

ARQUEOLOGÍA DE LA CUESTIÓN TRASCENDENTAL. EN TORNO A MICHEL FOUCAULT¹

MARCO DÍAZ MARSÁ

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En el marco de un estudio del pensamiento foucaultiano, y siguiendo un modo de proceder arqueológico, se trata de liberar la forma general de una *problematización moderna*, en cuyo marco han podido plantearse un conjunto de cuestiones nuevas, entre ellas la de *lo trascendental*, objeto de nuestro estudio. Trataremos de mostrar, en primer lugar, el lazo de necesidad entre la ruptura de la representación y la emergencia de la posibilidad de un planteamiento trascendental. Exploraremos, a continuación, la región trascendental, que será caracterizada, a partir de una problematización de la articulación crítica-metafísica, como el campo trascendental de un sujeto *finito*, como la región de *facticidad crítica* de un sujeto que es y, a la par, *actúa* en un mundo. Finalmente presentaremos los *cierres* de esta dimensión en dos tematizaciones filosóficas de la misma: las que operan como «analíticas de las finitud» (tematización antropológica) y como «metafísicas del objeto» (planteamiento reductivo-objetivista de la cuestión trascendental).

PALABRAS CLAVE: arqueología, trascendental, crítica, metafísica crítica, facticidad crítica, antropología, analítica de la finitud, metafísicas de objeto.

Arqueology of the Transcendental Question. About Michel Foucault

ABSTRACT: In the framework of a general analysis about the idea of «trascendental» in Foucault's thought, and following an archeological procedure, the aim will be to explain the general form of *modern* problematization, a form in whose framework a set of *new* questions could have been raised, one of them being the transcendental question, the subject of our study. We will try to show, first, the bond of necessity between the breaking of representation and the rising of the possibility of a transcendental questioning. Secondly, we will explore the transcendental area, which will be characterized, starting from a problematization of the articulation critique-metaphysics, as the transcendental field of a *finite* subject, as the region of *critical facticity* corresponding to a subject which *is* and, at the time, *acts* in a world. Finally we will present the *closures* of this dimension in two philosophical schematizations: the ones operating as «analytics of finitude» (anthropological schematization), and the ones as «metaphysics of the object» (reducing-objectifying layout of the transcendental question).

KEY WORDS: archeology, transcendental, critique, critical metaphysics, critical facticity, anthropology, analytic of finitude, metaphysics of the object.

1. SIGNIFICADO DE «TRASCENDENTAL»

Parece muy conveniente, en vista del trabajo de *delimitación del lugar*² que ahora nos ocupa, comenzar señalando que, en el marco de una lectura foucaultiana, el problema

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (Ref. HUM 2006-04909), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

² Tal es justamente la *tópica* en que consiste una «arqueología», en su estricta significación foucaultiana: se trata de liberar (*affranchir*) «las formas mismas de la problematización» [Foucault (1999b), p. 21], de hacer aparecer los espacios en los cuales y sólo en los cuales un conjunto de cuestiones puede tener su lugar, abriendo diferencias ahí donde la mirada ingenua, superficial e indiscriminada del histo-

de lo trascendental irrumpe con el carácter de lo «moderno». «Cuestión trascendental», hay que precisar en primer lugar antes de encarar el asunto de tal carácter, no puede tener aquí³ la significación escolástica medieval del término: lo trascendental como algo que, lejos de añadir algún contenido al ente, no expresa sino una *manera y medida del ente (modus entis)*, «manera y medida no expresados por el nombre del ente mismo» [Tomás de Aquino (1982), p. 142]. *Modus entis* además universal (*generaliter*) [(1982), p. 142] referido a todo ente en cuanto ente (*omne ens qua ens*). Así, por ejemplo, todo ente en cuanto tal es también UNO, pero este «también» no añade nada al ente en la medida en que todo ente no es sino *un* ente, en cuanto no dividido en sí.

Es importante señalar para la cuestión que nos ocupa que este *modus* es determinado como *modus generaliter consequens omne ens*. *Consequens*, lo ha señalado Heidegger en *Der Satz vom Grund*, se piensa aquí como determinación contraria a *antecedens*: «Las determinaciones universalísimas de todo ente en cuanto tal *siguen* al ente y resultan de él. En tal sentido pasan, traspasan (*transcendere*) aquello que pertenece a todo ente. Por eso se llaman “trascendentales”» [Heidegger (1991), p. 130].

No ha de perderse de vista que en este espacio de problematización *verdadero* es uno de los trascendentales del ente⁴: se trata de un *modus* que acompaña a todo ente «por relación a otro», más concretamente, como «relación de conveniencia con otro». Esta relación trascendental de conveniencia «no puede tener lugar a no ser que haya algo a cuya naturaleza corresponda convenir con todo ente. Este algo es el alma que, como se dice el libro III de *Acerca del alma*, es, de algún modo, todas las cosas» [Tomás de Aquino (1982), p. 143]. Pues bien, la palabra «verdadero», atendiendo al aspecto cognoscitivo, no volitivo, del alma, expresará la conveniencia del ente *qua* ente con el entendimiento. Hay que reparar en que no decimos aquí «verdadero» del entendimiento, sino de las cosas (verdad ontológica) en tanto se hallan en relación de conveniencia con el entendimiento. Este entendimiento no puede ser otro que el entendimiento divino, con el que el ente mantiene una *relación esencial*, es decir, una relación de dependencia ontológica, no una relación gnoseológica accidental:

«Ahora bien, el orden o relación que las cosas dicen al entendimiento puede ser esencial o accidental. Por esencia dicen orden al entendimiento de que depende su ser, y accidentalmente lo dicen al entendimiento que puede conocerlas; y así, por ejemplo, un edificio guarda relación esencial con el entendimiento de su arquitecto, y accidental con el entendimiento del que no depende. Pero como el juicio sobre una cosa no se basa en lo que tiene de accidental, sino en lo esencial, síguese que las cosas sólo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento de que dependen, y por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento; y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto, y de una palabra verdadera cuando es expresión de un pensamiento verdadero. Por su parte los seres naturales son verdaderos por cuanto alcanzan a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina, y así llamamos verdadera piedra a la que tiene la naturaleza propia de la piedra según la preconció el entendimiento de Dios» [Tomás de Aquino (1947), pp. 625-627].

riador tradicional del pensamiento introduce «continuidades ininterrumpidas» y su «correlato indispensable»: «la función fundadora del sujeto» [Foucault (1999a), pp. 21-22]. El asunto entonces no puede ser otro que «la estimación (*Beurteilung*) del sitio que corresponde a cada concepto según la diversidad de su uso y la indicación, según reglas, para determinar este lugar para todos los conceptos» [Kant (2006), p. 353, A 269-B325; sobre la procedencia kantiana del término «arqueología»; cf., por ejemplo, «Les monstruosités de la critique», en Foucault (1994, II), pp. 221-222]. De este modo «la búsqueda de las condiciones prima sobre la historia del progreso, lo trascendental sobre lo genético» [Dekens (2000), p. 61].

³ Enseguida veremos las razones de este «no puede tener aquí».

⁴ La importancia de esta idea se revelará unas líneas más adelante.

Pues bien, frente a esta significación escolástica, entenderemos aquí «cuestión trascendental» en su *significación formal kantiana*. «Formal» y, por tanto, más acá de cualquier tematización, actualización o concreción de dicha cuestión (por ejemplo la tematización del problema trascendental en clave subjetual). «Trascendental» no aludirá entonces sino al *problema de la constitución a priori de la experiencia*, a la *cuestión de la condiciones de posibilidad* (sin decir, todavía nada acerca de en qué sentido hay que entender «experiencia», «posibilidad», «condición» y «condicionado»). Ciertamente se hace jugar aquí una cierta trascendencia, un afuera, un cierto «más allá». No se trata sin embargo de un «más allá de la experiencia», de algo así como «otro mundo», sino, hay que reiterarlo, de *las condiciones bajo las cuales puede haber experiencia de mundo* [Foucault (1999c), p. 255]. En tal problematizar se produce entonces un peculiar sobrepasar o trascender la experiencia. Se sobrepasa o trasciende la experiencia no en dirección a algo que está *más allá de ella* (algo *trascendente*), sino en dirección *a ella*, a su posibilitarla. En verdad entonces este sobrepasar no es sino un *intrapasar*, una suerte de trascender inmanente en favor de la experiencia⁵.

Lo trascendental entonces *no se sigue* aquí de la experiencia, *no resulta de ella*, no es *consequens*, como el trascendental escolástico, sino *antecedens, a priori*, y, por eso, independiente de la experiencia, de *toda* experiencia. Contiene empero una *referencia a ella, pero a priori*⁶. Esta referencia *a priori* hace mención al anteceder o anticipar la experiencia en cuanto a su *forma*, no en cuanto a su contenido, que viene siempre *dado*. Precedencia, por tanto, de la forma pero precedencia no en el modo de un «estar separado», a la manera de una realidad trascendente, más acá o más allá de la experiencia. Se opera aquí un sobrepasar la experiencia en el exclusivo sentido de un *hacerla posible*. Lo trascendental no mienta entonces un concepto universalísimo que procede del ente, pero tampoco un *principio trascendente* de la experiencia, «antes» de todo ente, «más allá» de los entes⁷, ajeno, extraño a ellos; un principio que, cayendo desde el exterior sobre los entes, establecería dominio y jerarquía: un *protoente* o ente originario, una cosa y una causa originaria (*Ur-sache*).

⁵ En una nota a pie de página, a propósito de la observación realizada por un crítico sobre la *Crítica de la razón pura* como un sistema del *idealismo superior*, escribe Kant: «En modo alguno superior. Las torres altas y los grandes hombres de la metafísica, semejantes a ellas, en torno de los cuales ambos hay generalmente mucho viento, no son para mí. Mi puesto está en el *bathos* fértil de la experiencia, y la palabra trascendental, cuyo significado, tantas veces indicado por mí, no fue comprendido ni una sola vez por el crítico (tan fugazmente lo ha examinado todo), no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella, pero que no está destinado a nada más, sino sólo a hacer posible el conocimiento empírico. Cuando estos conceptos sobrepasan la experiencia, entonces su uso se llama trascendente, uso que se distingue del inmanente, esto es, del uso limitado a la experiencia. En la obra se han tomado suficientes precauciones contra todas las interpretaciones erróneas de esta clase; pero el crítico encontró ventaja en las interpretaciones erróneas» [Kant (1984), pp. 179-180].

⁶ Lo trascendental es, pues, esa especie de lo *a priori* que contiene una *referencia a la experiencia*. Navarro Cordón es su artículo «El concepto de trascendental en Kant» escribe: «Lo trascendental pues se dice propiamente de un conocimiento *a priori*, pero que además (y ello es quizá lo más importante; ya lo veremos) posibilita un saber universal y necesario de los objetos, al abrir de antemano en su trascender un ámbito, fundarlo y caracterizarlo». Y un poco más adelante: «(...) lo trascendental se dice propiamente del conocimiento en su función *a priori* con validez objetiva, habiendo de ir estos dos aspectos de lo trascendental necesariamente juntos para caracterizarlo justamente, pues un «conocimiento» *a priori* sin referencia al objeto no será trascendental, y un conocimiento que tenga que ver con objetos, pero de un modo *a posteriori*, tampoco podrá ser llamado trascendental» [Navarro Cordón (1970), pp. 13-14].

⁷ Pero «antes» y «más allá» en rigor indican una relación espacial que sólo puede darse entre entes, no entre el ente y su forma, que no es sino la forma *del* ente, el ser *del* ente o la verdad del ser como la constitución propia del ente [cf. Derrida (1989), pp. 184-185, 191].

Lo trascendental no es nada más que el ser del ente y por eso no es un proto-ente o un archi-ente, el primer ente, el ente excelente y verdaderamente ente. No es, en rigor y dejando de lado toda metáfora espacial óptica, algo que entonces es «afuera» o «más allá» del ente. El asunto aquí no es por tanto, hay que reiterarlo, el de un *arjé óptico*, el de una causa principal y singular que impondría relaciones unidireccionales de subordinación entre entes, reduciendo su multiplicidad, heterogeneidad y libertad a la determinación de una cosa-causa unitaria homogénea. No cabe hablar entonces de «subordinación» del ente al ser: «el ser no es nada más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña» [Derrida (1987), p. 184]. La relación entre el ente y el ser no es, pues, una relación exterior de potencia, que sólo puede darse entre entes. Al margen de toda filosofía de la potencia originaria, habrá que decir entonces que el ser *no produce nada* y de él *nada resulta*.

Por tanto, «cuestión trascendental» hace referencia al problema de la constitución de la experiencia tal como acaba de ser apuntado. Ahora bien, dicha cuestión excluye la posibilidad de que *lo verdadero* pueda ser concebido como un trascendental, en el sentido escolástico de la expresión «trascendental», y bien puede decirse que *el problema* de la constitución sólo puede surgir ahí donde la relación de conveniencia entre el ente y el entendimiento *ha quedado rota*, es decir, ahí donde el presupuesto primero para el pensar ya no es la identidad de *iure* ser-pensar, sino su diferencia irreductible. Dicho de otra manera: el problema del orden, de la unidad, de la constitución o de la síntesis sólo puede emerger ahí donde *lo dado* para el pensar no es la transparencia de *iure* de todas las cosas para el entendimiento (un alma que es, de algún modo, todas las cosas), sino el espesor, el desorden y la diferencia irreductibles. Dicho todavía de otra manera, muy sobriamente: la condición de posibilidad de la cuestión de lo trascendental es la diferencia de *iure* ser-pensar (entendiendo aquí por «ser» nada más que algo que *no es* pensar, que *resiste* al pensar y que *pone en cuestión* la soberanía del pensar) o la imposibilidad de una conformidad de *iure* del pensamiento y las cosas. Vamos a analizar ahora con cierto detenimiento este asunto.

