto dedicado al trabajo literario de Georges Bataille parece la más convincente. Allí Foucault evoca un “pensamiento que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser”¹⁰. Este pensamiento nos remite inmediatamente a Nietzsche, nos dice Foucault, pero sin embargo, “nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que él articuló, de un modo que aún es enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón”. Más adelante, Foucault habla de una “experiencia esencial a nuestra cultura desde Kant y Sade; una experiencia de la finitud y del ser”. Un poco más tarde, en una entrevista de 1965, Foucault declara: “A partir de Kant aparece la inversión; es decir, que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre como una especie de problema de reproducción sombría. Desde Kant, el infinito ya no está dado, no hay más que la finitud”¹¹.

Quizá estas pocas referencias resulten suficientes para establecer que la importancia teórica de Kant para Foucault estaba hilvanada al través de la lección de Heidegger; es decir, Kant, en su rechazo de una intuición intelectual, es presentado como el pensador de la finitud radical abriendo una nueva interrogación metafísica a partir de una relación con el mundo como transcendencia¹².

Si Foucault no hace referencia explícita, como dijimos, a las tesis de Heidegger sobre Kant, tal vez sea por esta doble razón. Por una parte, Foucault se dejó llevar por la evidencia que daba la proximidad de la lectura heideggeriana sobre

⁹Una de las primeras obras de Heidegger traducida al francés fue precisamente *Kant et le problème de la métaphysique* (Gallimard, 1938). Pero lo esencial de la lección heideggeriana que tuvo en cuenta Foucault parece haber sido lo que sobre Kant dice Heidegger en *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"* (*Vom Wesen des Grundes*, 1929) que había aparecido en francés, también en 1938, como parte del volumen *Qu'est-ce que la métaphysique?*.

¹⁰ *Préface à la transgression* (1963), en *Dits et écrits*, tome I, p. 239.

¹¹ *Philosophie et Psychologie*, op. cit., p. 446. Más tarde aún, Foucault dirá: “...desde Kant, el discurso filosófico es más bien el discurso de la finitud que el del absoluto”; *Jean Hyppolite. 1907-1968* (1969), en *Dits et écrits*, tome I, p. 781.

¹² En el referido texto, Heidegger se propone aclarar la esencia del fundamento. Para ello, elabora una hermenéutica de la noción de mundo que ocupa la segunda parte del texto (de tres que lo conforman) titulada *La transcendencia como marco de la pregunta concerniente a la esencia del fundamento*. Esa hermenéutica, que cubre la mitad del texto, dedica especial atención al modo en que Kant “transformó” la noción de mundo abriendo paso a “una interpretación ontológica más original del concepto de mundo”.

Kant, pareciéndole ser de suyo que tal lectura constituía la verdad misma del pensamiento de Kant. Por otra parte, y es esta una razón de mayor importancia en cuanto ella se refiere al hilo conductor de la lectura que aquí proponemos de la *Introducción* a la *Antropología*, Foucault no juzga útil referirse a la lectura de Heidegger porque, precisamente, esta última se presentaba como una **repetición** del kantismo en su integridad; es decir, como una lectura que lleva la obra de Kant al reencuentro de su verdad más auténtica, a expresar finalmente su proyecto decisivo. Ahora bien, Foucault querrá mostrar que este pasaje no se elabora en la lección de Heidegger, sino que es elaborada por el mismo Kant en el *Opus Postumum*. En consecuencia, es manteniéndose más en la cercanía del mismo Kant que Foucault retoma las tesis de Heidegger.

En la siguiente parte de este trabajo, ofrecemos un recorrido por la *Introducción* intentando ir esclareciendo la imbricada conexión entre las dos problemáticas que hemos señalado; a saber, en relación con la noción de “antropología” y con el “encuentro” con Kant.

2. LA REPETICION DE LA ANTROPOLOGIA¹³ DE KANT.

El texto de Foucault no se presenta en capítulos. No obstante, hemos hecho una división siguiendo las escuetas separaciones con blanco que aparecen en el mimeografiado. De modo que la división en capítulos y los subtítulos a los que haremos referencia en las siguientes secciones, que se corresponden con cada capítulo del texto de Foucault, son un añadido nuestro¹⁴.

2.1 Precisiones Cronológicas de la *Antropología* (pp. 1-12).

El primer capítulo está consagrado a la evocación de las circunstancias de redacción, composición y edición del último texto publicado en vida de Kant. Lo esencial del capítulo apareció publicado como *Notice historique* en la edición de la traducción de la *Antropología* en 1964. Sin embargo, la interrogación mayor, en cuyo fondo descansa lo que sigue del texto, no fue publicada.

Durante veinticinco años Kant mantuvo, en su enseñanza, un curso denominado “Antropología”; se decidió a publicar el texto, con un título más extenso, un poco antes de interrumpir definitivamente su profesorado. Foucault estima conveniente pensar sobre una reflexión antropológica por parte de Kant que atraviesa todo el recorrido de la elaboración, la puesta a tono y quizás hasta el propio rebasar de la empresa crítica. De modo que la última obra de Kant se ofrece, de manera paradójica, como comprometida simultáneamente con “la serie de investigaciones precríticas, el conjunto de la empresa crítica misma y con el grupo

¹³ En adelante, nos referiremos al texto kantiano como *Antropología*.

¹⁴ En cada subtítulo se indican las páginas del texto original. Las citas que se indican sólo con el número de página corresponden a ese mismo texto.

de trabajos que, en la misma época, intentan delimitar un conocimiento específico del hombre.” (p. 7). Paradoja que no sólo se expresa en ese extraño rompimiento de la cronología, sino que lleva a la dualidad que puede establecerse con estas interrogantes. ¿Tendríamos que decir que había “desde 1772, y subsistiendo tal vez en el fondo de la Crítica, una cierta imagen del hombre que ninguna elaboración filosófica no ha alterado en lo esencial y que, finalmente, se formula sin mayores modificaciones en el último de los textos publicados por Kant?” (p. 3) o, por el contrario, ¿habría que distinguir que, en la medida en que se desarrollaba la empresa crítica, se asistía al nacimiento de un *homo criticus*¹⁵?

Las respuestas a estas preguntas sólo pudieran encontrarse si tuviéramos a la mano las diversas etapas del curso de Kant sobre la antropología durante el desarrollo de la filosofía crítica; precisamente de lo que no disponemos. Es en este horizonte problemático que Foucault abordará la continuación de su lectura de la *Antropología* en los dos siguientes capítulos.

2.2 La Antropología y los Textos del Período Pre-Crítico (pp. 12-17).

Foucault encuentra en la *Antropología* vestigios de textos kantianos que cubren el período 1764 - 1775, el llamado período pre-crítico. Estos vestigios aparecen relacionados con las *Observaciones sobre lo Bello y lo Sublime*, en el análisis de los temperamentos; con el *Ensayo sobre las Enfermedades Mentales*, en la clasificación de las formas de la locura y, finalmente con el *Ensayo sobre las Razas*.

Es esta última la referencia más interesante. En efecto, Foucault estudia la manera en que las nociones de “mundo” y “conocimiento del mundo” se ordenan, en el *Ensayo sobre las Razas*, en un conocimiento más vasto que englobaría los dos planos yuxtapuestos del hombre y de la naturaleza. Por el contrario, la tarea de “dirigirse hacia una *Weltkenntniss* —ejercicio previo al conocimiento del mundo— se confía enteramente a una Antropología que no encuentra a la naturaleza sino bajo la forma ya habitable de la tierra (*Erde*)” (p. 17). En consecuencia, la Antropología parece bastarse a sí misma para completar el programa de un conocimiento del mundo sin el apoyo de una Geografía: “la idea de una perspectiva cosmológica que comandaría, por adelantado y de lejos, a la Geografía y a la Antropología y sirviendo de unidad de referencia al saber de la naturaleza y al conocimiento del hombre, deberá disiparse para dar lugar a una idea cosmopolítica con valor programático y en la que el mundo aparece más bien como ciudad por construir que como un cosmos ya dado” (*ibid*).

Esta manera de distinguir la tarea de la Antropología puede leerse como un comentario de la proposición heideggeriana, según la cual, “al lado de la

¹⁵ Al referirse a esta segunda posibilidad, Foucault señala a su propia lectura de la *Antropología* en términos de una “arqueología del texto” (p. 4). La expresión *homo criticus* se refiere a “una cierta verdad crítica sobre el hombre, hija de la crítica de las condiciones de la verdad.” (*ibid*.)

significación cosmológica del ‘mundo’, la significación existencial resurge en la Antropología de Kant”¹⁶, o aún que el “‘conocimiento del mundo’ viene de nuevo a significar una *antropología* pragmática”¹⁷.

2.3. Las Grandes Discusiones del Último Kant (pp. 18-38).

En el tercer capítulo se examina el eco de las preocupaciones teóricas de Kant contemporáneas a la redacción de la *Antropología*; es decir, del período post-crítico. Corresponden a las discusiones sostenidas con Beck, Shütz y Hufeland en relación con las temáticas del “hombre objeto”, el “derecho” y el “conflicto de las facultades”. Veamos lo esencial de cada una de ellas.

2.3.1 La correspondencia con Beck.

Foucault reporta una respuesta de Kant a Beck, interrogándose sobre la relación de la representación del sujeto con el objeto, en los siguientes términos. “Los temas mayores de la Crítica, —la relación con el objeto, la síntesis de lo múltiple y la validez universal de la representación— son así fuertemente reagrupados en torno al problema de la comunicación. La síntesis trascendental no se da nunca más que como en equilibrio en la posibilidad de una partición empírica, manifestada bajo la doble forma del acuerdo (*Uebereinstimmung*) y de la comunicación (*Mitteilung*)” (p. 14). Esto no es otra cosa que retomar, exactamente, una de las primeras tesis de la lectura heideggeriana según la cual “el objeto de la intuición sólo es un ente reconocido, si cada uno puede hacerlo comprensible para sí mismo y para los otros y, por ello, comunicarlo”¹⁸.

Por lo demás, Foucault insiste en la importancia que se le otorga en la *Antropología* al dominio de la sensibilidad, a un cierto desfase entre la apercepción y el sentido interno (la apercepción siendo aproximada a una actividad más originaria que lógica; el sentido interno a una pasividad originaria más que a una actividad constitutiva) y, finalmente, no en la *Antropología* sino en un texto de Kant no publicado, al examen del problema del conocimiento de sí.

Todos estos textos se presentan para Foucault como testigos de una interrogación que se forja en la *Antropología*; a saber, que la descripción de las formas concretas de la observación de sí, del lugar de la sensibilidad, supone un sujeto que ya no es ni el solo “Yo puro de la síntesis” ni el yo empírico enteramente sometido a determinismos naturales. Este Yo instauro un dominio “habitado por la presencia sorda, frecuentemente desatada y desviada, de una libertad que se ejerce en el campo de la pasividad originaria” (p. 24). Lo que aquí se piensa es, en el fondo, un “sujeto tal como es afectado por él mismo” (*ibid*). Esta determinación de un Yo originariamente comprometido en las síntesis temporales y que, en fin de cuentas, no es tal sino porque en su fundamento la auto-afección del sujeto es

¹⁶ Heidegger, *Ce qui fait l'être essentiel...*, op. cit., en *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 118.

¹⁷ *ibid.*, p.127.

