

ARTÍCULO

RE

LA HISTORIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL:

Foucault lector de Hegel

VALERIA CAMPOS-SALVATERRA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile 

valeria.campos@pucv.cl

ORCID: 0000-0002-0676-1789

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 233-255

Recibido: 29-01-2025 • Aceptado: 16-06-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77668

LA HISTORIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL:

Foucault lector de Hegel¹

HISTORIZATION OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY:

Foucault reader of Hegel

Valeria Campos-Salvaterra

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

RESUMEN

En este artículo, proponemos una lectura interpretativa esquemática de la investigación que Michel Foucault hizo de *La fenomenología del espíritu* de Hegel en su *Mémoire de diplôme d'études supérieurs de philosophie* de 1949. El objetivo es mostrar cómo Foucault puso en relación la filosofía trascendental de cuño kantiano con la filosofía hegeliana contenida en el texto de 1807, a partir de la idea de un trascendental histórico (*transcendental historique*). Sostenemos que dicha posibilidad está articulada por la noción de campo trascendental (*champ transcendantal*) que Foucault utiliza para dar cuenta de condiciones históricas de posibilidad del saber que no son subjetivas –como en Kant–, pues, en Hegel, son condiciones de posibilidad del saber del saber: es decir, de la verdad como unidad entre objeto y sujeto. A su vez, mostramos que estas lecturas críticas y trascendentalistas de Hegel solo son posibles si se acepta la operación de un trascendental histórico como el descrito por Hegel, manteniendo su lectura inmanente al texto hegeliano. Esta última idea, permite leer la memoria de 1949 como condicionada, a su vez, por procesos históricos que constituyen al mismo Foucault, lo que rastreamos en algunas relaciones con uno de sus maestros más cercanos, Jean Hyppolite. Nos mantenemos así en un doble lugar de inmanencia para la lectura de Foucault.

¹ Artículo escrito en el marco de la investigación financiada por ANID/FONDECYT/Regular/1250622.

Palabras clave: filosofía trascendental, campo trascendental, historia, Foucault, Hyppolite.

ABSTRACT

We propose a schematic interpretative reading of Michel Foucault's investigation of Hegel's *Phenomenology of Spirit* in his *Mémoire de diplôme d'études supérieurs de philosophie* of 1949. The aim is to show how Foucault can relate the Kantian trascendental philosophy and the Hegelian philosophy contained in the 1807 text, starting from the idea of a historical trascendental (*transcendental historique*). We argue that this possibility is articulated by the notion of "trascendental field" (*champ trascendental*) that Foucault uses to account for historical conditions of possibility of knowledge that are not subjective –as in Kant–, since, in Hegel, they are conditions of possibility of the knowledge of knowledge: that is, of truth as unity between object and subject. In turn, we show that these critical and trascendentalist readings of Hegel are only possible if one already accepts the operation of a historical trascendental as described by Hegel himself, while maintaining his immanent reading of the Hegelian text. This last idea allows us to read the memory of 1949 as conditioned, in turn, by historical processes that constitute Foucault himself, which we trace in some relations with one of his closest teachers, Jean Hyppolite. We thus remain in a double place of immanence for the reading of Foucault.

Keywords: trascendental philosophy, trascendental field, history, Foucault, Hyppolite.

RE En el siguiente artículo, analizamos algunos de los puntos clave de la *Mémoire de diplôme d'études supérieurs de philosophie* de Michel Foucault, titulada *La constitution d'un trascendental historique dans La phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Foucault, 2024). El escrito data de 1949 y ha sido recientemente publicado en 2024, suscitando particular interés por pertenecer a un archivo que permanecía inédito. En cuanto constituye una de las primeras investigaciones filosóficas de Foucault, ponemos énfasis en las originales interpretaciones que hace de la filosofía trascendental de cuño kantiano y de su relación con el proyecto fenomenológico hegeliano. Este texto de Foucault puede leerse como un momento de transformación decisiva del modo trascendental moderno de acercarse a los problemas filosóficos, toda vez que sostiene una tesis muy arriesgada, a saber: el especial tratamiento que Hegel hace de la historia en su *Fenomenología del espíritu* permite pensarla como un campo trascendental liberado de toda determinación formal y subjetiva. Sin duda, no es el único intelectual francés de la época que fue seducido por el idealismo alemán y sus configuraciones trascendentales, tal como

lo confirman algunos trabajos de Gilles Deleuze o Jacques Derrida, entre otros². Y, aunque posteriormente Foucault escribió duros argumentos en contra de muchas de estas derivas trascendentalistas³, el trabajo de 1949 nos permite sostener que tuvo un intenso interés inicial en la filosofía trascendental, siempre signado por la vocación de transformarla radicalmente a partir de una reflexión sobre la historia.

Como es sabido, las relaciones de Foucault con la filosofía trascendental kantiana se extienden en su desarrollo por toda la época más temprana de su obra publicada, que podríamos considerar es la década de 1960. Allí, la cuestión de la filosofía trascendental, que fue por mucho tiempo el problema de pensar un principio trascendental formalizado por un prejuicio sustancialista, formalista y psicologista, es intervenida decisivamente por Foucault por la necesidad de introducir un cierto *a priori* de la historia; es decir, un *a priori* que se predica de procesos históricos, permitiendo entenderlos, *a la vez*, como consumados y cristalizados en un archivo y como *condición* para la emergencia de enunciados y discursos⁴. Dichas ideas se encuentran trabajadas primero en *Le mot et le choses* (1966) y, luego, con mayor

² Este texto se inscribe en una propuesta más amplia, que intenta trazar un camino en la fenomenología y filosofía trascendental contemporánea, guiado por una operación de des-subjetivación. Sostenemos que en el siglo XX la filosofía trascendental no es simplemente superada, sino transformada, abordaje que es común a muchos de los pensadores llamados posestructuralistas. Situamos un punto de partida en Jean Hyppolite (1971), para luego remitir a Foucault (2024), Derrida (1962), Deleuze (2003), Simondon (2016), hasta llegar a Alexander Schnell (2015).

³ Si bien Foucault adopta la noción de *a priori* para su propio análisis arqueológico, esta adopción no es posible, afirma, si primero no se consigue “levantar el escollo (*butée*) trascendental que cierta forma de discurso filosófico opone a todos los análisis del lenguaje, en el nombre del *ser* de ese lenguaje y del *fundamento* en el que debería originarse” (Foucault, 1969, p. 156, las cursivas son propias). La forma trascendental de discurso filosófico de la que Foucault quisiera alejarse es aquella que remite la existencia de las diversas configuraciones epistémicas “a la instancia de una donación originaria que fundaría, *en un sujeto trascendental*, el hecho y el derecho”, para señalar, más bien, que dicha remisión debe hacerse respecto de “procesos de prácticas históricas” (Foucault, 1969, p. 260, las cursivas son propias).