2. MODERNIDAD DE LA CUESTIÓN TRASCENDENTAL. LA RUPTURA DE LA REPRESENTACIÓN CLÁSICA Y EL PROBLEMA DE LA SÍNTESIS

En primer lugar, ¿en qué sentido decimos de la cuestión trascendental que es una cuestión moderna? Habría que comenzar señalando que «*Ethos*⁸ de la modernidad» es eso que tiene lugar como *acontecimiento*, en el modo de una ruptura, en la forma de esa discontinuidad radical —y porque radical⁹, «enigmática» [Foucault (1999c), p. 229]— que corta verticalmente la línea del tiempo y hace aparecer la diferencia de un espacio, una *espacialidad* —concreta, cualitativa— *más profunda que el tiempo* continuo, cómpli-

⁸ «*Ethos*» señala al mismo tiempo una pertenencia y un actuar que son libertad como acontecimiento: «Por actitud, quiero decir un modo de relación con la actualidad; una elección voluntaria que se hace por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como aquello que los griegos llamaban *êthos*». Habría sin duda que preguntarse: ¿*qué significa actualidad?* y ¿*qué significa historia del pensamiento?* [cf. Díaz Marsá (2007)].

⁹ «Radical» no significa aquí sólo «extremo» y señala también *el plano en que dicha ruptura opera*: el plano de lo radical, de lo ontológico (Foucault hablará de «acontecimiento radical»). Lo que se juega y decide en esta ruptura es, ante todo, *ser*, el modo de ser de lo que hay, «la alteración de su modo de ser» (el modo de ser de las cosas), que se ofrezcan al saber «seres radicalmente diferentes» [Foucault (1999c), p. 229].

ce de la conciencia antropológica y fundamento de la extensión [cf. Foucault (1999c), p. 351]. Ahora bien, preservar lo enigmático de la modernidad, es decir, mantenerla en el nivel del acontecimiento, no significa renuncia a la explicación¹⁰ o irracionalidad. Se pone en juego un *penser autrement* [Foucault (1999b), p. 16], una *lógica del acontecimiento qua acontecimiento*. Ello significa, ante todo, la *apertura de la razón* a formas de explicación en *red* o *haz, al margen* (no más allá) de ciertos presupuestos tradicionales sobre qué significa explicar. No se trata ya de otorgar valor causal explicativo bajo las condiciones de la profundidad, la unidad, la piramidalización y la necesidad y se hacen jugar más bien los valores de la *superficie*, de la *multiplicidad heterogénea*, de la *cooriginabilidad* de las relaciones múltiples y diversas y de la *movilidad perpetua* o esencial fragilidad (ausencia de un principio de clausura) [cf. Foucault (1990), pp. 50-51]. Frente a la consideración abstracta de los problemas como «universales a los que la historia aportaría con sus circunstancias particulares un cierto número de modificaciones» [(1990), p. 50], se trata de hacer aparecer la histórica materialidad y *positividad* de las cuestiones, su singularidad *pura* (aunque también su *generalidad no conceptual*)¹¹, relacionada no tanto con una especie o con una esencia *a priori* cuanto con simples condiciones de aceptabilidad, nunca más generales que lo condicionado mismo¹² (*condiciones históricas*). Todo ello poniendo en juego una «red causal a la vez compleja y ajustada (*serré*)», que no obedece, sin embargo, a «la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante» [(1990), p. 51]. Con ello se da cuenta de la singularidad no como *producto* de una *génesis*, de una causa fundamental (profunda, homo-

¹⁰ Foucault señalará que esa «abertura profunda no puede ser explicada», pero «para una arqueología del saber» [(1999c), p. 229]. La explicación ha de poner en juego las otras dimensiones, *necesariamente simultáneas*, del análisis: la *genealogía*, mas también, a partir de los márgenes de incertidumbre o libertad de los dispositivos, la *estrategia* [cf. Foucault (1990), p. 52].

¹¹ «Pura» no se trata entonces de una suerte de «singularidad conceptual»: «ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie» [Foucault (1990), p. 50]. Ello no significa, sin embargo, que tal singularidad se halle exenta de toda «generalidad». En lo singular no media el universal abstracto, pero juega una cierta generalidad, histórica, no conceptual o abstracta. Se apunta al originario cruce de lo universal y lo particular que se juega como diagnóstico de la actualidad, *entre* la universalidad abstracta de una *filosofía perennis* y la dispersión propia de lo científico regional: «Me preguntaba hace un momento cómo y en qué la filosofía había cambiado. Pues bien, quizá podríamos decir lo siguiente. La filosofía desde Hegel a Sartre por lo menos ha sido esencialmente una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, sí al menos de la experiencia humana, y yo diría que si hoy hay una actividad filosófica autónoma, si puede haber una filosofía que no sea simplemente una suerte de actividad teórica interior a las matemáticas a la lingüística a la etnología o a la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos estos dominios, pues bien, se podría definir de la manera siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir lo que es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado. Es quizá esto, esta tarea lo que le está hoy asignado a la filosofía» [(1994) I, p. 665].

¹² De ahí que Foucault considere que «extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas». Se trata de recorrer, sin nunca transgredir, el «círculo de la positividad» yendo del hecho de la aceptación de un conjunto de cuestiones al sistema histórico de su aceptabilidad, analizado a partir del *juego* saber-poder (la palabra «juego», hay que hacerlo notar, guarda la dualidad del jugar y el ser jugado [cf. Foucault (2008)]). «En resumen, me parece que de la observabilidad empírica para nosotros de un conjunto a su aceptabilidad histórica, en la época misma en que él es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, lo retoma a partir del hecho de que es aceptado, en dirección a lo que lo hace aceptable no, claro está, en general, sino ahí solamente donde es aceptado: es lo que podríamos caracterizar como retomar-lo en su positividad. Tenemos, pues, aquí un tipo de proceder, que, fuera de la preocupación de la legitimación y en consecuencia separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el círculo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad analizado a partir del juego saber-poder» [Foucault (1990), p. 49].

génea y necesitante), sino como *efecto genealógico* y, por ello, como efecto de una multiplicidad y diversidad de relaciones que juegan, de manera indisoluble e irreductible, en un *mismo nivel*: «Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto: de ahí la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre los diferentes tipos de relaciones, de la diferenciación entre las diferentes formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de interacciones y de acciones circulares y tomar en cuenta del entrecruzamiento de procesos heterogéneos» [(1990), p. 51]. No se trata entonces del rechazo de la causalidad, sino de *otra causalidad*, múltiple, heterogénea, abierta y de superficie, al margen de la dualidad originario-derivado, mas permitiendo igualmente inteligibilidad, la de lo singular *como singular*. Se trata con ello de introducir diferencias en el análisis, frente a las explicaciones reductivas y homogeneizantes, de multiplicar, de demultiplicar, de demarcar y dislocar las formas de análisis de una cuestión compleja que puede ser abordada por diferentes caminos. Por ejemplo, *la cuestión de la ilustración* [(1990), pp. 45, 46].

En segundo lugar. Este acontecimiento de la modernidad concierne a la *representación*, tal como era concebida en la «época clásica»¹³, es decir, *como espacio de la ontología*. No se trata entonces aquí de la representación como «concepto universal», y el asunto es más bien *la cosa misma singular dándose en la forma* de una representación que es espacio de «visibilidad inmediata» [(1999c), p. 251] (en el caso de Descartes: en la forma de un *concepto que es intuición y de una intuición que es concepto*)¹⁴. Lo de menos aquí es si el ver lo es del *entendimiento* o de la *sensibilidad*, siendo lo verdaderamente decisivo el que la cosa misma coincida con lo que *inmediatamente se da* (en la representación), con independencia de cuál sea la fuente de esa donación. La representación, en este sentido muy general, juega entonces como *lugar del ser* y cabe hablar de *ontología de la representación*¹⁵, algo muy distinto de la negación de la ontología y la apertura al problema del conocimiento *en general*¹⁶. En la representación el ser *se da*¹⁷ sin que medie función constituyente alguna¹⁸, más allá, por tanto, de toda función ordenadora. La relación

¹³ De acuerdo con las particiones epistémicas que Foucault establece en *Les mots et les choses*, la época clásica se extiende desde «principios del siglo XVII» hasta «el fin del siglo XVIII» [(1999c), p. 65].

¹⁴ Recordemos la definición cartesiana de la intuición como *conceptus*. Por otra parte Hume: éste podrá hacer una crítica genética de los conceptos universales mas no poner en duda la posibilidad de remontar (y reducir) el concepto a la intuición y, por tanto, la continuidad intuición-concepto.

¹⁵ Foucault utilizará las expresiones «filosofía de la representación» [cf., por ejemplo, (1999c), p. 88] y «metafísica de la representación» [(1999c), p. 328].

¹⁶ Habrá que esperar a la «modernidad» para que puede articularse una «teoría del conocimiento» y plantearse «el problema del sujeto».

¹⁷ El ser aquí se da, no se *pone*. No se trata entonces de la «moderna» posición de algo dado *como...*, por ejemplo, de la posición de la subjetividad trascendental de lo dado *como* objeto. Cf., en el marco de una crítica al argumento ontológico, la definición kantiana del ser como posición en la *Crítica de la razón pura*. Hay, sin embargo, otros modos de entender el poner y la posición modernos, el propio Foucault considerará su pensamiento como un *poser* («por pensamiento entendemos el acto que pone, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto» [(1994, IV), pp. 631-632]) y apuntará, en una entrevista con Fontana, *Verdad y poder*, el problema de la *constitución* como *el problema a resolver*, si bien en el interior de la trama histórica y atendiendo, en una problematización del sujeto, a las instancias de la constitución de aquél («Quería ver cómo se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso yo lo llamaría Genealogía» [(1991), p. 181]). Pero en la época clásica no cabía función sintética alguna, ninguna función posibilante. Por último habría que señalar que no todo poner ha de entenderse como una imposición de formas y acaso quepa un poner que sea un *liberar*.

¹⁸ Así, en relación con el problema de la significación, Foucault dirá que en la época clásica «ninguna actividad específica de la conciencia puede jamás constituir una significación» [(1999c), p. 80].

entonces de la representación con lo representado en ella no puede ser sino de *inmediatez* [cf. (1999c), p. 254]: el ser se halla dado inmediatamente en aquella.

Sin constitución, pues, pero también *sin fisuras*. La representación clásica, al menos en su forma de *iure*, entrega al ser *en plenitud*, lo manifiesta en «su identidad»¹⁹, en su pura presencia, y no, tal como ocurrirá en la modernidad a partir de la *abertura del cogito*, en el modo del *centellear* [(1999c), p. 336], de la *constitutiva* semipresencia o semioscuridad. De ahí que Foucault pueda referirse a la «transparencia» del *cogito* clásico, en tanto *cogito soberano* (esto es, *divino*) [(1999c), p. 333], o a la *luminosidad* y *transparencia* de la representación, por la qué, y en la qué, *no habrá nada más que plenitud del ser*. Se entiende igualmente que se señale que el espacio del pensamiento clásico es el del «continuo de la representación y el ser», el de la «representabilidad general del ser», es decir, el de la representación como forma de *iure* del ser o el de «una ontología definida como ausencia de nada»:

«El continuo de la representación y del ser, una ontología definida negativamente como ausencia de nada, una representabilidad general del ser, y el ser manifestado por la presencia de la representación —todo esto forma parte de la configuración de conjunto de la *episteme* clásica—. Se podrá reconocer, en este principio del continuo, el momento metafísicamente fuerte del pensamiento de los siglos XVII y XVIII (...) El poner en orden la empiricidad se encuentra ligado así a la ontología que caracteriza al pensamiento clásico; éste, en efecto, se encuentra desde el comienzo del juego en el interior de una ontología a la que hace transparente el hecho de que el ser está dado sin ruptura en la representación; y en el interior de una representación iluminada por el hecho de que libera (*délivre*) el continuo del ser» [(1999c), p. 219].

Lo incuestionado aquí es, pues, *el principio del continuo* o la afinidad entre el pensamiento y las cosas, su disponibilidad para ser conocidas²⁰, que impedirá la crítica del conocimiento en su forma *de iure* y constituirá la posibilidad de las formas genéticas y analíticas de la crítica del conocimiento en sus figuras *de facto*. Tal principio de un orden racional *dado* en las cosas²¹, por el que el trabajo científico y filosófico podrá desplegarse, hará posible y exigida una *metafísica del infinito* [(1999c), p. 327]²² primero, positivo

¹⁹ Frente a la representación moderna que expresa una «relación exterior» con el ser [cf. (1999c), p. 324].

²⁰ La representación clásica define «el modo de ser común de las cosas y el conocimiento» [cf. (1999c), pp. 252-253].