¹⁸ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 88.

temporalizante, aparece como una línea de fuga que Foucault traza desde el texto de Kant hacia el corazón de la lectura heideggeriana.¹⁹

2.3.2 *La Discusión a Propósito de la Metafísica del Derecho.*

Del hilo de la discusión de Kant con Shütz, Foucault destaca el cambio de tratamiento de la temática del derecho entre el siglo XVI y el XVIII. Si en el primero el pensamiento jurídico concentraba su atención en “definir la relación del individuo con la forma general del Estado, o del individuo con las cosas por medio de la forma abstracta de la propiedad”, es en la segunda mitad del siglo XVIII que se presenta la interrogación “sobre las relaciones de pertenencia de los individuos bajo las formas concretas de la pareja, del grupo familiar, de la ‘casa’; en otras palabras, cómo la sociedad civil ... puede particularizarse en unidades restringidas, que no toman nada prestado del modelo feudal, pero que no deben disolverse en el justo momento en que ese modelo desaparecerá para siempre.” (p. 25).

Es la distinción que, rigurosamente, establecerá Kant entre sujeto jurídico y persona moral, la que se encuentra aquí en juego. Ella ofrece la posibilidad de entender el carácter “pragmático” de la *Antropología*. Esta última no concibe la figura del hombre “como perteneciente a la ciudad moral de los espíritus (en cuyo caso se diría que es práctica) ni a la sociedad civil de los sujetos del derecho (en cuyo caso sería jurídica); la considera más bien como ‘ciudadano del mundo’; es decir, considera al hombre como perteneciente al dominio de lo universal concreto, en el cual el sujeto del derecho, determinado por las reglas jurídicas y sometido a ellas, es, al mismo tiempo, una persona humana que porta, en su libertad, la ley moral universal.” (p. 28).

De manera que la *Antropología* (pragmática), en cuanto ella aprehende al hombre como “ciudadano del mundo”,²⁰ realiza la síntesis concreta de estos dos aspectos: “mostrar cómo una relación jurídica que es del orden de la posesión, es decir un jus rerum, puede preservar el núcleo moral de la persona entendida como sujeto de libertad.” (*ibid*).

2.3.3 *La Discusión con Hufeland.*

Finalmente, la correspondencia con Hufeland va a girar en torno a una reflexión sobre la medicina. Se trata de la pretensión de determinar una vida sana que no recurra tanto a la inmediatez de una buena naturaleza, como a las síntesis medidas de la razón. Ello da lugar, directamente, a la tercera parte del *Conflicto de las Facultades*; es decir, la determinación de una “Dietética” en la que “el arte de prolongar la existencia no es ... una victoria sobre el absoluto de la muerte en la

¹⁹ Línea que evoca, quizás de modo más inmediato, el último capítulo de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty que no es más que una exégesis de las tesis del *Kant* de Heidegger.

²⁰ Expresión que se encuentra en el texto de Heidegger. Expresión que representa, tal vez, el trasfondo sobre el que Foucault, años después, retomará, en otros encuentros con Kant, el tema moral para ver dibujada en la expresión de la visión kantiana sobre la *Aufklärung* más un tema ético que uno propiamente moral.

exhaustiva maestría de la vida; es, en el interior de la vida, el arte medido y relativo, de arreglar las relaciones de la enfermedad con la salud.” (p. 35).

Según Foucault, el interés de esta serie de reflexiones —que se encuentran tanto en la *Dietética* como en la *Antropología*— debe comprenderse a partir del espacio abierto, en el que ellas se despliegan, por la siguiente interrogante. “¿Cómo articular un análisis de lo que es el *homo natura* en base a una definición del hombre como sujeto de libertad?” (p. 37).

La conclusión de Foucault al respecto se resume en la expresión: “de nuevo es el tiempo el que domina” (p. 38). Ello debe significar que el interés de la *Antropología* es promover la figura de un “hombre” que no es ni el Yo puro de la apercepción, ni un determinismo natural, pero que tampoco debe ser pensado como una mezcla impura de los dos. El hombre de la *Antropología* es un sujeto originariamente temporal (de nuevo resuena el eco de los textos de Heidegger) comprometido en síntesis pasivas en las que se juega su libertad concreta.

2.4 La Antropología: ¿Despliegue del ‘Ser-en-el-Mundo’? (pp. 38-43).

En este capítulo 4, Foucault presenta un resumen de la comparación de la *Antropología* con los textos de los períodos pre y post-críticos, de este modo: La *Antropología* “explora una región en la que la libertad y la utilidad ya aparecen enlazadas en la reciprocidad del uso (*usage*), en la que el poder y el deber se pertenecen en la unidad de un juego que los mide uno al otro, en la que el mundo llega a ser escuela para las prescripciones de una cultura. Tocamos aquí lo esencial: el hombre en la Antropología no es ni *homo natura*, ni sujeto puro de libertad; él se encuentra ya en las síntesis de su relación con el mundo.” (p. 42-3). El *uso* aquí invocado es el de mi libertad que utiliza al otro sin que este último, sin embargo, sea reducido a un medio²¹; el *juego* remite a la relación ambigua del hombre con la naturaleza²² (él es tanto su juguete como quien la contraría).

En esta preocupación de la *Antropología*, tal como nos la ofrece la lectura de Foucault (mantenerse en el nivel de las síntesis concretas y temporales de una experiencia cotidiana que no aprehende al hombre ni como ser natural, reducido a la positividad neutra y empírica de las cosas, ni como pura libertad y conjunto de estructuras *a priori*, sino en el espesor de una temporalidad concreta que sea simultáneamente revelación y alienación), se encuentra el programa de una filosofía existencial pretendiendo describir el compromiso de una libertad-transcendencia en la irreductible facticidad del mundo.

Habría que destacar que es en la medida en que soy “en-el-mundo” que esos conceptos pueden encontrar su orden apropiado. Heidegger había encontrado en

²¹ Foucault escoge ese término como posible traducción de *Gebranch* que, a su vez, remite al *Erforschung* como sentido inicial de la *Antropología*, en cuanto “exploración de un conjunto que jamás se ofrece en su totalidad ni en reposo en sí mismo, puesto que está sujeto a un movimiento en el que naturaleza y libertad se encuentran imbricados en la *Gebranch*...” (p. 39).

²² El término utilizado por Kant es *Spielen*.

Kant la primera expresión de ese mundo que no es el conjunto de los mecanismos naturales, sino la abertura de las síntesis concretas de mi libertad. Al hacerlo, Heidegger obraba rigurosamente sobre los mismos textos kantianos y las mismas nociones que Foucault pone en juego en su *Introducción*.

En efecto, Heidegger señala: “Ciertas expresiones utilizadas por el mismo Kant parecen ilustrar el concepto existencial del mundo; a saber, que el ‘mundo’ signifique, precisamente, la *existencia* del ser humano en una comunidad histórica, y no simplemente el hecho de su pertenencia al cosmos como una especie animal entre otras. En particular, las expresiones ‘tener la experiencia del mundo’ y ‘tener uso del mundo’ resultan significativas en cuanto que, remitiendo ambas a la existencia del ser humano, no dejan, sin embargo, de referirse a un significado diferente, ‘en el sentido en que uno (quien tiene la experiencia del mundo) no hace más que *comprender* el juego del que debe ser espectador, mientras que el otro *ha tomado parte realmente en el juego*’. El mundo designa aquí el ‘juego’ de la realidad humana cotidiana, esta realidad humana misma; ... el mundo designa ... en un sentido positivo a los ‘copartícipes’ en el juego de la vida.”²³.

Pudiera decirse, entonces, que el propósito de Foucault se ubica en el mismo hilo del análisis heideggeriano que muestra cómo el prefacio de Kant a su *Antropología* tiene por objeto la “realidad humana” fundamental como “Ser-en-el-mundo”²⁴.

Sin embargo, la interpretación consistente en desentrañar en la *Antropología* un análisis existencial de un ser-en-el-mundo, encuentra un obstáculo mayúsculo. Se trata de la paradoja que ofrece el hecho de que el texto kantiano se encuentra ordenado, en su totalidad, según el reparto de las *facultades internas del espíritu* (*Gemüt*) y parece desplegarse en esa dimensión. Foucault tendrá cuenta de esta paradoja en el capítulo 5 de su *Introducción*.

2.5 La Cuestión del *Gemüt* y el *Geist*: Primera Relación de la *Antropología* con la *Crítica* (pp. 43-56).

Foucault mantiene siempre presente que la *Antropología* no debe ser confundida con una psicología. En efecto, esta última recibe, de parte de aquella, la misma acusación que le hace la *Crítica de la Razón Pura*; el ser culpable de la confusión entre apercepción, sentido interno y la noción metafísica de “alma”. Pero, el *Gemüt* que se convoca en la *Antropología* ¿no sería acaso una mezcla empírico-transcendental; es decir, una “naturaleza” que pudiese servir, al mismo tiempo, como condición de posibilidad, confirmando así la hipótesis según la cual habría en esa última obra kantiana un regreso a una cierta antropología pre-crítica?

La respuesta de Foucault descansará en un análisis del *Geist* que encuentra su apoyo esencial en una pequeña observación que hace el mismo Kant en la

²³ Heidegger; *Questions I*, op. cit., p. 127.

²⁴ *ibid*, p.131.

Antropología: “El principio espiritual es en el hombre el principio que vivifica. En francés, “Geist” y “Witz” tienen el mismo nombre: Espíritu. En alemán ocurre de modo diferente. Se dice: un discurso, un escrito, una dama en una reunión son bellos, pero les resulta ausente el principio espiritual. En tal situación, los recursos al juego del espíritu no son lo relevante; incluso, pueden provocar el desagrado, puesto que su acción no deja tras ellos ningún rasgo durable. Para decir que esas personas o esas cosas están animadas por un principio espiritual, es necesario que despierten un interés por medio de las Ideas.”²⁵

Foucault postula que el *Geist* puede ser entendido como principio vivificante del *Gemüt*; “tal es, por tanto, la función del *Geist* ... vivificar, hacer nacer en la pasividad del *Gemüt*, pasividad de la determinación empírica, el movimiento sobresaturante de las ideas... El *Geist* abre al *Gemüt* la libertad de lo posible, lo arranca de sus determinaciones y le da como una especie de porvenir que no debe más que a sí mismo.” (p. 52-3). La razón, en su uso empírico, se vería perturbada incesantemente por la secreta labor de las Ideas que le impiden quedar fija en la pasividad de sus determinaciones fenoménicas. Foucault acude al apéndice de la *Dialéctica Transcendental* (“Del propósito final de la dialéctica natural de la razón humana”) para dar cuenta de estas “Ideas” que Kant evoca en la *Antropología*.

La presencia de ese principio de libertad, en medio de la actividad concreta del espíritu, representa para Foucault el impedimento de la confusión entre el despertar sistemático de las posibilidades abiertas de un espíritu inspirado y la crónica indiferente y empobrecedora de la naturaleza limitada de un espíritu cerrado sobre sí mismo, replegado sobre su positividad pasiva. De hecho, todo el interés de este desarrollo consiste en la búsqueda, para el sujeto kantiano, de un principio irreductible de transcendencia que lo aproximaría al *Dasein* heideggeriano²⁶.

De este modo Foucault dibuja el lugar vacío de un puro elan, de una abertura, sólo desde el cual el conocimiento tomaría su volumen propio. “El *Geist* está en la raíz de la posibilidad del saber; y por ello mismo, indisolublemente presente y ausente de las figuras del conocimiento: él es ese retiro, esa invisible y ‘visible reserva’ en la inaccesible distancia de la que el conocer toma lugar y positividad. Su

²⁵ Kant; *Anthropologie...*, traducción de M. Foucault, p. 89.