⁴ El principio –el *arché* de la arqueología– que condiciona las experiencias y que permite a Foucault justificar que diferentes épocas puedan ser analizadas desde diferentes configuraciones del conocimiento, ha sido signado por él bajo diversos nombres: primero, todo parece apuntar el término *episteme* y, posteriormente, a los de archivo y *a priori* histórico. Son amplios los debates entre estudiosos y comentadores respecto de este problema: para muchos, la noción de *episteme* es convertible con la de *a priori* histórico (Oksala, 2005; Han, 2002; Hyder, 2010; Vuillemin, 2012; Aldea y Allen, 2016), aunque existen contrapuntos que apuntan a niveles de condicionamiento distintos, aunque solidarios (Peters, 2021). El célebre análisis de Etienne Balibar publicado en 2015 es especialmente interesante, pues recurre a una suerte de reconciliación dialéctica entre dos funciones de condicionamiento propias de la temprana noción de *episteme*, que cristalizaría en el nuevo término de *a priori* histórico, ambas a su vez sustentadas en la formula *un point d'hérésie* utilizada en el texto de 1966 (Balibar, 2015, p. 49)

énfasis en *La archeologie du savoir* (1969). Sin embargo, es claro que dichas reflexiones no podrían haberse llevado a cabo sin los estudios sobre la antropología de Kant, que Foucault realiza como tesis complementaria en 1961, unida a su traducción del texto kantiano de 1798, *Antropología en sentido pragmático*⁵. Es allí donde la herencia kantiana entra con fuerza en la escena de su textualidad y marca su quehacer filosófico hasta sus últimas lecciones de la década de los ochenta.

La atención que presta Foucault a la filosofía trascendental, si bien situada originalmente en su interés por la filosofía kantiana, no podría haberse desarrollado con la originalidad y radicalidad que llegó a tener en su filosofía posterior sin los estudios que llevó a cabo de *La fenomenología del espíritu* de Hegel. A su vez, sostenemos que estas lecturas críticas y trascendentalistas de Hegel están en plena sincronía con algunas de las tesis de uno de sus profesores más cercanos, Jean Hyppolite. Así, nuestra hipótesis más amplia es que el joven Foucault, en cuanto filósofo concernido por los problemas trascendentales de la filosofía moderna, es el efecto histórico de las relaciones intelectuales que tuvo con el idealismo alemán, fuertemente marcado por la filosofía de Kant, aunque necesariamente transformado por Hegel; relaciones que, pensamos, pueden atribuirse al menos en parte a la influencia de Jean Hyppolite, cuyas lecturas, esta vez no de Hegel, sino de Fichte⁶, determinan muchas de las tempranas conceptualidades foucaultianas.

Nos interesa enfatizar estas relaciones de herencia y de época porque suponen que la temprana tesis foucaultiana sobre Hegel está ya en obra condicionando también su propio modo de hacer filosofía. Estas constelaciones son las que permiten afirmar que Foucault es un filósofo que trabaja en un clima epocal que puede circunscribirse desde una problemática general: la necesidad de acabar con el sujeto en cuanto condición última del sentido, pero sin destruir, con ello, la vocación crítica de la moderna filosofía trascendental. Nuestra hipótesis más precisa es que su temprana intervención en la filosofía trascendental trasforma el principio trascendental kantiano de apercepción (“yo pienso”) en un campo trascendental histórico, proceso cronológicamente iniciado con su lectura de Hegel. Nos centraremos en este escrito temprano de 1949, en el que Foucault llega a sostener, en su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, que Hegel 1) pone en obra, sin explicitarlo, una configuración trascendental de su propia filosofía fenomenológica –como “ciencia de la experiencia de la conciencia” (*Wissenschaft Der Erfahrung des Bewusstsein*)⁷– que

⁵ La tesis complementaria llevó por título *Génèse et structure de l'Anthropologie de Kant*, haciendo referencia explícita al trabajo de Hyppolite. Fue publicada en 2008 bajo otro título escogido por los editores, *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (Vrin).

⁶ Es interesante que estas propuestas des-subjetivantes de la filosofía trascendental encuentran un punto fundamental de apoyo en Fichte –en el mismo Schnell (2015) y en Goddard, J. C. (2009)–.

⁷ Véase la edición bilingüe de la *Fenomenología del espíritu*, traducida e introducida por Antonio Gómez Ramos.

se sitúa en el terreno de lo que el pensador alemán llama “historia de la conciencia” (*Geschichte des Bewusstsein*); 2) que esta trascendentalidad de la historia no puede pensarse ni sustancialistamente, como principio, ni subjetivamente, como actividad anclada en la estructura de un yo ya determinado empíricamente, sino como campo o medio; y 3) que Hegel mismo es, en cuanto filósofo que trabaja en un cierto clima epocal, efecto de una trascendentalidad de la historia que permite inscribirlo, contra sí mismo, en la línea de la filosofía trascendental. Es este último punto el que nos autoriza a comprender, a su vez, a Foucault como pensador condicionado por su propia historia y relaciones de herencia, en el mismo registro que Foucault lee a Hegel. De este modo, intentamos una lectura analítica y crítica también inmanente a su escritura de 1949.

Expondremos así las fuentes de las originales y arriesgadas tempranas lecturas de Foucault sobre Hegel. Describiremos primero la estructura de la obra que analizamos, la *Mémoire* de 1949, enfatizando las tesis principales que nos conciernen. Luego, bosquejamos esquemáticamente las que son las herencias clave de Jean Hyppolite para el Foucault temprano. Por último, exponemos más pormenorizadamente el movimiento de historización que Foucault hace de la filosofía trascendental a partir de la *Fenomenología del espíritu* y su constitución como campo trascendental. Escogimos este orden, pues es altamente probable que sea Hyppolite el que influye de manera más próxima en su trabajo temprano, al haber sido no solo su profesor en la Sorbonne, sino también su tutor de tesis. Rescatamos de Hyppolite, sin embargo, no tanto su lectura de Hegel sino, quizás contraintuitivamente, las de Fichte y Husserl, pues es allí donde se plantean las tesis más fuertes del filósofo sobre la posibilidad de una filosofía trascendental a-subjetiva. Son las nociones de campo y medio trascendental sin sujeto que Hyppolite expone públicamente entre 1956 y 1957 las que creemos impactan con profundidad en el joven Foucault. Concluimos que la síntesis de las posturas de Hyppolite, Kant y Hegel constituye la tesis fuerte de un campo trascendental histórico que será la que, unos años más tarde, dé lugar a las ideas fundamentales de *a priori* histórico y archivo, a la vez que a la práctica filosófica de la arqueología.

La filosofía trascendental y la Fenomenología del espíritu

Como señala el editor del volumen publicado en 2024, Christophe Bouton, tenemos a la mano “la *mémoire de diplôme d'études supérieures de philosophie* que Michel Foucault defendió en Sorbonne el 11 de junio de 1949, frente a un jurado compuesto por Henri Gouhier, Jean Hyppolite –que era el director– y Jean Wahl” (2024, p. 7). El diploma de estudios superiores (DES) –que luego fue reemplazado en 1966 por

la maestría— era necesario para presentarse al concurso de agregación, que Foucault recibió en 1951. Bouton es suficientemente preciso y sistemático en mostrar que las motivaciones de Foucault para estudiar la filosofía hegeliana, especialmente la *Fenomenología del espíritu*, se deben en buena medida a un clima de época (Bouton, 2024, p. 8), donde Hyppolite era un nombre central. En efecto, la memoria cita numerosamente su traducción de la obra de Hegel, además de estar enmarcada de modo general en su propia aproximación a la *Fenomenología* que, por ejemplo, rechaza la interpretación antropológista hecha por Kojève y publicada por Raymond Queneau en 1947 (Bouton, 2024, p. 11).

