

El 'a priori' en Arturo Roig y Michel Foucault Diferencias y coincidencias

*Luis Ferreira
Universidad París 8*

Este trabajo tiene su origen, por un lado, en las investigaciones realizadas para nuestro *Diplôme d'Etudes Approfondies* (DEA) sobre el filósofo argentino Arturo Andrés Roig y, por el otro, en el seminario sobre «el a priori tecnológico» dictado por el profesor de la Universidad de la República (Uruguay) Ricardo Biscardi en la Universidad París 8. Fue así como nos propusimos profundizar lo que el mismo Roig llama 'a priori histórico' llegando, de esta manera, al pensamiento de Michel Foucault, de quien toma dicho concepto. Nos proponemos en este trabajo analizar en qué coinciden y se diferencian dichos filósofos en la definición de este 'a priori histórico'. El texto de base es el artículo del *Diccionario de filosofía latinoamericana* donde se presenta dicho concepto.¹ Para ayudarnos en la reflexión de dicho concepto vamos a tratar de definir también, a pesar de su complejidad, el término 'a priori' de connotación kantiana, y resignificado para nosotros en estos dos filósofos. El trabajo lo organizamos en dos etapas: En la primera vamos a definir el 'a priori histórico'² en ambos filósofos y, en la segunda llegaremos a una conclusión, donde pondremos de relieve sus coincidencias y diferencias.

- 1 Cf. *Diccionario virtual de filosofía latinoamericana de la Universidad Autónoma de México*. Consultar en <www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index2.htm> (20/7/06; 12:10).
- 2 Queremos aclarar que será Husserl el primero en utilizar esta expresión, en su artículo *L'origine de la géométrie*. París: Presses Universitaires de France, 1974 [1936]. En este trabajo no abordaremos la definición que Husserl propone de este término ya que, inicialmente, su 'a priori histórico' quiere dar cuenta del origen de las objetividades ideales: «Comment l'idéalité géométrique (outils bien que toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale (eidétique) à partir de son surgissement originaire intra personnel dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeu?» (p. 181). Vale decir, cómo de una formación puramente

El 'a priori histórico' en Arturo Andrés Roig

La primera vez que Roig utilizó este concepto fue en el congreso de Morelia (México), en 1974, en su exposición sobre «La función actual de la filosofía en América Latina». Allí el autor confiesa que está tomando esa denominación de Michel Foucault³ pero que la misma debe ser redefinida. Sin embargo, esta redefinición de la que habla Roig no implica que el significado dado al término 'a priori histórico' sea totalmente diferente en ambos autores. De allí que podamos hablar, como veremos, de coincidencias y de diferencias en la utilización hecha por estos dos filósofos.

Por una parte, Roig lo define de esta manera: «el *a priori* histórico [...] es una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social, juega, a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya a priori es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo una aposterioridad en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación».⁴ Avanzando un poco más en la definición, Roig nos dice, redefiniendo el concepto de 'a priori histórico' tomado de Foucault, que el mismo no sólo está constituido de «categorías intelectuales» (discursos), sino también por «estados de ánimo» que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los individuos en su contexto social. En sus palabras: «la concepción que se tenga del mundo y de la vida funcionan como 'a priori histórico'; el modo de comprender el mundo y la vida condiciona los alcances y limitaciones teórico-prácticas de la forma como se resuelva esta comprensión».⁵ Es decir, en este 'a priori' entra en juego también la relación afectiva ante el mundo, la cual está condicionada por nuestra conciencia social y sobre cuya base nos disponemos respecto de los entes. Concluye Roig: «Un análisis del *a priori histórico* no puede prescindir sin duda de la existencia de estos templos de

intrasubjetiva se produce lo objetivo, de los protomateriales de las formaciones precientíficas se llega a la objetividad. Otra de las causas es que este 'a priori histórico', más allá de la afirmación de la historicidad del hombre, propia del pensamiento de Husserl, sigue siendo un 'a priori histórico' formal o, como él mismo lo llama, 'a priori histórico universal'. Cf., pp. 203-206 para el problema de la historicidad y pp. 207-215 para el problema de la pretensión de la universalidad de este 'a priori histórico'.