²⁶ Al mismo tiempo, pareciera anunciarse lo que representarán las síntesis históricas que aparecen en las arqueologías (la experiencia fundamental, la estructura común del ver y del hablar: la *épistémé*); síntesis que se ubican en una oquedad receptora de los datos históricos, oquedad histórica que no es lo histórico. Anuncio, tal vez, de la cercanía y diferencia con la distinción que Heidegger, cerca de los años 50, hará entre la Historia afanada en constituirse como teoría —no siendo más que “un modo de representación”, un “estudio de exploración del *Geschichte*”— y una historia-del-ser en la que “súbitamente y de manera inexplicable para todo pensamiento” se muestra como develamiento (*Entbergung*) el “envío destinal” que es el *Geschichte* desde el origen remoto (*Essais et conférences*, 1958, p. 71; p. 40). La diferencia, sin embargo, se hará nítida sólo cuando al final Foucault identifique su “historia” no como una historia “ontológica” sino con una “historia de la verdad que analiza las **problematizaciones** a través de las que el **ser** se da como pudiendo y debiendo ser pensado” (*L’usage des plaisirs*, 1984, p.17), una ‘historia’ que identifica los juegos de veridicción sin necesidad de postular un origen oculto que se va develando en la enticidad del ser.

ser es el de no ser allí, como dibujándolo, el lugar de la verdad.” (p. 55). El *Geist* es, por lo tanto, ese hecho originario que, en su versión trascendental (*Crítica de la Razón Pura*), implica la *ausencia* de un infinito actual —no hay intuición intelectual—, y que, en su versión empírica (*Antropología*), implica una presencia solamente en la oquedad de un infinito que anima y funda el descubrimiento de los contenidos positivos.

Comienza a verse ya la relación entre la *Crítica* y la *Antropología*. En esta última, la *ausencia de infinito actual* limita el ejercicio de la razón a la experiencia —movimiento que “prosigue la vida empírica y concreta del *Gemüt*”—; en la primera, anima la vida concreta del espíritu y funda los contenidos empíricos —movimiento que “hace nacer la visión trascendental” (p. 52)—.

2.6 La *Antropología* como Repetición de la *Crítica* (pp. 56-64).

Foucault, evitando caer en la comprensión simple de la *Antropología* como un mero acompañamiento empírico de la *Crítica*, parece no querer quedar atrapado en el siguiente dilema. O bien la *Antropología* sería una recopilación de ilustraciones para la obra crítica, como si Kant hubiese querido desarrollar un cierto número de imágenes concretas, de ejemplos vivos que darían a la aridez y dificultad de las deducciones lo que él mismo llama, en la *Crítica de la Razón Pura*, una “claridad estética” —una manera de decir: he aquí cómo vive el *homo criticus*—; o bien, la *Antropología* vista como la realización de una ciencia empírica del hombre, como sector cuidadosamente delimitado en sus pretensiones.

Foucault, que apreció tanto ese texto hasta el punto de ver en él la matriz de una confusión intelectual que reinaría en el pensamiento filosófico, de Husserl a Merleau-Ponty, hace del mismo el lugar en el que Kant elabora una toma de consciencia radical de la fundamentación de las estructuras del conocimiento en base a la sistematicidad de una relación con el mundo. La *Antropología*, según Foucault, no tiene como meta acompañar a la *Crítica*, sino repetirla; y hacer de esta repetición, en el sentido heideggeriano de un retomar auténtico de esa “reflexión” (*Bessinnung*), el lugar propio para el pensamiento crítico del acabado de sus conceptos.

De este modo, en el capítulo 6 de su *Introducción*, elabora una primera comparación entre la *Antropología* y la *Crítica* que muestra, en la primera, la figura especular, como “en negativo” (p. 56), de la segunda; sin establecer entre los dos textos ninguna jerarquía ni relación de dependencia. Más bien, se le otorga todo su valor al prestigio puro de la repetición formal. Tal comparación se ofrece en tres niveles.

- La *Crítica* colocaba el *a priori* de un Yo como acto puro, forma de la síntesis, frente a una dispersión primera de lo dado. Por el contrario, la *Antropología*, describe la emergencia de una actividad sintética —que se descubre retrospectivamente como estando precedida desde siempre— y una dispersión de lo dado siempre dominada por síntesis tácitas. Según Foucault, esta doble inflexión se

debería a que, por una parte, Kant enuncia el *a priori* en términos de lo *originario* y, por otra parte, reflexiona lo dado puro en el orden de la existencia concreta. “El *a priori*, en el orden del conocimiento, llega a ser, en el orden de la existencia concreta, un *originario* que no es primero cronológicamente, sino que desde que ha aparecido en la sucesión de las figuras de la síntesis, se revela como estando ya allí; por el contrario, lo que es el dado puro del orden del conocimiento, se aclara, en la reflexión de la existencia concreta, con luces que le dan la profundidad de lo ya operado.” (p. 59). Por lo tanto, una repetición de lo Mismo que asume aquí la figura de la inversión.

-En la *Crítica*, las facultades son presentadas en lo extenso de su poderes. Por el contrario, en la *Antropología*, Kant las retoma para seguir en ellas la pista de las desviaciones posibles (la consciencia de sí resulta de pronto tentación de egoísmo; la sensibilidad remite al fraccionamiento ambiguo de la apariencia; el análisis de la razón es inseparable de los problemas de patología mental). Así, la *Antropología* nos presenta la vertiente sombría de las actividades sintéticas del yo, siempre amenazadas de derrumbamiento, ordenando un acceso a la verdad que es también el riesgo de su pérdida²⁷.

-Con esa doble apreciación en mente, Foucault establece una comparación de simetría en la estructura de los dos textos. Al parecer, una versión primaria de la *Antropología* tenía como plan general una división en dos partes (una *Elementarlehre* y una *Methodenlehre*); división que no se alteró sino en nombre en la edición final (*Didáctica* y *Característica*). El paralelo puede establecerse con la gran división de la *Crítica* en una *Teoría Transcendental de los Elementos* y una *Metodología Transcendental*. La *Didáctica* presenta, como la *Teoría de los Elementos*, los diferentes poderes de la razón; pero, lo hace como desviando la mirada continuamente hacia una teoría del método. Un poder del espíritu no está sólo presente en sí mismo, sino también en su compromiso riesgoso con la existencia concreta. Esta alienación da enseguida la ocasión de enunciar los consejos propios que le recuerdan sus obligaciones; esto es, la *Didáctica* se presenta como prescriptiva. Por su parte, la *Característica*, partiendo de los fenómenos externos (los cuerpos, las razas...), fluye muy pronto de nuevo hacia las estructuras *a priori* enunciando el movimiento y el sentido de ellas.

Hasta aquí todo el esfuerzo de Foucault reside en mostrar que aquello que en la *Crítica* es del orden de las condiciones puras *a priori*, se repite, en la *Antropología*, como orden de lo *originario* y de la existencia concreta. Podemos ver en esta lectura foucaultiana la tentativa de pensar a la *Antropología* como repetición auténtica (y no como acompañamiento empírico) de la *Crítica*. Una repetición auténtica tiene valor de revelación; al repetir hace advenir la verdad impensada de lo repetido.

²⁷ “La experiencia posible define, en su círculo limitado, tanto el campo de la verdad como el campo de la pérdida de la verdad.” (p. 61).

Pero, ¿qué es lo impensado que se repite en la *Antropología* encontrando allí su sentido? La respuesta de Foucault, de nuevo, no es inmediata; se ofrece al través de un recorrido por diversos textos kantianos. Es un recorrido en el que intenta comprender (sin afrontar directamente el texto de la *Antropología*) el movimiento que va desde las afirmaciones de la *Arquitectónica* de la *Crítica de la Razón Pura* hasta el *Opus Postumum*, pasando por la enigmática declaración de la *Lógica* en torno a la pregunta por el hombre. Es en el capítulo siguiente que Foucault presentará los elementos más significativos de su lectura kantiana.

2.7 La *Antropología* y la Pregunta “¿Qué es el Hombre?” (pp. 65-81).

En la *Arquitectónica de la Razón Pura*, el “arte de los sistemas” como la llama Kant, el autor sitúa la empresa antropológica del lado de una filosofía empírica en el espacio abierto por la empresa crítica. Se trata de un lado relativo al conocimiento empírico del hombre que, yuxtapuesto a la física, en cuanto conocimiento empírico de la naturaleza, conformaría un sistema.

Sabemos, sin embargo, que en la *Lógica* las tres preguntas determinantes de las críticas (¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?) se encuentran referidas a una cuarta: ¿Qué es el hombre? Ello indicaría que, repentinamente, la empresa antropológica tendría que cargar con todo el peso de la obra crítica. En la *Introducción*, Foucault intentará descifrar en qué sentido las tres preguntas críticas “están referidas” a la última²⁸. Una nueva dicotomía habrá de enfrentarse; a saber, ¿será que esa última pregunta se refiere a las otras tres como a aquello que aporta desde tiempo atrás las mismas respuestas (pero en lenguaje diferente y acaso inesperado) o, más bien, como a algo que exige una nueva refacción de toda la empresa crítica, redescubriendo un nuevo centro de gravedad? Foucault postula que la respuesta debe encontrarse en el *Opus Postumum*²⁹.

En esta recopilación del pensamiento kantiano, que reúne sus últimos ocho años, aparece con suma insistencia la división de lo que ahora llama *Filosofía Transcendental*: Dios, el hombre y el mundo. El hombre aparece situado, precisamente, en el centro de esta tripartición; es el agente concreto de unificación de la personalidad de Dios y de la objetividad del mundo³⁰. No es, sin embargo, una síntesis positiva, definida por leyes de naturaleza; “no se trata, en absoluto, de un pensamiento naturalista en el que una ciencia del hombre implicaría un

²⁸ El temprano tratamiento de este asunto puede verse como el primer anuncio del análisis que, en el capítulo de *Las Palabras y las Cosas* al que hicimos referencia al comienzo de la primera parte, surgirá en el estudio de la “analítica de la finitud” como cúspide, en el pensamiento filosófico, del salto epistémico de la semejanza a la representación. Habrá una segunda referencia al mismo asunto en el capítulo final de la *Introducción* como lo mostramos en la sección 2.11.

²⁹ En 1950 había aparecido una primera versión en francés, traducida por Gibelin, de este texto de Kant.

³⁰ Foucault cita una expresión que sintetiza esta visión del sistema kantiano: “*Gott über mir, die Welt ausser mir, der menschliche Geist in mir in einem Sytem das All der Dinge befassend...*”, en *Kant's Schriften*, Ak. XXI, p. 39; (subrayado nuestro).

conocimiento de la naturaleza.” (p.72). El mundo en Kant, no remite, según Foucault, a una estructura objetiva. En esto aparece lo esencial de la tesis de Heidegger expresada en su *Vom Wesen des Grundes* al que nos hemos referido anteriormente. La oposición del “mundo” al “universo” permite reflexionarlo como *f fuente* de toda existencia actual³¹, como *dominio* en el que los sistemas reales³² juegan como *límite* de un sistema de actualidad³³.

Enseguida, Foucault retoma el texto de la *Lógica* para mostrar que esta última comprendía la interrogación sobre el hombre como una manera de retomar el triple problema *crítico* de las *fuentes* del saber humano, del *dominio* del uso de ese mismo saber y de las determinaciones de los *límites* de ese saber.

La interrogación antropológica se encuentra así colocada entre la triple pregunta crítica y el enmarcamiento de esta estructura ternaria en un cuadro transcendental.

Foucault jamás define el término “transcendental” por sí mismo, pero resulta claro que está siendo usado en una acepción rigurosamente heideggeriana; en el sentido en que Heidegger, en sus primeros trabajos, designaba una filosofía que se da como tarea el estudio de las transcendencias que relacionan al *Dasein* con el mundo.