La *Mémoire* aborda la obra de Hegel sin exponerla de modo sistemático, sino escogiendo algunos caminos interpretativos específicos que llevan al núcleo de la tesis de Foucault, cuyos componentes se anticipan formalmente en la introducción. El objetivo general es mostrar que el método de la *Fenomenología del espíritu*, que culmina en una tesis sobre el saber absoluto, devela progresivamente las condiciones históricas que hacen posible el saber del saber (Foucault, 2024, pp. 63-65), en cuanto estructura dinámica del espíritu. Dichas condiciones históricas se definen como el medio o elemento del saber. Concebidas así, estas condiciones son trascendentales: aparecen como una mediación, a partir de una situación concreta de la vida, que posibilita la constitución o emergencia de un sujeto –la conciencia–, al tiempo que transforman su expresión inmediata en lenguaje universal (p. 230). Foucault describe este “medio” (*milieu*) explícitamente, a lo largo del escrito, como una forma historizada del principio trascendental kantiano, es decir, como un trascendental histórico. Se trata, entonces, por un lado, de descubrir en la *Fenomenología* una cierta actividad (*activité*) trascendental, única capaz de dar cuenta de la objetividad y de la verdad, es decir, del saber en general (p. 83); y, por otro, que dicha actividad trascendental es propiamente histórica, porque está enraizada en un devenir de figuras de la conciencia y es el resultado de la serie de experiencias anteriores de la misma. Se trata, por tanto, de sostener una cierta génesis trascendental de la conciencia.

El punto más interesante del trabajo de Foucault, que salta inmediatamente a la vista, es el hecho de que intente imponerle a Hegel un concepto que él mismo habría descrito como bárbaro: el de filosofía o principio trascendental⁸. Dado que el núcleo de las observaciones al trabajo kantiano –la ausencia de una reflexión sobre las condiciones históricas de las condiciones lógicas *a priori*– son sostenidas y desarrolladas por el mismo Hegel contra Kant, Foucault debe hacerse cargo del hecho problemático de que le impone a Hegel un concepto que no es suyo. Para justificar esta decisión, Christophe Bouton propone establecer una relación entre

⁸ Notemos que el término *a priori* histórico es calificado por Foucault en *L'archéologie* como un término bárbaro, citando implícitamente a Hegel, quien, como señalamos, dice lo mismo en relación con el *a priori* lógico kantiano en su *Historia de la filosofía* (Foucault, 1969, p. 174).

Foucault y su contemporáneo Jacques Martin, pues parece tomar de este, sin citarlo, la idea de problemática general, que Bouton define de la siguiente manera: “La problemática consiste así en inscribir un pensamiento en el cuadro de una historia de la filosofía que la sobrepasa y la esclarece cada vez” (2024, p. 18)⁹. Es decir, al parecer, se trata para Foucault de una cuestión de época, pues, aunque diferentes, tanto Kant como Hegel se hacen cargo de los mismos problemas, problemas propios de su tiempo histórico: la delimitación y justificación de la posibilidad tanto de la objetividad –especialmente en Kant– como de la verdad –más cara al proyecto de Hegel–. Pero, más allá si las ideas de Martin están implícitamente en obra en este trabajo, lo interesante de la memoria de Foucault es que intenta responder a esta pregunta operativamente desde dentro: en efecto, poner esta problemática del trascendental histórico en Hegel a la luz de Kant, piensa Foucault, no es posible sino por la operación misma del trascendental histórico que él detecta. En un gesto antihegeliano, pero que sería más fiel a Hegel, dice Foucault (2024, p. 64), intenta comprenderlo como filósofo desde su filosofía misma: si Hegel concibió necesario llevar a cabo una génesis de la conciencia y, así, del saber absoluto, lo mismo podría aplicarse para él mismo en cuanto sujeto situado empírica e históricamente: Hegel mismo y su fenomenología son el producto de procesos históricos no solo ya constituidos o fácticos, sino, a la vez, propiamente constituyentes. Estos procesos lo insertan en un clima épocal, donde todos los problemas están aún enlazados con la filosofía trascendental kantiana. Así, “La resolución del problema de la constitución de un trascendental histórico en la *Fenomenología* presupondría la validez de la problemática (la existencia de un trascendental histórico que permite poner el problema) y viceversa” (Bouton, 2024, p. 37). Gracias a Hegel se puede ver con claridad cómo todo saber, incluido el saber del filósofo Hegel –situado históricamente–, “requiere de condiciones trascendentales que son *constituyentes* y *constituidos históricamente*” (Bouton, 2024, p. 37). O, como dice también más adelante Foucault, “un problema de historia de la filo[sofía] no tiene significación más que si existe un trascendental histórico” (Foucault, 2024, p. 229). En este sentido, la memoria de Foucault se mantiene, a nivel de método o a nivel operatorio, fiel al contenido analizado, produciendo una lectura crítica también inmanente del texto hegeliano, sin pretender imponerle normatividades externas.

En la primera parte del escrito, Foucault desarrolla la noción de campo trascendental (*champ transcendantal*) que, si bien es una herencia explícita de la fenomenología husserliana¹⁰, está fuertemente marcada por la influencia de Hyppolite.

⁹ El texto de Martin al que Bouton hace referencia corresponde a su *Mémoire*, defendida en 1947 y dirigida por G. Bachelard, *L'individu chez Hegel* (París: ENS, 2020).

¹⁰ Esta noción se encuentra ya en *Meditaciones cartesianas* de 1929, específicamente en la segunda meditación –“Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales”. Sin embargo, como es sabido, el centro de dicha meditación es la vida egológica, “la vida fluyente de la conciencia en la cual vive el yo idéntico”

Esta noción hace referencia a las condiciones no subjetivas –o presubjetivas– que hacen posible todo saber, razón por la que la investigación debe mostrar las relaciones que existen entre los problemas propios de la filosofía trascendental kantiana y la noción hegeliana de fenomenología. En la segunda parte, se hace cargo del lugar que la noción de sujeto trascendental ocupa en la obra de Hegel, mostrando que existe una transformación radical de esta noción a partir de los conceptos de vida y conciencia, en relación también con el problema del lenguaje. En la última parte, vincula más directamente el trascendental (*le transcendentale*) y la historia, a través de la noción hegeliana de tiempo y, así, con la historia misma.

En términos generales, el escrito enfatiza que, tanto la conciencia como el espíritu en Hegel, no son solo constituyentes del saber, sino que también se constituyen y lo hacen históricamente. Lo que Foucault plantea en este temprano trabajo es de gran interés, en la medida en que profundiza, a partir del uso de nociones kantianas, lo que el mismo Hegel considera el problema general de la filosofía trascendental, a saber: no explicar cómo la conciencia llega al punto de vista crítico del saber del saber, sin comenzar desde dicho lugar como ya dado. Esto, como decíamos, supone entender al mismo Hegel, y a todo filósofo, como una conciencia situada históricamente producto de sus relaciones históricas. Esto sería, para Foucault, el verdadero aporte de Hegel, pues “El lugar del filósofo que critica el conocimiento no está marcado en el sistema kantiano”, por lo cual, ¿qué necesidad podemos conferir a una experiencia y a una actividad trascendental de la cual no sabemos cómo pueden llegar a ser conocidas?” (Foucault, 2024, p. 87). La *Fenomenología*, por su parte, se pregunta por las condiciones de las condiciones –las condiciones de los *a priori* kantianos–, es decir, muestra cómo se forma, cómo se constituye, esta vez, históricamente el sujeto que experimenta y pregunta por las condiciones de su experiencia (Foucault, 2024, p. 93). Se trata de explorar, no tanto el resultado, sino el camino que lleva a tomar conciencia del saber sobre la experiencia, el camino de la conciencia de la conciencia de la experiencia. Para esclarecer este movimiento, un contrapunto: para Kant, la pregunta por cómo se llega al nivel de la lógica trascendental solo puede ser respondida desde la experiencia ya constituida en regresión estática –no genética– hasta el nivel condicionante y normativo, un nivel que se presenta, a su vez, como no constituido o fácticamente dado. En Hegel, por su parte, se trata de dar cuenta de cómo se constituye la conciencia misma de modo progresivo (Foucault, 2024, p. 114), antes de llegar a la experiencia, para solo desde ahí remontarse, posteriormente, a la lógica. El método de la *Fenomenología*, tal como lo analiza Foucault, es así propiamente genético y generativo, pues intenta tanto describir como justificar¹¹ la génesis histórica de la