²¹ «[...] para que haya un recorte articulado de las representaciones, es necesario que haya, desde la experiencia más inmediata, un rumor analógico de las cosas, de las semejanzas que se dan de entrada (*d'entrée de jeu*). Si todo fuera absoluta diversidad, el pensamiento estaría condenado a la singularidad (...), estaría destinado a la dispersión absoluta y a la absoluta monotonía. No habría ni memoria ni imaginación posible, ni, en consecuencia, reflexión. Sería imposible comparar las cosas entre sí, de definir los rasgos idénticos y de fundar un nombre común. No habría lenguaje. Si el lenguaje existe es porque, debajo de las identidades y las diferencias, está el fondo de las continuidades, de las semejanzas, de las repeticiones, de los entrecruzamientos naturales. La semejanza, excluida del saber desde principios del siglo XVII, constituye siempre el borde exterior de lenguaje: el anillo que rodea el dominio de lo que se puede analizar, ordenar y conocer. Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar» [(1999c), p. 135].

²² Hay que recordar en este punto la *cuarta meditación cartesiana*, en la que la finitud siempre es pensada en una referencia a una infinitud primera, positiva y real, como inadecuación al infinito: «Y cuando considero que dudo, es decir, que soy una cosa incompleta e independiente, la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, se presenta a mi inteligencia con gran distinción y claridad (...) observo que no se presenta sólo a mi pensamiento una real y positiva idea de Dios, o bien de un ser soberanamente perfecto, sino también, por decirlo así, una cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que está infinitamente lejos de toda clase de perfección, y de que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, que estoy colocado de tal suerte entre el Ser Supremo y el no ser, que nada en mí se encuentra ver-

y dado (no buscado) como fondo de precomprensión sobre el cual se articulará la totalidad de la problematización clásica.

Pues bien, el acontecimiento definitorio de la modernidad *conciene a la representación*²³, entendida en el modo en que ha sido expuesto, y no es otro que el de su *ruptura* o el del *desplazamiento del ser por relación a la representación*. De este modo, será esta ruptura —que dará lugar a una *diferencia* y a un cierto *juego*— lo que constituirá la *forma específica de la problematización*²⁴ moderna. Así, tras apuntar que el acontecimiento que da «unidad» a las diversas figuras de la problematización moderna conciene «a la relación de la representación con lo que está dado en ella» [(1999c), p. 251], Foucault señalará que «el ser mismo de lo que está representado va a caer ahora fuera de la representación», de manera que la representación no podrá definir ya «el modo de ser común de las cosas y el conocimiento» [(1999c), pp. 252-253]. El acontecimiento se refiere, pues, a la pérdida de *un modo de ser común*, a la irrupción de una diferencia que será la ley del pensamiento moderno: la *diferencia (de iure) ser-pensar*²⁵, diferencia por la que habrá cosas «y» *representación*:

«Habrá cosas, con su organización propia, sus secretas nevaduras, el espacio que las articula, el tiempo que las produce; después representación, pura sucesión temporal, donde ellas se anuncian siempre parcialmente» [(1999c), p. 252].

Lejos, pues, de funcionar como el espacio ilimitado en que las cosas entregan su identidad, la representación encontrará ahora su impotencia y su límite en unas cosas que definen un espacio, un tiempo y una legalidad *propios*, en un *afuera* que aquélla sólo anunciará en la violencia del sesgo, «por fragmentos, perfiles, pedazos, escamas» [(1999c), p. 252]. Pero lo decisivo para la cuestión que nos ocupa es que ahora la razón o la *condición de los enlaces* que se dan en la representación, la condición de la articulación de lo que aparece, la condición del orden de la experiencia, ya no se hallará en la represen-

dadero que pueda conducirme al error en cuanto un Ser Supremo me ha producido; pero que si me considero como partícipe en cierto modo de la nada o del no ser, es decir, en cuanto no soy yo mismo el Ser Supremo, sino otro a quien faltan muchas cosas, me encuentro expuesto a una infinidad de deficiencias, de modo que no debo asombrarme si me engaño» [Descartes (2005), pp. 121-122].

²³ Es importante reparar tanto en *aquello a lo que conciene como en el nivel* en que juega el acontecimiento: el acontecimiento conciene a la representación y se juega en el plano de las condiciones, lo que Foucault ha llamado, oponiéndolo a lo «superficial» de las opiniones (nivel de la doxa) del sociólogo y del historiador de las ideas, nivel de lo «fundamental» (nivel de la episteme, de la «disposición fundamental» del saber) y Ewald leído (a nuestro juicio certeramente), haciendo funcionar la idea heideggeriana de «diferencia ontológica», como plano del ser, como plano ontológico, no óntico; cf. [Foucault (1999c), p. 251], [Ewald (1997), p. 204] y [Díaz Marsá (2007), pp. 325-326]. El acontecimiento entonces no afecta a los conocimientos y a sus métodos, a lo que podríamos llamar lo subjetivo, tampoco hace referencia al descubrimiento de nuevos objetos en el progreso de la racionalidad. El acontecimiento conciene más bien al espacio en que encuentran su emergencia nuevas formas de subjetividad y objetividad.

²⁴ Para el sentido de «problematización» [cf. Díaz Marsá (2008)].

²⁵ Hay que hacer notar que el acontecimiento *definitorio de la modernidad* conciene a esta diferencia (ella es lo *dado* para el pensar moderno y lo que otorga su singular forma de problematización), no es, en esa medida, la emergencia de la antropología fundamental. Ésta no es nada más que una de las diferentes modalidades del pensamiento moderno en que esa diferencia es interpretada y, acaso, tematizada. Caben, sin embargo, otras posibles interpretaciones, como la que se cumple en lo que Foucault llama «metafísicas del objeto»; por otro lado, la que tiene lugar en los positivismos; finalmente, la interpretación propiamente crítica, en que se abre el campo trascendental de un sujeto *finito*. Hay que distinguir, por tanto, entre la *diferencia* y el nivel de sus interpretaciones y tematizaciones. De lo que se trata por el momento es sólo de una nuda o formal diferencia que abre y regula la posibilidad del pensamiento moderno, una diferencia que, en función de su interpretación y, en su caso, tematización, dará a luz a diferentes formas de pensamiento en la modernidad.

tación misma, en lo que aparece o se muestra, en la experiencia, sino en ese *afuera*, «en una especie de trasmundo» [(1999c), p. 252] más profundo y más espeso que la representación misma y que, en verdad, «no se trata de otro mundo, sino de las condiciones bajo las cuales puede existir toda representación del mundo en general» [(1999c), p. 255]. Siendo así las cosas, el asunto no puede ser sólo el del mero «más allá», el de un simple afuera o exterior a la experiencia, se abre ahora ese más allá, ese afuera, ese exterior, *por el que habrá experiencia*, representación, mundo.

Irrumpe, pues, la facticidad crítico-trascendental de la representación: *la vida, el trabajo, el lenguaje y el sujeto* (eso que muy formalmente hemos llamado «ser» y que constituye el límite de la representación). De este modo, ya no será la representación la que rija en los intercambios de los objetos de deseo, en la clasificación de los seres vivos, en las operaciones de un discurso que, en su neutralidad y transparencia, no era en la época clásica sino duplicación —ordenadora— de la representación, en las síntesis «objetivas», en fin. La relación de la representación consigo misma y los ordenes cualitativos que esta relación permite determinar «pasan ahora por condiciones exteriores a la representación misma en su actualidad» [(1999c), p. 250]. Las lenguas representan ahora *a partir* de una *gramática* que es para ellas «como un envés histórico, un volumen interior y necesario del que los valores representativos no son más que la cara externa, centelleante y visible»; el fundamento que liga la representación de un objeto de necesidad con otro que puede ser intercambiado por él no se halla en la misma representación, sino, más acá de ella, en las leyes opacas de la *producción*: «hay que recurrir a la forma y a la cantidad de trabajo que determina su valor; lo que jerarquiza las cosas en los movimientos continuos del mercado no son los otros objetos ni las otras necesidades, sino la actividad que los ha producido y que, silenciosamente, se ha depositado en ellos; son las jornadas y las horas necesarias para fabricarlos, para extraerlos o para transportarlos las que constituyen su pesantez propia, su solidez mercantil, su ley interior y, por ello, lo que puede llamarse su precio real» [(1999c), pp. 250-251]. Por otra parte, los seres vivos no definen sus semejanzas, sus afinidades y sus familias, a partir de su «descriptibilidad desplegada», «tienen caracteres que el lenguaje puede recorrer y definir; porque tienen una estructura que es como el envés sombrío, voluminoso e interior de su visibilidad [(1999c), p. 250]; finalmente, las síntesis objetivas, todo enlace universal y necesario, no podrán fundarse ya en los contenidos dados en la representación, sino, «más allá de la experiencia, en el *apriori* que la hace posible» [(1999c), p. 255].

Vemos ahora claramente la conexión entre la ruptura de la representación (ruptura que afecta tanto al pensamiento moderno como al contemporáneo) y la cuestión trascendental, que Foucault señala de manera explícita al comienzo del capítulo VIII de *Les mots et les choses*:

«Este pensamiento que nos es contemporáneo y con el que, de buen o mal grado, nosotros pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo xviii, de fundar las síntesis objetivas en el espacio de la representación, y por la obligación correlativa, simultánea, pero inmediatamente partida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad, y de constituir inversamente, más allá del objeto, esos “cuasitrascendentales” que son para nosotros la Vida, el Trabajo y el Lenguaje» [(1999c), p. 262].

Se señala una *imposibilidad*, la del pensamiento, su impotencia de *ser*, su *finitud*. Finitud que tornará *problemático* todo paso del *pienso* al *soy* [(1999c), pp. 322-323], instaurando esa *distancia* irreductible en el pensamiento moderno que liga, pero también separa, ser y pensar, impensado y *cogito* [(1999c), p. 335]. Distancia, pues, ésta que hermana no tanto en la figura del *doble* y, por tanto, del modelo y la copia, cuanto en la del *geme-*

lo. De este modo, lo impensado se considerará «nacido no de él (del *cogito*), ni en él, sino al lado y al mismo tiempo, en una idéntica novedad, en una dualidad sin recurso» [(1999c), pp. 337-338]. Imposibilidad, por otra parte, que es también la de dar razón de la objetividad en el plano de la representación y en el ejercicio del *análisis*, reenviando a una *síntesis originaria* que no se deja construir y que antecede y hace posible toda representación. De ahí que Foucault señale en el texto que es correlativa a aquella imposibilidad la obligación de plantear la cuestión trascendental, de abrir una dimensión trascendental. Repárese en que entonces la apertura de un espacio trascendental no encontrará su punto de necesidad ni en la representación infinita ni en la antropología fundamental, sino en la *quiebra de la representación y en la nuda diferencia ser-pensar* (no entonces necesariamente en el «hombre-sujeto», que es ya una cierta interpretación de esa formal diferencia). Repárese en que entre esta diferencia —que impide toda soberanía del *cogito*, pero sin comportar la necesidad de un pensamiento de la finitud de carácter antropológico— y la cuestión trascendental hay una relación de *simultaneidad*, que ha de entrañar la *obligación* de abrir un campo trascendental *ahí donde, de una manera u otra, juega esta diferencia*. Con todo, Foucault apunta algo más: dicha obligación se halla «inmediatamente partida contra sí misma», partida en tematizaciones unilaterales y reductivas del espacio trascendental. Lo veremos un poco más adelante.

Dada la diferencia en el pensamiento moderno y contemporáneo, dados el desorden, la ruptura de la representación, el sin sentido, el *problema*, lo digno de cuestionamiento no puede ser sino una identidad, una unidad, una síntesis, un orden, un sentido, que *también hay*: ¿Cómo es que hay orden, unidad, síntesis, *cuando no debería haberlo*? ¿Cómo es que habiendo un abismo infranqueable entre el pensar y el ser, puede haber juicio, lenguaje y, en esa medida, un cierto orden en la naturaleza? ¿Cómo es que *hay semejanza*? Del problema de la exacta denominación en el análisis de la representación clásica pasamos ahora al problema moderno del juicio (del decir *algo* de *algo*), del orden, de la semejanza. Puede surgir ahora un planteamiento trascendental que dé cuenta de la posibilidad de una síntesis y de una semejanza que en el pensamiento clásico operaban menos como un problema que como el presupuesto impensado de toda explicación (por ejemplo, en Hume, en relación con el problema de la causalidad) [cf. (1999c), p. 175].

3. CRÍTICA Y METAFÍSICA: LA CUESTIÓN TRASCENDENTAL COMO CUESTIÓN ONTOLÓGICA

Se juega aquí —en la cuestión trascendental— una cierta articulación, que nos parece imprescindible, llegados a este punto, analizar: la de la *crítica* con la *metafísica*.