La *Antropología* podrá entonces ser comprendida como ese momento necesario en que la pregunta crítica, en su repetición, se descubre como cuestionamiento transcendental; “y gracias a ello se actualiza la relación del hombre y del mundo en su forma fundamental.” (p. 78). De este modo, lo que se piensa como problema crítico, y que se repite como problemática antropológica, accede a la consciencia de sí como problema transcendental; es decir, como definición de la relación fundamental del hombre con el mundo. El mundo aparece entonces como siendo, a la vez, *f fuente* del saber en la que la espontaneidad de las síntesis está desde siempre en marcha, *dominio* en el que la actividad de la libertad está comprometida en el determinismo de las cosas y, finalmente, *límite* de la experiencia posible.

Lo que aparece descrito, de esta manera, no es más que las correlaciones transcendentales “pasividad-espontaneidad” (no la simple fuente para una facultad sensible), “necesidad-libertad” (no un mero dominio para un entendimiento sintético) y “razón-espíritu” —*Vernunft-Geist*— (no un simple límite para el uso de las Ideas) (p. 80).

La tesis de Foucault podrá, ahora, ser expresada con toda claridad: “La pregunta ¿Qué es el hombre? tiene por sentido y función llevar las divisiones de la Crítica al nivel de una cohesión fundamental; la cohesión de una estructura que se ofrece, en lo que tiene de más radical que cualquier otra ‘facultad’ posible, a la

³¹ “El mundo es la raíz de la existencia, la *f fuente* que, *conteniéndola*, a la vez la *retiene* y la *libera*.” (p. 74).

³² “El mundo no es el espacio abierto de lo necesario, sino un *dominio* en el que el sistema de la necesidad es posible.”, *ibid.*

³³ “Lo posible no es pensado sino a partir del sistema dado de actualidad”, *ibid.*

palabra al fin liberada de una filosofía trascendental.” (p. 81). La interpretación foucaultiana de Kant es muy semejante a la ofrecida por la lectura de Heidegger. Sin embargo, debemos notar el siguiente aspecto que nos muestra una diferencia de procedimiento interpretativo y filosófico.

Heidegger planteaba el pasaje de una filosofía crítica a una filosofía del *Dasein* como la verdad más auténtica del kantismo, pero que esperaba la repetición, por el mismo Heidegger, para que fuera entregada como tal. Para Foucault, ese mismo pasaje ya había sido practicado, pero en los mismos textos kantianos. No obstante, habría que precisar que no se encuentra en la *Antropología* ninguna revelación directa del ser-en-el-mundo. No es en el marco de la sola *Antropología* donde Foucault ubica el cierre kantiano que involucra su tesis. Para ello, como hemos intentado mostrarlo, pone en juego un dispositivo más complejo. Se trata de la relación estrecha entre estos tres niveles: el nivel del *a priori* (es decir, el problema de las condiciones de posibilidad de un conocimiento posible; el texto kantiano aludido es la *Crítica de la Razón Pura*), el nivel de lo *originario* (es decir, la descripción de las formas concretas de una existencia humana irreductible a los datos puramente objetivos de un *homo natura*; el texto kantiano aludido es la *Antropología*) y, finalmente, el nivel de lo *fundamental* (es decir, la elucidación de las transcendencias que unen en conjunto el ser-en-el-mundo y el mundo; el texto kantiano aludido es el *Opus Postumum*)³⁴.

Foucault podrá expresar ahora el carácter más específico de la *Antropología*. Es lo que hace en los dos capítulos siguientes.

2.8 La *Antropología* como Temporalidad Originaria (pp. 81-89).

La sistematicidad de la *Antropología* se encuentra en el paralelismo que tiene con todo el pensamiento crítico kantiano. Así, Foucault encuentra como “principio organizador” de la *Antropología* la coherencia que da la correlación con ese pensamiento crítico. Esto se distingue en la repetición, en la *Didáctica*, “de las tres Críticas” y en el modo como, en la *Característica*, se retoman “los textos sobre la historia, el devenir de la humanidad y su acabamiento hacia fines inaccesibles.” (p. 83).

Pero, el carácter distintivo de la *Antropología* radica en la descripción del sujeto humano según la dimensión de lo originario. Y este originario establece una diferencia, en la dimensión temporal, con lo pensado en la *Crítica*. En efecto, en esta última el tiempo “asegura la unidad de lo originario (desde lo originariamente dado hasta la síntesis originaria)”; en otras palabras, apuntando a la actividad sintética como constitutiva y no como temporal. La *Antropología*, por su parte, y en su repetición de la *Crítica*, planteará el tiempo “no como aquello *en* lo que, *a través* de

³⁴ Vale destacar que la distinción entre *formas* concretas de la existencia (*Antropología*) y *condiciones* ontológicas fundamentales (*Opus Postumum*) ya la había destacado Foucault en su *Introducción* al texto de L. Binswanger. (op. cit.)

lo que y *por* lo que se hace la síntesis”; más bien como lo que “roe la actividad sintética misma” al mantener “la dispersión de las síntesis y la posibilidad siempre renovada de verlas escaparse unas de otras.” (p. 85). Así, la dimensión de lo originario aparece como “lo *verdaderamente* temporal” en lugar de “lo *realmente* primitivo” (p. 89).

Esta repetición del *a priori* “en una dimensión verdaderamente temporal” (p. 89) nos permite pensar el lazo concreto de la libertad y de la verdad. Es precisamente esta síntesis de la verdad y de la libertad lo que Heidegger, en su lectura de Kant, dejaba aparecer como el corazón de la empresa kantiana.

Por lo demás, Foucault encuentra en esta dimensión de lo originario temporal la precaución en torno a los antropologismos que serán el blanco de la crítica de sus propias arqueologías. Se trata de una “falsa Antropología ... que intentaría desplazar hacia un comienzo, hacia un arcaísmo de hecho o de derecho, las estructuras del *a priori*” (p. 89).

2.9 La Antropología como Estancia en el Lenguaje (pp. 90-101).

Un segundo rasgo específico de la *Antropología* aparece al constatar que si bien el hombre es “*Weltbürger*”, no lo es tanto por su pertenencia a relaciones de orden institucionales o sociales como porque “pura y simplemente él habla.”. Foucault muestra cómo la *Antropología* se despliega en el elemento de una lengua dada como estancia de la verdad. “Es en el intercambio del lenguaje que el hombre de la Antropología alcanza y cumple, a la vez, el universal concreto. Su residencia en el mundo es, originariamente, estancia en el lenguaje.” (p. 101).

De manera que el nivel específicamente antropológico determinado como el de una temporalidad originaria, se complementa con el de una estancia en el lenguaje como elemento —y no como traducción³⁵— de la verdad. Estos dos niveles están obviamente emparentados con el prestigio discretamente convocado por Foucault de una ontología del *Dasein*.

2.10 La Lección de la Antropología (pp. 101-108).

En el décimo capítulo de su *Introducción*, Foucault hace una especie de balance de su propia lectura de la *Antropología*. Ese balance, en cuyo recuento cobra toda su importancia el recorrido que llevó a Foucault hasta el *Opus Postumum* de Kant, nos permite relacionar esa lectura con la formulación central que aparece en el trabajo mayor de tesis presentado por Foucault.

El balance es el siguiente. El momento antropológico en Kant sólo tendría validez como lugar de pasaje iniciático hacia una reflexión trascendental (en el sentido, repetimos, de una reflexión que devela las estructuras fundamentales de existencia), sin tener por ello consistencia epistemológica propia puesto que se agota

³⁵ “Lo originario no reside en una significación previa y secreta, sino en el trayecto más manifiesto del intercambio (el lenguaje) ... allí el hombre despliega su verdad antropológica.” (*ibid*).

enteramente en operar dicho pasaje. No se trata de condenar por adelantado toda reflexión antropológica, sino de rechazarla como teniendo un carácter de auto-fundación; en otros términos, ella no podría justificarse sino eclipsándose frente a lo que ella permite, a saber, la entrega de las estructuras fundamentales del ser-en-el-mundo.

En el *Opus Postumum*, y por la sola gracia de la repetición antropológica, se descubre la relación necesaria y fundamental del hombre con el mundo. La distinción entre fuente/dominio/límite estructura la organización conceptual de la obra a través de la tripartición conformada por Dios (como fuente absoluta), el mundo (como dominio infranqueable) y el hombre (como ser limitado). Lo que aparece pensado, en el nivel del *Opus Postumum*, es “desde su fundamento, la relación de la verdad y de la libertad”; “pertenencia de la verdad y de la libertad que se hace en la forma misma de la finitud, colocándonos de nuevo en la raíz misma de la Crítica. Estamos en el nivel de lo que funda el rechazo de un intelecto intuitivo.” (p. 103, 104).

Este desbordamiento de la *Crítica* por parte del *Opus Postumum*, esta manera de otorgar al sujeto teórico del conocimiento un fundamento en las formas de la finitud en la que se esboza el movimiento puro de una libertad, de una transcendencia, remite de nuevo al centro de la lectura heideggeriana de Kant.

Pero, con mayor claridad, podría remitirse esta exégesis sobre Kant a los propios trabajos de Foucault ya elaborados para la fecha de redacción de su *Introducción*.

Foucault, al interpretar el *Opus Postumum* como analítica de una presencia en el mundo, intenta encontrar en Kant el movimiento que ya había sido esbozado en la introducción al texto de Binswanger al que nos hemos referido con anterioridad. La antropología auténtica sería aquella que toma la dirección de una ontología fundamental, encontrando allí su elaboración y su propia reducción. La reflexión antropológica se acaba (y se anula como tal) en una analítica del ser-en-el-mundo.

Por otra parte, quizás se pueda percibir una justificación de ese proceso de pasaje (lo que Foucault llama repetición) en la tesis de 1961. Ciertamente que la *Historia de la Locura* no se trata de un estudio antropológico fundamentado en una analítica existencial; pero su movimiento general es el de partir de unos datos históricos para llevarlos hacia una “experiencia fundamental” que los fundamente. La noción misma de “experiencia fundamental” podía parecer floja, incierta y vaga; en ese sentido, la tesis complementaria, al caracterizar la reflexión sobre el ser-en-el-mundo como dominio de lo “fundamental”, permite aclararla al menos parcialmente. No que la *Historia de la Locura* pueda leerse como una obra de ontología fundamental, sino más bien que simplemente podemos ver cómo habría podido reflexionar su autor sobre el *status* de los contenidos históricos que alimentan su primera gran obra.

En efecto, la tesis complementaria plantea que se podría destacar en Kant un triple nivel conceptual (niveles del *a priori*, de lo *originario* y de lo *fundamental*).

La repetición de las estructuras *a priori* del conocimiento en el elemento del tiempo *da lugar* a una descripción de las síntesis originarias que *da acceso* a lo fundamental. En la *partición absoluta* de su rigurosidad conceptual, Kant habría estipulado como propiamente *irreductibles* estos tres planos teóricos: la investigación de las condiciones *a priori* del conocimiento, la descripción de las síntesis humanas comprometidas en el tiempo y la determinación de las estructuras fundamentales de la presencia en el mundo.

Después de Kant será grande la ambición de sobrepasar esa partición. Foucault, al señalar el carácter intermediario de lo originario —y con él, el del análisis antropológico— entre lo *a priori* y lo *fundamental*, llega a proponer una tarea para la historia de la filosofía después de Kant enredada en la confusión entre “el análisis de las condiciones y la interrogación sobre la finitud”; “un día habrá que mirar toda la historia de la filosofía post-kantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión”. (p. 106).

