

MICHEL FOUCAULT Y LAS CONTRADICCIONES DEL PENSAMIENTO MODERNO¹

Louis A. Sass
Rutgers University

Resumen/*Abstract*

Este ensayo presenta un examen empático, pero también crítico, de la discusión que ofrece Michel Foucault –en los últimos capítulos de su libro, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*– sobre las contradicciones inherentes en la autoconciencia de la mente moderna o pos-kantiana. Sostengo que la versión que presenta Foucault de la “dupla empírica-trascendental” del pensamiento moderno quizá proporcione una cartografía crucial de las respuestas humanistas, anti-humanistas, y posmodernas a la reflexividad del “episteme” moderno. Critico el trato que dedica al estructuralismo por ser insuficientemente crítico e inconsistente con sus propios argumentos, pero lo defiendo de la acusación de que socava su postura mediante una forma de auto-contradicción performativa. Además, ofrezco algunas especulaciones sobre las implicaciones redentoras de la noción de que estaba, probablemente, consciente de las contradicciones en que cae. El objetivo es presentar un análisis claro de estos difíciles capítulos; uno que, posiblemente, logre colocar al análisis del “episteme” moderno de Foucault más en el centro de las discusiones actuales respecto del modernismo, el posmodernismo, y el pensamiento moderno en general. El análisis de Foucault sugiere la posibilidad de una prometedora y sinóptica visión de conjunto que quizá ayude a aclarar las vicisitudes dialécticas del arte, pensamiento y experiencia modernos.

Palabras clave: Foucault, autoconciencia, pensamiento moderno, contradicciones, modernismo.

Michel Foucault and the contradictions of modern thought

This paper offers a sympathetic yet critical examination of Michel Foucault's discussion—in the final chapters of his book, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*—of the contradictions inherent in the self-consciousness of the modern or post-Kantian mind. I argue that Foucault's account of the “empirical-transcendental doublet” of modern thought can provide a crucial mapping of humanist, anti-humanist, and postmodern responses to the reflexivity of the modern “episteme”. I criticize Foucault's treatment of structuralism as insufficiently critical, and inconsistent with his own arguments, but defend him against the charge that he undermines his own position through a form of performative self-contradiction, while also offering some speculations on the redemptive implications of the suggestion that Foucault was likely aware of the contradictions he commits. The objective is to offer a clear analysis of these difficult chapters, one that might bring Foucault's analysis of the modern episteme more to the center of current discussions of modernism, postmodernism, and modern thought in general. Foucault's analysis suggests the possibility of a bracing synoptic overview that can help clarify the dialectical vicissitudes of modern art, thought, and experience.

Keywords: Foucault, self-consciousness, modern thought, contradictions, modernism.

Louis A. Sass

Es profesor distinguido del Departamento de Psicología Clínica, de la Escuela Superior de Psicología Aplicada y Profesional de la Universidad de Rutgers (Nueva Jersey)—donde también está asociado en el Programa de Literatura Comparada y en el Centro para la Ciencia Cognitiva—. Autor de *La locura y el modernismo: locura a la luz de arte moderno, literatura y pensamiento*, *Las paradojas de delirio: Wittgenstein, Schreber, y la mente esquizofrénica*, y de artículos sobre la esquizofrenia, la psicopatología fenomenológica, hermenéutica, psicoanálisis, modernismo/posmodernismo, Wittgenstein y Heidegger. Ha tenido becas de la Fundación Nacional para las Humanidades, del Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, Nueva Jersey, y de la Fundación Fulbright; y ha sido profesor visitante en las universidades de Chicago, de Oviedo, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en el instituto de la École Normale Supérieure y el CNRS (París), y la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. En 2010 recibió el Premio Joseph B. Gittler de la Fundación Americana de Psicología por “la contribución más erudita a los fundamentos filosóficos del conocimiento psicológico”.

Los dilemas asociados con la reflexividad del pensamiento moderno —lo que podríamos llamar la autoconciencia de la mente moderna— son el tema central de los últimos dos capítulos de *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* de Michel Foucault. Esta obra, relativamente temprana (escrita en un estilo denso y enigmático), ha recibido menos atención que otros de sus libros más importantes (por ejemplo *La historia de la locura*, *Vigilar y castigar* y *La historia de la sexualidad*, Vol. 1). Este artículo considera los principales temas tratados en los últimos capítulos de *Las palabras y las cosas* y ofrece una evaluación de su valor, con particular enfoque en las autocontradicciones inherentes no sólo en el pensamiento moderno en general sino en este libro en particular. Esto implica múltiples referencias a un reciente estudio del historiador del intelecto, Jerrold Seigel, llamado *The Idea of the Self*, que concluye con una discusión de las perspectivas de Foucault y Derrida. Aunque estoy de acuerdo con buena parte del contenido de este importante libro de Seigel, hay algunos puntos de desacuerdo que aprovecho al final del ensayo para llegar a mis conclusiones evaluativas respecto de la clásica obra de Foucault.