Quizá en ningún lugar del pensamiento foucaultiano como en el capítulo VII de *Les mots et les choses*, concretamente al final de *Idéologie et critique* [(1999c), pp. 255-256], se plantea tan claramente esta articulación, en su vinculación con la ruptura de la representación:

«Frente a la ideología, la crítica kantiana marca en cambio el umbral de la modernidad; interroga a la representación no según el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus combinaciones posibles, sino a partir de sus límites de derecho. Sanciona así por primera vez este acontecimiento de la cultura europea que es contemporáneo del final del siglo XVIII: la retirada del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación. Ésta es puesta así en cuestión en su fundamento, su origen y sus límites: por este hecho mismo, el campo ilimitado de la representación, que el pensamiento clásico había instaurado, que la Ideología había querido recorrer paso a paso de manera discursiva y científica, aparece como una metafísica. Pero como una metafísica que nunca sería acotada ella misma, que sería planteada en un dogmatismo

inadvertido, y que nunca habría sacado a plena luz la cuestión de su derecho. En este sentido, la Crítica hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII habría querido reducir al sólo análisis de la representación. Pero ella abre al mismo tiempo la posibilidad de otra metafísica que tendría por propósito interrogar fuera de la representación todo lo que es su fuente y origen» [(1999c), p. 256].

Lo que de este texto tan enjundioso nos interesa en este momento es sólo el *doble sentido de metafísica* que en él, a partir de la ruptura de la representación, se expone. Así, vemos cómo, a partir del acontecimiento de la crisis de la representación, la ontología clásica de la representación puede aparecer, *de manera retrospectiva*, como una *meta-física de la representación ilimitada*, justamente la que operaría de manera inadvertida en un *pensamiento dogmático* que olvida la cuestión de los límites de derecho, y que procede, por ello mismo, a partir de lo incuestionado del *de iure* de la representación como forma ontológica, incurriendo, en esa medida, en la ilusión precrítica de un *conocimiento de objetos por meros conceptos*. Se pone en juego así un sentido del *meta* en el término «metafísica» que hace mención a un *trascender ilegítimo* de los límites de la objetividad en los juegos de la representación. Pues bien, será Kant el que, al plantear la cuestión de los límites de derecho, hará aparecer esta dimensión metafísica, denunciada en la *Crítica de la razón pura* como espacio de ilusión y de ilegitimidad teórica. Se plantea así una noción de «metafísica» que en el pensamiento clásico de la representabilidad general del ser no podía tener cabida.

Pero la crítica abre, con todo —y esto es lo que con más fuerza quisiéramos señalar—, al mismo tiempo la posibilidad de *otra metafísica* y de *otro sentido* para el vocablo «metafísica»: «Ella (la Crítica) abre al mismo tiempo la posibilidad de otra metafísica».

La Crítica aquí *no cierra*, abre, más bien, posibilidades: la *posibilidad de la metafísica*; pero de *otra metafísica*, ya no dogmática, sino enteramente posibilitada, sostenida y articulada por la crítica, habida cuenta de que, tal como recordará Kant en la última página de la *Crítica de la razón pura*, «sólo el camino crítico permanece abierto». El asunto entonces no puede ser ya el de la metafísica que la crítica denuncia, siendo más bien el de la *metafísica que la crítica es*. Cabe hablar ahora de algo así como de «Metafísica crítica»: «la que tendría por propósito interrogar fuera de la representación todo lo que es su fuente y su origen». Se problematiza ahora *otro afuera* de la representación, el referido a un *saber sintético a priori*, a un saber previo que regula de antemano la posibilidad de la experiencia, de lo dado en la representación; mas también el origen *crítico* de ese saber. Se plantea, pues, tanto el asunto de una *síntesis onto-lógica a priori* como el problema de la *Quelle*, la cuestión del fundamento crítico de aquélla: el fundamento de «las síntesis objetivas» [(1999c), pp. 256 y ss.] afuera de la representación (*a priori*).

Pero ¿qué puede significar en este contexto crítico-metafísico «sobrepasar» o «trascender»? El sobrepasar o trascender no se produce aquí, tal como señalamos en el primer apartado, en dirección a un *más allá* de la experiencia, sino *a la experiencia misma*, en dirección, pues, a su hacerla posible. Trascender, por tanto, tal como vimos, *en favor de la experiencia*. El trascender en esa medida será considerado *legítimo*, no pudiendo ser ya el que pondría en juego un saber de ciertas *entidades* trascendentales, sino un *saber trascendental* referido al (a favor del) ente experienciable en general. Recordemos la definición kantiana de lo trascendental:

«Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de su modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*/ Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de objetos» [Kant (2006), B25/A11, p. 74].

El propio Kant, en el prólogo a la segunda edición de KrV, señalará sin ninguna ambigüedad el vínculo crítica-metafísica que estamos apuntando, al identificar allí el conocimiento trascendental con «la primera parte de la metafísica».

«Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esta primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse a la experiencia adecuada» [Kant (2006), p. 30].

Ahora bien, no está de más recordar que, de acuerdo con la sistematización wolfiana de la metafísica —sistematización que Kant hará suya de manera crítica—, la primera parte de la metafísica corresponde a la *metafísica general*, es decir, a la *ontología*. Así, «ontología» hará referencia aquí a un *saber a priori* del *ser* del ente experienciable, es decir, a un saber *trascendental* de aquél. No ha de extrañar entonces que Foucault, volviendo a Kant, proponga este vínculo de la crítica con la ontología (no con la antropología), el lazo del ser (no del hombre) y del límite²⁶. Así, Foucault reconducirá a la *abertura* de la crítica kantiana —en ese texto-homenaje a Bataille que es *Préface à la transgression*; texto donde, nos parece, Foucault no escribe tanto sobre Bataille, como, con Bataille, sobre su propio gesto histórico-crítico— la *posibilidad*» (acaso sólo hasta la fecha parcialmente actualizada por Nietzsche) de un pensamiento del «origen» que sería, más allá de la seguridad que en el movimiento histórico procura la alianza entre la dialéctica y el análisis antropológico de las constituciones trascendentales, «absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser»:

«Este pensamiento del que todo hasta la fecha nos ha desviado, pero como para conducirnos hasta su retorno, ¿de qué posibilidad nos viene, desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de una manera aun muy enigmática, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón» [Foucault (1994), I, p. 239].

Es, pues, a partir de Kant, pero esto significa de la *finitud* a partir de la cual el pensamiento kantiano toma su medida, que puede surgir la posibilidad de un pensamiento que articula la cuestión crítica con la cuestión metafísica, un pensamiento en que la cuestión trascendental será *planteada ontológicamente*. Pensar, pues, las condiciones pero no de un modo antropológico, sino ex-sistencial y mundano, de forma histórica y política (no científico-analíticamente); el *a priori*, pues, pero como a *priori ontológico, concreto e histórico*²⁷. Tal es el desafío y la apuesta (*enjeu*).

²⁶ Se ha de advertir que en el pensamiento foucaultiano «ontología» tiene un significación *más amplia* que la que acaba de apuntarse, referida tanto a un saber sintético *a priori*, a una síntesis *a priori* ser-saber que se modaliza históricamente —hay que recordar en este punto todo lo concerniente a lo que Foucault llama «Orden» en prefacio a *Les mots et les choses*— como a la estructura de facticidad crítica —*saber-poder-ética*— propia del fundamento de aquélla. Desgraciadamente en esta ocasión nos resulta imposible justificar estas afirmaciones.

²⁷ En este contexto, tal como ya se apuntó, «ontológico» hará referencia aquí tanto al carácter *ontológico* de lo que Foucault llama «saber», «episteme», «orden» o «forma de problematización», como a lo que nosotros denominaríamos la *estructura* —referida a los tres ejes ontológicos de la genealogía— *de facticidad crítica del sujeto*, una estructura —de prácticas y relaciones cooriginarias— que, en relación a las formas históricas de problematización, tiene un carácter fundamental (se trata de la instancia de su *formación*) [cf. (1994), IV, p. 618].

4. LA DIMENSIÓN TRASCENDENTAL DEL SUJETO FINITO O DEL MUNDO COMO SISTEMA DE ACTUALIDAD

Mas ¿qué dimensión crítico-trascendental se abre a partir de esta articulación —crítica-ontología— que la ruptura de la representación hace posible? Un texto del último apartado del capítulo siete de *Les mots et les choses* (*Les synthèses objectives*), nos pone en la pista para la respuesta de esta cuestión. Se refiere allí Foucault a una de las formas de pensamiento trascendental que encuentran en la ruptura de la representación su posibilidad:

«Es la disolución, en los últimos años del siglo XVIII, de este campo homogéneo de las representaciones ordenables, lo que hace aparecer, correlativamente, dos formas nuevas de pensamiento. Una interroga las condiciones de una relación entre las representaciones del lado de lo que las hace en general posibles: pone así al descubierto un campo trascendental donde el sujeto, que no está jamás dado a la experiencia (ya que no es empírico), pero que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto = X todas las condiciones formales de la experiencia en general; es el análisis del sujeto trascendental lo que libera el fundamento de una síntesis posible entre las representaciones (...)».

Se plantea, a partir de la disolución del campo de la representación clásica, la emergencia de una forma de pensamiento donde se trata de interrogar las *condiciones de una síntesis objetiva* entre las representaciones, poniendo en juego una instancia de posibilidad que sobrepasa o trasciende el espacio representativo. Planteamiento, por tanto, *trascendental*, en que se pone al descubierto el campo de un *sujeto* «que no está jamás dado a la experiencia», un «campo trascendental». Ahora bien, si ello es así entonces parece que en este planteamiento se establece y preserva una nítida diferencia entre los niveles de lo empírico y lo trascendental, justamente la que Kant cimentará críticamente en la *Crítica de la razón pura*. No puede entonces tratarse aquí del *hombre*²⁸ analizado por Foucault en el capítulo IX de *Les mots et les choses*. En efecto, el hombre es allí no tanto este sujeto trascendental que jamás se da a la experiencia cuanto «un extraño doble empírico-trascendental, ya que es un ser tal que se tomará en él conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento». Se reduce con ello la partición que impone una finitud consecuentemente asumida, ya que «se trata de sacar a la luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él» [(1999c), p. 329], de manera que, en esa medida, se «hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental» [(1999c), p. 331]. Pero en el texto que estamos analizando no hay mención alguna a tal confusión, que es característica del pensamiento filosófico antropológico (lo analizaremos más adelante), incidiéndose, por el contrario, en la más estricta partición, señalada sin ambigüedades por el «jamás» («no está jamás dado a la experiencia»).

No puede tratarse en este texto entonces del hombre, del «postulado antropológico» [(1999c), p. 332] del discurso de los *dobles*, pero tampoco de *Dios*, del ser originario, pues, se señala, lo que se pone en juego aquí es un sujeto *finito*: «pone así al descubierto un campo trascendental donde el sujeto, que no está jamás dado a la experiencia (ya que no es empírico), pero que es finito (ya que no tiene intuición intelectual)». Por tanto, sujeto trascendental, pero *finito*. La dimensión puesta en obra por esta forma de interrogación trascendental es el campo de una *finitud trascendental* (ni «empírica», ni «fundamental») —cf. [(1999c), pp. 323-329]—, *el campo trascendental de un sujeto finito*. Y bien, ¿qué significa aquí finitud? Foucault nos da una pista: se trata de un sujeto finito, «ya

²⁸ Lo ha señalado con agudeza Béatrice Han [cf. Han (1998), pp. 34 y ss.].

que no tiene intuición intelectual». La finitud se determina aquí, siguiendo muy de cerca los textos kantianos [cf. Kant (2006), pp. 116-117], a partir del par conceptual *intuición derivada (sensible)/intuición originaria (intelectual)*. Lo propio de la intuición derivada, así como del *modo de existencia que le corresponde*, es, frente a la intuición y el ser originarios, su carácter dependiente y sensible (no intelectual). Frente a una intuición *originaria del objeto*, es decir, aquella en la que se daría la *existencia* de aquél, la intuición derivada se caracteriza por su dependencia por relación a un objeto *ya dado*, siendo, en esa medida, sólo posible en tanto *afectada* por él. La referencia a algo dado, la afección —la receptividad— y la sensibilidad serían las marcas de la finitud en general. Siendo así las cosas —y esto es acaso lo más relevante del texto que nos ocupa—, dado que el campo en cuestión tiene un carácter trascendental, la pasividad, la sensibilidad y la afectividad que pone en juego aquí la idea de un sujeto finito no podrán tener sino *ese* carácter. Campo, por tanto, de una actividad trascendental (*sujeto trascendental*) atravesada por entero de una pasividad y sensibilidad, cooriginarias a esa actividad (*sujeto trascendental finito*).

Puede comprenderse ahora lo que puede estar en juego en un «análisis del sujeto trascendental» que libera la instancia constituyente de la *forma* de la experiencia. Sin duda el asunto es aquí el fundamento de la síntesis; ahora bien, *el fundamento es, él mismo, sintético: la originaria unidad sintética de apercepción es ella misma sintética*, en tanto que enteramente atravesada de algo que ya podemos llamar *sensibilidad o pasividad trascendental*.

Pues bien, en ningún texto como en su trabajo sobre *Antropología en un sentido pragmático* de Kant Foucault ha explorado esta dimensión crítico-ontológica, esta dimensión de finitud trascendental. Se delimita allí lo que Foucault llama «el dominio de la antropología». El espacio que se libera no es sin embargo, al menos en un primer momento, el que define los límites de la antropología fundamental y de la crítica que ella propicia: esa crítica «guiada y como secretamente orientada» por una «imagen concreta del hombre», que «ha podido recoger la experiencia crítica, sin desfigurarse sin embargo». Pues bien, frente a esta crítica que opera a partir del postulado antropológico (el hombre como sujeto), se propondrá como dominio de análisis aquel a partir del cual se habrá de constituir una antropología *enteramente constituida, diferenciada y articulada por la crítica*, que, en esa medida, ha de hacer emerger la dimensión de facticidad trascendental de un *Homo criticus* [Foucault (2008), pp. 13-14]²⁹, la dimensión donde los hombres (no el Hombre) existen y, a la par, actúan en un mundo.