Aquella ambición tomará diversos caminos. El sueño hegeliano de una dialéctica unitaria que haría engendrarse las formas lógicas del conocimiento en estructuras existenciales. El sueño husserliano de una fenomenología que describiría estructuras *a priori* del conocimiento a partir de experiencias originarias. Pero, más aun, aquella posición intermediaria de la antropología llegará a enlazar en conjunto todos estos hilos conceptuales en una pretendida trama única; conexión que nos impulsaría a creer en un análisis genético que establecería la formación empírica de estructuras originarias, las que, simultáneamente, tendrían la función del *a priori* y el sentido de lo fundamental.

En suma, una vasta confusión abstracta en la que, sin embargo, según Foucault, se habría embarazado todo el pensamiento desde Kant, con la notable excepción de Nietzsche.

El último capítulo de la *Introducción* de Foucault se aparta de manera franca del texto de la *Antropología*. Como se verá en la próxima sección, lo que allí se nos muestra es la problematización más profunda de la noción de “antropología”.

2.11 Bases de una Crítica de la Empresa Antropológica (pp. 108-127).

Examinamos en esta sección el último capítulo de la *Introducción* de Foucault a la *Antropología* de Kant. En ese capítulo destaca el análisis del proyecto de constitución de una ciencia antropológica a finales del siglo XVIII. En esas páginas puede leerse también, y con nitidez absoluta, el anuncio de lo que más tarde desarrollará Foucault con todo esplendor en el capítulo “El hombre y sus dobles” en *Las Palabras y las Cosas*.

El problema de la significación de esos nuevos saberes antropológicos se plantea en torno a la siguiente pregunta. ¿Qué papel cumple el dominio empírico, tal que una ciencia pueda organizar sus contenidos según leyes, en el acceso a una reflexión sobre el hombre volcada hacia sus formas fundamentales de existencia: el de un pasaje —en cuyo caso una ciencia del hombre aparecería como momento

esencial de la filosofía trascendental—; o bien, el papel de una simple recopilación de ilustraciones concretas puestas al servicio de una antropología auténtica? El problema así planteado es el de la significación y pertinencia de la empiricidad en el proyecto antropológico.

Esto lleva de manera natural a Foucault a intentar comprender el modo en que pudo constituirse un campo de conocimientos empíricos, en el siglo XVIII que, dándose al hombre como objeto, pretendía tener la autonomía propia de una disciplina científica. La afirmación de un tal dominio del saber provendría primitivamente, según Foucault, de la crítica al mecanismo cartesiano aplicado al cuerpo humano; crítica que postula que un conocimiento fisiológico del cuerpo humano debe construirse sobre otras bases metodológicas completamente diferentes a las de la física de los cuerpos inertes. La antropología aparece, entonces, como medida de esa escisión entre una Física y una Fisiología; el hombre nace del espacio vacío dejado en la fosa abierta entre estas dos disciplinas.

Así, el hombre no es lo que, de modo implícito y presente, inquietaba desde siempre a los saberes y que únicamente exigía una conversión de la mirada, para en fin ser tomado en cuenta. Aparece, más bien, en torno a un **pliegue** del saber. En efecto, se trata exactamente de un pliegue; es decir, la antropología no es solamente este límite que separa la fisiología y la física; hay tal límite, pero en movimiento de rebatimiento sobre lo que limita. Así, por ejemplo, una fisiología de los centros cerebrales permitirá comprender la física como proceso de conocimiento. La antropología, tan pronto como aparece, tiende naturalmente a desbordarse sobre el conjunto de los dominios del saber. No basta con afirmar, como lo recuerda Foucault, que la antropología es reductora (no conoce del hombre más que lo que él da a conocer) y normalizadora (es siempre ciencia del buen funcionamiento del hombre). Ella también toma sus medidas en relación con un campo del saber; es decir, no es solamente un sector determinado de la extensión de los conocimientos empíricos, sino que pretende dar medida y fundamento a todos esos conocimientos. La antropología, al tiempo que nos da a conocer ese ente particular que es el hombre en medio de otros entes, es conocimiento de la manera en que el hombre conoce todos los entes; esta es la ambigüedad que recubre el doble sentido del genitivo en la expresión “conocimiento del hombre”³⁶.

Según Foucault, la antropología como conocimiento del hombre (es decir, simultáneamente conocimiento del conocimiento) tal como aparece en el siglo XVIII en una estructura de pliegue epistemológico irreductible, no puede ser confundida ni con los rasgos cartesianos del hombre (incluso si ella también sostiene el lenguaje de la naturaleza) ni con los ensayos de los empiristas (incluso si ella también describe génesis). El objeto absolutamente nuevo e inédito de la antropología no es ya una substancia metafísica o una suma de movimientos; es,

³⁶ Ya Heidegger, al final de su estudio sobre Kant, había denunciado esta tendencia expansionista de la antropología.

simultáneamente, un ser natural (conocible en cuanto que determinado) y una estructura finita de conocimiento. La antropología es objetivación —del hombre— y objetivación de la objetivación como tal. En *Las Palabras y las Cosas*, este “segmento teórico” del cambio de *épistémè* será designado como “doble empírico-transcendental”; él acompaña otros tres segmentos del “gran cuadrilátero” que dibujó el pensamiento moderno (a saber, las relaciones de ‘las positivities con la finitud’, la perpetua relación ‘del *cogito* con lo impensado’ y ‘el retiro y retorno del origen’) definiendo “para nosotros el modo de ser del hombre”³⁷.

El problema consiste entonces en saber si esa ciencia antropológica puede pretender ser autónoma; en otras palabras, ¿pueden ser dadas a conocer en la experiencia las estructuras finitas del conocimiento?, ¿puede darse la finitud como elemento empírico determinable?, ¿puede un conocimiento histórico del hombre pretender darnos simultáneamente las leyes de su desarrollo y las formas de su conocimiento? Es precisamente en este punto donde Foucault ubica la lección magistral de Kant; el dominio empírico de la antropología no puede conseguir su fundamento en sí mismo, sólo vale como repetición de la empresa crítica. Foucault nos recuerda que *Los Principios de la Naturaleza* de Kant retomaban las formas *a priori* del conocimiento, pero para desplegar, enseguida, el campo de verdad que ellas abren. Por su parte, la *Antropología* repite en el elemento empírico las estructuras limitadas del conocimiento, pero bajo la forma de imperfecciones, de negatividades del vivir humano.

En esto radica, para Foucault, el verdadero sentido de la *Antropología* de Kant, de su compañía durante más de veinticinco años; la *Antropología*, al tiempo que busca fundamentarse remontando hacia la *Crítica*, hace descender la analítica del *a priori* hacia la del fundamental. Por lo tanto, el contrasentido estaría en hacer valer contenidos antropológicos como condiciones de posibilidad (mientras que la *Antropología* se apoya en una *Crítica* previa), o en considerar las empiricidades antropológicas como plenas o autónomas (mientras que ellas están fundadas en una ontología de la finitud y del límite). Foucault denuncia como “*ilusión antropológica*” (p. 124) esta pretensión abusiva de la antropología; pretensión que consiste en no tener miedo de anunciar el sentido de sus investigaciones en la triple dirección del *a priori*, de lo fundamental y de lo originario. Esta ilusión es, de hecho, la ilusoria denuncia de la ilusión transcendental misma. La ilusión transcendental, reinterpretada en un marco antropológico, llega a ser determinación natural, quiebra esencial de una finitud objetiva; ya no se define en el marco general de una relación con el objeto, sino que llega a ser un carácter antropológico. De este modo, es la propia empresa crítica la que se encontraría justificada y fundamentada desde la antropología. La finitud, que por su parte aparece como problema de la *transgresión* cuando se postula en los términos de la *Crítica*, llega a ser un simple contenido de conocimiento en el marco de la ambición antropológica. Kant pudo

³⁷ *Les mots et les choses*, p. 346.

tener el inmenso mérito de repartir cuidadosamente los dominios de competencia, en el momento en que intentaba fundar la finitud sin buscar apoyo en un infinito del que él mismo había destacado su ausencia, merced a la constatación de la falta de una intuición intelectual.

Pero, según Foucault, la “verdadera crítica” (p. 127) para sobrepasar las confusiones antropológicas será, de ahora en adelante, relacionar en conjunto la muerte de Dios y la muerte del hombre; hacer explotar los marcos de la finitud en un movimiento de transgresión; dicho en sus términos, que anticipan la conclusión de *Las Palabras y las Cosas*, “la empresa nietzschiana podría ser entendida como el punto final que se le da a la proliferación de la interrogación sobre el hombre” (p. 126).

De este modo, el texto de la *Introducción* a la *Antropología* de Kant sirve como indicador de la medida de alejamiento que, muy temprano, separa al pensamiento de Foucault de la continuación de la línea de profusión de las confusiones propias del desvarío antropologizante de la reflexión filosófica del siglo XIX. Ello permite aclarar que su uso de la noción de antropología aparecía en sus textos, desde *La Historia de la Locura* hasta *Las Palabras y las Cosas*, como designación del blanco más centrado de su trabajo histórico-crítico.

Sin embargo, lo que aún no se expresa con toda claridad es la relación con el pensamiento filosófico de Kant al que Foucault acude, en su casi total integridad, para dar cuenta de la *Antropología*. Intentaremos, entonces, avanzar algunas ideas al respecto en la próxima parte de este trabajo.

3. EL KANTISMO DE FOUCAULT Y LA BUSQUEDA DE UN FUNDAMENTAL HISTORICO.

Si bien que el texto de Foucault que hemos explorado se mantiene, casi por completo, encerrado en una referencia interna a la obra kantiana, pensamos que un camino posible para dilucidar la relación del pensamiento de Foucault con el de Kant, referida a tal texto, consiste en la ubicación de su búsqueda de un modo de pensar la constitución de las ciencias humanas en el contexto de la exploración hacia otro modo del pensamiento filosófico.

Por ello, en esta parte nos referiremos, en primer lugar, al sentido que para Foucault tiene tal pretensión de constitución; esto nos remitirá a la visión heideggeriana del pensamiento de Kant, permitiéndonos plantear la tesis en relación con la búsqueda de un fundamental histórico como pieza clave del modo de pensamiento filosófico que construye Foucault. En segundo lugar, intentamos mostrar cómo podría ubicarse la lectura foucaultiana de Kant en el marco del kantismo de los años cincuenta; esto permitirá reforzar nuestra tesis sobre el primer encuentro explícito de Foucault con el pensamiento de Kant.

3.1 La Historicidad de lo Fundamental.

Cuando se habla del kantismo de Foucault, ¿qué debiéramos cobijar bajo ese término? ¿Será el replanteamiento que Foucault aporta de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas? Ciertamente, pero ¿cuál *status* dar a esas condiciones de posibilidad?

Es seguro que Foucault no intenta fundar la empresa de las ciencias humanas por la invocación de las categorías del Yo puro. Siendo así, se nos ofrecen dos posibilidades. Primera posibilidad: diríamos entonces que Foucault retoma el concepto kantiano del *a priori*, pero que lo hace histórico. Pero eso es el equivalente de una traición a Kant. Toda la fuerza del *a priori* descansa, precisamente, en el hecho de estar planteado como independiente de la experiencia; ni empírico ni histórico, sino dimensión de abertura sobre la historia y la experiencia. Segunda posibilidad: habría entonces un eclecticismo en Foucault, consistente en tomar prestado conceptos de Kant desligados de la filosofía que les otorga todo su sentido.

En el primer caso, diríamos que Foucault es inconsecuente y que no tiene el *derecho* de transmutar en histórico el transcendental kantiano. En el segundo caso, se vería que no hace más que dar síntesis que no cumplen otra función que la de permitir una descripción histórica más ordenada; el *a priori* no tendría sino un valor completamente descriptivo, sin ningún peso ontológico.