El argumento central de *The Idea of the Self* sostiene que precisamos de un acercamiento multidimensional al ser, uno que atribuye el peso adecuado a sus dimensiones reflexivas, relacionales y corporales. Un tema de particular importancia en este marco es la necesidad de reconocer el papel clave de la reflexión, es decir, la capacidad humana de apartarse de la experiencia, adoptar una postura objetivante, y así lograr cierta libertad como agente activo, incluso autoconstituido, de la realización propia (Seigel, 2005: 6, 10n). En la Introducción, Seigel reconoce que la motivación de su proyecto fue su deseo de refutar ciertos intentos que están de moda —ejemplificados por Foucault y Derrida— y que pretenden

negar la posibilidad de lo que él llama “una autorrelación reflexiva” (p. 627). Según Seigel, estos intentos conducen a una “coyuntura paradójica entre estrechar radicalmente la independencia o autonomía del ser e inflarla más allá de todo límite” (p. 7); una coyuntura que podría emerger como una contradicción performativa cuando, en sus palabras, “el sujeto que plantea una abolición de la distancia reflexiva se coloca simultáneamente justo en este punto distante de la versión que ofrece” (p. 22). El libro de Seigel es magistral; un estudio definitivo de lo que es, sin duda, uno de los conceptos definitorios del pensamiento occidental temprano-moderno y moderno.

Aquí ofrezco algunas reflexiones, mayormente sobre *Las palabras y las cosas*, que son congruentes con la perspectiva de Seigel. A mi juicio, este libro de Foucault (publicado en francés en 1966) no ha sido apreciado ni criticado como se merece. Es aquí donde Foucault plasma su más directo asalto contra el ideal de la reflexión, específicamente lo que él (y otros) ven como la forma *par excellence* de la reflexión moderna; a saber, el modo en que el sujeto reflexiona sobre su propio ser como perspectiva del mundo. Yo desarrollo algunos temas que amplían el punto clave de Seigel respecto de la imprescindibilidad de la reflexión, especialmente en relación con aquellos teóricos –anti-humanistas y posmodernos– que más se esfuerzan por negar su existencia, su posible validez o su coherencia. En esencia, mi contribución es un mini-ensayo sobre *Las palabras y las cosas*, libro de especial importancia para el trabajo de Seigel, pero que éste sólo trata superficialmente.

Si acaso hay una diferencia de opinión significativa entre Seigel y yo, reside en mi actitud más comprensiva hacia Foucault, ejemplificada, primero, en mi uso de un esquema del propio Foucault, pero cuya aplicación en su obra critico; y, segundo, en mis especulaciones finales que terminan mi comentario sobre las implicaciones potencialmente redentoras de la posibilidad de que Foucault haya estado consciente de las contradicciones que él mismo comete. Sugiero una manera distinta, y más comprensiva, de analizar a Foucault y *Las palabras y las cosas*.

Empecemos, entonces, con una discusión de esta obra basada en ideas que he elaborado en otro lugar, pero que aquí desarrollo en nuevas direcciones.

El doblete del episteme moderno²

En los últimos dos capítulos de *Las palabras y las cosas*, Foucault sostiene que el modo de pensamiento moderno está hendido por hondas contradicciones, tensiones, paradojas y otros dilemas tan variados y complejos que casi imposibilitan un recuento. Todos se derivan de una cierta dualidad en la condición de la conciencia humana, una dualidad que se entreteje con la híper-reflexividad de la vida moderna, y con lo que Foucault percibe como nuestra propia y autoengañososa preocupación con, y sobrevaluación de, el fenómeno de nuestra propia conciencia.

Como tantos otros autores, Foucault encuentra en la filosofía de Kant y en los neo-kantianos el origen y mejor ejemplo de la reflexión moderna; ideas que fueron descritas como “el portal de la vivienda de la filosofía moderna” (Royce, 1919: 5) y como la auténtica fuente del proyecto modernista de la autorreflexión. El profundo impacto de este nuevo modo de conciencia filosófica iniciada por Kant anticipaba el papel de la mente humana en la constitución del mundo. Quizá por vez primera en el pensamiento occidental, la gente llegó a concebir, y a enfocarse en, un objeto cuya esencia se entendía como su papel de sujeto constituyente o trascendental (aquí “trascendental” se refiere a los fundamentos o condiciones necesarios para, o que posibilitan, el conocimiento o la experiencia). Pero el apartamiento e involución inherente en esta nueva “filosofía de reflexión” tenía dos implicaciones: una que tendía a elevar la condición de la conciencia humana, y otra que tendía a bajarla.³

En su análisis, Kant pareció haber mostrado que el mundo debía arreglarse de acuerdo con las condiciones de la conciencia humana y no al revés.⁴ Si el mundo es dependiente de la conciencia y no viceversa