(Husserl, 2018, p. 45). Se trata, por tanto, de un campo trascendental propiamente subjetivo, que da lugar a una ciencia pura de la subjetividad (p. 43).

¹¹ Como señala Alexander Schnell en *La déhiscence du sens* (2015), la noción de campo trascendental permitiría dar cuenta de la génesis de la facticidad/factualidad, sin

facticidad –el carácter de dado– de las condiciones de posibilidad de la experiencia que Kant deduce solo retrospectivamente de sus efectos.

Esta intuición respecto del carácter trascendental de los procesos que Hegel describe en la *Fenomenología* permite a Foucault pronunciarse sobre el lugar y función que tiene la obra de 1807 en la totalidad del sistema hegeliano, que no sería un mero afuera introductorio del sistema, pero tampoco una introducción al mismo totalmente inmanente; sino su condición preliminar, a la vez interior y exterior al sistema. Foucault sostiene así una tesis de lectura que es tensionada por cierta tradición de estudios hegelianos que aíslan la *Fenomenología* y la toman como un texto preparatorio¹² y derivado del sistema, es decir, que solo tiene sentido retrospectivamente desde la ciencia de la lógica en cuanto parte fundamental del sistema ya acabado. Dichas perspectivas, sostiene Foucault apoyándose en Hyppolite y Busse¹³, intentan definir a la *Fenomenología* a partir de lo que ella explica (Foucault, 2024, p. 94), es decir, intentan explicar lo que funda a partir de lo fundado, anacrónicamente (p. 97). Particularmente, Foucault sostiene que la *Fenomenología* parece ser una preparación directa de la *Lógica*, que redonda en que la definición de una no puede hacerse sin la de la otra: “la *Lógica* será la expresión de aquello que, en la *Fenomenología*, es filosofía especulativa, y la *Fenomenología* sería el desarrollo de aquello que, en la *Lógica*, es historia ontológica” (p. 95).

La huella de Jean Hyppolite

En este apartado, y a partir de ciertos puntos muy precisos de la filosofía de Hyppolite, mostramos cómo Foucault puede entenderse a su vez como un filósofo producido por su propia historia y sus relaciones de herencia. En la célebre conferencia de 1970 dictada en el Collège de France, *L'ordre du discours*, Foucault dedica sus palabras finales a agradecer a aquellos con quien tiene deudas intelectuales. Comienza reconociendo a Dumézil y a Canguilhem, pero afirma luego que

presuponerla como dada: “La especificidad de la ‘genetización’ de los ‘facta originales’ consiste en que aquí ‘las cosas (*Sachen*)’ no están predadas, sino que se trata más bien de un ‘proyecto’ y de una *salida* que descubre la necesidad al tiempo que señala una insuficiencia y una falta” (p. 47).

¹² Foucault cita el caso de Rosenkratz, en su *Hegel's Leben* de 1844. Es interesante que el editor constata aquí una errata de Foucault, pues este cita a Rosenzweig en lugar de a Rosenkratz (Foucault, 2024, p. 95).

¹³ Foucault cita directamente primero a Hegel, quien señala a su *Fenomenología* como el camino que la conciencia debe recorrer para llegar al elemento de la ciencia. Apoya esta idea con *Genèse et structure de la Phenomenologie de l'esprit* de Hyppolite y con el texto de Busse *Hegel's Phänomenologie des Geistes un der Staat*, de 1931.

es con Jean Hyppolite con quien me liga una deuda mayor [...] Pues si más de uno estamos en deuda con J. Hyppolite es porque infatigablemente ha recorrido para nosotros, y antes que nosotros, ese camino por medio del cual uno se separa de Hegel, se distancia, y por medio del cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente. (Foucault, 1971, p. 74)

Como señalábamos antes, todo indica que es Hyppolite leyendo a Hegel, pero en especial a Fichte, quien acuña la noción de campo (*champ*) o medio (*milieu*) trascendental sin sujeto. Esta idea tiene un lugar explícito en dos ámbitos breves, pero claves, y en ambos la idea se acuña en relación con Husserl –razón por la cual su influencia llega también hasta los procesos des-subjetivantes que lleva a cabo Derrida con su tesis de la archiescritura (Derrida, 1962, p. 85)–. El primero es el *Troisième Colloque Philosophique de Royaumont* titulado *L'oeuvre et la pensée de Husserl* de 1957 (Béra, 1959). Allí, Hyppolite utiliza la exacta frase campo trascendental sin sujeto para referirse a lo que queda luego de la reducción fenomenológica husserliana, en un acalorado debate con el padre Herman Leo Van Breda, uno de los arcontes del archivo Husserl en Lovaina. La ponencia de Van Breda, titulada *La réduction phénoménologique*, sostenía una tesis especialmente seductora respecto de los problemas en cuestión: afirmaba que la reducción fenomenológica, en cuanto marcha filosófica (*démarche philosophique*) “impide al filósofo optar por una actitud tanto objetivista como subjetivista, sino orientada a instalarse en la relación trascendental entre el *cogito* y el *cogitatum*” (Béra, 1959, p. 308). Esta postura implica que tras la reducción no aparece ni un puro objeto intencional ni un puro sujeto constituyente de sentido, sino la irreductible relación que Husserl llama conciencia-de. Esto va acompañado de la constatación de que la relación intencional es de carácter polimorfo e infinitamente diversa, impidiendo la reducción de los múltiples tipos de conciencia intencional a un prototipo único (Béra, 1959, p. 315).

Es a partir de estas ideas expuestas por Van Breda que Hyppolite pregunta por el estatuto de la subjetividad trascendental, más precisamente, el estatuto del ego en la problemática husserliana: “El padre Van Breda nos ha dicho, ni objetivismo, ni subjetivismo, sino la relación, *la mediación entre los dos*, en la que se instalaría el filósofo” (Béra, 1959, p. 320), dice, para luego afirmar que “La reducción en Husserl no es la misma cosa que la investigación de una primera certeza apodíctica. La reducción es el descubrimiento de un medio (*milieu*) en el que deviene accesible el problema de dicho encuentro o relación entre dos” (Béra, 1959, p. 321). Una suerte de ambigüedad propia del ego trascendental podría conducir, señala Hyppolite, a “lo que podríamos concebir como un campo trascendental sin sujeto”. De este modo, y tal como lo enfatiza también Derrida en su propia lectura del presunto campo trascendental husserliano, es en este campo trascendental en el que las

condiciones de la subjetividad aparecerían, y donde el sujeto sería constituido a partir del campo trascendental (Béra, 1959, p. 323). Sin embargo, y a pesar de una exhaustiva argumentación de Hyppolite, Van Breda contesta: “esa solución es impensable para Husserl” (Béra, 1959, p. 323).