Este aparente dilema adquiere una forma completamente distinta si se considera que Foucault desea retener de Kant la lección que Heidegger quería dar en su lectura sobre Kant. Recordemos lo que significa para Heidegger el transcendental kantiano. “Para Kant, lo transcendental concierne la ‘posibilidad’; es decir, ‘lo que hace posible’ un conocimiento que **no** ‘sobrevuela’ **injustamente** la experiencia, un conocimiento, en consecuencia, que no es ‘transcendente’ sino que es la experiencia misma.”³⁸. Lo transcendental designa, por lo tanto, las estructuras de transcendencia gracias a las cuales desplegamos nuestra presencia en el mundo. Se trata de estructuras de un conocimiento que no es tanto relación teórica con la experiencia como “la experiencia misma”.

Esto significa que el *a priori* no adquiere su sentido por ser **un *a priori* de la experiencia** sino un ***a priori* de experiencia**. La historicidad que Foucault da al *a priori* no es directa; ella aparece por la mediación de lo que “se podría designar con la palabra neutral experiencia”³⁹. Pero de esta experiencia transcendental se ocupará, hasta el fondo, el pensamiento de Foucault no precisamente en el sentido del primer Heidegger —como proyecto de existencia en el mundo— sino como experiencia global de un período o época histórica.

Por tanto, Foucault quiso mostrar (retomando como en secreto las intuiciones de la lección heideggeriana) que la empresa kantiana, tomada en toda su extensión, es la del **desplazamiento** de un **transcendental** puro —que define las condiciones

³⁸ M. Heidegger; *Ce qui fait l'être essentiel...*, op. cit., p. 108.

³⁹ *Dits et écrits*, Tome I, p. 283.

lógicas de conocimientos tomados en la actividad sintética de un *ego a priori*— hacia un **fundamental** —que define la estructuras de una finitud en su presencia en el mundo—. El pasaje de un plano a otro estaría asegurado por el lugar ocupado por una *antropología*: la figura del **hombre** en su comportamiento **empírico** no sería sino una **mediación** entre el Yo **transcendental** y la articulación **fundamental** de una presencia finita en el mundo⁴⁰. Esto hace imposible, al menos en el marco del kantismo, la idea de una ciencia del hombre autónoma; es decir, los contenidos empíricos de la antropología no gozan de autonomía ontológica y no hacen más que asegurar el pasaje hacia una ontología fundamental.

El papel que ocupa este plano de lo **fundamental** resulta esencial en el método de Foucault. En efecto, del mismo modo como para Kant (claro está, en la lectura foucaultiana) los datos empíricos convocados por las ciencias del hombre deben encontrar su recopilación y su justificación ontológica en una finitud **fundamental**, así los contenidos históricos recopilados por Foucault, para dar cuenta de la emergencia de las ciencias humanas, se ordenarán en relación con una **experiencia fundamental**⁴¹ (o una **estructura** o en **disposiciones fundamentales**). Habría entonces en Foucault la aparición de un estilo transcendental en sus análisis históricos; pero, en el sentido de lo transcendental-fundamental. Sin embargo, en lugar de recurrir al fundamental de una estructura originaria de finitud, Foucault optará por un fundamental de una estructura histórica determinada como momento.

Pero, ¿qué quiere decir este otro pasaje, paralelo al de Kant? ¿Se puede substituir el fundamental de una presencia finita en el mundo por el fundamental de una experiencia o de una estructura histórica? Es, precisamente en el espacio de esta interrogación donde se desplegarán todas las obras de Foucault conocidas como *arqueologías*.

Con el propósito de sobrepasar los contenidos positivos de las ciencias humanas (es decir, de no quedar atrapado en la descripción de refinadas estructuras de experiencias originarias —la percepción, la angustia, el sueño, etc.— en las que se leería la nervadura de nuestra finitud), Foucault intentará sacar a la luz ese plano de lo fundamental a partir de los empolvados **archivos**. Es por esto que lo que intenta pensar es un fundamental **histórico**. Y todo ocurre como si llevara más lejos aun la elaboración de lo transcendental; no solamente desplazarlo de una función lógica hacia una presencia primaria en el mundo, sino además hacia un fundamental histórico.

Pero, tal fundamental histórico ¿no se revelará como profundamente extraño al fundamental de la finitud? ¿No es la historicidad del *Dasein* diferente, y acaso

⁴⁰ Precisamente, la razón por la que se hace difícil la lectura de la *Introducción a la Antropología*, es que Foucault entiende allí por *Filosofía Transcendental* la descripción de las estructuras de transcendencia que relacionan el ser finito en el mundo; en otras palabras, el plano de lo **fundamental**.

⁴¹ Recuérdense las observaciones que hicimos, en la penúltima sección de la segunda parte de este trabajo, sobre el uso de esta noción por parte de Foucault.

contraria, a la historicidad del archivo? ¿Puede lo **histórico** cumplir el papel de **fundamento** en los mismos términos que una analítica de la finitud? No habrá una clara decisión de Foucault al respecto antes del desarrollo de sus tres grandes obras históricas de los años sesenta (desarrollo que ocurre en conjunto con el examen del estilo de pensamiento que practica la literatura contemporánea).

Pero nos parece que la opción de Foucault puede comprenderse mejor, si intentamos entender cómo se conceptualizaba, en los años cincuenta, precisamente ese desplazamiento de un transcendental puro hacia un fundamental de la finitud como el aporte teórico de las grandes fenomenologías que vieron luz después de Kant.

3.2 El Kantismo y los Años Cincuenta.

La problemática general que Foucault plantea en sus primeros textos debe enmarcarse en el horizonte filosófico que se dibujaba frente a él a comienzos de la década de los años cincuenta. Es bastante conocido que Foucault, en los últimos años de su vida, señaló sin ambages que su propio pensamiento ocupaba un lugar preciso en la modernidad de la que Kant (con su interrogación sobre la Ilustración) habría sido el iniciador⁴². Los filósofos que, regularmente, aparecen citados como representantes de esa modernidad son Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger⁴³. ¿Qué podían tener sus filosofías, por lo demás tan incompatibles, para que Foucault se reclamara su heredero como si ellas formasen un bloque único?

No pretendemos, en lo que sigue, arriesgar una rápida comparación de la filosofía de esos pensadores, tal como los críticos contemporáneos lo suelen hacer. Por ambicioso que parezca, la intención aquí es otra. Quisiéramos mostrar cómo todas esas filosofías (en el escenario dibujado por la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, cuyo prestigio era indiscutible para el momento que nos ocupa) tal vez intentaban articular en conjunto, y hasta en un estilo semejante, las nociones de verdad, de experiencia y de historia bajo el signo, cada vez repetido, de lo **fundamental**.

Pero, además, y como ya lo hemos sugerido, intentamos presentar el examen breve de algunas de esas posiciones teóricas siempre a partir de la curiosa insistencia de Foucault en la expresión “experiencia fundamental” que pareciera estructurar, al modo de un *leit motiv*, sus grandes obras hasta *Las Palabras y las Cosas*. Así, por tomar algunos ejemplos, la locura es presentada como “una experiencia que no es teórica ni práctica; ella destaca entre esas experiencias fundamentales en las que una cultura arriesga los valores que le son propios”⁴⁴; a propósito de dos “descripciones”

⁴² Los comentaristas de la obra de Foucault, especialmente en el mundo anglosajón, han insistido en este aspecto; pero, generalmente, no se hace referencia a los primeros escritos de Foucault.

⁴³ Véase, por ejemplo, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1983) en *Dits et écrits*, tome IV, p. 688 y *La technologie politique des individus* (1982), *ibid.*, p. 813.

⁴⁴ *Histoire de la folie*, p.192.

de la enfermedad, en las que una de ellas muestra la irrupción de la “mirada clínica”, Foucault se pregunta: “¿pero, cuál experiencia fundamental puede instaurar esta evidente partición más acá de nuestras certidumbres, allí donde ellas nacen y se justifican?⁴⁵”; finalmente, en relación con el cambio de *épistémè* operado en el pensamiento del siglo XVIII, señala: “Ya no se trata del pensamiento del siglo XVI inquieto por sí mismo y comenzando a desprenderse de sus figuras más familiares; es el pensamiento clásico excluyendo la semejanza como experiencia fundamental.”⁴⁶. Sin embargo, no hay que olvidar que esta insistencia encontrará una verdadera ruptura en *La Arqueología del Saber*. En esta obra de 1969, que en su falsa ingenuidad se propone retomar un poco sistemáticamente las obras precedentes para expresar su fondo conceptual común, la noción de “experiencia fundamental” es abandonada completamente⁴⁷. Habrá que esperar las reflexiones últimas de los años ochenta para verla resurgir con un nuevo rostro. Pero, manteniéndonos en los límites de la época de redacción de la *Introducción a la Antropología* de Kant, ¿qué relación hay entre esa noción de experiencia fundamental histórica y las problemáticas filosóficas que se debaten en los años cincuenta?

3.2.1. Retomando la Problemática Kantiana.

Una muy breve presentación del kantismo, que pudieramos denominar esquemático, tal vez nos permita colocar en perspectiva lo que pudo representar la fenomenología que resplandeció en la filosofía post-kantiana. Como se verá más adelante, esta presentación sólo cumple un papel de apoyo descriptivo para nuestro propósito final.

El legado de Kant puede caracterizarse como una partición que no dejaba nada fuera de sí. El sujeto transcendental de la *Crítica* hacía descansar su validez y su carácter completivo en no ser un sujeto dependiente de la experiencia; en definir, desde su pureza transcendental, las condiciones *a priori* del conocimiento de la experiencia. Sin duda que la amenaza del escepticismo de Hume era tal que todo lazo interno entre el sujeto y la experiencia corría el riesgo de ensombrecer la empresa de la fundamentación del saber en el relativismo. El sujeto transcendental no es el sujeto empírico. La noción de experiencia no toma entonces su propio peso sino al designar (al menos para una parte de la empresa crítica) la exterioridad empírica de la cual se preserva la estructura pura del Yo.

Esta sumaria presentación del legado kantiano recubre una de las imágenes que Foucault describe de la filosofía de Kant en *Las Palabras y las Cosas*; en efecto, allí la expresa como una nueva forma del pensamiento que “interroga las

⁴⁵ *Naissance de la clinique*, p. VI.

⁴⁶ *Les mots et les choses*, p. 66.

⁴⁷ “La *Historia de la Locura*, de manera general, otorgaba un espacio demasiado considerable, y por lo demás bastante enigmático, a lo que allí se designaba como una ‘experiencia’; con ello se mostraba cuán próximo se estaba de admitir un sujeto anónimo y general de la historia.”; *L’Archéologie du savoir*, p. 26-7.

condiciones de una relación entre las representaciones del lado de lo que las hace en general posibles; pone así al descubierto un campo transcendental en el que el sujeto, que jamás está dado a la experiencia (puesto que no es empírico) sino que es finito (puesto que no hay intuición intelectual), determina en su relación con un objeto = x todas las condiciones formales de la experiencia en general; es el análisis del sujeto transcendental que libera el fundamento de una síntesis posible entre las representaciones”⁴⁸.