3 Cf. FOUCAULT, Michel; *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard, 1969, pp. 169-173.

4 ROIG, Arturo Andrés; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, 1981, p. 11.

5 Ibid.

ánimo».⁶ La importancia de los estados de ánimo o, mejor dicho, de la disposición afectiva y valorativa ante un objeto, será una de las principales diferencias con Foucault, como veremos.

En definitiva, el 'a priori histórico' es el sustrato desde donde se tiende a organizar espontáneamente todo discurso, determinado también por lo que Roig llama «estados de ánimo». El descubrimiento de este sustrato y los «estados de ánimo» desde donde se construye todo discurso es lo que permitirá fundamentar metodológicamente la crítica a todo discurso y, especialmente, al discurso de los filósofos latinoamericanos conocidos con el nombre de «fundadores»,⁷ como expresión de una determinada clase social.⁸

Para Roig, en efecto, este 'a priori histórico' juega como un «horizonte de comprensión». Esta expresión tiene su origen en Hegel cuando trata el tema de la «metafísica habitual» en su análisis de la «conciencia ordinaria». «Aquella metafísica —nos dice Roig— está constituida por el mundo de relaciones que son familiares a la conciencia y que forman "la red" que entrelaza todas las intuiciones y representaciones, las que únicamente pueden ser comprendidas dentro de su malla». Esta malla para Roig no es otra que la historia: «el horizonte de comprensión es un sistema de códigos fuera del cual le es imposible a la mente recibir un contenido, en cuanto que de otra manera no tendría sentido para ella».⁹

El 'a priori histórico', en tanto «horizonte de comprensión», «designa una estructura epocal determinada y determinante que condiciona y posibilita la forma como se capta la facticidad histórico-social, punto de arranque para el filosofar».¹⁰ Esta estructura epocal «determinada y determinante» le va permitir fundar el punto de partida del filosofar desde una evidencia inmediata pero asertórica, es decir —nos explica Roig— «de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma». En otras palabras, por medio de

6 Ibid.

7 Para Francisco Romero integran esta categoría los siguientes filósofos: El dominicano Pedro Henríquez Ureña, los mexicanos Antonio Caso y José Vasconcelos, el peruano Alejandro Deustua, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, los argentinos José Ingenieros y Alejandro Korn, entre otros. Para el uruguayo Arturo Ardao «los fundadores» están en íntima relación con lo que él ha llamado «normalidad filosófica». Por otra parte, el peruano Francisco Miró Quesada hablará de «patriarcas» en lugar de «fundadores». Para una mayor profundización, ver el ya citado *Diccionario virtual de Filosofía latinoamericana...*, especialmente las entradas: «Fundadores» y «normalidad filosófica».

8 Ibid., p. 14.

9 Roig, Arturo Andrés; *Teoría y Crítica de América Latina*. México: FCE, 1981, p. 22.

10 Cf. *Diccionario virtual de Filosofía latinoamericana...*, *op. cit.*

este 'a priori histórico', el inicio del filosofar está dado por una facticidad histórica, entendida «como una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado».¹¹ Esta facticidad no es un hecho puro, sino que está transido por una comprensión y valoración, es decir, por lo que ya hemos definido como *horizonte de comprensión*.