Ahora bien, si la región que se libera en el trabajo kantiano de Foucault no es el espacio dominado por el postulado del hombre como sujeto, tampoco se trata de un dominio puramente empírico (antropología empírica). Así, Foucault señalará que esta localización de la antropología «no es posible más que desde el punto de una reflexión trascendental». Se abre así una dimensión que no es la de la necesidad de una naturaleza sometida a leyes mecánicas, sino un espacio de libertad, más donde la libertad *habita*, se expone y *es* en el modo de una presencia, sorda, desnuda y desviada:

«Y lejos de que el dominio de la Antropología sea el del mecanismo de la naturaleza (sería entonces una fisiología), está enteramente habitada por la presencia sorda, desnuda y desviada a menudo de una libertad» [(2008), p. 24].

²⁹ Béatrice Han distinguirá, a nuestro ver con acierto, *dos versiones del tema trascendental* en el trabajo de Foucault sobre *Antropología en un sentido pragmático*: la versión crítica, presente en los análisis sobre *lo fundamental*, y la versión antropológica, que supone un descentramiento del tema trascendental en la dimensión ambigua de lo *originario*; cf. [Han (1998), pp. 31-65].

Ahora bien, en tanto que esta libertad *habita, se expone y es en un mundo* no puede tratarse de una libertad absuelta de toda relación y determinación, sino de una «libertad que se ejerce en el campo de una pasividad originaria» [(2008), p. 24]. Repárese entonces en que el asunto en juego es aquí el de una dimensión trascendental como *espacio de juego de lo pasivo y activo*, en la dualidad sin recurso del jugar y el ser jugado, el de «la unidad concreta de la síntesis y de la pasividad, de la afectividad y de lo constituyente». Es el análisis de esta dimensión el que liberará el fundamento de las síntesis objetivas. En esa medida nos las habemos aquí con la dimensión de lo *fundamental*³⁰.

Comprender en sus justos términos lo que puede querer decir en este contexto «antropología» y «campo trascendental de la antropología» pasa por seguir a Foucault en sus pasajes kantianos. En esta ocasión la pista a recorrer es la del *Opus postumum*.

Los textos del *Opus postumum* retoman, a propósito de la división de la filosofía trascendental, las relaciones entre *Dios, el mundo* y el *hombre*. Dichas relaciones se revelarán allí como «la interrogación fundamental de la reflexión filosófica, retomada a la vez en el rigor de sus límites y en su más grande extensión» [Foucault (2008), p. 48]. Ello hace que la articulación de tales nociones sea replanteada. Mas allá de toda yuxtaposición en un sistema planificado, donde el tercer término —el hombre— no funcionaría más que a título de tercera *parte* en la organización del conjunto, se tratará aquí de una *Vereinigung* en la que aquél jugará el papel central de *medius terminus*: «él es la unidad concreta y activa en la cual y por la cual Dios y el mundo encuentran su unidad» [(2008), p. 48].

Pero, ¿cuál es el sentido justo de esta *Vereinigung* de Dios y el mundo en el hombre y por el hombre? ¿A qué síntesis o a qué operación apunta? ¿En qué nivel se sitúa? Será a partir de la estructura formal del juicio bajo el régimen de la lógica tradicional que se podrá entender esta *Vereinigung*. Así, de acuerdo con la trilogía *sujeto, predicado, cópula*, el hombre, definido como término medio, no habrá de funcionar tanto como sujeto cuanto como *cópula*: «es —el hombre, por tanto, la cópula, el lazo— como el verbo «ser» del juicio de universales» [(2008), p. 49]. El hombre aparece así como esa síntesis originaria que constituye «la unidad real donde viene a reunirse la personalidad de Dios y la objetividad del mundo, el principio sensible y el principio suprasensible». Se entiende que no pueda tratarse aquí entonces del hombre como sujeto, en una «autonomía originaria», dibujándose más bien a partir de esta síntesis originaria *ein absoluter Ganze*, donde el hombre se define desde el principio «como habitante del mundo, como *Weltbewohner*: *Der Mensch gehört zwar mit zur Welt*» [(2008), p. 49].

Se reenvía así de una manera circular la reflexión sobre el hombre a la reflexión sobre el mundo. No se trata, sin embargo, aquí de las ambigüedades y circularidades que hará jugar la «analítica de la finitud», esa figura del pensamiento filosófico moderno que, de una manera paradójica, pretende fundar la finitud del hombre *en ella misma*, sucumbiendo por ello a la confusión entre los niveles de lo positivo y lo fundamental, a la permanente repetición de lo empírico en lo trascendental (el hombre pretende reconocerse en, y ser fundamento de toda una serie de contenidos positivos —la Vida el Trabajo, el Lenguaje— que, sin embargo, repitiendo incesantemente en el nivel de lo fundamental —ya no la vida, el trabajo o el lenguaje como positividades, sino como trascendentales—, desdibujan sus fronteras o límites de propiedad), pues aquí —así lo señalará Foucault— la partición entre

³⁰ Lo fundamental en el trabajo sobre *La antropología* de Kant tiene un valor y un sentido muy diferente a lo que Foucault llama en sus análisis de la analítica de la finitud de *Las palabras y las cosas* lo fundamental y finitud fundamental [cf. Foucault (1999c), pp. 314-354]. Lo fundamental en la *Introducción a la Antropología* no abre un dominio de antropología trascendental y constituye más bien el dominio de facticidad trascendental de un sujeto.

lo empírico y lo trascendental se mantendrá sin ambigüedades, siendo la dimensión en que se pretende situar el análisis *puramente trascendental*. Tampoco puede tratarse por ello mismo «de una perspectiva naturalista en la que una ciencia del hombre implicaría un conocimiento de la naturaleza», de «las determinaciones en las cuales se halla presa y definida, al nivel de los fenómenos, el animal humano» [(2008), p. 49]. Por tanto: *ni* el hombre como sujeto puro, *ni* el animal humano. Se apunta más bien a una implicación trascendental de la cuestión del mundo en la forma de un *Je suis*. La cuestión, pues, del mundo como *cuestión del sujeto*³¹, pero como cuestión de un sujeto *que es* (en un mundo) y no, por tanto, como problema del *conocimiento* (general o particular) del mundo (por el sujeto). Se perseguirá, en esa medida, la determinación y articulación críticas de la región de *facticidad* o *ser* del sujeto. Aquélla se entenderá como la raíz de una problematización del sujeto: no la que acaso podría ejercerse en el modo de una *analítica del conocimiento verdadero*, sino aquella otra que habrá de llevarse a cabo como una *ontología crítica del sujeto*; ésta habrá de sacar a luz la facticidad crítico-trascendental del sujeto, su originario *ser en el mundo*: «el mundo es descubierto en las implicaciones de un *Je suis* como figura de este movimiento por el cual el yo, deviniendo objeto, toma lugar en el campo de la experiencia y allí encuentra un sistema concreto de pertenencia». El mundo se presenta así como espacio de habitación y actuación del hombre, éste como «el habitante del mundo, el hombre en el mundo» [Kant (1936), XXI, p. 27].

Cabe hablar ahora de una *significación existencial de mundo*³², muy distinta de aquella que proporciona la perspectiva cosmológica, en el plano de las compartimentaciones de la metafísica tradicional: Dios y mundo y hombre. Se problematiza ahora, más acá de toda división abstracta, la *síntesis originaria* que es el hombre, síntesis en la que y por la que «Dios» y «mundo» pueden aparecer como conceptos límite de una unidad real concreta. Ello hace que el concepto de mundo en juego no pueda ser ni «la Physis, ni el universo de la validez de las leyes» [Foucault (2008), p. 50]. Tampoco el mismo mundo o, mejor, el mismo sentido de mundo que puede encontrarse en la *analítica* de la *Crítica de la razón pura*, en el marco de una *refutación del idealismo* que, por otra parte, anticipa y posibilita aquel sentido: «“Las cosas exteriores” de la *Refutación del idealismo* eran condición de la determinación del tiempo como forma de la experiencia interior; el mundo del *Opus postumum* (...) no es ya el correlato de una *Zeitbestimmung*, sino la presuposición de una *Sinnbestimmung* del yo» [(2008), p. 50].

Se reclama ahora una cierta *arquitectónica*, aquella en la que el mundo se presenta como «ese todo que se halla *a priori* en nosotros» y el hombre como «un ser sensible racional en el mundo» [Kant (1936), XXI, p. 31]:

«Dios, el mundo y el hombre: un ser prácticamente sensible en el mundo (arquitectónico)» [Kant (1936), p. 31].

Siendo así las cosas «mundo» no podrá referirse aquí a la totalidad de los seres (*universum*): el mundo como el todo (*All*) de los objetos sensibles, pues «estos objetos son cosas, en contraposición con las personas» [(1936), XXI, p. 30]. Se pone en juego aquí *ein absoluter Ganze*, como espacio de concreción real de un ser, no sólo sensible, también racional, espontáneo y moral; reunión, pues, de la personalidad (de Dios) y de la objetividad (del mundo), del principio sensible y del suprasensible en un ser moral que

³¹ De este mismo modo concebirá Foucault en sus últimos escritos la cuestión del sujeto, en el marco de una ontología del mundo como sistema de *actualidad* que es al mismo tiempo una ontología de *nosotros mismos*.

³² Cf. Heidegger (2004), pp. 141-156.

existe, pero también actúa en un mundo. La arquitectónica, pues, lo es ahora de un «sistema dado de la actualidad» [Foucault (2008), p. 51], articulado a partir de *relaciones reales* dadas, no relaciones meramente posibles. «Sistema de relaciones reales», pues, y no «unidad de lo posible» [(2008), p. 50], se trata del mundo como espacio de juego de actividades y relaciones cooriginarias [cf. Fimiani (2005), pp. 101-105].

De este modo, la problemática en juego no podrá ser otra que la de las *fuentes*, el *dominio* y los *límites*: «el mundo es la raíz de la existencia, la *fuerza* que, *conteniéndola*, a la vez, la *retiene* y la *libera*» [Foucault (2008), p. 50]³³. Ni Dios, pues, ni el hombre, sino el mundo como *sistema concreto de pertenencia*. Así, la problemática de la *Logica —Die Quellen des menschlichen Wissens, der Umfang des möglichen und natürlichen Gebrauches alles Wissens y die Grenzen der Vernunft—*, en la fácilmente se reconocía la retoma de las tres preguntas *críticas* del *Canon* de *KrV* (la determinación de las fuentes del saber humano daría contenido a la cuestión *¿qué puedo saber?*, la delimitación del dominio del uso posible y natural del saber constituiría la respuesta a la cuestión *¿qué debo hacer?* y la determinación de los límites correspondería a la cuestión *¿qué puedo esperar?*), y que era remitida³⁴ allí a la cuestión: *Was ist der Mensch?*, reaparece en el *Opus postumum*, articulada como cuestión del mundo como *Inbegriff des Daseins*, como conjunto de la existencia. Los conceptos de fuente, dominio y límite darían pues contenido a la noción de *mundo como sistema concreto de pertenencia*, no al concepto de hombre (abstractamente considerado). De este modo, Foucault señalará que estos conceptos en el *Opus postumum* «determinan la pertenencia estructural del la interrogación sobre el hombre y la puesta en cuestión del mundo» [(2008), p. 52]. Pertenencia estructural, hay que hacerlo notar, en un *nivel crítico-trascendental* y, por ello, no tanto de reducción de la crítica cuanto de *repetición* de la misma en un nivel de concreción originaria. A este respecto Foucault empleará en su trabajo sobre la *Antropología en un sentido pragmático* de Kant expresiones como «nivel fundamental» y «nivel del fundamento estructural de la *repetición antropológico-crítica*» [(2008), p. 52] y señalará que esta pertenencia estructural se establecerá «en la retoma rigurosa de las tres cuestiones que ordenaban las tres críticas». De este modo, las relaciones del hombre con el mundo se darán aquí en su «forma fundamental», no habiendo lugar, en esa medida, a la acusación de «círculo vicioso», en la idea del carácter paradójico de la noción de un mundo que se halla unificado por el hombre, no siendo éste, a su vez, nada más que el *habitante de un mundo* que lo precede y excede. Estas no son —señala Foucault— más que «paradojas al nivel del conocimiento natural. En el nivel de una filosofía trascendental, ellas se disipan inmediatamente para dejar aparecer una correlación donde el todo de la existencia define lo que le pertenece necesariamente y originariamente» [(2008), p. 53].