—es decir, si (en palabras de Seigel, 2005: 617) el “sujeto conocedor” es “la fuente del dominio sobre la otredad [que] la conciencia organiza”—entonces parecería imposible imaginar cómo la conciencia pudiera ser otra cosa más que una libre espontaneidad que opera en una esfera de libertad completa y autogenerada. Aparte, en esta versión, conciencia parecería haber surgido de sí misma; pues, ¿cómo pudiera ser algo el producto causal del mismo mundo de que es en sí la fuente? Finalmente, si todo lo que existe se presenta *a* conciencia, pareciera ser que una indagación exhaustiva en el contenido de conciencia tendría que revelar la totalidad del Ser, incluida la naturaleza de la conciencia misma; ya que, ¿cómo pudiera alguna cosa existente evitar presentarse ante la penetrante mirada de la misma mente mediante la cual la Totalidad —de la cual inevitablemente forma parte— está constituida?⁵ Estas percepciones —el descubrimiento por la conciencia de su propia libertad, su autosuficiencia, y su omnisciencia y autotransparencia— corresponden a lo que Paul Ricoeur (1978: 9) ha llamado el “tripartito deseo de la conciencia absoluta”. Y las tres quizá parezcan verdades irrefutables y autoevidentes (post-kantiano) a la persona que, por así decirlo, mira hacia afuera desde *adentro* de conciencia y ve un mundo que resplandece con su dependencia de ella.

Pero una perspectiva contraria ha estado presente simultáneamente en esta amplia y variada corriente de la autorreflexión moderna que comenzó con Kant. Además de hacerse sentir como el último centro subjetivo, el constituyente de la Totalidad (o, al menos, de todo aquello que *nosotros* podemos conocer), la conciencia a partir de Kant se volvió asimismo el principal *objeto* de estudio;⁶ un acontecimiento que trajo consigo una serie de consecuencias problemáticas. Por un lado, las ciencias humanas (las de subjetividad) tendían a colocar a la conciencia dentro del orden empírico de entidades objetivables, aunque esto chocaba con su condición de ser trascendental ante el cual, y para el cual, todas las entidades deben aparecer. Además, la conciencia fue asimilada en el orden natural de causa y efecto, en contradicción con la noción de su último

poder y libertad. Así, las categorías kantianas –desde una perspectiva, los *cimientos* trascendentales del universo relevante– fueron a la vez hechas *en* este universo, y a veces entendidas como el producto causal de las fuerzas naturales, que existían al lado (en algún sentido) de otros objetos de conocimiento en el mismo plano que fenómenos empíricos como las estructuras atómicas, los órganos corporales o los patrones de conducta. Seigel (2005) escribe que “en la filosofía de Kant, ‘el hombre’ descubre las leyes de un mundo empírico que entra en existencia a través de su actividad mental”, no obstante que la “libre subjetividad del ser humano lo sujeta a él mismo al dominio de la no libertad que es de su incumbencia conocer” (p. 617).

Otra forma de contradicción a que puede conducir esta reflexión tiene que ver con reconocer los constreñimientos que la misma conciencia impone a lo conocido que, en cierto sentido, se sienten desde adentro. La misma conciencia de la naturaleza de las categorías kantianas implica la indescriptible existencia de realidades no conocibles que, se supone, *no* se conforman a las demandas de la mente humana. Aparte está el hecho de que las categorías en sí (u otras estructuras de conciencia, como sea que se conciban) no son algo que la conciencia ingenua capta fácilmente. Por lo tanto, llegar a tener conciencia de las categorías u otras estructuras trascendentales, y traerlas a la luz, significa asimismo lograr la conciencia de que, al menos la mayor parte del tiempo, la conciencia *no* es en realidad transparente ante sí misma. De este modo descubrimos en la época moderna que la conciencia –aquel *cimiento* aparentemente autoconsciente y medio transparente de representación– también está rodeada e imbuída de una suerte de obscuridad. Foucault habla de que la conciencia descubre,

tanto adentro como afuera de sí, en sus márgenes pero también en su urdimbre y trama, un elemento de obscuridad, una densidad aparentemente inerte en que está enraizada, un no pensar que lo envuelve totalmente, pero en que al mismo tiempo está atrapada (Foucault, 1966/1994: 326).

Según Foucault, el proyecto kantiano y post-kantiano de la (auto) reflexión en que la conciencia intenta volverse sobre sí misma y conocer las condiciones fundacionales de su propio ser, está condenado a participar en una serie de “formas de reflexión deformadas y torcidas” (*Ibid.*: 343). Con esto, si enfatizamos la naturaleza determinada o empírica de la mente, si adoptamos una perspectiva externa al pensar en la conciencia simplemente como una cosa entre otras, resulta imposible entender cómo dicha entidad pudiera conocer la verdad de su propia naturaleza. Pero las cosas tampoco logran mayor coherencia si adoptamos una perspectiva interior y pensamos la mente como una entidad verdaderamente constituyente. Después de todo, si las categorías o formas de entender definen realmente los límites de lo que es posible saber, entonces no debe ser posible conocer estos límites o condiciones. ¿Contra qué los contrastaríamos? ¿Cómo pudiéramos conocerlos *como* límites? De hecho, ¿cómo podrían las condiciones emerger como entidades conocibles dentro del mismísimo campo que ellas definen? Por esto, Foucault critica a las ciencias humanas por “tratar como su objeto lo que es en realidad su condición de posibilidad” (*Ibid.*: 364).