Expresa el filósofo argentino: «aquella facticidad de la que partimos no es como habíamos dicho, una facticidad pura, sin significación, pues cuando el hombre se encuentra instalado en su mundo recibe un *de donde* y un *a donde* que le prescriben su destino y a los que no escapa denunciando la cotidianidad como forma de alienación y tratando de apartarse de ella desde una abstracta experiencia singular y única, sino que es dentro de esa cotidianidad y en función de ella misma que debe asumir su origen y su destino».¹² Este «de donde» y «a donde» es en efecto, el 'a priori histórico'. Ante esta última cita nos preguntamos: ¿Cuáles son las características de este pensar que parte de la facticidad histórica? ¿Cuál es el fin de este 'a priori histórico'? En definitiva, Roig nos dirá que está tratando de evitar todo «formalismo» y «ontologismo» en sus diversas variantes. O, mejor dicho, sentando las bases de un pensamiento filosófico latinoamericano renovado —en oposición a los «fundadores» y su normalidad filosófica— y, con ello, de la filosofía en general.¹³

Esta filosofía latinoamericana partirá del reconocimiento de la historicidad del hombre y de la relación del mismo con la técnica;¹⁴ la filosofía ya no es entendida —a la manera de los «fundadores» y de los representantes de la «normalización filosófica» — con la categoría clásica de saber contemplativo y desinteresado, ni con la noción de objetividad que la acompaña; la misma quiere «cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido». El fin de este 'a priori' es insertar la facticidad histórica como punto de partida de todo filosofar, inaugurando una nueva

11 ROIG, A. A.; *Filosofía, universidad y filósofos...*, op. cit., p. 11.

12 Ibid., p. 17.

13 Estos «formalismos» y «ontologismos» son los que Roig encuentra dentro de la «normalización filosófica», es decir, la filosofía que primó en América Latina durante el siglo XIX y mitad del siglo XX. Esta normalización del quehacer filosófico se va a caracterizar —según Roig— por su discurso conservador y reaccionario. Su máxima pretensión será hacer «filosofía sin más», inmunizada de toda actividad no filosófica. Las distintas corrientes de esta tradición para Roig son los ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas. En su ponencia de Morellia nombrará a Risieri Frondizi, Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Antonio Caso y Mayz Vallenilla, entre otros.

14 Cf., ibid., pp. 13-15.

ontología: «Una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo [distinción entre *doxa* y *episteme*] y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada a la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo». ¹⁵ En definitiva, la existencia de este 'a priori histórico' instaaura una nueva manera de hacer filosofía, una *ontología sin ontologismos*, donde la preeminencia la tendrá el hombre en cuanto ente:

La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en un ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no debe organizarse solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología. ¹⁶

La preeminencia del ente, o de la inserción en él, del hombre, «captado en su alteridad y en su novedad, le posibilitará organizar un *pensar dialéctico abierto*». De este modo se evita caer en el platonismo ya enunciado por Nietzsche; según Roig: «[...] el riesgo de organizarla [a la filosofía] como un sistema de opresión de la vida ejercido desde la totalidad objetiva del concepto e instrumentada por la voluntad de poder». ¹⁷ Este *pensar dialéctico abierto* le permitirá desenmascarar las totalidades objetivas opresoras, basadas en la negación de este 'a priori histórico'. Este *pensar dialéctico abierto* no es otro que la filosofía de la liberación o pensar liberador, del cual Roig forma parte.

El 'a priori histórico' de Michel Foucault

Del mismo modo que en Roig, el concepto de 'a priori histórico' ocupará uno de los lugares más importantes en el discurso filosófico de Michel Foucault, sobre todo porque desempeña un papel muy relevante, ya sea en el conjunto de los estratos positivos (empírico-históricos) de una época determinada, sea en sus escritos. El 'a priori histórico' es el «artífice retrospectivo que

¹⁵ Ibid., p. 16.

¹⁶ Ibid., p. 14.

¹⁷ Ibid., p. 17.

posibilita y organiza los campos del saber»,¹⁸ es decir, un campo organizativo para un saber posible en el marco del análisis arqueológico de las ciencias humanas. Como declara el mismo Foucault: «Evidentemente es más bien el a priori histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las fragmentaciones— que, en la *episteme* occidental, han dibujado el perfil del hombre disponiéndolo para un saber posible».¹⁹ Las historias calladas, no oficiales, no escritas, formarán parte de lo que Foucault llamará «archivo», esencial éste para comprender el «a priori historique».

