



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Guzmán Muñoz, Liliana Judith

Hermenéutica y subjetivación : continuidades y tensiones entre las perspectivas de Gadamer y Foucault



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Guzmán Muñoz, L. J. (2023). *Hermenéutica y subjetivación: continuidades y tensiones entre las perspectivas de Gadamer y Foucault. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes* <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3966>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Hermenéutica y subjetivación: continuidades y tensiones entre las perspectivas de Gadamer y Foucault

TESIS DE MAESTRÍA

Liliana Judith Guzmán Muñoz

lilianaj.guzman2@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone indagar en torno a ciertas continuidades, tensiones y puntos de convergencia entre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la desplegada bajo un nombre similar, como hermenéutica del sujeto, desde Michel Foucault.

La conjetura principal es que habría en la obra de Foucault un proceso de conceptualización, de uso metodológico y de pensamiento de alcance crítico, ético y político de la hermenéutica. Para ello realizamos un recorrido por algunas nociones claves en la perspectiva de Gadamer y su contrapunto en Foucault (interpretación, sujeto/subjetivación, experiencia filosófica, Ilustración y ontología del presente).

De este modo, abordamos un análisis crítico acerca del alcance que ambos abordajes tienen respecto de estas problemáticas, visualizando sus horizontes teóricos y metodológicos y sus posibilidades a modo de aportes, desafíos y propuestas para el desarrollo de esta inquietud: ¿de qué modo el paradigma hermenéutico contribuye a la apropiación de la filosofía, como experiencia de subjetivación y ética del cuidado? ¿Habría contrapuntos, continuidades o divergencias entre ambas miradas? ¿De qué modo ambas perspectivas ofrecen lecturas sobre la actualidad de la Ilustración? ¿Es posible un retorno crítico a estos ideales del humanismo, y su apropiación en este paradigma?

En torno a ambas propuestas, indagamos en torno a estas preguntas y sobre el devenir de estas nociones postuladas, en un diálogo de tensiones y convergencias que no clausura sus propuestas filosóficas, sino que abre un potencial horizonte de problemas y nociones que, en una mirada crítica del legado y la tradición, se sostienen en vitalidad y fuerza filosofante, en la acepción nietzscheana del término.

Palabras clave: Hermenéutica, Interpretación, Subjetivación, Ilustración, Ontología del presente.



Secretaría de Posgrado

Maestría en Filosofía

Hermenéutica y subjetivación: continuidades y tensiones entre las
perspectivas de Gadamer y Foucault

Liliana Judith Guzmán Muñoz

Año: Mayo de 2022

Directora: Dra. Senda Sferco

Co-Director: Dr. Daniel Busdygan

Contacto: lilianaj.guzman2@gmail.com

A mis padres, por todo, siempre.

Agradecimientos

A mi directora y co-director de recorrido, Senda Sferco y Daniel Busdygan, respectivamente, por su generosidad, confianza y entusiasmo constante. A las universidades públicas que son patria de mi formación: Universidad Nacional de San Luis (Argentina), Universidad de Barcelona (España), Universidad Nacional de Quilmes (Argentina). Especial agradecimiento a uno de mis mentores en mi práctica de estudio y dedicación a las problematizaciones filosóficas: Dr. Miguel Morey Farré, quien con mucha generosidad asistió en el diálogo y perspectivas a este trabajo. A mi familia felina y canina, por la paciencia y el acompañamiento eterno en estas búsquedas. A mis interlocutores en la comunidad académica que habito en diversos lugares. Y a ese maestro del arte y el pensamiento hecho poesía, Gracias Totales.

ABREVIATURAS

Obras citadas de Michel Foucault

<i>Discurso y verdad. Conferencias</i>	DV-C
<i>Discurso y verdad en la antigua Grecia</i>	DVAG
<i>Dits et écrits</i>	DE
<i>El coraje de la verdad</i>	CV
<i>El discurso del poder</i>	DP
<i>El gobierno de sí y de los otros</i>	GSiO
<i>El orden del discurso</i>	OD
<i>El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias</i>,	OHSí
<i>Hermenéutica del sujeto</i>	HS
<i>Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber</i>,	HSI-VS
<i>Historia de la sexualidad, tomo III: la inquietud de sí</i>	HSIII-Isí
<i>La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto</i> ...	IVEss
<i>La Arqueología del saber</i>	AS
<i>Las Palabras y las Cosas</i>	PC
<i>La Sexualidad y El discurso de la sexualidad</i>	SyDS
<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	NFM
<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	NGH
<i>Obras Esenciales</i>	OE
<i>Philosophie, Anthologie</i>	PhA
<i>¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí</i>	QC-CSI
<i>¿Qué es la Ilustración?</i>	QI
<i>Saber, historia y discurso</i>	SHD
<i>Subjetividad y verdad</i>	SV
<i>Tecnologías del yo</i>	TY
<i>Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones</i>	DP-OC

Obras citadas de Hans-Georg Gadamer

<i>El giro hermenéutico</i>	GH
<i>Elogio de la teoría</i>	ET
<i>El problema de la conciencia histórica</i>	PCH
<i>Hermenéutica de la modernidad</i>	HMod
<i>Hermeneutica, estética e historia</i>	HEH
<i>Verdad y método 1</i>	VMI
<i>Verdad y método 2</i>	VMII