En la visión de Foucault, la falla en reconocer estas imposibilidades es el punto ciego clave que se encuentra en el centro del episteme moderno; y lo que condena al pensamiento moderno a una “inestabilidad esencial” y “precariedad” (*Ibid.*: 348), un constante ir y venir entre alternativas incompatibles. Según Foucault, Seigel (2005: 617-618) escribe, “el sujeto conocedor, la fuente del dominio sobre la otredad que su conciencia organiza”, es un “ser de incoherencias” que “contiene su propia ruina”. No obstante, el hombre moderno sigue obsesionado con el prospecto de un tipo de autoconocimiento absoluto, un conocimiento de sí mismo que promete desentrañar el universo; pero, mientras tanto, este prospecto de la perfecta iluminación, de un franco despertar ante la verdad del ser, es la fuente del más grande de los autoengaños (*self-delusion*). Foucault lo compara con el sueño, un sueño “tan profundo que el pensamiento lo experimenta como vigilancia” (Foucault 1966: 1994: 341).

La “analítica de finitud”

Dada la naturaleza binaria y paradójica del doblete de la reflexión moderna, no nos debe sorprender que manifestaciones particulares de esta condición pueden diferir según si vislumbran un lado o el otro, y también según si tienden a ocultar o revelar la contradicción. Es de cierto interés considerar estas diferencias porque podrían sugerir una manera para cartografiar los principales contrastes entre los aspectos humanistas y anti-humanistas del modernismo, así como entre el modernismo y lo que pudiéramos calificar como una postura posmoderna. Comienzo con la respuesta a esta condición que Foucault tanto enfatiza, y que a veces equipara (erróneamente, diría yo) con el episteme moderno en general. Esto es lo que llama la “analítica de finitud”, que él entiende como un intento ingenuo, generalizado y, a fin de cuentas, inútil, de trascender, resolver o ignorar la contradicción al deducir el papel fundacional de la conciencia humana precisamente de las limitaciones de la conciencia misma.

Lejos de sentirse humillado por sus limitaciones, el hombre, mediante una suerte de imperialismo involutivo, decreta que sólo aquello que es accesible a su (limitada) conciencia puede existir en un sentido importante o significativo. Dada esta visión —expresada más puramente en el idealismo subjetivo y la fenomenología trascendental (Foucault menciona a Fichte y Husserl)— uno no tiene por qué preocuparse por el mundo que elude su alcance: dado que los límites del hombre limitan al mundo, uno puede simplemente concentrarse en la forma y el contenido de conciencia para entender todo lo que es verdaderamente importante conocer. Así, en la época moderna, el hombre, o la conciencia humana, se vuelve lo que Foucault llama un “extraño doblete empírico-trascendental”; un “ser tal que en él será obtenido el conocimiento de lo que hace todo conocimiento posible” (*Ibid.*: 318). “Los límites del conocimiento proporcionan fundamentos positivos para la posibilidad de conocer” en este proceso mediante el cual la conciencia “se dobla” sobre sí misma “para hallar una base para sí misma dentro de sí misma”

(*Ibid.*: 317, 341). Aunque este giro kantiano incorpora los dos lados del doblete, elude la plena realización de las contradicciones inherentes en él (el principal tema de *Las palabras y las cosas*) al enfocarse tan fuertemente en el lado que vislumbra el poder y la ascendencia de la mente. Cogito o ego se declara una especie de figura deificada que contiene en su interior todas las condiciones de su propia existencia.

Foucault aclara enfáticamente que rechaza esta alternativa trascendental o humanista, actualmente ejemplificada en la fenomenología (según él), a favor de algo semejante al estructuralismo que destaca los aspectos empíricos o parecidos-a-objeto de las condiciones del conocimiento (*Ibid.*: xiv). Aunque niega que su perspectiva —que él llama “arqueología”— sea una forma de estructuralismo (xiv), sí reconoce cierta afinidad entre esta última tradición y su propio interés en las prácticas discursivas; es decir, en “las leyes de un cierto código de conocimiento” (ix) o “sistemas de regularidades” en que se basa nuestro conocimiento. Asimismo, reconoce, aunque sea de paso, que el estructuralismo es, en algún sentido, *producto* del episteme moderno, entretejido con el nacimiento del “Hombre”,⁷ aunque presenta tanto la visión de éste como la suya propia como avatares de una condición posmoderna aún inconcebible que se escapa de alguna manera de los dilemas de nuestra época.⁸