Tratando del modo de ser del hombre moderno, explica Foucault que el «a priori historique» es el suelo de nuestro pensamiento. El 'a priori histórico' de la modernidad para Foucault es el hecho (*fait*) de que el hombre se haya constituido «en el fundamento de todas las positivities y [esté] presente, de una manera que no podríamos llamar privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas».²⁰ Aparte de esta definición del 'a priori histórico' como campo de organización para un saber posible, encontraremos otra definición en su libro *L'Archéologie du savoir*. En este libro analizará de una manera más profunda la noción de 'a priori histórico' y 'el archivo'. En el capítulo tercero de este libro, lo define así: «como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen del exterior a los elementos que ponen en relación; están comprometidas en lo mismo que unen; y si no se modifican con el menor de ellos, éstas los modifican y se transforman con aquéllos en ciertos límites [*seuils*] decisivos».²¹ Es decir, se trata de un espacio de emergencia y de organización de los enunciados, donde se cruzan y se transforman, estableciendo de esta manera la forma de comportamiento de las prácticas discursivas. Obviamente, la definición del 'a priori histórico' «como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva», no es completa si no se tienen en cuenta otras nociones, como «positividad», «episteme» o «archivo».

Respecto de la misma construcción del término 'a priori histórico', Foucault se da cuenta de la complejidad que implica la yuxtaposición de dos términos opuestos. Por 'a priori' «pretendo designar así un *a priori* que no

18 Uno de los primeros libros en que Foucault utilizó este término es *Maladie mentale et psychologie*, 1954, p. 101. Como también en sus libros *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), *Naissance de la clinique* (1988), *Les mots et les choses* (1966) y *Archéologie du savoir* (1969). Todas las traducciones son nuestras.

19 FOUCAULT, Michel; *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966, p. 390.

20 *Ibid.*, p. 355. Cf. LE BLANC, Jocelyne; *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*. París: L'Harmattan, 2004, p. 114.

21 FOUCAULT, M.; *L'archéologie du savoir, op. cit.*, p. 168.

fuera condición de validez para juicios sino condición de realidad para enunciados». ²² Este 'a priori' no es de verdades que no podrían ser nunca dichas, ni dadas a la experiencia, sino sobre todo de una historia que nos es dada, manifestada, ya que es una historia de cosas efectivamente pronunciadas. ¿Cuál es entonces la misión de este término, un poco bárbaro, como lo dice el mismo Foucault, frente a los enunciados? El motivo de su utilización es muy simple: El de dar cuenta de la dispersión de los discursos, es decir, de sus incoherencias, superposiciones (*chevauchements*), tanto de sus simultaneidades no unificables como de su devenir imprevisible. En una palabra, de la discontinuidad de los discursos. De allí la necesidad de reunir la dispersión en un 'a priori' o, mejor dicho, la «barbaridad» de querer fijar lo imposible (los diferentes discursos, los relatos, las síntesis) en un 'a priori', en un fundamento, en un comienzo. Finalmente Foucault resume la misión de este 'a priori': «Tiene que dar cuenta del hecho de que el discurso no tenga solamente un sentido o una verdad, sino una historia específica que no lo hace volver a las leyes de un devenir ajeno». ²³ De esta manera, la discontinuidad histórica, que pretende mostrar este 'a priori', no se presenta solamente como el sistema de una dispersión, sino también como un conjunto transformable, ya que el mismo no escapa a la historicidad. El 'a priori' de Foucault es transformable, de allí que sea histórico.