ÍNDICE

Introducción.....	9
<i>Una problematización en torno a apropiaciones de los conceptos de hermenéutica y la subjetivación en las miradas de Gadamer y Foucault</i>	<i>9</i>
¿QUÉ ES INTERPRETAR?	16
<u>PROBLEMAS, PERSPECTIVAS, DIVERGENCIAS Y ABORDAJES DEL PARADIGMA DE LA INTERPRETACIÓN EN LAS MIRADAS DE GADAMER Y FOUCAULT</u>	
A. Hacia el paradigma de <i>Wahrheit und Methode</i>.....	16
a.2. Antecedentes modernos de la hermenéutica universal: Schleiermacher, Dilthey.....	23
a.3. El giro hermenéutico de Heidegger y Gadamer: existencia y comprensión	31
a.4. La experiencia del arte, el acontecimiento, la interpretación	36
a.5. La universalidad de la hermenéutica filosófica.....	41
a.6. La hermenéutica como filosofía práctica.....	43
B Foucault y la arqueología: primera tensión con la hermenéutica gadameriana	47
b.1. La crítica a la hermenéutica	47
b.2. La arqueología como interpretación de signos en su historicidad	51
b.3. La analítica interpretativa, entre arqueología y genealogía	57
b.4. <i>Histoire de la folie</i>, un ensayo hermenéutico rupturista	60
C. Foucault y la hermenéutica del sujeto.....	63
c.1. La hermenéutica del sujeto como hermenéutica disruptiva	64
c.2. La interpretación, entre la subjetivación y la ética.....	67
c.3. La propuesta hermenéutica de Foucault: ética del cuidado.....	71
Cierre provisional.....	73
¿QUÉ ES FILOSOFAR?	75
Inquietudes en contrapunto sobre el pensar y la interpretación	75

A. La filosofía como sabiduría práctica.....	76
a.1. La filosofía práctica de la hermenéutica: entre la <i>koiné</i> y la <i>ética de la interpretación</i>	76
a.2. Gadamer y la hermenéutica entre la ciencia y la filosofía, “ciudadanía de dos mundos”	82
a.3. La noción de “filosofía práctica”, una aplicación de la hermenéutica	85
La filosofía como experiencia y ética del cuidado.....	92
b.1. Foucault y los usos de la filosofía, para una ontología del presente	92
b.2. La filosofía como experiencia	94
b.3. El filosofar en <i>L’hermeneutique du sujet</i>	105
C El legado de la Ilustración para la filosofía, hoy	109
c.1. La crítica de Gadamer a la Ilustración y su prejuicio sobre los prejuicios	114
c.2. La Ilustración y la ontología histórica del presente	121
c.3. La Ilustración como crítica y rehabilitación de la ética del cuidado	125
Conclusiones	128
HERMENÉUTICAS Y PRÁCTICAS DE SUBJETIVACIÓN: TENSIONES INTERPRETATIVAS	
130	
A Gadamer y la actualidad de la experiencia hermenéutica	130
a.1. El concepto de experiencia en base a la “historia efectual”	135
a.2. La noción de experiencia en la filosofía hermenéutica	137
a.3. El lenguaje: ovillo y laberinto de la experiencia hermenéutica	142
B Foucault y las prácticas de subjetivación.....	149
b.1. Hacia una genealogía del sujeto	149
b.2. El horizonte de la <i>epimelía heautóu</i>	156
La edad de oro de la <i>epimelía heautóu</i>	159
La apropiación de la <i>epimelía heautóu</i> en el cristianismo.....	161
b.3. Las tecnologías del yo.....	162
1 Cuestiones de finalidad, metodología y perspectiva:	162
Cuestiones de propósito y formación:	163
Cuestiones de cambio de concepción:	165

Convergencia práctica entre <i>epimelía heautou</i> y <i>askesis</i>	167
2 Cuestiones de mediación entre sujeto y verdad	169
C. La filosofía y la subjetivación, el modelo de Marco Aurelio	171
c.1. Abordaje del cuidado de sí desde <i>L'herméneutique du sujet</i> sobre la obra de Marco Aurelio..	171
c.2. El cultivo de sí: el modelo estoico en el abordaje del dispositivo de la sexualidad como formación del gobernante	176
Conclusiones provisionales	183
¿ILUSTRACIÓN? LA EXPERIENCIA DEL FILOSOFAR, LA FORMACIÓN Y LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE.....	185
a) La formación en la hermenéutica de Gadamer	186
a.2. La formación y la noción de experiencia del arte	198
a.3. La formación y la experiencia hermenéutica	203
B La filosofía como practica ética y dialéctica	206
b.1. La ética como aplicación: ¿es posible una ética filosófica aplicada?	206
b.2. Hermenéutica y rehabilitación de la ética aristotélica	208
b.3. Dialéctica y hermenéutica.....	209
C El filosofar y la ontología del presente	211
c.1. La crítica a la Ilustración en la perspectiva de Gadamer.....	212
c.2. La rehabilitación de la Ilustración en Foucault	213
c.3. La ontología del presente: nueva Ilustración	220
Conclusiones	229
Consideraciones Finales.....	233