Así, el mundo puede ser *fuerza* para una facultad sensible, pero sólo en la medida en que «esta pasividad originaria es indisociable de las formas de la *Vereinigung* y de la espon-

³³ Frente al mundo como conjunto de todos los objetos de la experiencia, que —por definición— sólo puede ser uno, este mundo puede darse en una pluralidad de ejemplares (*pluralitas mundorum*); «la pluralidad de mundos (*pluralitas mundorum*) significa tan sólo la pluralidad de más sistemas —cuyo número puede ser inmenso— junto con sus distintas formas y relaciones reales (con sus efectos en espacio y tiempo)» [Kant (1936), XXI, p. 30]. El mundo no podrá ser entonces «el espacio abierto de lo necesario, sino un dominio donde un sistema de la necesidad es posible» [Foucault (2008), p. 51]. Siendo así las cosas la pluralidad de mundos no se hallará dada de antemano; de ahí que en otro sentido «no puede haber más que un solo mundo: “Es mag nur eine Welt sein”. Pues lo posible no está pensado más que a partir de un sistema dado de la actualidad».

³⁴ Habría que preguntarse qué significa remitir y hasta qué punto este remitir significa una reducción de la crítica en la antropología [cf. Foucault (1999c), pp. 351-352, y (2008), pp. 47, 51-52].

taneidad del espíritu». De ahí que se señale una «correlación fundamental» [(2008), p. 53] insuperable entre la pasividad y la actividad en el todo originario de la existencia o «una correlación trascendental pasividad-espontaneidad» [(2008), p. 54] en el espacio trascendental del ser en el mundo. Del mismo modo, el mundo puede presentarse como *dominio* necesario del entendimiento, pero sólo en solidaridad con la síntesis *a priori* de un *sujeto que enjuicia* (*eines urtellenden Subjekt*): «el mundo no es dominio más que por relación a una síntesis fundadora que se abre sobre la libertad; y, por consecuencia, “der Mensch gehört zwar mit zur Welt, aber nicht der seiner Pflicht Angemessene”» [(2008), p. 53; cf., además, Kant (1936), XXI, p. 38]³⁵. Cabe entonces hablar del mundo como el lugar de «una correlación trascendental necesidad y libertad» [Foucault (2008), p. 54]. Finalmente, el mundo podrá presentarse como límite de lo posible, mas sobre el fondo de un juego, «de una correlación trascendental razón-espíritu (Vernunft-Geist)» [(2008), p. 54] que abrirá a la razón, al arrancarla de sus determinaciones, a la libertad de lo posible.

La idea de mundo como un todo de la existencia constituye, pues, «todo un sistema de correlaciones en que se funda la trascendencia recíproca de la libertad y la verdad». La cuestión antropológica revela en este nivel la *ausencia de contenido independiente*, «repite las tres primeras cuestiones, pero las repite sustituyendo una tripartición más o menos directamente tomada de la distinción de las facultades (*Vermögen*), por el juego de tres nociones que cubren las relaciones del hombre con el mundo» [(2008), p. 54].

5. LOS CIERRES DE LA DIMENSIÓN TRASCENDENTAL: EL CIERRE SUBJETIVO-ANTROPOLÓGICO Y EL CIERRE OBJETIVO-METAFÍSICO

Hemos analizado el vínculo esencial que Foucault establece en *Les mots et les choses* entre «Modernidad» e «imposibilidad de fundar la objetividad en el espacio representativo», cifrando en la quiebra de la representación (o en el desplazamiento del ser por relación a la representación) lo definitorio de una forma de problematización genuinamente moderna. Hemos visto también cómo la apertura de una dimensión de constitución trascendental encuentra su condición de posibilidad en la diferencia que hace jugar dicha ruptura: la diferencia ser-pensar. Habría una obligación, correlativa y simultánea a la imposibilidad que domina al pensamiento moderno y contemporáneo, de abrir una dimensión trascendental. Ahora bien, esa obligación, decíamos anteriormente, «se halla inmediatamente partida contra sí misma», partida en dos formas de pensamiento filosófico que, pese a sus pretensiones críticas, fracasan en su intento de mantener abierta la dimensión crítico-trascendental, que en el apartado anterior hemos intentado esbozar a partir del trabajo de Foucault sobre *Antropología en un sentido pragmático* de Kant. Tales formas de pensamiento llevan a cabo un cierre de la originaria dimensión de concreción del fundamento de la constitución trascendental, a partir de interpretaciones reductivas y unilaterales de la misma, interpretaciones *que la parten contra ella misma*. Así, en primer lugar, en lo que Foucault llama «analíticas de la finitud», se ejercerá un *cierre* de carácter *subjetual-antropológico*. Se tratará en este caso de una neutralización de la dimensión de finitud trascendental en el marco de una interpretación antropológica de la finitud del sujeto, que hará de dicha finitud una *paradójica* instancia fundamental (la finitud *fundamental* del hombre como ser finito), reduciendo con ello el aspecto objetivo, pasivo y receptivo del campo trascendental del sujeto

³⁵ El texto exacto de Kant reza: «Der Mensch gehört zwar mit zur Welt aber nicht der seiner ganzen Pflicht angemessene».

finito —que en *Les mots et les choses* viene a estar representado por esos «trascendentales» que son la *Vida*, el *Trabajo* y el *Lenguaje*— al nivel de lo positivo o lo empírico (veremos enseguida cómo, en el marco de la analítica de la finitud, es decir, de la interpretación de la finitud como la finitud fundamental del hombre, *Vida*, *Trabajo* y *Lenguaje* recibirán el estatuto de «positividades»). Ello conllevará toda una serie de paradojas, repeticiones y confusiones que un poco más adelante analizaremos. Por otra parte, en segundo lugar, en lo que Foucault llama «metafísicas del objeto» tendrá lugar otro cierre de la dimensión trascendental del sujeto finito, esta vez de carácter objetivo-metafísico. El asunto será aquí el cierre de aquella región en el marco de una interpretación de ella que, olvidando esta vez su aspecto activo y subjetivo, hará de la misma una suerte de instancia fundamental de *carácter objetivo*. Así, en el espacio de esta interpretación filosófica de la finitud originaria —espacio sin Dios, pero también sin Hombre, más allá del pensamiento del infinito dado, pero también en la completa disolución de la forma antropológica— las fuerzas de la *Vida*, el *Trabajo* y el *Lenguaje* recibirán un estatuto trascendental exclusivo (se tratará esta vez de trascendentales *puramente objetivos*), copando por entero el espacio de la finitud trascendental. En esa medida, el hombre, desterrado de la dimensión de lo trascendental, no funcionará por relación a esas objetividades primeras constituyentes sino como un objeto positivo y pasivo: un vehículo del lenguaje, un instrumento de producción, un viviente sometido a las leyes de la necesidad natural. En suma, ya no se tratará de la finitud fundamental del hombre, sino de su *finitud positiva*.

Empieza a comprenderse ya el alcance de la enigmática afirmación de Foucault, al comienzo del capítulo VIII de *Les mots et les choses*, sobre la ruptura y división del campo trascendental, sobre la obligación trascendental, moderna y contemporánea, «inmediatamente partida contra sí misma». Recordemos el texto:

«Este pensamiento, que nos es contemporáneo y con el que, de buen o mal grado, nosotros pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo xviii, de fundar las síntesis objetivas en el espacio de la representación, y por la obligación correlativa, simultánea, pero inmediatamente partida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad, y de constituer inversamente, más allá del objeto, esos “cuasitrascendentales” que son para nosotros la *Vida*, el *Trabajo* y el *Lenguaje*» [(1999c), p. 262].

Vamos a analizar un poco más detenidamente estos cierres y divisiones. Comencemos con el cierre subjetivo-antropológico.

Es en *Préface à la transgression* (1963) donde Foucault se referirá al pensamiento antropológico en estos términos de «cierre»:

«Este pensamiento del que todo hasta el presente nos ha desviado, pero como para conducirnos hasta su retorno ¿De qué posibilidad nos viene? ¿Desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Podemos decir sin duda que nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de un modo aún muy enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón. El propio Kant terminó por volver a cerrar tal abertura en la cuestión antropológica a la cual, a fin de cuentas, ha referido toda la interrogación crítica; y sin duda la hemos entendido luego como prórroga indefinidamente concedida a la metafísica, porque la dialéctica sustituyó la puesta en cuestión del ser y el límite por el juego de la contradicción y la totalidad» [(1994), vol. I, p. 239].

Dejando para otra ocasión la cuestión de en qué sentido y hasta qué punto puede decirse de Kant que *abre* o *inicia* ciertas posibilidades de pensamiento en el espacio de la filosofía occidental, y de si ha de imputarse al propio Kant, o más bien al pensamien-

to postkantiano³⁶, el cierre de esas posibilidades, nos interesa en esta ocasión que repararemos solamente en la relación que el texto plantea entre «la interrogación crítica» y la «cuestión antropológica»: la crítica, como articulación del discurso metafísico y de la reflexión sobre los límites de nuestra razón, práctica una abertura en la filosofía occidental, digamos, abre nuevas posibilidades de pensamiento en ella. Dicha abertura crítica de la filosofía *se cierra* en la «cuestión antropológica», es decir, al *referir* la crítica a aquella cuestión³⁷ y, con ello, al operar la desconexión crítica-metafísica. Ahora bien, en rigor, tal cierre, tal interrupción o neutralización no es atribuible tanto a la interrogación sobre el hombre, pues aquí en verdad no hay tal cuestión, cuanto a esa forma de cuestionamiento filosófico que nunca pone en cuestión al hombre y que piensa más bien bajo la forma —de problematización— «hombre», esto es, a partir del postulado del hombre como sujeto fundador. Tal es, en rigor, la idea en el pensamiento foucaultiano de la filosofía como «analítica de la finitud», dependiente de una antropología *fundamental* como su forma no cuestionada de cuestionamiento³⁸. Así, inmediatamente se apuntará en el texto algo que avala esta lectura de la «cuestión antropológica» como forma de problematización o espacio de interpretación: «y sin duda la hemos entendido luego como...». Reparemos en el «como», en el «entendido como»; la antropología constituye una determinada manera de entender, de interpretar; funciona como un espacio de interpretación, en este caso, de la crítica. La crítica es de alguna manera previa y, desde luego, no identificable sin más con la antropología: tenemos la crítica y tenemos también la interpretación antropológica de la crítica, y parece que existirían otras posibilidades de interpretación de ella (por ejemplo, a partir de su articulación con la metafísica), que justamente la crítica antropológica cerraría, cerrando, igualmente, la abertura en el pensamiento que constituye en general la crítica (no otras posibilidades, sino la posibilidad de todo pensamiento crítico). Todo ello supone una forma de problematización *más general*, que es, digamos, aquella —ya analizada— de la *nuda crítica de la representación*, de la que tanto la antropología como las otras posibilidades del pensamiento moderno tomarían su posibilidad y constituirían una cierta concreción e interpretación. Señalamos esto solamente para establecer una diferencia entre el nivel de la forma general de la problematización moderna (la crítica de la representación *de iure* y, por ende, la formal diferencia ser-pensar) y el nivel de las diferentes interpretaciones y tematizaciones filosóficas que pueden surgir en el seno de esa forma. Ahora quisiéramos ocuparnos un poco más a fondo de la interpretación antropológica de la crítica filosófica.

Tal como anteriormente apuntamos, a la crítica filosófica, interpretada en el marco de la cuestión antropológica, Foucault llama «analítica de la finitud». «Analítica», no «análisis», pues se trata de reconducir la positividad de la experiencia a sus condiciones de posibilidad, no de reducirla o superarla en una forma de experiencia superior. «Analítica» porque en lugar de operar analítico-reductivamente, a partir de la posibilidad general de una superación de la oscuridad y la confusión de la intuición sensible en una intuición intelectual, presupone una diferencia y una síntesis originarias (ser-pensar): analítica de la *finitud*. Pero lo característico de esta figura de la crítica filosófica moderna estriba

³⁶ Contestar convenientemente a esta cuestión exigiría un análisis minucioso de la idea foucaultiana de la historia del pensamiento como «historia de las problematizaciones», análisis que desbordaría los límites de este trabajo. Puede confrontarse, sin embargo: [(1994), IV, pp. 578-584].

³⁷ Reparemos en la *dirección* de esta referencia: de la crítica a la antropología, no a la inversa. No cabe hablar entonces aquí de algo así como de «antropología crítica».

³⁸ Las nociones de «antropología fundamental», «humanismo» y «analítica de la finitud», estrechamente vinculadas en el pensamiento de Foucault, han de ser, sin embargo, cuidadosamente distinguidas en el análisis.

en que en ella opera, en la forma —lo acabamos de ver— del *de antemano*, una cierta interpretación de la finitud humana: la finitud humana como *finitud fundamental*. De este modo, el ser humano *finito* se postula aquí como *fundamento*, y como fundamento *de su propia finitud*. Se perfila ya el carácter paradójico de su movimiento, la circularidad de un «dogmatismo redoblado» —en que se trata de establecer la verdad antropológica de toda verdad— que se confunde con la «agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico» [(1999c), pp. 352-353]: se trata de fundar en el hombre, en un gesto vano, todos esos contenidos fácticos en los que aquél no se reconoce y nunca logrará reducir en su alteridad, pues, en verdad, le son ajenos. De ahí los dos momentos característicos del movimiento de toda analítica de la finitud: *reducción y repetición*. Se quiere reducir la pasividad y materialidad que ponen en juego la Vida, el Trabajo y el Lenguaje en una reflexión (se trata de un «pensamiento de lo Mismo») [(1999c), p. 326] que pretende desvelar al hombre *en ellos* y, de este modo, hacer de él su fundamento y sentido. Así, Vida, Trabajo y Lenguaje, que en otras figuras de la crítica moderna jugarán una función trascendental (en las «metafísicas del objeto»), se presentan aquí, en el espacio de la antropología fundamental, como «positividades» [(1999c), *Ibidem*]. Esta presentación no puede ser sino *ambigua*, pues, con anterioridad a su interpretación antropológica positiva, esos contenidos encuentran en el plano de lo trascendental su lugar de alojamiento (recordemos: la diferencia ser-pensar, en el espacio de una finitud verdaderamente asumida, es *de iure* y, por tanto, irreductible). De ahí la *repetición permanente* en la analítica de la finitud de *lo positivo en lo fundamental*: la repetición de lo empírico de la vida, el trabajo y el lenguaje en el nivel de las condiciones de posibilidad, la repetición de lo impensado en un *cogito* que, abriéndose a su finitud, no obstante se proyecta como transparente, la repetición, finalmente, del retroceso del origen, en el retorno de un ser finito que pretenda apropiarse de aquél.