La historicidad o empiricidad será una de las principales diferencias con los 'a priori' formales, donde la contingencia está excluida. Para Foucault el 'a priori histórico' es un «ensemble transformable empirique», ya que, por un lado permite captar los discursos dentro de la ley de su devenir efectivo y, por el otro, puede dar cuenta de los diferentes usos, de las diferentes estructuras formales. Nos aclara Foucault: «No puede dar cuenta [...] de los *a priori formales*, pero permite comprender cómo los *a priori formales* pueden tener dentro de la historia puntos de coalición (*accrochage*), lugares de inserción, de irrupción o de emergencia». ²⁴ Esto nos permite evitar confundir —dice Foucault— el 'a priori histórico' con un 'a priori formal' dotado de una historicidad. Sintetiza Foucault finalmente esta relación entre ambos 'a priori': «El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: Si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes». ²⁵ Para concluir esta definición del 'a priori histórico' (ya un poco extensa), como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva,

22 Ibid., p. 167.

23 Ibid., p. 168.

24 Ibidem.

25 Ibid., p. 169.

no podemos dejar de analizar la relación del 'a priori histórico' con 'el archivo', como lo anunciamos antes. Nos podemos preguntar entonces: ¿Cuáles son las relaciones entre el 'a priori histórico' y 'el archivo'? ¿Por qué Foucault lo define en relación con este concepto?

La respuesta es nuevamente muy simple: Si el 'a priori histórico' es el conjunto de reglas de las prácticas discursivas, la condición de validez de un enunciado, el campo de emergencia de los discursos y, finalmente, el suelo de toda palabra dicha o por decir, no puede escapar a lo que Foucault entiende por 'archivo', definido como el sistema de enunciados dentro de las prácticas discursivas de los acontecimientos y de las cosas.²⁶ No se trata para Foucault de la memoria de una época conservada en diferentes documentos o del recuerdo de una época pasada, ni menos aún de las instituciones archivísticas encargadas de registrar y conservar los discursos de los cuales se quiere guardar memoria sino, más bien, del juego de reglas que determinan la aparición y desaparición de los enunciados, la persistencia y la eliminación de los sistemas enunciativos.²⁷ En definitiva, para Foucault, 'el archivo' es la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. O, mejor dicho, aquello que hace que todas las cosas dichas no se junten indiferentemente en una multitud sin forma, ni se las encierre en una linealidad sin ruptura. De allí la relación intrínseca con el 'a priori histórico', la manifestación singular de este último o, mejor dicho, de todo discurso posible. Es lo que define el modo de actualidad del *énoncé-chose*, es decir, el sistema de su funcionamiento. En relación con todos los otros discursos posibles, dichos o por decir, 'el archivo' es lo diferente; concluye Foucault: «Lejos de ser aquello que unifica todo lo que ha sido dicho en ese gran murmullo confuso de un discurso [...] es aquello que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su propia duración».²⁸

En palabras del mismo Foucault: «el archivo» es «el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados», que desde afuera de nosotros mismos nos delimita, en el marco interno del 'a priori histórico', y nos separa de nuestra supuesta continuidad, mostrándonos la diferencia. Nos sirve —según Foucault— finalmente para nuestro «diagnóstico», que no entiende de manera tradicional, como aquello que nos permite hacer el marco

26 Cf. *ibid.*, pp. 169 y ss.

27 Cf. FOUCAULT, M.; «Réponse du Cercle d'Epistémologie». En *Cahiers pour l'analyse. Généalogies des sciences*, n.º 9, 1968, p. 19. Cf. el artículo de Judith Revel, sobre el «archivo» en *Le vocabulaire des philosophes*. París: Ellipses, 2002, t. IV, p. 857.

28 FOUCAULT, M.; *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 171.

general de nuestros rasgos distintivos y bosquejar de antemano nuestra imagen futura, sino en relación con la discontinuidad y la diferencia. En otras palabras, el 'a priori histórico', en tanto 'archivo' y 'diagnóstico' de la realidad, nos muestra «que somos diferentes, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia en los diferentes tiempos, nuestro yo en las diferentes máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esta dispersión que somos y hacemos».²⁹ En relación con el mismo análisis hecho con Roig, nos preguntamos: ¿Cuáles son las consecuencias, para la metodología y la tarea de la filosofía, desde este 'a priori histórico'?