3.2.2. *La Fenomenología de Hegel vista por Hyppolite.*

La importancia de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, tal como ofrecía su lectura Jean Hyppolite, fue precisamente, para toda una generación de la filosofía en Francia, la de poner en juego dialéctico lo que Kant había separado con incomparable rigor. No se encontraba en el fondo de la *Fenomenología del Espíritu* la exposición sistemática y rígida de las condiciones a partir de las que se pudiera enunciar **la verdad de la experiencia** sino, precisamente, la narración **de la experiencia de la verdad**, la constitución histórica del transcendental revelado a sí mismo en la prueba viviente de la consciencia. Hyppolite escribía: es necesario “que la posibilidad de la experiencia llegue a ser, a su vez, una experiencia de su posibilidad”⁴⁹. Proposición que Hyppolite formula después de haber recordado, en mirada retrospectiva, que “hemos descubierto la obra más concreta y más rica de Hegel, la *Fenomenología*, en un tiempo en el que el hegelianismo era despreciado; pero, lo que apreciamos en ese viaje de descubrimiento del filósofo alemán, fue precisamente esta reflexión sobre la experiencia concreta”⁵⁰. Esta “experiencia”, que aparece aquí como momento de revelación de sí (prueba) para lo transcendental, se da inmediatamente como experiencia histórica; pero, “histórico” no caracteriza aquí a la experiencia como un accidente; más bien, viene a definirla en su esencia.

Lo que para Hyppolite caracteriza el efecto de sacudimiento propio de Hegel, es el haber desplazado los fundamentos de la verdad, desde una transcendencia preconstituída, hacia condiciones históricas. Citemos de nuevo a Hyppolite⁵¹: “comprenderemos cuál es el problema hegeliano, que es también el nuestro; a saber, el de *las relaciones de la verdad y de la experiencia*. ¿Cómo una verdad puede ser obra de los hombres, planteada en el corazón mismo de la existencia, por la mediación de la existencia, y sobrepasar también esta existencia? ... Es el mismo problema que, hoy día, se plantea tanto en el existencialismo y en el cristianismo como en el marxismo. En todo caso, la *Fenomenología* tuvo el mérito de exponer los *fundamentos del hecho humano* y de su *racionalidad* posible; de proponer una

⁴⁸ *Les mots et les choses*, p. 256.

⁴⁹ *L'intersubjetivité chez Husserl en Figures de la pensée philosophique*, tome I, p. 500; P.U.F., 1971.

⁵⁰ *loc. cit.*

⁵¹ Hay que recordar que fue bajo su autoridad que Foucault redactó su primer trabajo universitario, con el título: *La constitution d'un transcendental historique dans La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*.

vía de acceso a esos fundamentos justo cuando el dogmatismo clásico de la verdad eterna, tanto como la noción de una consciencia transcendental, eran sacudidas por el devenir histórico.”⁵². Merleau-Ponty, en el momento de dar cuenta de una conferencia del mismo Hyppolite sobre Hegel y su concepto de experiencia — oponiéndolo a Kant—, será aún más expedito: “No es ya la experiencia de laboratorio, es la prueba de la vida.”⁵³. Vemos, entonces, que el problema se enuncia como el de encontrar un **fundamento** para la verdad; un fundamento que se destaque de la **historia**, es decir, de la **vida**, de la **existencia**, de la **experiencia**. Sin embargo, esta ola conceptual no hace más que dibujar una constelación problemática en la que se debate la gran pregunta: ¿Cómo pensar ese **fundamento**?

Es cierto que hemos tomado aquí el ejemplo de Hegel, tal como lo ofrecía la lectura de Hyppolite, porque seguramente fue de esa manera que Foucault pudo encontrarlo en el momento de la redacción de su trabajo sobre la constitución de un *transcendental histórico* en Hegel. Pero ocurre que, en el sistema hegeliano, ese ligero temblor que afecta a la verdad para encontrar de ese modo su fundamento en la historia, no es patente, sin duda, más que como un transcurrir, a la manera de un efecto de desfile; incluso si el drama de la historia toma, a veces, acentos trágicos. Y es que la verdad de la historia es tan inmediatamente historia de la verdad, que la verdad termina por encontrar en la historia su fundamento más seguro, en cuanto que esta última no es, en su esencia, sino la instancia de develamiento de lo verdadero.

No obstante, la “fenomenología” tomó otros sentidos diferentes al hegeliano, al de una revelación para sí de lo transcendental en esta experiencia histórica en la que la aventura sólo era de recorrido y nunca de destino.

3.2.3. *La Fenomenología de Husserl vista por Merleau-Ponty.*

La importancia de la fenomenología de inspiración husserliana, tal como pudo haber sido debatida al inicio de los años cincuenta, puede aparecer en un marco bastante próximo del que delimitó Hyppolite en sus escritos consagrados a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Cuenta de ello la obra de Alphonse De Waelhens, *Phénoménologie et Verité* (1953), que retoma el contenido de una serie de lecciones dadas en La Sorbona en 1951.

De Waelhens cita el siguiente pasaje de *Experiencia y Juicio* de Husserl (para ese entonces sin traducción al francés): “Toda adquisición de la ciencia funda su sentido en la experiencia inmediata y remite al mundo de esta experiencia”. Recurrir a una experiencia del sujeto para fundar una verdad, podía encontrar inmediatamente la prohibición kantiana; a menos que se pensase precisamente una **experiencia que no sea empírica**, una experiencia que sea anterior a la constitución

⁵² *Situation de l'homme dans la “phénoménologie” hegelienne*, *ibid.* p. 121.

⁵³ *Sens et non-sens*, Nagel, 1947, p. 113.

de lo empírico como orden de objetividad fenomenal; en otras palabras, una experiencia **originaria** en la que la objetividad tendría su recurso definitivo.

La fenomenología, empresa propiamente post-kantiana, no podía pretender fundar rigurosamente el sentido de la verdad en una experiencia sino invocando otra experiencia, en sentido estricto, **metafísica**; una pura presencia suficientemente desligada y próxima de sí y de sus condiciones, como para no ser empírica. Se hará necesario poder pensar una “experiencia trascendental” que pueda valer como fundamento; una **experiencia a priori**. En este caso, la historicidad de lo trascendental opera a través de esta noción de experiencia que está dada de modo inmediato como “fundamental”, en el sentido, una vez más, en que el conocimiento no encuentra en ella —como en el caso de Hume— la instancia de su relatividad sino de su propia fundación.

Esta fundación de la verdad (tomamos aquí “verdad” en el sentido de verdad objetiva, de verdad cognitiva o predicativa) en la experiencia es la que abre, precisamente, su dimensión histórica. Pero, la **historia** no es ya, directamente con la fenomenología de inspiración husserliana, elemento de revelación para sí; ella ya no remite a la historia cultural del mundo como instrumento de despliegue de una razón soberana. Los términos exigen un cuidado especial; cuando, por ejemplo, Merleau-Ponty habla de la *historicidad* de lo verdadero, no remite ni a un neo-hegelianismo ni a un relativismo. Designa con ello, más bien, ese gesto a través del que la fenomenología husserliana había designado como suelo de la verdad (científica) una experiencia rigurosamente *inmanente*; expresión, por lo demás, en polémica vigorosa contra una transcendencia constituida. Habría que recordar, además, que *historicidad* —al menos en la primera traducción de las tesis de Heidegger— designaba la esencia misma de la historia; lo que constituía como su abertura. Es, en todo caso y al menos en la obra de Merleau-Ponty, de ese modo que se instauró una conexión inmediata, alejada de los prestigios de la dialéctica, entre la verdad, la experiencia y la historia.

Sin embargo, no siempre tal conexión resulta clara. Veamos brevemente un ejemplo. En *El Ojo y el Espíritu*, Merleau-Ponty comienza su texto sobre la pintura con una evocación al pensamiento científico. Este pensamiento, que tiene por función producir verdades, debería aprender a tomar mayor peso en una “historicidad primordial”⁵⁴ que es la de nuestra presencia en el mundo, la de nuestra obsesión actual por el Ser. Pero esta experiencia, por la cual encuentra su fundación la historicidad de lo verdadero de la ciencia, ¿no es, a su vez, una experiencia a-histórica; la de un comercio arcaico de nuestro cuerpo con el mundo? Pero, ¿cómo comprender, entonces, que sea precisamente la pintura *moderna* la que nos coloca en la dimensión de pensarla? y más aun, ¿cómo comprender que Merleau-Ponty

⁵⁴ *L'Œil et l'esprit*, Gallimard, 1964, p.13.

pueda hablar, a propósito del paso de la pintura clásica a la pintura moderna, de una “mutación en las relaciones del hombre y del Ser”⁵⁵?

Sin duda que esa obra sobre la pintura se encierra en el enigma de su espléndida fabricación, pero permite, al menos, indicar la dirección de una pregunta que, sin cesar, es planteada con inmenso vigor desde que se acepta hablar de **experiencia trascendental**; a saber, ¿qué relación tendrá esta última con la historia? Es a propósito de Husserl, y en particular de la *Krisis*, que Merleau-Ponty escribía: “lo trascendental desciende a la historia”⁵⁶.

Las primeras traducciones de la *Krisis* aparecen, en lengua francesa, en esos años cincuenta. Ese texto que, con su complemento inevitable, *El Origen de la Geometría*, recibió gran atención de parte de Foucault, aparece en el momento en que aquella *experiencia fundamental* había recibido otro contenido diferente al de un *ego* aprehendido en su presencia constitutiva.

En sus últimos escritos, Husserl no se contenta simplemente con remitir las verdades cognitivas al fundamento de una experiencia trascendental del *ego*; intenta comprender la manera en que ha podido determinarse *históricamente la acepción de sentido de verdad como verdad objetiva*. Se trata, con el caso de Galileo, de retomar una donación de sentido primario donde la verdad toma el sentido de verdad objetiva. Pero, esta donación de sentido es, al mismo tiempo, un **momento histórico**. Es cierto que la contingencia de ese momento histórico se encuentra atenuada por la idea de una afirmación teleológica de la Razón, encontrando su acabamiento purificado en la fenomenología trascendental. No obstante, la referencia a Galileo permanece como designación de un momento histórico de lo trascendental, incluso si tan solo se trata de un nombre o de una cierta postura. Pero, hay que añadir que es en el mismo texto de la *Krisis* donde la subjetividad trascendental está determinada como “intersubjetividad”. Merleau-Ponty, juzgaba este enunciado como inconciliable con las primeras posiciones de la fenomenología husserliana. En *Signes*, después de recordar la fórmula husserliana de una “intersubjetividad trascendental” se interroga: “Ahora bien, ¿cómo evitar que las fronteras de lo trascendental y de lo empírico se difuminen si lo trascendental es intersubjetividad?”⁵⁷.

Si retomamos brevemente los hilos de estas anotaciones sobre la fenomenología husserliana, hay que notar que la posición de Kant en relación con el sujeto trascendental *a priori* ha sufrido una serie de desplazamientos que la colocan en una tensión máxima. Por una parte, el sujeto ha sido reinvestido en una experiencia que pronto se plantea como no-empírica, y a la que se da como necesidad de un fundamento designándola como originaria. Pero, por otra parte, esta experiencia trascendental está determinada, con igual prontitud, como momento

⁵⁵ *ibid*, p. 63.

⁵⁶ *Signes*, Gallimard, 1960, p. 134.

⁵⁷ *op. cit.*, p. 134.

histórico (la donación de sentido galileana) y como intersubjetividad (lo que plantea el problema de la interpretación del “mundo de la vida” en términos de espacio cultural). De modo subrepticio se intentan ajustar ecos, cada vez más estrechos, entre una función transcendental y una experiencia histórica siempre traducible en términos de puros datos fácticos.

Es en relación con esta tensión entre verdad e historia que la filosofía, según Merleau-Ponty, debe darse como tarea no precisamente desatarla —convocando de nuevo y precipitadamente una subjetividad transcendental pura, o abandonándose al relativismo histórico—, sino reconducir sin cesar; en sus propios términos: “Si la historia nos envuelve a todos, nos corresponde comprender que lo que podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella. Pensada superficialmente, ella destruye toda verdad; radicalmente pensada, ella funda una nueva idea de la verdad”⁵⁸. ¿No será a partir de esta proposición que podría ser comprendida la empresa propia de Foucault?