Dicha argumentación de Hyppolite incluye un momento clave en el que hace una referencia a la *Doctrina de la ciencia* –en las versiones de 1804 y 1805– de Fichte, cuestión que indicaría que esta problemática y la relación Husserl-Fichte es algo que preocupaba a Hyppolite en un sentido más consolidado y amplio. La razón para sostener esto es que, un año antes, en 1956, y en otro congreso dedicado a Husserl¹⁴, Hyppolite (1971) vuelve a la noción de campo trascendental para sugerir aquella relación que había expuesto Van Breda. Pero, esta vez, el lugar preponderante lo tiene el análisis de Fichte, a partir del cual se refiere brevemente a la intencionalidad husserliana. Como señala Goddard, es la primera vez que Hyppolite plantea de modo acabado que la reducción fenomenológica husserliana es el acceso a una vida in-fundada, no-sustancial y liberada de las aporías del sujeto y el objeto (Goddard, 2009, p. 423). La clave está, justamente, en esta vida con que Fichte describe la actividad de la existencia del yo puro, en cuanto reflexividad no-subjetiva, es decir, reflexividad pura que todavía no se pone a sí misma téticamente, como sujeto u objeto del saber. Se trata de una reflexividad irreflexiva sobre la reflexión que, reflexionando sobre la conciencia pura la transforma, posteriormente, en conciencia posicional de sí, condicionando así el nacimiento del sí mismo como sujeto de las representaciones (Goddard, 2009, p. 429). Estas consideraciones son las que permiten a Hyppolite afirmar que en Fichte no hay que hablar de un principio lógico primero, “sino de un medio (*milieu*) fundamental del saber” (1971, p. 24). De lo que se trata, entonces, es de descubrir, para exponerlo en un orden sistemático, el medio mismo del saber fundamental que funda todo saber (p. 24). Esto es posible, justamente, porque

el saber originario *preexiste* a su propia exposición, es ya conocido antes de ser reconocido. El sistema explícito nace de una decisión formal, aquella de elevar a una conciencia clara de sí aquello que la conciencia es en ella misma. (p. 24)

De ahí que Hyppolite insista en una idea de Fichte muy relevante para el mismo Foucault, a saber, “no somos legisladores del espíritu humano, sino sus historiadores” (p. 24). Es decir, no podemos simplemente construir las normas

¹⁴ Deuxième colloque international phénoménologie, 1-3 de noviembre de 1956 en Krefeld, Alemania. Actas publicadas en Van Breda, H. L. y Taminiaux, J. (Eds.) (1959). La comunicación que presentó Hyppolite se tituló “L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien”. Posteriormente, en 1971, esta conferencia fue editada, compilada y publicada en el texto *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Citaremos esta última edición.

que permiten sistematizar el saber de sí, sino que, ante todo, debemos describir aquello que preexiste a dicha exposición, de donde surge la génesis misma de dichas normatividades sistemáticas, es decir, la génesis de la conciencia posicional de sí antes de solo presuponerla como originaria. Pues lo más originario, como señalábamos, no es este saber tético de sí, sino un saber reflexivo paradojal sin sujeto, que es pura energía creativa de una actividad inmanente (Goddard, 2009, p. 430). Es aquí, quizás, donde se encuentra la clave para interpretar esa enigmática y poco desarrollada idea que Foucault expresa en una entrevista de 1979 con Farès Sassine, en la que refiere a una noción de voluntad, que describe como “un acto puro del sujeto”, acto que no proviene realmente de un sujeto ya constituido, pues “el sujeto es aquello que es fijado y determinado por un acto de voluntad” (Foucault en Sassine, 2018, p. 370)¹⁵.

La relación que en este punto Hyppolite cree ver entre Fichte y Husserl es justamente el modo que ambos tienen de relacionar la exigencia de una ciencia rigurosa –sistemática y fundante de todo saber– con la experiencia vivida (1971, p. 22). En este punto, refiere al opúsculo fichteano de 1794, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o aquello que llamamos filosofía*. Es justamente en la medida en que en esta “ciencia rigurosa” el contenido y la forma no están separados, es decir, el saber y su objeto se identifican, que es posible no hablar ya de un principio formal primero, sino de un medio fundamental del saber. “El proyecto fichteano de una doctrina de la ciencia es así el proyecto de una reflexión total en la inmanencia, de todas las ciencias de la experiencia y de la experiencia ella misma” (p. 24). Se trata del proyecto kantiano que pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, aunque con una diferencia de método: mientras el kantiano es *apagógico*, va del saber a sus condiciones, el de Fichte es *ostensivo*: “combina el conocimiento de la verdad con el conocimiento de sus fuentes” (p. 24). La pregunta crucial, piensa Hyppolite, es justamente cómo es posible esta pretensión de presentar una ciencia fundamental y absoluta y no volverla contra el sentido de la experiencia, que es siempre inacabado e implica siempre nuevos encuentros. “Fichte quiere preservar el saber absoluto, apodíctico, que es la exigencia misma de la ciencia y el carácter abierto de una experiencia inacabada. Va a fundar esta apertura de la experiencia que es encuentro en el saber absoluto mismo”, afirma Hyppolite (p. 26). El saber absoluto no será el fin histórico del saber, sino la justificación de dicha apertura, es decir, la respuesta a la pregunta por cómo la apertura es posible sin que implique una trascendencia absoluta. La respuesta está en la idea fichtiana de que “solo encontramos lo que comprendemos, pero solo comprendemos lo que encontramos” (p. 26). El encuentro y la comprensión son condiciones mutuas. Por tanto, el saber absoluto que es inmanente no se opone a la riqueza definida de la

¹⁵ Agradezco a Marcelo Raffin por señalarme este lugar donde Foucault hace una referencia directa al pensamiento de Fichte.

experiencia, solo muestra cómo es ella posible. La relación se da por una suerte de movimiento recursivo que sale al encuentro con lo otro para, al mismo tiempo, producir un descubrimiento de sí:

la reflexión en la inmanencia no es posible más que por la *apertura indefinida de un campo trascendental*. Pero este campo no es solamente abierto para que el yo pueda representarse su propia riqueza infinita, está abierto para que la acción sea posible, pues el encuentro finito es el obstáculo a superar. (p. 30).

Así, el sentido del trascendental fichteano está dado, para Hyppolite, por la garantía que la trascendencia del encuentro en la experiencia halla en una inmanencia integral puesta como fundamento (p. 27).

Dicha inmanencia abierta a lo otro es la preexistencia del saber originario, antes de que podamos ponerlo y normarlo como conciencia clausurada de sí o sujeto. Es necesario que esta experiencia trascendente-inmanente de un saber originario se devele para que la exposición pueda asirlo y recubrirlo. Esto, para Hyppolite, constituye la historicidad del pensamiento fichteano, presentada desde una teoría de lo originario y la repetición (p. 29). Por ello, afirma Hyppolite, el método de la *Fenomenología* de Hegel se encuentra ya esbozado por Fichte: la conciencia filosófica y la conciencia común deben reunirse e identificarse (p. 29). La conciencia filosófica no puede, ella sola, edificar una construcción abstracta; su objeto propio es la experiencia vivida por la conciencia común. Si la primera actividad de la filosofía es la representación, la acción originaria del espíritu es acción práctica, o esa voluntad citada por Foucault en 1979 (Sassine, 2018, p. 370).