Este juego de repetición y reducción, propio del pensamiento filosófico moderno antropológico, tiene su razón de ser en una muy determinada interpretación de la finitud. En *L'analytique de la finitude*, sección tercera del capítulo IX de *Les mots et les choses*, «L'homme et ses doublés» [(1999c), pp. 323-329] (por tanto, no hay que perderlo de vista, en el marco de análisis del pensamiento antropológico), Foucault distinguirá diversas figuras de aquella. En primer lugar, deslindará la *finitud negativa clásica* (pensada, sobre un fondo de infinitud positiva primera, como *inadecuación al infinito*) de la *finitud positiva moderna* (considerada al margen de toda referencia a una infinitud primordial y, por ello, como *positiva y primera*) y describirá, en segundo lugar, en un marco de problematización no sólo moderno, sino antropológico, dos figuras de la finitud del hombre: la *finitud positiva*, el hombre como una realidad positiva y pasiva, enteramente determinada por contenidos anteriores a él que desploman sobre él todo el peso de sus determinaciones (la Vida, el Trabajo, el Lenguaje), y la *finitud dialéctica*, el hombre esta vez liberado de sus determinaciones, no tanto en el sistema de la actualidad cuanto en el *horizonte de la promesa*. La figura del hombre, pues, perfilándose bajo la figura de lo indefinido. Pero lo que quisiéramos destacar con más fuerza de estos análisis de la finitud, desarrollados en el capítulo IX de *Les mots et les choses*, es que en ellos Foucault establecerá un lazo de necesidad entre estas interpretaciones de la finitud y la idea del hombre como *finitud fundamental*. Así, estas figuras se descubrirán, finalmente, ligadas por completo, de una manera u otra, a una *finitud fundamental*. De este modo, Foucault pondrá de manifiesto cómo todos esos contenidos que señalan la finitud, «con todo lo que hurtan y dejan también apuntar hasta los confines del tiempo, no tienen positividad en el espacio de saber, y no se ofrecen a la tarea de un conocimiento posible más que ligados de fondo por completo a la finitud» [(1999c), p. 325]. Se dibuja ahora una nueva

figura de la finitud humana, ya no positiva ni dialéctica, que habrá de jugar a un «nivel fundamental»: la finitud humana como el *ahí* de todos esos contenidos que son la vida, el trabajo, el lenguaje, como la *condición de su aparición*, la *luz*, ciertamente inestable, a partir de la cual ellos pueden aparecer:

«Pues no estarían ahí (los contenidos que marcan la finitud del hombre: la vida, el trabajo y el lenguaje)³⁹, en esta luz que los ilumina en parte, si el hombre que se descubre a través de ellos estuviera preso en la abertura muda, nocturna, inmediata y feliz de la vida animal; pero no se darían tampoco bajo el ángulo agudo que los disimula a partir de ellos mismos si el hombre pudiera recorrerlos sin resto en el relámpago de un entendimiento infinito» [(1999c), p. 325].

Se perfila a partir de aquí la paradoja de toda reflexión que pretende hacer de la finitud del hombre, marcada esencialmente por la pasividad que le prescribe la vida, el trabajo y el lenguaje, *fundamento, luz o sentido*. La vida aquí es y no es la vida «del» hombre: esa vida que le impone sus leyes, «en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad», haciendo de él un ser vivo sometido a las fuerzas naturales, es también la vida que sólo se ofrece fundamentalmente a través de *su cuerpo vivo*. El trabajo es y no es el trabajo «del» hombre: esas formas de producción que se anticipan sobre él y lo atraviesan por entero, haciendo de él un mero instrumento pasivo, son también las formas que sólo se dan a través de *su deseo*. El lenguaje, en fin, es y no es el lenguaje «del» hombre: esas palabras, mucho más viejas que su nacimiento, que hablan con anterioridad a él y a través de él, impidiendo con toda su estela de historia que alguna vez el hombre pueda tomar la palabra, son también las palabras que sólo se dan en la forma temporal de su pensamiento discursivo y hablan en la medida en que él las pronuncia. El imperioso requerimiento del hombre para alumbrar el sentido no puede ser sino *ambiguo* [(1999c), p. 324]: el hombre es y no es fundamento de su propia finitud.

Puede entenderse ahora el fracaso inherente a toda crítica antropológica, a toda analítica de la finitud que pretende fundar ciertos contenidos, los que estrellan al hombre en la facticidad, *en una finitud fundamental* que sólo a él pertenecería; en una finitud, pues, que se interpreta «no como determinación impuesta al hombre desde el exterior (puesto que tiene naturaleza e historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que sobre su propio hecho y se abre sobre la positividad de todo límite concreto» [(1999c), p. 326]. A partir del presupuesto antropológico, el hombre como finitud fundamental, se determinará la prescripción de la analítica de la finitud, la necesidad de su movimiento: el asunto será *remontar* lo que en este planteamiento se supone «positividad», la Vida, el Trabajo, el Lenguaje, hasta la fuente antropológica de su sentido: el ser del hombre.

«Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar, o, si se quiere, de descender, hasta una analítica de la finitud, donde el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que no es infinito» [(1999c), *Ibídem*].

Dado el ser del «hombre», la obligación de la crítica no puede ser sino la de remontar la «positividad» —una positividad que, sin embargo, desploma sus determinaciones sobre la libertad y el pensamiento del hombre, aquella de la Vida, el Trabajo, el Lenguaje—. Se entiende entonces que el espacio en que esta analítica se despliega no pueda ser otro que el de la *repetición*. Y es que, tal como la arqueología del pensamiento moder-

³⁹ Paréntesis nuestro.

no desvela, dado que en verdad la Vida, el Trabajo y el Lenguaje juegan, más acá de toda tematización, en el nivel crítico-trascendental, como facticidades por tanto trascendentales, no empíricas —en esa medida, no pueden considerarse meros *dobles* del hombre, medidos desde la forma modélica de éste y, por eso, considerados como «la proyección mezclada de lo que es el hombre en su verdad» [(1999c), p. 338]—, no puede evitarse la contaminación y la *repetición* permanente de lo «positivo» en lo «fundamental», repetición en este pensamiento reflexivo de lo Mismo, la analítica de la finitud, que trata, siempre en vano, de que lo Otro llegue a convertirse en lo Mismo que el hombre:

«De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo mismo la identidad y la diferencia de las positivities y el fundamento (...) es ahí que se va a ver sucesivamente lo trascendental repetir lo empírico, el *cogito* repetir lo impensado, el retorno del origen repetir el retroceso. Es ahí que va a afirmarse un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica».

Pensamiento de lo Mismo irreductible a filosofía clásica, pero también a un planteamiento radicalmente crítico que considere, en su juego, los dos aspectos de la dimensión trascendental de la finitud (el aspecto subjetivo-activo y el aspecto objetivo-pasivo). Irreductible igualmente a la problematización objetivista de lo trascendental, que registrará en las metafísicas del objeto (enseguida la analizaremos en sus grandes rasgos).

No quisiéramos dejar de señalar algo más, antes de concluir nuestra presentación de la forma antropológica de la problematización filosófica: ahí donde se piensa bajo el postulado del hombre-sujeto se torna imposible toda forma de consideración metafísica. Existiría una profunda incompatibilidad entre «antropología» y «metafísica», que Foucault señalará al término de la tercera sección de *L'homme et sus doubles*. Esta incompatibilidad estructural no sólo afecta a la metafísica de la infinitud positiva clásica, también a las metafísicas objetivas de la finitud moderna, las metafísicas de la vida, el trabajo y el lenguaje, igualmente a la que venimos llamando en nuestro trabajo «metafísica crítica». Así, refiriéndose sólo a las metafísicas objetivas, Foucault denunciará una imposibilidad que, sin embargo, puede hacerse extensible a las otras figuras de la metafísica apuntadas (ahí donde reina el hombre no es posible la metafísica). Las metafísicas de la finitud de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, en la medida en que, en el cuadrilátero antropológico, siempre aparecen «medidas» a partir de las finitudes humanas, han de quedar siempre como *casi metafísicas*, «tentación perpetua de constituir una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje» [(1999c), p. 328]. Y es que lo que finalmente se dibuja en ellas, ciertamente en los confines de la historia, es la figura de un hombre liberado de toda determinación natural, productiva y lingüística, un ideal que los hombres pugnarán por realizar dialécticamente en la historia, sin conseguirlo, por otra parte, jamás, pues la pesantez de esas determinaciones les es constitutiva. En el espacio de la finitud antropológica el proyecto de fundamentación de la analítica de la finitud no puede sino posponerse indefinidamente en la historia (y esto es justamente la *dialéctica*, en estrecha solidaridad con la antropología): el hombre immaculado, en el cuadrilátero de la finitud fundamental, puede aparecer así como ideal regulativo, ciertamente no dado, mas sí buscado, *siempre* buscado:

«Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una metafísica de la representación y de lo infinito y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lenguaje, vemos constituirse una analítica de la finitud y de la existencia humana, y en oposición a ella (pero en una oposición correlativa) una perpetua tentación de constituir una metafísica de la vida, del trabajo y el lenguaje. Pero no son más que tentaciones, inmediatamente contestadas y como minadas desde el interior, pues no puede tratarse sino de metafísicas medidas por las finitudes humanas: metafí-

sica de una vida que converge hacia el hombre incluso si no se detiene en él; metafísica de un trabajo que libera al hombre, de manera que el hombre, a su vez, pueda liberarse en él, metafísica de un lenguaje que el hombre puede reapropiarse en la conciencia de su propia cultura» [(1999c), p. 328].

Las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje valen así como analíticas de la finitud. En esa medida manifiestan el *final de la metafísica*:

«Pero el final de la metafísica no es sino la cara negativa de un acontecimiento mucho más complejo que se ha producido en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre»⁴⁰ [(1999c), p. 328].

Ahora bien, si la aparición del hombre tiene en el final de la metafísica su aspecto negativo, cabe pensar con justicia que el retorno de la posibilidad de la metafísica podrá tener lugar ahí donde se haya producido el desmantelamiento del cuadrilátero antropológico, cabe pensar que *el final de la antropología constituye la posibilidad de la metafísica*, en sus diferentes variantes, clásicas y modernas. Pues bien, Foucault pensará en el espacio de este desmantelamiento, así como a partir de la plena asunción de la finitud⁴¹: *finitud y ser*.

Nos ocupamos ahora de la presentación del segundo de los cierres de la dimensión de finitud trascendental apuntados: el cierre metafísico, el que se cumple, justamente, en las «metafísicas del objeto» [(1999c), p. 258]. Como acabamos de indicar, estas metafísicas encuentran su posibilidad ahí donde no opera la forma de problematización «hombre», pero tampoco, frente a las metafísicas de la infinitud clásicas, la forma de problematización «Dios». Se trata de metafísicas modernas y, por eso, de la *finitud*⁴². El infinito aquí *no está dado*, como tampoco lo está el hombre. Ello hace que entonces el infinito tampoco puede funcionar como *buscado*, siempre buscado⁴³: ni metafísicas del infinito positivo, ni dialécticas antropológicas. Se piensa aquí —o al menos eso se pretende— en el espacio de la muerte de Dios y de su secuela antropológica. En ese sentido se trata de un pensamiento de la *ausencia plena* (vacío de Dios, disolución del hombre, muerte del sujeto), sin referencia a ninguna presencia, ni siquiera en la forma del ideal⁴⁴. Metafísicas, además, *materialistas*, pues no se pone en juego aquí ningún más allá suprasensible, sino la materialidad de la vida, la espesura del lenguaje y la pesantez de trabajo. Lo real en su ultimidad no es aquí el hombre, su conciencia y su libertad, sino estructuras materiales de lenguaje, modos de producción, procesos naturales. Conducen, en esa medida, una interpretación de lo real que otorga primacía a la materia sobre la forma, al sin sentido sobre el sentido (éste no más que «una suerte de efecto de superficie, un brillo, una espuma» [(1994), I, p. 514]), a la estructura sobre la existencia, a la función sobre el ser, a la potencia sobre el acto. Lo verdaderamente real, el elemento fundamental, cae aquí siempre del lado de la materia potencial, informe: son los procesos invisibles, las relaciones de

⁴⁰ Repárese en que, en el espacio textual del análisis de la analítica de la finitud, se considera, frente a lo sostenido en el capítulo siete, que el acontecimiento definitorio de la modernidad no es la ruptura de la representación sino la aparición del hombre. Foucault oscilará a lo largo de todo la segunda parte de *Les mots et les choses* entre estas dos posibilidades.