Si el 'a priori histórico', en tanto archivo, representa el conjunto de discursos efectivamente pronunciados en una época dada y que continúan existiendo a través de la historia, no hay para Foucault otro método posible para describirlo sino la arqueología: «La arqueología describe los discursos como las prácticas especificadas en el elemento del archivo». Este término se opone a todo principio y su análisis no se emparenta con las excavaciones y sondeos de la geología. La arqueología es la *mise à jour* del archivo, por la cual se forma el horizonte general al cual pertenecen la descripción de las formaciones discursivas, los análisis de las positivities y la localización del campo enunciativo.³⁰ En definitiva, la arqueología se opone a todo recurso a una realidad trascendental o subjetiva. En efecto, esta novedad del método arqueológico le permite a Foucault distinguirse al mismo tiempo de los estructuralistas y de los historiadores; de los primeros por trabajar sobre los discursos considerados como acontecimiento y no sobre el sistema del lenguaje en general; de los segundos porque estos acontecimientos (*mots et choses*) no forman al pie de la letra parte de nuestro presente.³¹

Para el arqueólogo, el archivo, en tanto tejido de nuestras prácticas discursivas, es la región cercana, pero diferente, a nuestra actualidad. Nos explica Gilles Deleuze: «Es la parte de la historia frente a la parte de lo actual, la diferencia entre lo que somos y dejamos de ser y aquello en que estamos deviniendo».³² Es más, para el filósofo-arqueólogo (de allí la nueva tarea del filosofar), pone el diagnóstico del que ya hemos hablado en primer lugar, apuntando a la actualidad en su singularidad (archivo). Un ejemplo de esto es para Foucault el famoso texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* Se trata del testimonio de una nueva manera de tratar y abordar los temas filosóficos.

29 Ibid., pp. 172-173.

30 Ibid., p. 173.

31 Ibid., p. 176. Cf. REVEL, *op. cit.*, p. 258.

32 Cf. DELEUZE, Gilles: «Qu'est-ce qu'un dispositif?», en *Michel Foucault, Philosophe*, París: du Seuil, 1989, pp. 185 y ss.

Esta nueva manera del filósofo-arqueólogo es la de preguntarse por el presente, por la situación actual, la actualidad; en otras palabras, problematizar el presente: «Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce "maintenant" à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ?». ³³ En síntesis, Foucault descubre en el texto de Kant la pregunta por el presente como acontecimiento filosófico, al cual el filósofo pertenece y desde el que nos habla. Esta pertenencia a un *locus* o, mejor dicho, a lo que hemos definido como 'a priori histórico', que el filósofo experimenta cara a cara ante su presente, no lo va a considerar como una época o una tradición, sino un «nosotros» que se relaciona con el conjunto cultural característico de la actualidad que le es propia.

Es desde esta situación como el filósofo asume la tarea de problematizar su presente, desde un diagnóstico de los síntomas. Es decir, desde la forma sobre la cual se presenta el acontecimiento de todo lo que es visible. Este diagnóstico de la actualidad (mi actualidad) será crítico, permitiéndonos descifrar minuciosamente esta realidad, en tanto *symptomatologie du présent*. ³⁴ De esta manera, la pregunta de Kant, interpretada desde lo que el mismo Foucault llama «arqueología», señala una nueva actitud respecto de nuestro presente, de nuestra manera de hacer filosofía. Caracterizada por el mismo Foucault como *critique-ontologique-historique de nous-mêmes*.