Esta visión sumaria de los grandes temas que animaban las consciencias filosóficas en la Francia de los años cincuenta, en torno a la relación entre verdad, experiencia e historia, y bajo el signo de la investigación de un fundamento distinto al del sujeto puro de la *Crítica*, podría ayudar a dilucidar la problemática en la que se compromete Foucault en su arqueología de las ciencias humanas.

3.2.4. ¿Foucault entre Dos Kantismos?

Antes de concluir quisiéramos retomar, una última vez, todas las direcciones por donde hemos avanzado para intentar comprender el encuentro de Foucault con el pensamiento de Kant.

Hemos situado a Foucault en el término de una serie de corrientes post-kantianas que se vuelcan a dar historicidad a lo transcendental sin por ello permanecer en la sombra de un relativismo aislado. Nos parece que, muy ampliamente vista, esa historicidad de un transcendental puro, o de una fundamentación de lo transcendental por la historia desde Hegel a Merleau-Ponty, pasando por Husserl, fue la obra de una fenomenología que caracterizó, en buena medida, a la filosofía después de Kant y que intentaba substituir al Yo puro de la *Crítica* por una experiencia histórica fundamental e inmanente⁵⁹. Por otra parte, hemos tomado en este trabajo como punto de referencia, para describir ese movimiento de la fenomenología, la figura de un kantismo esquemático que no es otro que el de *Las Palabras y las Cosas*⁶⁰; esto es, la posición, en el fundamento de la empresa cognoscitiva, de un Yo transcendental, de una pura función lógica,

⁵⁸ *ibid.*, p.137.

⁵⁹ Si se preguntara por qué la obra de Marx no aparece en este recuento, habría que decir que si bien ella puede incluirse en la empresa filosófica de la historicidad de lo transcendental, no lo hace, sin embargo, como búsqueda de una experiencia originaria que fundamente la verdad, sino como búsqueda de prácticas sociales consituyentes.

⁶⁰ *op. cit.*, p. 256.

impermeables, en la instancia de su auto-constitución, a la historia y a la experiencia⁶¹.

Ahora bien, si recordamos lo que se expresó en las últimas secciones de la segunda parte de este trabajo, es notable que este Kant ligado a la reflexión fenomenológica (reflexión sobre experiencias fundamentales ligadas a la cuestión de la historia) corresponde a una versión que no es muy diferente del Kant del que habla Foucault en su *Introducción a la Antropología*; allí Foucault designaba un Kant (similar al que aparece en sus artículos) más próximo del caracterizado por la finitud constituyente⁶².

En lugar de pensar en un abandono por parte de Foucault de la comprensión del Kant de la ontología de la finitud para dar paso a la versión de un kantismo ortodoxo en *Las Palabras y las Cosas* (hipótesis por lo demás ingenua), preferimos insistir en la comprensión del “aporte” que la fenomenología pudo haber tenido en el desarrollo del pensamiento de Foucault.

Todo el juego problemático entre esos dos kantismos reposa, sin duda, en el ligero desplazamiento entre las nociones de lo empírico y de lo histórico. La **repetición** de lo empírico y de lo transcendental que Foucault denuncia como enrarecimiento de la empresa kantiana, se distingue de un pensamiento de lo **histórico** como **quiasmo** de lo empírico y lo transcendental. Frente a la relación especular (“como en negativo”, según la expresión de Foucault) entre lo empírico y lo transcendental propia de la **repetición**, aparece la distinción de un arreglo invertido de los términos, rompiendo su simetría, para abrir paso a la reflexión sobre la experiencia fundamental histórica. Es esta última distinción, que fue preocupación propia de la filosofía fenomenológica, la que tal vez permita comprender el alcance de la empresa foucaultiana.

⁶¹ Resulta imperativo hacer aquí una sana aclaratoria. Es evidente que la obra global de Foucault no puede inscribirse en esta perspectiva kantiana ortodoxa. Kant investigaba las **condiciones a priori** de todo conocimiento posible. Foucault trabajó en la dirección que buscaba dar cuenta de la **emergencia histórica** de las ciencias humanas. Los contenidos positivos de las ciencias humanas se presentan en una elocuente incoherencia, en la que los puntos de vista más contradictorios se oponen. Para Foucault, **no** se trata de dirigirse hacia una **refundación** de las ciencias humanas, de reactivar el gesto kantiano determinando lo que para esas ciencias tiene el derecho de enunciarse como verdad y lo que sólo está condenando a reconducir nuevas ilusiones; es decir, no se trata de fundar un nuevo orden de verdades, de dirigirse hacia una psicología o una sociología purificadas y aptas para enunciar qué tipos de verdades sobre el hombre podrían ellas mismas encontrar. Se trata de hacer la **historia** de esas ciencias; es la historia que tomará como denominación **arqueología**. Lo que esta descubre son **fundamentos**, y estos, a su vez, son **históricos**. Las ciencias humanas se desprenden de una **experiencia fundamental histórica**.

Esta simple proposición puede servir para marcar el anclaje fenomenológico de las investigaciones de Foucault. Pero, un poco como Merleau-Ponty lo hacía desde el análisis de la pintura moderna, así Foucault aceptará esa síntesis fenomenológica que es la “experiencia fundamental” para progresivamente hacer **uso** de ella. El punto de máxima tensión se alcanzará en *Las Palabras y las Cosas* para que en la *Arqueología del Saber* se abra, finalmente, el espacio conquistado de un pensamiento del discurso ya radicalmente hostil a toda perspectiva fenomenológica. Será ese el punto de redescubrimiento de Nietzsche, más allá de Heidegger.

⁶² Cf. J. Vuillemin; *L'heritage kantien et la révolution copernicienne.*, P.U.F., 1954. Texto que resume la revisión de la obra crítica por parte de Fichte, Cohen y Heidegger.

No hay por qué pensar este anclaje fenomenológico primario de Foucault, como el resultado de influencias mal comprendidas. Foucault retoma, en las últimas palabras de Merleau-Ponty, una tensión que llevará hasta el agotamiento final: “lo transcendental desciende en la historia”. Todos los saberes que Foucault examina (la medicina, la psicología, las ciencias del lenguaje, de la economía, de la vida, la sociología, etc.) deben encontrar un orden. Ahora bien, lo que la fenomenología había enseñado a Foucault, era que tal orden no seguía el sentido inmediato de las verdades que esas ciencias exhibían. Si tomamos el ejemplo de la psicopatología, la pregunta pertinente no será: ¿cómo apareció finalmente la esquizofrenia en su pureza esencial y cómo se le reconocía (o se le ignoraba) antes de que ella ocupara un lugar preciso en el cuadro de las enfermedades mentales? Pensando como buen fenomenólogo, Foucault preguntará: ¿cuál es esa experiencia fundamental histórica que **constituyó** a la locura en su sentido de enfermedad mental? Por lo tanto, de lo que se trata es de encontrar, para las positividades de las ciencias humanas, un suelo no-empírico que sea el de una experiencia fundamental. Pero, las coordenadas de esta experiencia, en la misma medida en que Foucault las va desprendiendo, van a declararse profundamente **extranjeras al territorio de toda fenomenología de inspiración husserliana**. Y es que, en la fenomenología, la dimensión de lo fundamental recibía su historicidad en la justa medida en que era convocado, siempre secretamente, el **origen** como articulación inmediata de la Verdad sobre el Tiempo; como reserva de fundación última.

4. CONCLUSION.

Si, como lo decíamos en la primera parte de este trabajo, el pensamiento de Foucault encuentra una clara diferenciación entre los estudios previos a *La Historia de la Locura* y los análisis arqueológicos que, iniciados con su tesis, concluyen en *Las Palabras y las Cosas*, hemos encontrado que tal diferenciación de períodos tiene la marca profunda del encuentro con Kant a propósito de la pregunta por el sentido de la antropología.

Si, por otra parte, como señalaba Foucault al final de su vida, la empresa filosófica que ocupó su pensamiento desde el inicio se enmarcaba en la gran *problematización* de una *historia de la verdad*, entonces bien puede hablarse de un **primer giro** en el modo como Foucault aborda la pregunta por la verdad. Ese primer giro se ubica, precisamente, en la diferenciación de los períodos a los que hemos hecho alusión.

En el primer período, Foucault había planteado la pregunta por la verdad a las ciencias humanas; en particular, a las psicologías y a las psicopatologías. Al hacerlo, proyectaba como fundamento inconfeso de la contradictoria conceptualización de esas ciencias (y que, por lo demás, no podía ser de otro modo, puesto que dichas ciencias encontraban en ello el elemento de su propia composición), una

antropología mitad marxista, mitad existencialista, habitada por el fantasma de un hombre verdadero.

Gracias al estudio del texto de Kant, Foucault terminará por pensar esa misma antropología como momento histórico de los saberes. En eso radica la inmensa importancia de la lectura foucaultiana de la *Antropología* de Kant, cuyo legado más precioso lo constituye la *Introducción* inédita que hemos comentado. A partir de allí, las ciencias humanas ya no podrán ser simplemente analizadas en sus bordes; menos aún, denunciar sus frágiles verdades recurriendo a una antropología en cuanto que esta última aparece identificada con un período histórico determinado. O, dicho de otro modo, las ciencias humanas pueden muy bien continuar permaneciendo inscritas en un marco antropológico, pero que no puede cumplir la función de fundamento, puesto que en toda su extensión no es más que un momento histórico. En consecuencia, a partir de este encuentro, la cuestión de la verdad encuentra un desplazamiento que la lleva, no a plantear la pregunta a un hombre verdadero sino a afrontarse con la historia.

Ahora bien, el estilo del enfoque usado por Foucault para dar cuenta de la *Antropología* de Kant, transcribiendo lo transcendental en términos de experiencia fundamental, indicaba con cierta claridad la vía en la cual establecería sus compromisos posteriores. Tal vía estará definida por el intento de comprender todos esos saberes que se dirigen al hombre (la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas) a partir de **experiencias fundamentales históricas**.

Pero, ¿se tratará simplemente de constatar que Foucault procede simplemente a substituir el *ego* transcendental kantiano (en su versión ortodoxa), el transcendental del período hegeliano y la subjetividad donadora de sentido en Husserl por una mera sucesión de experiencias culturales globales como relativas a diversas épocas transcendentales?, ¿habría en la labor de Foucault tan solo un **reacomodo**, como una especie de **nueva versión** de las tesis fenomenológicas de la filosofía post-kantiana?

Creemos que más bien debería hablarse de un **uso**. Foucault, en respuesta al reto kantiano, intenta pensar lo **histórico**, en sus tres grandes arqueologías, como **quiasmo** de lo empírico y de lo transcendental. De manera que, mientras el tema de un **histórico fundamental originario** (propio de las fenomenologías de inspiración husserliana) permitía a lo empírico y lo transcendental redoblar, substituirse uno por otro en la espiral de un siempre-más-fundamental, lo **histórico fundamental no-originario** (propio de las arqueologías de Foucault) produce entre lo empírico y lo transcendental, frotamientos, un **uso** o tensiones que llevarán a Foucault al umbral de un último desplazamiento en relación con la cuestión de la verdad.

Será más tarde, con la *Arqueología del Saber*, que vendrá el anuncio explícito de un nuevo tema que ocupará el primer plano de la reflexión foucaultiana: la cuestión de la inmanencia que, abordada con el análisis de las prácticas discursivas, responde al problema de comprender la ausencia de origen. Será de ese modo como la noción de “experiencia fundamental” encontrará un nuevo asiento en el complejo

del análisis de relaciones de poder y modos de subjetividad que acompañan a la formación histórica de los saberes.

* * *

París, invierno 95-96