La historización trascendental

A la luz de esta esquemática exposición, no resulta erróneo afirmar que Foucault reconoce, vía Hyppolite, una relación profunda con la modernidad. Pensamos que es esta relación una de las condiciones fundamentales para estudiar, a sus veintitrés años, a Hegel y para escoger al mismo Hyppolite como su tutor de tesis. Como señalábamos, Foucault utiliza conceptos y argumentos análogos a aquellos con los que Hyppolite había situado la cuestión respecto de Fichte y Husserl. En concreto, afirma que “el” trascendental es “el elemento, el medio del saber, es decir, el *campo* en el cual se podrá desarrollar el saber, que no sería posible sin él”. Esta es, dice, la definición más general, más característica de un trascendental (Foucault, 2024, p. 101). La *Fenomenología del espíritu* es leída por Foucault como

aquello que, justamente, desarrolla el elemento del saber, que también llama medio (*milieu*), elemento (*élément*) éter (*éther*) y atmósfera (*atmosphère*) (pp. 98-99). La idea a afirmar es que, antes que el objeto –como en Kant–, pero también –y más fundamentalmente para el trascendentalismo– antes del sujeto, está el campo o medio del que desaparecen y emergen ambos. Y aunque la relación con Hyppolite sea manifiesta en este punto, para Foucault es necesaria una distancia con Fichte: manteniéndose también fiel a la letra hegeliana, descarta explícitamente a Fichte como un antecedente para su propia idea de trascendentalidad histórica. En efecto, no se trata de situar el fundamento de la ciencia en un principio autorreflexivo, que para Hegel es puramente axiomático y abstracto; pues además dicho fundamento supone la posibilidad de un acceso in-mediato al principio del saber¹⁶, cuestión que la tesis de un trascendental histórico como mediación constituyente no puede contemplar. La historización del trascendental señala el camino en el que se producen las estructuras condicionantes (pp. 98-99), camino en el que la conciencia se vuelve sobre sí a partir de sus propios productos, cuestión que, pese a la insistencia de Hyppolite, Foucault niega a Fichte tanto como a Kant.

La noción de campo trascendental es introducida, como señalábamos, en la primera parte del trabajo. Foucault comienza preguntando por los límites de las condiciones de posibilidad propias de toda filosofía trascendental, pregunta que lo sitúa, primero, en el concepto de objetividad hegeliano; luego en el de verdad, para culminar con una consideración del método fenomenológico. El movimiento argumentativo de Foucault puede resumirse de la siguiente manera: la objetividad hegeliana en su sentido más alto no es sino la unidad entre objetividad y subjetividad, lo que lo aleja de las restringidas concepciones kantianas y fichteanas de objetividad, que siguen oponiendo sujeto y objeto (p. 87). Así, la verdad, pierde su valor de criterio de la objetividad en sentido restringido, para volverse una verdad no del saber objetivo, sino del saber del saber: del saber que se tiene de la objetividad como unidad, es decir, del saber que el saber, como unidad sujeto-objeto, tiene de sí mismo. El desarrollo de esta forma más alta de verdad es lo que se llama fenomenología, y designa por eso el medio o la mediación del saber: mediación que debe concebirse trascendentalmente (p. 230).

Si en esta primera parte Foucault desactiva el problema del objeto en el campo trascendental, en la segunda parte neutraliza el escollo del sujeto, que es, ciertamente, el más complejo de sobrepassar. Comienza mostrando cómo en la filosofía trascendental de Kant –específicamente en la primera *Critica*–, si bien no hay algo así como un sujeto/sustrato/sustancia trascendental, ya que el principio de apercepción no es nada determinado, sino la pura actividad de un Yo constituyente, la actividad trascendental no puede ser descubierta sino a partir del sujeto empírico

¹⁶ Las críticas sustanciales a este problema en Fichte se encuentran en el temprano escrito de 1801, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.

(Foucault, 2024, p. 112). En contraposición, Hegel aparece para Foucault, siguiendo a Schelling, como un pensador no del sujeto, sino de *la vida* –en la línea de Fichte que resalta Hyppolite–. Esta vida es para Hegel infinita y es un espíritu que se opone a la multiplicidad abstracta de los seres vivientes (p. 107). En la *Fenomenología*, Foucault señala la existencia de una doble relación entre esta idea de vida y la conciencia, en cuanto esta última es la posición natural de la primera, su modo de ser en el mundo presente ante ella –a diferencia de los escritos de juventud de Hegel, en los cuales de la vida nace la conciencia (p. 110-111)–. Foucault constata así que ya para 1807 la conciencia, como modo mundial de ser, tiene con la vida una relación en parte independiente y en parte dependiente: por un lado, la vida es vida en sí, por tanto, independiente de la conciencia para la cual es vida y que se muestra contingente e inesencial para ella. En este sentido, hay una dependencia total de la conciencia respecto de la vida, justamente por la independencia radical de esta última, dependencia que hace imposible para la conciencia salir de la vida, despegarse de ella y volverse hacia a ella. Sin embargo, Hegel en la *Fenomenología* sostiene que tampoco es posible para la vida concebirse como independiente y natural sin ser pensada por una conciencia, “una conciencia sin la cual la exclusión de la conciencia no tendría significación [...] Es así imposible concebir la vida sin conciencia sin, inmediatamente, concebir la conciencia de esta vida, y la necesaria correlación de conciencia y la vida” (Foucault, 2024, p. 111). Aquí aparece para Foucault el gran problema moderno, a saber: el de la relación que existe entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico: en este caso, vida y conciencia. Este momento del texto es, para Bouton, el antecedente indiscutible de la famosa tesis del doble empírico-trascendental que encontramos en filosofía posterior de Foucault (nota a pie, p. 112). ¿No arriesga Hegel, con este doble subjetivo, terminar en una tesis vacía, en la que el saber es una mediación abstracta entre dos sujetos ya dados? Es entonces que el concepto de experiencia (*Erfahrung*) se vuelve fundamental, pues, para Foucault, Hegel no se pregunta ni comienza definiendo un sujeto empírico para luego remontarse a una actividad trascendental, como lo hace Kant (p. 112). Para Foucault, que Hegel comience y desarrolle toda su *Fenomenología* a partir del concepto de experiencia es el punto clave: la experiencia es una experiencia del saber en toda su riqueza, y es solo este concepto aún no determinado empíricamente, es decir, subjetivamente al modo kantiano, lo que le permite, piensa Foucault, resolver el problema del *a priori* (p. 112). Como es sabido, para Hegel la conciencia es una individualidad específicamente humana una vez que se ha constituido la conciencia de sí, es decir, una vez que se ha expuesto la dialéctica amo-esclavo en el capítulo IV. Sin embargo, es justamente esta constitución dialéctica con lo universal propia de la individualidad –presente a todo lo largo de la *Fenomenología*– lo que le permite ubicarla, como conciencia de sí, en un lugar de mediación entre la interioridad y la exterioridad, entre lo empírico y lo *a priori*, lo contingente y lo necesario. “Es esta situación mediadora que le permite ocupar en el mundo la situación ambigua de

un elemento del mundo y de un principio constituyente del mundo” (p. 113). Es decir, encontramos mezcladas –sin antero-posterioridad definida– en la situación concreta del individuo en el mundo determinaciones empíricas y marcas de la actividad trascendental.