Alternativas anti-humanistas

Como señalé arriba, la estructura misma del doblete permite que se desarrolle en más de una sola forma: existe, al menos, la posibilidad de enfatizar uno u otro de sus dos lados. Es extraño, por lo tanto, que a pesar de su entendimiento de las paradojas que la dualidad de la reflexión moderna puede generar, Foucault enfoca su crítica casi exclusivamente en sólo un lado; a saber, la estrategia neo-kantiana o humanista que trata al hombre como el “sujeto soberano de todo conocimiento posible” (*Ibid.*: 310). De hecho, en algunos momentos de *Las palabras y las cosas*

Foucault escribe como si el declive –que él cree inminente– de este tipo de humanismo subjetivista significará un escape no sólo del “narcisismo trascendental” (como lo llama en *La arqueología del conocimiento* [1969/1972: 203]), sino también de *todas* aquellas “formas de reflexión deformadas y torcidas” generadas por la naturaleza contradictoria del doblete (Foucault 1966/1994: 343). De esta manera sugiere, en un tono apocalíptico, que los nuevos modos de pensamiento que ahora empiezan a eclipsar a los del humanismo post-kantiano en realidad constituyen un episteme totalmente nuevo, cuyo avance arrollador pronto borrará la imagen (kantiana) del hombre “como [si fuese] un rostro trazado en la arena a la orilla del mar” (*Ibid.*: 387).

Foucault coloca en la vanguardia de este nuevo orden las “contra-ciencias” de etnología, psicoanálisis y lingüística, especialmente los acercamientos estructuralistas de Lévi-Strauss y Lacan,⁹ dos teóricos enormemente influyentes en el periodo en que Foucault desarrolló *Las palabras y las cosas*.¹⁰ La metáfora raíz del estructuralismo es, por supuesto, el lenguaje; es decir, el lenguaje como un sistema saussureano o una cárcel nietzscheana, algo tan incluyente, absoluto y totalmente determinante que permanece mayormente invisible al ser –humanos individuales– que controla. Al final del libro, contrapone el sujeto reflexivo (kantiano) al lenguaje al afirmar que la disolución de uno equivale a la coalescencia o surgimiento del otro. Como muchos otros, entendió que la visión centrada en el lenguaje socavaba cualquier noción de conciencia como un centro constituyente, cualquier noción del “hombre” como un ser libre, autocreador o potencialmente autoconsciente cuyo campo de conciencia pudiera proveer un acceso a la verdad. Lo que sobresale es la objetualidad (*objecthood*) o finitud de conciencia –esto es, su existencia como un objeto empírico limitado, determinado/determinante– que socava la visión humanista del papel soberano de la conciencia.

La capacidad de Foucault por actuaciones virtuosísimas con equívocas crípticas nunca se despliega con más claridad que en los últimos dos capítulos –a la vez deslumbrantes y evocativos, frívolos y an-

gustados— de *Las palabras...*; no obstante, al final queda muy claro que piensa que la empresa estructuralista o cuasi-estructuralista presagia algo enteramente nuevo, un orden apenas imaginable que implica “la muerte del hombre” y trasciende las devastadoras contradicciones inherentes en el doblete del episteme moderno. La clara implicación es que, al rechazar la analítica de finitud, uno puede escapar de la condición del doblete y, presumiblemente, de todas las paradojas e ilusiones generadas por su forma particular de autoconciencia.¹¹ Pero, si consideramos que la característica definitoria del doblete es su tendencia de tratar a un mismo dominio a la vez como “el difícil objeto y sujeto soberano de todo conocimiento posible” (*Ibid.*: 310), entonces es difícil ver por qué el “lenguaje”, “discurso” o “episteme” no cabe en esta definición tan bien como las formas trascendentales o las categorías de conciencia.

Ya que el estructuralismo y la arqueología toman como su principal objeto de estudio precisamente aquellos sistemas cuasi-lingüísticos que estructuran y posibilitan todo conocimiento (y que, en este sentido, son trascendentales), parecerían participar en la condición del doblete empírico-trascendental. Además, dado que intentan iluminar las mismas condiciones de conocimiento cuya esencia deberá permanecer en la obscuridad, parecerían participar asimismo en un dilema muy parecido al del cogito y lo no pensado. Resulta, entonces, que las visiones humanista y anti-humanista tienen mucho en común. La perspectiva estructuralista también subordina la realidad a las exigencias del conocimiento humano; sólo que este conocimiento está enraizado no en el individuo aislado, sino en las formas transpersonales de lenguaje, mito o episteme, dejándonos así con lo que Jean Hyppolite ha llamado un “campo transcendental sin sujetos [individuales]” (citado en Descombes, 1980: 77).