Esta filosofía, que podríamos llamar problematizadora, tiene tres tareas: La problematización del presente, la problematización del modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo:

Consiste en hacer una crítica permanente de nuestro ser histórico trazando las fronteras que nos delimitan. Lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio tiene que ser sustituido por lo que es singular, contingente y debido a limitaciones arbitrarias. En fin, se trata de una crítica práctica, que no debe buscar las estructuras formales que tienen un valor universal, sino asumir una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos constituyen como seres históricos que mantienen una relación con su actualidad bajo la forma de lo que hacemos, pensamos y decimos. ³⁵

En efecto, la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, mediante la *ontologie historique de nous-mêmes*, no es la introducción a una ciencia futura con pretensiones metafísicas. Parafraseando a Foucault, ésta es genealogía

33 FOUCAULT, M.; «Cours inédit», en *Magazine littéraire*, n.º 207, mayo de 1984, p. 36.

34 FOUCAULT, M.; «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Magazine littéraire*, n.º 309, abril de 1993, p. 67.

35 Ibid., p. 69.

en su finalidad y arqueología en su método. Arqueología, ya que trata de los diferentes discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como acontecimientos histórico-positivos (archivo), y genealogía en el sentido en que analiza nuestra libertad en acto, es decir, haciéndose, lo que somos, dejamos de ser y lo que seremos.

Por último, toda filosofía que quiera ser *critique-ontologique-historique de nous-mêmes*, no va a tratar de comprender las diferentes representaciones del hombre, su visión del mundo y la teoría del conocimiento, sino lo que hacen y cómo lo hacen: «La ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas [...] cómo nos hemos constituido en sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido en sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo nos hemos constituido en sujetos morales de nuestras acciones». ³⁶ Éstas son algunas de las principales transformaciones del saber filosófico en el pensamiento de Michel Foucault, llevadas a cabo por el concepto que hemos tratado de definir, el 'a priori histórico', y todo lo que éste implica (archivo, diagnóstico, arqueología). A continuación trataremos de señalar, a modo de ensayo, algunas de las coincidencias —ya evidentes en el texto— y diferencias entre los dos filósofos.

Conclusión: Diferencias y coincidencias

En relación con las definiciones dadas, podemos decir que una de las primeras coincidencias entre ambos filósofos es la utilización de la palabra 'a priori' de connotación kantiana. Recordemos que el término 'a priori' en Kant está relacionado con la posibilidad real de un conocimiento 'a priori' (anterior, primero), que es esencialmente aquél de la posibilidad de un saber fundamental o filosófico, es decir, un conocimiento que no dependa de la experiencia y que sea, por consiguiente, necesario, universal. Como ya sabemos, este cuestionamiento del conocimiento 'a priori' en Kant va acompañado de una rehabilitación filosófica de la experiencia como fuente de conocimiento. Para Jean Grondin, el cuestionamiento kantiano del 'a priori' es de un interés vital para toda la reflexión filosófica. Nos dice: «Si la noción de *a priori* es constitutiva de la tarea filosófica, es porque ella designa tanto su objeto, como su método o fuente». ³⁷

Si tenemos en cuenta esta comprensión del 'a priori', es evidente la utilización kantiana de este término por ambos filósofos, en el sentido que lo

³⁶ Ibid., pp. 72-73.

³⁷ GRONDIN, Jean; *Kant et le problème de la philosophie: L'a priori*. París: Vrin, 1989, p. 15.

hemos definido, como condición y fundamento de algo; es más, como aquello que nos está marcando la tarea, el método o la fuente del filosofar. Tanto en Roig como en Foucault, y más allá de la resignificación del término 'a priori' (otra coincidencia), hay una redefinición de la tarea filosófica y su método. En Roig, la tarea de la filosofía desde este 'a priori histórico', le posibilitará partir de la facticidad *histórico-social* y construir una ontología donde se tenga en cuenta la preeminencia del ente (hombre) sobre el ser; del objeto sobre la conciencia. Su método será el de un pensar *dialéctico abierto*, que permita desmascarar las totalidades objetivas opresoras desde la crítica. Por su parte, en Foucault, como hemos visto, la tarea de la filosofía será realizar una «critique-ontologique-historique de nous-mêmes», con su método propio: «l'archéologie».