Lo anterior, le permite sostener a Foucault que el análisis concreto de una situación concreta –y no de un sujeto empírico ya determinado–, que sería vana en principio para resolver un problema *a priori*, es lo más fecundo para mostrar la exacta intrincación de lo trascendental y lo empírico (p. 114). La *Fenomenología* no es así sino una “crítica concreta de la razón concreta y crítica histórica de la razón histórica” (p. 110), o el desarrollo de la “historia ontológica” de la filosofía especulativa (p. 95). Esta historia se desarrolla en la *Fenomenología* de modo progresivo y sintético, es decir, yendo desde lo más elemental propio del sujeto empírico, su certeza sensible, hasta devenir un sujeto infinitamente complejo de una experiencia infinitamente rica (p. 114). Estas constataciones abren una investigación trascendental *otra*, que no tiene como anclaje el “yo pienso” kantiano que, como vimos, no es sino una derivación psicologista del sujeto empírico. Foucault llega por esta vía al “yo sé” hegeliano que, a diferencia del “yo pienso”, no regula la experiencia categorialmente, pues la categoría es una mera extrapolación trascendental de un principio empírico (p. 120). El “yo sé” es la verdadera unidad del pensamiento y el ser, es la realización del universal en el particular. La unidad del saber se da por la unidad de una conciencia, pero que no debe ser entendida por el modo de la subsistencia y permanencia (p. 120), sino simplemente como relación o referencia (*rapport*) (p. 121) a otra cosa, en cuanto la actividad de la ciencia es mediación o negatividad. El “yo sé” como “principio” trascendental no es sino la significación especulativa que toma, para el filósofo que reflexiona sobre la experiencia, la totalidad de esta experiencia. Esta totalidad de la experiencia es la verdad especulativa de la experiencia –objetivo-subjetiva–, que para Foucault será “legítimo asimilar” “al principio constitutivo de la experiencia” (p. 123).

Dado que esta verdad especulativa de la experiencia se desarrolla históricamente, ella “será una lección filosófica de la historia” (p. 123). Historia que, sabemos, no es idéntica –aunque se espejea hasta cierto punto con– la cronología historiográfica de Occidente. Se trata, más bien, del desarrollo *genético* de esta verdad, toda vez que puede captarse y exponerse, no empíricamente, sino de forma especulativa, dialógicamente. Tal como detalla Foucault, es necesario entender el tiempo en la fenomenología hegeliana como “la mediación por la cual el saber trascendental toma conceptualmente conciencia de sí mismo como de un concepto” (p. 154). Es decir, el tiempo no es sino la intuición del concepto, intuición del movimiento de los momentos del concepto, que se extiende a través de todos los tipos de experiencia de la conciencia, desde la más pobre –certeza sensible– a la más rica

y más necesaria –aquella del saber absoluto– (p. 155). El tiempo aporta así a la noción de historia hegeliana lo que es esencial a ella, esencia que la sola noción de historia no puede aportar desde ella misma, a saber: el carácter temporal de las experiencias. Por otro lado, “La materia histórica es la materia misma que llena la intuición vacía del tiempo” (p. 156), señala Foucault, para agregar en una nota al pie que esto debe entenderse

En el sentido de que la sucesión de las figuras de la conciencia, a partir del capítulo IV “El espíritu” sigue el curso de la historia mundial representada según una cronología selectiva (mundo antiguo, mundo romano, régimen antiguo, las luces, revolución francesa, período napoleónico). El capítulo VII sobre “La religión” se refiere también a la historia (en particular al nacimiento del cristianismo). (p. 156)

Es por ello que Foucault concluye que la historia que da forma al camino fenomenológico hegeliano es “esta exterioridad del tiempo por referencia a la conciencia” (p. 161) o, dicho en otras palabras, la historia es la totalidad de la conciencia eyectada fuera de sí misma. En suma, lejos de estar en el origen de una concepción puramente subjetivista de la historia, la teoría del tiempo como intuición del concepto en Hegel opera esta paradoja de no admitir el tiempo más que como saber, pero de hacer de la historia la última y la más extrema de las exterioridades en la que “el espíritu se arriesga a perderse antes de poder entrar en su tierra de origen” (p. 161). El tiempo y la historia son los dos aspectos de una misma realidad: en el ámbito de la interioridad es tiempo y en el de la exterioridad, historia (Foucault, 2024, p. 161). Estas son las consideraciones que permiten en última instancia a Foucault sostener la transformación del campo trascendental que aquí nos concierne, es decir, lo que le permite afirmar que “La historia es así, el *medio* en el que se despliega la totalidad de las figuras de la conciencia” (Bouton, 2024, p. 34).

Tal como lo constata Foucault, a diferencia de Kant, no hay en la *Fenomenología del espíritu* una única forma de la experiencia, sino que está en constante mutación, lo que cristaliza en la sucesión dialéctica de figuras (*Gestalt*) de la conciencia. Como dice el autor: “Cada vez que el sujeto aprende una figura nueva, cada vez que vive su experiencia de manera nueva, la objetividad de esa experiencia se deforma y toma un aspecto hasta ahora ignorado” (Foucault, 2024, p. 80). Foucault entiende el concepto de figura utilizado por Hegel como una suerte de ideal-tipo que el pensador alemán elabora para caracterizar una cierta postura epistémica de la conciencia (el saber inmediato del sentido, la percepción, el conocimiento nomológico, el escepticismo, el idealismo, la razón observante, el saber absoluto), y un comportamiento de orden práctico (el amo y el esclavo, el estoicismo, la conciencia desdichada, la piedad de Antígona, la razón práctica kantiana). La experiencia de la conciencia es así el proceso concreto por el que

tal o tal figura se encuentra aprehendida en sus contradicciones y sobrepasada en otra figura. Foucault considera en su memoria que todas las figuras de la conciencia son históricas, en el sentido antes expuesto, cuyo devenir es además dialéctico, en tanto que cada figura contiene una contradicción entre aquello que la conciencia cree saber y aquello que ella sabe efectivamente, entre la certeza y la verdad (p. 49).