En el mero centro del proyecto estructuralista se encuentra una contradicción no menos absoluta o ineluctable que la analítica de finitud: a saber, el supuesto de que el hombre puede conocer, desde afuera, la cárcel que supuestamente lo encierra totalmente. Esto, por supuesto, es

la paradoja reflexiva o performativa a la que Seigel en repetidas ocasiones nos llama la atención en *The Idea of the Self*:

Cualquiera –escribe (2005: 649)– que imagina al ser como apretadamente envuelto en el capullo de sus relaciones sociales o culturales [o, agregaría, lingüísticas o epistémicas], necesariamente ubica a la conciencia que puede teorizar dicho confinamiento afuera de él, evocando así simultáneamente un tipo de ser distinto, [uno] listo para volar libremente en alas cuya anatomía desciende de la reflexividad pura.

El hecho de que en *Las palabras...* Foucault cuestiona la posibilidad de conocer las condiciones trascendentales del conocimiento parece especialmente extraño a la luz de su *propio* proyecto “arqueológico” que allí plasma. Afirma que lo que le interesa *no* son los dominios obvios de “biografías intelectuales” o “la historia de teorías, conceptos o temas”, sino un “campo epistemológico” que aterriza toda percepción de identidad y diferencia (XXIV), no sólo “la pura experiencia del orden y de sus modos de ser” (XXI), sino el sentido, presumiblemente más profundo, y quizá inarticulable, de que existen “cosas que en sí son capaces de organizarse... el hecho, en pocas palabras, de que el orden *existe*” (XX). La habilidad de Foucault de identificar y analizar esta dimensión tan oscura y fundacional parecería sugerir que posee, al menos, la “autodirección profundamente liberadora” que, como bien señala Seigel (2005: 9), reclaman –paradójicamente– los teóricos que también imaginan a un ser tan herméticamente constreñido por factores sociales o lingüísticos que, supuestamente, “tiene poca, o ninguna, capacidad de ir más allá” de estos factores.

Posibilidades post-modernas

Podemos ver, entonces, que ni el estructuralismo ni la “arqueología” de Foucault pueden concebirse como afuera, o más allá, del episteme

moderno, pues ni uno ni el otro escapa de las contradicciones de las formas particulares de reflexividad de dicho episteme. Resulta que estas posturas anti-humanistas no son tanto una trascendencia respecto del doblete kantiano, sino más bien la realización de su imagen de espejo.

Pero, ¿y si imagináramos un *tercer* tipo de configuración epistemológica o postura estética, uno que se distancia *tanto* de la posición subjetivista *como* de la objetivista que acabamos de examinar, y que toma más en serio las inevitables contradicciones de la autorreflexión? ¿Dicha postura constituiría un verdadero paso más allá de las contradicciones del doblete y, así, tal vez, con mayor derecho reclamaría consideración como algo verdaderamente post-moderno? De hecho, muchas de las teorías y formas artísticas asociadas con las etiquetas post-estructuralista y post-modernista *sí* caben en esta descripción. En lugar de suprimir un lado del doblete (al mismo tiempo que se depende de él) con la finalidad de enfatizar el otro, parecen manifestar ambos lados simultáneamente. Al parecer, su objetivo no consiste en presentar una ilusión de coherencia o estabilidad interna, sino en hacer hincapié en el hecho de las contradicciones y la precariedad, una hazaña típicamente lograda mediante el uso de técnicas como la aporía autosocavadora, la *mise-en-abyme*, o la ostentada inestabilidad del collage-estético, donde universos inconmensurables se juntan en un flagrante estado de desunión (lo que en *Las palabras...* Foucault llama “heteróclito” en contraste con lo simplemente “incongruente”).¹² Dicha postura pudiera sugerir la posibilidad de un escape cuasi-reflexivo de la hiper-reflexividad; una manera por la cual, mediante una especie de meta-autoconciencia autosocavadora, la conciencia de las trampas e ilusiones *de* la misma autoconciencia podría ofrecer un medio para escapar de sus enredos.

Seguramente, sin embargo, no es ésta la única manera de imaginar el desenlace de semejante acto de meta-reflexión; es decir, de la reflexión sobre la reflexividad y sus contradicciones. Reconocer las *aporías* del doblete es un acto de autorreconocimiento que reconoce el limitado valor del autorreconocimiento. ¿Por qué dicha realización no tendería a socavar su

propio valor? Si entendemos que el post-modernismo existe a un meta-paso más allá del episteme moderno, entonces debemos preguntar si esta extensión implica una trascendencia, o exacerbación, de las contradicciones internas del episteme. No sorprende, entonces, que a menudo resulte difícil, quizá imposible, distinguir entre las obras que critican y escapan del doblete y las que permanecen atrapadas en sus enredos.