Es evidente que, en nuestros dos filósofos, la tarea crítica de la filosofía no es puesta en duda. Por un lado, Foucault la presenta como problematización del presente y Roig, por su parte, como saber de liberación que cumple una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido. Otra coincidencia es que el 'a priori' no es de carácter formal, es decir, que no hay diferencia entre lo histórico y lo 'a priori'. Es, por lo tanto, material o empírico. Dice Roig: «[...] para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo a priori no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde fuera, sino que es asimismo histórico».³⁸ Las palabras de Foucault respecto de esto son las siguientes. «Nada sería, en efecto, más grato, pero más inexacto, que concebir este *a priori* como un *a priori formal* [...] dotado de una historia [...] El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes».³⁹ Este juego entre lo apriorístico y lo histórico les permite a ambos redefinir el concepto cerrado, absoluto, del 'a priori'. De esta manera deviene relativo, demostrando la inexistencia de verdades «eternas». En otras palabras, la historia sería como el *a posteriori* constante que permite el cambio, la crítica y la problematización. Mejor dicho aún, no hay *aprioridad*, ni *aposterioridad*, sino relación constante y construcción desde un suelo histórico, la única *aprioridad* positiva.

Respecto de las diferencias, una de las más evidentes es que, para Roig, el 'a priori histórico' no está solamente integrado por categorías intelectuales, sino también por estados de ánimo, actitudes, «por lo dicho, además no sólo integran el *a priori* histórico categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber,

38 ROIG, A. A.; *Filosofía, universidad, op. cit.*, p. 11.

39 FOUCAULT, M.; *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 169.

como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan». ⁴⁰ Éste será uno de los principales reproches de Roig a Foucault, el de limitar el 'a priori histórico' al campo del lenguaje, ya que lo define como «conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva». En cambio, la redefinición de Roig, como ya vimos, apunta más allá de lo meramente conceptual: «El dominio del *a priori histórico* incluye también la disposición afectiva y valorativa ante un objeto». Para Roig existen sentimientos y emociones de tipo social que condicionan la manera en que los individuos responden ante ciertas situaciones; es más, el mismo filósofo no puede escapar a esta subjetividad histórica, que le impide ser «objetivo», es decir, hacer juicios valorativos. Creemos que esta supuesta objetividad está presente en Foucault, cuando nos declara que el fin de la arqueología es tratar los discursos a partir de lo que dicen efectivamente, siendo el filósofo-arqueólogo el encargado de realizar la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, por medio de la ontología histórica de nosotros-mismos. En cambio, para Roig el conjunto de creencias, actitudes, conocimientos de una época determinada hacen posible y condicionan las ideas y la posición que se tenga respecto de ese fragmento de la historia (archivo). Vale decir, el filósofo mismo no puede escapar de este 'a priori histórico'. En una frase, toda crítica lleva inserta una ideología.

Concluye el *Diccionario virtual de filosofía latinoamericana...* de esta manera con respecto a las diferencias entre los dos filósofos: «El a priori histórico de Foucault lo es respecto del mundo de los discursos; el a priori histórico de Roig lo es respecto de la historia misma». Sin embargo, podríamos hablar, siguiendo en esto el texto de Judith Revel, de una cierta superación de Foucault en relación con la diferencia hecha por el diccionario citado. En efecto, para Revel, a partir de los años setenta pareciera que 'el archivo' (y, con él, el 'a priori histórico') cambia de estatuto, por medio de un trabajo directo con los historiadores. Nos dice: «el archivo a partir de ahora vale como rastro de existencia más que como producción discursiva; probablemente porque Foucault vuelve a introducir en su reflexión en el mismo momento la noción de subjetividad». Éstas son algunas de las diferencias y coincidencias que hemos tratado de mostrar; obviamente no son definitivas ni las únicas, ya que nuestra misma reflexión está inserta en este juego constante posibilitado por nuestro propio 'a priori histórico'.

40 ROIG, A. A.; *op. cit.*, pp. 11 y 17.