Conclusiones: Foucault, sujeto producido

Entendemos ya que es muy posible que sea este trabajo el lugar desde donde se abren para Foucault las posibilidades de su ya clásica noción de experiencia como proceso que transforma y desestabiliza al sujeto que la tiene. Pues, como señala en una entrevista de 1982, una experiencia supone cierta pasividad en medio de la actividad del sujeto, “algo de lo cual sales cambiado” (Foucault, 2003a, p. 9). Habría, sin duda, que poner en relación estos tempranos estudios sobre Hegel con sus lecturas de la fenomenología husseriana que datan de 1953-1954, y que han sido recientemente publicadas. Allí señala Foucault que es por la fenomenología que toda la filosofía deviene experiencia (Foucault, 2021), razón por la que el propio Foucault parece no hacer sino filosofía de la experiencia en sentido amplio, o, más bien, filosofía como experiencia. Pues, tal como lo señala en la entrevista: “mis libros representan para mí una experiencia” (Foucault, 2003a, p. 9). De ahí que se pueda concluir que la experiencia no es solo el objeto de sus reflexiones, sino también la reflexión misma sobre los objetos. Destacamos que el de Foucault es un concepto muy rico y ampliado de experiencia¹⁷, análogo al que intenta describir en Hegel más allá de Kant. Como es sabido, dicha noción es especialmente ubicua en *La historia de la locura*, convirtiéndose en el concepto de más amplio rendimiento para el análisis en dicho texto. Sin embargo, algunos años después, en la *Arqueología del saber*, Foucault confiesa que utilizó problemáticamente dicha noción de experiencia de un modo demasiado enigmático, cuestión que le mostró “hasta qué punto se estaba cerca de admitir un sujeto anónimo y general de la historia” (1969, p. 28). Esos “descuidos”, que lo llevaron a rozar peligrosamente la fenomenología de cuño huesserlino y a su concepto de experiencia como modo de “organizar la percepción” (Foucault, 2003a, p. 11), hicieron que no alcanzara todavía el máximo de sus posibilidades filosóficas. Años más tarde, en el curso *El gobierno de sí y de los otros* de 1984, Foucault se refiere a una experiencia entendida como la correlación entre tres ejes: “primero, formas de un saber posible;

¹⁷ Hemos abordado el problema de la experiencia en Foucault en parte en Campos-Salvaterra (2019).

segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y, por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles” (2009, p. 19). Pero esta maduración no fue ciertamente de golpe, y la cuestión ya estaba puesta en esos términos en el contexto del segundo volumen de *La historia de la sexualidad*: allí habla de una experiencia de la sexualidad que es ciertamente histórica y que tiene como elementos de configuración los ya citados: saberes referidos a ella, sistemas de poder que regulan sus prácticas y formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad (2003b, p. 10). Como se puede concluir, no se habla ya de una experiencia en sentido plenamente fenomenológico, pero tampoco psicológico; y, sin embargo, parece conservar algo de esos dominios, pues, como él mismo se encarga de aclarar en otros lugares, no se trata simplemente de hacer una “historia de las representaciones o los sistemas representativos”, pero sí una historia constituida y constituyente del pensamiento que debe entenderse, más precisamente, como un “análisis de focos de experiencia” (*foyer d'expérience*) (2009, p. 19). Pero como ya se señala en la *Arqueología*, este foco, este centro, este hogar incluso –que son los sentidos del *foyer*–, que parece enlazar múltiples experiencias no debe remitirnos a un núcleo subjetivo ni a un soporte o sustrato de la acción representativa, por más anónimo e histórico que este sea¹⁸. Aquí es donde vemos, sin duda, una influencia hegeliana, afirmada por una de las tantas explicitaciones de lo que entiende por arqueología que encontramos en el texto *Qué es la crítica* de 1978, Foucault señala que de lo que se trata es de:

Desubjetivar la cuestión filosófica mediante el recurso al contenido histórico, *liberar* los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder con que los afecta esa verdad de la que supuestamente participan, [esta] es, si se quiere, la primera característica de esta práctica histórico-filosófica. (Foucault, 2022, p. 62)

¹⁸

“la experiencia, de acuerdo a Nietzsche, Blanchot y Bataille, tiene la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente ‘otro’ de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación” (Foucault, 2003a, p.12).

Referencias

- Aldea, A.S., y Allen, A. (2016). History, critique, and freedom: the historical a priori in Husserl and Foucault. *Continental Philosophy Review*, 49, 1-11.
- Balibar, E. (2015). Foucault's Point of Heresy: "Quasi-Transcendentals" and the Transdisciplinary Function of the Episteme. *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 45-77.
- Béra, M. A. (Ed.). (1959). *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957): L'œuvre et la pensée de Husserl*. Editions de Minuit.
- Bouton, C. (2024). Présentation. En M. Foucault, *La constitución d'un transcendental histórico dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (pp. 7-58). Vrin.
- Campos-Salvaterra, V. (2019). La actualidad de Foucault. En N. Fuster y A. M. Tello (eds.), *Subversión Foucault. Usos teórico-políticos*. Metales Pesados.
- Deleuze, G. (2003). L'immanence: une vie... En *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (pp. 359-364). Le Minuit.
- Derrida, J. (1962). Introduction. En *L'origine de la géométrie de Husserl* (3-171). PUF.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- _____. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- _____. (2003a). Cómo nace un "libro-experiencia". En *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 9-18), (G. Staps, trad.). La Marca.
- _____. (2003b). *Historia de la sexualidad, vol 2, El uso de los placeres*. (S. Martí, trad.). Siglo XXI.
- _____. (2008). *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Vrin.
- _____. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. (A. Dilon, trad.). Siglo XXI.
- _____. (2009). *El gobierno de sí y el gobierno de los otros. Curso en Collège de France (1982-1983)*. (H. Pons, trad.). FCE.
- _____. (2021). *Phénoménologie et psychologie 1953-1954*. Seuil/Gallimard.
- _____. (2022). *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí. Sorbona, 1978/Berkeley, 1983*. (H. Pons, trad.). Siglo XXI.
- _____. (2024). *La constitution d'un transcendental histórico dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Vrin.
- Goddard J.C. (2009). 1804-1805. La désubjectivation du transcendental. *Archives de Philosophie*, 72(3), 423-441.
- Han, B. (2002). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. (E. Pile). Stanford UP.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. (M. C. Paredes Martín, trad.). Tecnos.

- _____. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gómez Ramos, trad. e intro.). Abada.
- Husserl, E. (2018). *Meditaciones cartesianas*. (M. A. Presas, trad.). Tecnos.
- Hyder, D. (2010). Foucault, Cavaillès, and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences. En H. J. Rheinberger y D. Hyder (eds.), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences* (pp. 177-198). Stanford UP.
- Hippolite, J. (1971). L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. En *Figures de la pensée philosophique*. PUF.
- Hippolite, J.; Van Breda, H.L.; Beck, L.; Goldmann, L.; y Ingarden, R.W. (1959). Discussion de la présentation de R. P. Van Breda. En M. Béra (ed.), *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957)* (pp. 319-333). Editions de Minuit.
- Martin, J. (2020). *L'individu chez Hegel*. Editions ENS.
- Oksala, J. (2005). *Foucault On Freedom*. Cambridge UP.
- Peters, R. (2021). The Episteme and the Historical A Priori. On Foucault's Archaeological Method. *Journal of French and Francophone Philosophy-Revue de la philosophie française et de langue française*, XXIX (1-2), 109-129.
- Vuillemin, J. C. (2012). Réflexions sur l'épistémè foucaldienne" *Cahiers philosophiques*, 130(3), 39-50.
- Simondon, G. (2016). *Sur la philosophie*. PUF.
- Schnell, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Hermann.
- Sassine, F. (2018). Entretien inédit avec Michel Foucault 1979. *Foucault Studies*, 25, 351-378.
- Van Breda, H. L. (1959). La reduction phénoménologique. En M. Béra (éd.), *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957)* (pp. 307-318). Editions de Minuit.
- Van Breda, H. L., y Taminiaux, J. (Eds.) (1959). *Husserl et la pensée modern / Husserl und das Denken der Neuzeit*. Martinus Nijhoff.