La paradoja de la meta-afirmación

Como hemos visto, *Las palabras...* es, en sí mismo, ejemplo de las paradojas del cogito, de lo no pensado y del doblete empírico-trascendental que Foucault analiza en los capítulos finales. ¿Pero hasta qué punto estuvo el mismo Foucault consciente de esto? ¿Y en qué medida (si acaso alguna) debería esta conciencia influir en nuestra evaluación del mensaje y valor de su libro?

Para ser franco, no estoy muy confiado en lo que puedo decir sobre la claridad o grado de la autoconciencia reflexiva de Foucault. Por un lado, buena parte de lo que he comentado en este ensayo —especialmente la tendencia de Foucault de considerar que el estructuralismo y la arqueología son inmunes a las contradicciones del doblete— ciertamente sugiere que no logró captar todas las implicaciones de su propio análisis. Por el otro, algunas de las contradicciones performativas que comete Foucault parecen tan obvias que uno bien podría sospechar que en ningún momento fueron omisiones o errores sino, más bien, provocaciones dirigidas a sus lectores más perspicaces. Quizá su crítica del doblete moderno debería entenderse menos como una condenación y más como una oblicua autocrítica y confesión.

Pero, al final de cuentas, ¿cómo deberíamos estimar el valor de *Las palabras y las cosas*? ¿A pesar de todos sus destellos de brillantez, en el fondo fracasa?; ¿es una obra incoherente que se hunde en sus propias contradicciones jamás reconocidas y tal vez insuperables?; ¿o quizá sería mejor verlo como una suerte de objeto-lección paradójico presentado

con un guiño; un destello de perspicacia sobre la imposibilidad de ciertos tipos de iluminación (esto es, respecto de los epistemes, tal vez en particular los propios)? Alternativamente, podríamos adoptar una tercera lectura —una más positiva— de la obra y su valor: ¿será que el propio análisis y crítica de Foucault de las mismas paradojas que *supuestamente* hacen imposible la autorreflexión moderna constituyen, en realidad, la comprobación paradójica precisamente de la posibilidad de estas formas paradójicas de conocimiento?

La postura que cada quien tome respecto del valor de *Las palabras...*, o de obras similares (como el *Tractatus* de Wittgenstein), dependerá en parte de su lectura del texto. Pero también dependerá —quizá más profundamente— de lo que pudiera ser una actitud casi visceral hacia las implicaciones de paradoja y autocontradicción. Jerrold Seigel no descarta totalmente a Foucault y Derrida; pero, al final de cuentas, me parece que está enormemente escéptico de sus contribuciones, en gran medida debido a las autocontradicciones performativas que analiza con tanta lucidez.¹³ Seigel (2005: 650) más bien tiende hacia lo que al final de su libro describe como “alternativas más sobrias y, al último, más iluminadoras”. Por mi parte, no estoy tan seguro. Me parece que una postura extrema, incluso una internamente contradictoria, puede a veces iluminar mejor que una alternativa más equilibrada. Aquí estoy de acuerdo con las afirmaciones de Thomas Nagel en *The View from Nowhere*: al tratar los conflictos entre las perspectivas internas y externas sobre la existencia y el mundo, a veces tenemos simplemente “que aguantar el choque de perspectivas”; ciertas formas de perplejidad e inconsistencia lógica pueden “encarnar más iluminación que cualquiera de las supuestas soluciones a esos problemas” (Nagel, 1986: 4). Al adoptar esta última, y más relajada, visión de la inconsistencia,¹⁴ uno estará, seguramente, más dispuesto que Foucault (al menos abiertamente) a aceptar las contradicciones del doblete que él dibuja en los últimos capítulos. Pero uno también estará más abierto ante las contradicciones —performativas y de otra índole— que el mismo Foucault necesariamente cometió al escribir su libro.

Notas

¹ Presenté versiones de este ensayo en la Universidad de Nueva York (Institute of French Studies; simposio: *The Idea of the Self* de Jerrold Seigel, diciembre 2006); y, con varios cambios, en el congreso de la American Psychological Association, agosto de 2007 (Ponencia Magistral, APA División 24). Para un estudio relacionado, véase Sass, L. (2009). *Foucault et l'auto-reflexion moderne. Les Temps Modernes*, #656, 99-143.

² Esta sección ("El doblete de la autorreflexión moderna") se basa en materiales del capítulo 11 de Louis Sass, *Madness and Modernism* (Nueva York: Basic Books, 1992).

³ "Reflexión" puede definirse así: "el acto por el cual ego, habiendo desechado su intermediación natural y vuelto en sí, se vuelve consciente de su subjetividad..." (R. Gasche, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986, p. 25).

⁴ Véase, especialmente, *Crítica de la razón pura* de Kant.

⁵ Para algunos post-kantianos, era doblemente inconcebible que la mente (cuyo criterio definidor, se decía a menudo, era la presencia de la autoconciencia) no fuera consciente de su propia naturaleza. Esto permitió a J.G. Fichte argumentar que un objeto era "totalmente transparente al ojo de vuestra mente, porque es vuestra mente en sí" (*The Vocation of Man*, Chicago: Open Court, 1800[1910], p. 70).