⁴¹ Pero esto de «plena asunción» quizá solo pueda atribuirse al *Foucault-final*.

⁴² «Estas metafísicas (...) no son posibles más que en la medida en que el dominio de la representación se encuentra previamente limitado; tienen, por tanto, el mismo suelo arqueológico que la crítica misma» [(1999c), pp. 257-258].

⁴³ Es a estos juegos de la *finitud dada* del hombre con la *infinitud buscada* a lo que Foucault llamará «el sueño confuso de la dialéctica y la antropología», «el sueño de la contradicción y la totalidad» [(1994), I, p. 239].

⁴⁴ Del análisis de las «metafísicas de la ausencia» se ha ocupado JOSÉ LUIS PARDO en *Las desventuras de la potencia* [(2002), pp. 63-68].

fuerza preindividuales, los modos de producción irrepresentables, las estructuras gramaticales del lenguaje. De este modo, la forma, lo que tiene un aspecto, una constitución, todo el dominio de lo que aparece será considerado *apariciencia*, reverberación, realidad secundaria, positiva y derivada. Se produce con ello una decisión de enorme alcance, de acuerdo con la cual ni *las cosas ni los hombres son verdaderamente*. Lo verdaderamente real (ente) es la vida que los antecede y excede, que los atraviesa y, por un instante, los hace aparecer; las determinaciones de una producción en que se disuelve toda posibilidad de reflexión y decisión reales; las estructuras de un lenguaje que impone sus leyes a los hombres o pone en juego significaciones mucho más viejas que él. Así, por ejemplo, en relación con la vida, Foucault señalará que en nuestra modernidad ella ha llegado a ser una *fuerza fundamental*⁴⁵ que escapa a la representación, siendo el ser, tal como se da en esa misma representación, nada más que apariciencia. Se pone en juego ahora toda una ontología salvaje, una *ontología del anonadamiento de los seres*:

«Quizá por primera vez en la cultura occidental la vida escapa a las leyes generales del ser, tal como se da y se analiza en la representación. Del otro lado de todas las cosas que están de este lado mismo de las que podrían ser, soportándolas para hacerlas aparecer, y destruyéndolas sin cesar por la violencia de la muerte, la vida llega a ser una fuerza fundamental, que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible. La vida es la raíz de toda existencia, y lo no vivo, la naturaleza inerte, no son nada más que vida recaída; el ser puro y simple es el no ser de la vida. Pues ésta, y es por lo que tiene en el pensamiento del siglo XIX un valor radical, es a la vez el núcleo del ser y del no ser: no hay ser más que porque hay vida y en este movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos y estables un instante se forman, se detienen, la congelan —y en un sentido la matan—, pero son a su vez destruidos por esta fuerza inexpugnable. La experiencia de la vida se da entonces como la ley más general de los seres, la puesta al día de esta fuerza primitiva a partir de la cual son; funciona como una ontología salvaje que buscaría decir el ser y el no ser indisolubles de todos los seres. Pero esta ontología desvela menos lo que funda los seres que lo que los lleva un instante a una forma precaria y secretamente ya los mina desde el interior para destruirlos. Por relación a la vida, los seres no son más que figuras transitorias y el ser que mantienen, durante el episodio de su existencia, no es nada más que su presunción, su voluntad de subsistir. De manera que, para el conocimiento, el ser de las cosas es ilusión, velo que hay que rasgar para encontrar la violencia muda e invisible que los devora en la noche. La ontología del anonadamiento de los seres vale por tanto como una crítica del conocimiento: pero no se trata tanto de fundar el fenómeno, de decir a la vez su límite y su ley, de relacionarlo con la finitud que lo hace posible, sino de disiparlo y de destruirlo como la vida misma destruye a los seres: pues todo su ser no es más que apariciencia» [(1999c), pp. 290-291].

Esta ontología materialista del anonadamiento de los seres funciona, además, como «una crítica del conocimiento»; esa es, al menos, su pretensión. Pretende situarse en el surco de la crítica y, en ese sentido, si bien de una manera *sui generis*, plantea la cuestión de las condiciones. Ahora bien, la plantea *por el lado del objeto*:

«Frente a esta abertura sobre lo trascendental y simétricamente a ella, otra forma de pensamiento se plantea la pregunta por las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado del ser mismo que se encuentra representado en ellas: lo que, en el horizonte de todas las representaciones reales, se indica de suyo como fundamento de su unidad, son estos objetos nunca objetivables, estas representaciones jamás representables del todo, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas reali-

⁴⁵ El alcance de esta afirmación será analizado en el próximo trabajo sobre la idea de lo trascendental en Foucault.

dades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras de lo que se da y se adelanta hasta nosotros: la potencia del trabajo, la fuerza de la vida, el poder de hablar. (...) Se buscan así las condiciones de posibilidad de la experiencia en las condiciones de posibilidad del objeto y de su existencia» [(1999c), p. 257].

El texto pertenece al capítulo VII de *Les mots et les choses*; en él se dibuja un espacio donde *ya no hay Dios pero tampoco —todavía— hombre* (el capítulo dedicado a la antropología fundamental es el IX). Surge aquí, en el espacio de la ruptura de la representación infinita, una doble posibilidad para el pensamiento no antropológico. Por un lado, la metafísica crítica analizada en apartados anteriores, por otro, la forma de pensamiento que ahora nos ocupa. En ella, se dice en el texto, se plantea la cuestión de las condiciones exteriores a la representación «del lado del ser mismo que se encuentra representado en ella». Se plantea, pues, la cuestión trascendental del lado del ser, no del pensar; se la hace así oscilar hacia una suerte de *ontología de lo impensado*. Lo que ahora se interpreta y tematiza como fundamento de la unidad de las representaciones, «de lo que se da y se adelanta hasta nosotros» son esas realidades «que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras» de lo que se ofrece a la experiencia. Ya no se trata del hombre de la analítica de la finitud, tampoco del sujeto trascendental finito que la crítica ontológica libera, el fundamento de las síntesis objetivas cae ahora del lado del objeto: «se buscan las condiciones de posibilidad de la experiencia en las condiciones de posibilidad del objeto y de su existencia». Se trata del Trabajo, la Vida y el Lenguaje *como trascendentales*:

«El trabajo, la vida y el lenguaje aparecen como otros tantos “trascendentales”» [(1999c), *Ibídem*].

Vemos cómo lo que en el marco de la partición antropológica del campo trascendental jugaba a modo de positivities rebeldes o cuasi-trascendentales, sin llegar a serlo nunca del todo —pues se hallaban medidos por las finitudes del hombre—, se presenta aquí como genuinos «trascendentales». Se produce, pues, ahora una ruptura, una *partage*, de otro tipo, ya no subjetual, sino objetual (en rigor empero Vida, Trabajo y Lenguaje no son objetos, sino «este fondo jamás objetivable de donde vienen los objetos a nuestro conocimiento superficial» [(1999c), p. 258]). Se establece aquí, tal como ocurría en la analítica de la finitud, una interpretación sesgada del problema trascendental, igualmente reductiva y unilateral. Pero lo que ahora resulta reducido ya no es el aspecto o el lado objetivo del campo trascendental, sino su lado subjetivo. Se cierra así de nuevo el espacio crítico-trascendental. Por eso Foucault señalará que estas metafísicas, a pesar de su pretensión de tomar su medida de la crítica de la representación, a pesar también de poseer una cronología postkantiana, «aparecen como precríticas» [(1999c), p. 257], en el olvido de toda instancia subjetual (analítica) en su termatización del campo trascendental. Éste puede aparecer ahora como una suerte de *fundamental objetivo*, por relación al cual la finitud del hombre —que en la analítica de la finitud jugó como fundamento (finitud fundamental) y en la crítica ontológica fue reconducida a su originaria dimensión de concreción (el mundo como sistema de relaciones reales dadas, como sistema de actualidad)— se revelará como finitud derivada, exterior, positiva y pasiva. El *fundamento* —paradójico— ya no es, pues, el hombre, sino la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, aquél se considera *positividad*⁴⁶, mero objeto: un vehículo del lenguaje, un instrumento de la producción, un momento funcional en el todo de lo viviente:

⁴⁶ Positividad que, sin embargo, en un movimiento análogo al de la analítica de la finitud, acabará forzosamente repitiendo en la dimensión de lo fundamental: el cogito en lo impensado, lo analítico en lo metafísico, el sujeto en el objeto...

«En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, se anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia».

Todo ello supone, tal como acabamos de señalar, la conversión del campo trascendental en una instancia fundamental-objetiva. Así, por ejemplo, en las *metafísicas del trabajo* se hará valer unilateralmente el principio de la «estructura económica de la sociedad» [cf. Marx (1978), p. 43], la determinación, sin más o en última instancia, de la economía. Cualquier forma de relación e interacción que no sea económica, relación de producción (tal como, por ejemplo, las relaciones de *poder* o de *saber*), se considerará finalizada y funcionalizada por esa instancia fundamental, como siendo *en esencia* relación de producción y, de este modo, resuelta y disuelta en la figuras de la superestructura y la ideología. Con ello, el Trabajo (y esto es extensible a las otras figuras de la metafísica del objeto, pues el planteamiento es el mismo) se revela aquí como una suerte de *arché* o principio originario dotado de una descendencia múltiple, con lo que toda la riqueza —la multiplicidad, heterogeneidad y juego abierto de relaciones— del campo trascendental [cf. Foucault (1990)]⁴⁷ resulta neutralizada en una explicación *cosificadora*, por unilateral y reductiva. *El campo deviene cosa*, ciertamente cosa-causa originaria, *Ur-sache*, más, al cabo, cosa, una suerte de fundamento óptico, objetivo y productivo. Se reintroduce así la figura del *ente originario* en la explicación de los fenómenos. La metafísica del objeto revela su constitución ontoteológica⁴⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEKENS, O. (2000): *L'Épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé.
- DERRIDA, J. (1989): *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- DESCARTES (2005): *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid, 2005.
- DÍAZ MARSÁ, M. (2007): «De lo actual o de una apropiación de lo intempestivo. Foucault lector de Nietzsche», en F. ARENAS-DOLZ - L. GIANCRISTOFARO - P. STELLINO (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica* (2 vols.), Valencia, Nau llibres, pp. 321-332 (vol. 2).
- (2008): «¿Qué quiere decir pensar? En torno a la idea de problematización en Michel Foucault», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 43, pp. 51-70.
- EWALD, F. (1997): «Foucault et l'actualité», en D. FRANCHE - S. PROKHORIS - Y. ROUSSEL (eds.), *Au risque de Foucault*, Paris, Ed. Centre Pompidou, pp. 203-212.
- FIMIANI, M. (2005): *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*, Buenos Aires, Herramienta ed.
- FOUCAULT, M. (1999a): *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- (1999b): *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- (1999c): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- (1994): *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vols.), Paris, Gallimard.

⁴⁷ Juego que alude a los dos aspectos referidos: subjetual y objetual, y que Foucault denominará en una de sus últimas conferencias la «vertiente estratégica» y el «aspecto tecnológico» de los «sistemas prácticos» [(1994), IV, p. 576].

⁴⁸ Analizaremos estos asuntos en próximos trabajos.

- FOUCAULT, M. (1990): «Qu'est-que la critique? Critique et Aufklärung», en *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LXXXIV, pp. 35-63.
- (2008): «Introduction à l'Anthropologie», en I. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin.
- (1991): *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- HAN, B. (1998): *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble.
- HEIDEGGER, M. (1991): *Der Satz vom Grund*, Neske Verlag.
- (2004): «Von Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 123-175.
- KANT, I. (2006): *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Reclam.
- (1984): *Prolegómenos*, Buenos Aires, Ed. Charcas.
- (1936): *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin y Leipzig, Walter de Gruyter & Co., Band XXI.
- MARX, K., (1978): *Contribuciones a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón ed., Madrid.
- NAVARRO CORDÓN, J. M. (1970): «El concepto de «trascendental en Kant», en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 5, n.º 5, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense), pp. 7-26.
- PARDO, J. L. (2002): «Las desventuras de la potencia (Otras consideraciones inactuales)», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 55-78.
- SABOT, P. (2007): *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- TOMÁS DE AQUINO (1982): «Sobre la verdad, cuest. 1, art. 1», en *Textos filosóficos* (Antología de textos al cuidado de J. M. Navarro Cordón y T. Calvo Martínez), Madrid, Anaya, pp. 142-143.
- (1947): *Suma Teológica, I* (cuest. 16, art. 1), Madrid, BAC.
- VANDEWALLE, B (2003) «L'analyse du dispositif anthropologique dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault», en F. MOREAU (ed.), *Lectures de Michel Foucault. Sur les «Dits et écrits» volumen 3*, pp. 53-59.

Departamento de Filosofía I (Filosofía Teorética)
 Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid
 mdimarsa@filos.ucm.es

MARCO DÍAZ MARSÁ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]