⁶ Desde luego, no como un simple *objeto* de una facultad de percepción dirigida hacia adentro, sino vía un análisis conceptual más complicado de las estructuras trascendentales de experiencia.

⁷ Foucault escribe: "Es adentro de los perfiles entretejidos y unidos del episteme moderno que esta experiencia contemporánea [la vuelta al lenguaje] encontró su posibilidad (*The Order of Things*, Nueva York: Random House, 1966[1994], p. 384).

⁸ Este énfasis kantiano en la soberanía del sujeto no se restringe al pensamiento filosófico; tendencias análogas pueden discernirse en otros dominios culturales. Quizá el ejemplo más claro es el movimiento hacia la abstracción en la pintura moderna, al menos si se entiende de acuerdo con la estética explícitamente kantiana del crítico Clement Greenberg (1966/1973, p. 67), quien veía en la planeidad de la pintura moderna un intento, no de "subvertir" la obra del arte, sino de "enraizarla más firmemente en su área de competencia".

⁹ Se trataría del Lacan de los años de 1950 y 1960, antes de lo que podríamos llamar su giro "posmoderno" hacia las paradojas reflexivas y el concepto de Lo Real. Véase Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan* (B. Bray, trad., Nueva York: Columbia University Press, 1997, p. 360).

¹⁰ Véase Roudinesco, 1997, p. 332.

¹¹ Al decir esto, Foucault tal vez respondía menos a las implicaciones lógicas de su propio análisis que a las modas intelectuales del momento; y, tal vez, también a su deseo de proteger a su análisis arqueológico y cuasi-estructuralista de ciertos tipos de paradojas reflexivas.

¹² *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, p. xvii. Sobre el collage-estético, véase Marjorie Perloff, *The Futurist Moment: Avant-Garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1986).

¹³ Seigel escribe: “Derrida podría emprender sus demostraciones del poder del lenguaje de construir y deconstruir el ser y el sujeto sólo al ubicarse fuera del conjunto de relaciones lingüísticas que plasmaba” (*The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, 2005, p. 632).

¹⁴ Al parecer, Wittgenstein se inclinaba, al menos a veces, hacia esta visión más relegada. Véanse sus comentarios desdeñosos sobre la Paradoja del Mentiroso en *Lectures on the Foundations of Mathematics* (G.H. von Wright, R. Rhees y G.E.M. Anscombe [eds.], G.E.N. Anscombe, trad.; Oxford RU: Basil Blackwell, 1956), pp. 206-207.

Bibliografía

- DESCOMBES, V. (1980). *Modern French Philosophy* (L. Scott-Fox y J. M. Harding, trads.), Cambridge, RU: Cambridge University Press.
- FICHTE, J.G. (1910). *The Vocation of Man* (W. Smith, trad.), Chicago: Open Court (original, 1800).
- FOUCAULT, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge* (A.M. Sheridan Smith, trad.), Nueva York: Random House. (original 1969).
- FOUCAULT, M. (1994). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York: Random House. (original 1966).
- GASCHÉ, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GREENBERG, C. (1973). “Modernist Painting”, en G. Battcock (ed.), *The New Art* (Rev. ed.), Nueva York: Dutton. (original 1966).
- KANT, I. (2007). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer y A. W. Wood, eds., trads.), Cambridge, RU: Cambridge University Press.
- NAGEL, T. (1986). *The View from Nowhere*, Nueva York: Oxford University Press.
- PERLOFF, M. (1986). *The Futurist Moment: Avant-garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture*, Chicago y Londres: University of Chicago Press.

- RICOEUR, P. (1978). "The Unity of the Voluntary and the Involuntary as a Limiting Idea" (D. O'Connor, trad.), en C.E. Reagan y D. Steward (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, Boston: Beacon.
- ROUDINESCO, E. (1997). *Jacques Lacan* (B. Bray, trad.), Nueva York: Columbia University Press.
- ROYCE, J. (1919). *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, CT: Yale University Press.
- SASS, L. (1992). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Nueva York: Basic Books.
- SASS, L. (2009). *Foucault et l'auto-reflexion moderne*. *Les Temps Modernes*, #656, 99-143.
- SEIGEL, J. (2005). *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1956). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics* (G.E.M. Anscombe, trad.), G.H. von Wright, R. Rhees y G.E.M. Anscombe (eds.). Oxford, RU: Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus* (D.F. Pears y B.F. McGuiness, trads.), Londres: Routledge & Kegan Paul (original, 1921).

Una primera versión de este artículo fue publicada en inglés en: *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, Vol. 28, Núm. 2, 2008, pp. 323-335.



Traducción a cargo de
Paul C. Kersey Johnson

Recepción: 7 de octubre de 2013
Aceptación: 18 de junio de 2014