Introducción

Una problematización en torno a apropiaciones de los conceptos de hermenéutica y la subjetivación en las miradas de Gadamer y Foucault

¿Qué espacios de encuentro tienen, o no, los postulados sobre *interpretación* y *subjetivación* en los debates actuales de la filosofía contemporánea? ¿Son conmensurables los enfoques hermenéuticos interpretativos alemán y francés en torno al tema de la interpretación, de la verdad y del sujeto? En este trabajo de tesis indagaremos en torno a dos abordajes que divergen en algunos temas y metodologías de análisis, siendo asimismo dos perspectivas filosóficas relativamente simultáneas en el tiempo epocal de su emergencia, despliegue y alcance. En efecto, el objeto de estudio de esta tesis es indagar acerca de cómo fueron desarrolladas y reconfiguradas las nociones de *hermenéutica* y *subjetivación* en las filosofías de Hans-Georg Gadamer (1900-2022) y Michel Foucault (1927-1984), en sus respectivos programas de investigación que presentan divergencias, continuidades y discontinuidades -o tensiones- en sendas maneras de interpretar tales conceptos respecto del horizonte de la filosofía moderna y con particulares lecturas de la historia de la filosofía y el sentido del filosofar.

¿Qué perspectivas nos ofrecen Gadamer y Foucault en torno a las cuestiones de *interpretación* y *subjetivación*? De hacerlo, ¿qué desafíos propician y ofrecen sus postulados y miradas? Si bien tanto en uno como en otro abordaje de estos pensadores se erigen y sostienen sistemas y tradiciones teóricas densas y diferentes, entendemos que es necesario abrir la indagación sobre puntos, lazos, preguntas y ejes comunes. En una tradición más cercana a la fenomenología, con una apropiación sistemática de la tradición hermenéutica occidental, y dando continuidad a algunos conceptos proporcionados por M. Heidegger en la hermenéutica de la facticidad, la obra de Gadamer constituye una biblioteca en sí misma para indagar no sólo el recorrido histórico de las filosofías de la interpretación sino también sus posibilidades como crítica a la filosofía moderna -especialmente a ciertas apropiaciones de la Ilustración y a la ciencia empírica moderna- para una propuesta de lectura que problematiza nociones como *formación*, *experiencia*,

historia, arte y pensamiento. En suma, Gadamer elabora una crítica de la modernidad bajo el nombre de filosofía de la comprensión, o más propiamente, hermenéutica filosófica. Por otro lado, y también en el vasto horizonte de la filosofía continental, encontramos otra biblioteca de problemáticas y otra lectura de las escuelas interpretativas. Tal es la obra rupturista de Michel Foucault, quien también se apropia de categorías de la fenomenología, de la obra de Nietzsche, Heidegger, Dumézil, Hadot, entre otros, para una mirada crítica de la modernidad desde una plataforma de partida estructuralista pero que se nutrió de otras *epistemes* -la psiquiatría, la psicología, la historia- para problematizar el legado de las filosofías de la interpretación desde una genealogía del sujeto y más aún desde una interpretación de la subjetivación constituida en plegamientos de saber y poder en dispositivos específicos, contingentes y situados.

¿Podemos abordar un enfoque del sujeto desde distintas miradas interpretativas? A conciencia del alcance inagotable de la obra de ambos autores, esta tesis se concentra en investigar cómo ambas perspectivas – la hermenéutica filosófica y la genealogía del sujeto – indagan, desarrollan y sopesan las nociones de *interpretación* y de *sujeto* en la experiencia histórica del presente. La filosofía hermenéutica y la genealogía del sujeto, Gadamer y Foucault respectivamente, ¿qué problemas ofrecen en torno a la relación entre *interpretación* y *subjetivación*? Para indagar acerca de esta inquietud, aquí realizamos un recorrido de cuatro etapas: primero, buscamos el alcance de la hermenéutica clásica y su disrupción en la hermenéutica filosófica; segundo, analizamos la mirada que ambos abordajes trazan en torno a la filosofía y su quehacer en nuestro tiempo; tercero, estudiamos las nociones de experiencia y de tecnologías de la subjetivación; y finalmente, consideramos el horizonte de cuestiones que ambos recorridos realizan para pensar nuestro tiempo y constituir un marco provisional así denominado *ontología de la actualidad*. Tal enfoque, ¿es excluyente de los planteos de la hermenéutica filosófica para posibilitar la interrogación de nuestro presente en el marco de ejes planteados en común? En este sentido, Gianni Vattimo¹ ha ofrecido una lectura dialéctica entre ambas analíticas para una crítica de la verdad, lectura a la que no podremos dedicarnos en este trabajo, pero cuya perspectiva ofrece recorridos potenciales para investigaciones ulteriores.

¿Qué ofrece, en general, el paradigma hermenéutico para considerar los conceptos de *interpretación* y *subjetivación*? En el primer apartado sobre el alcance de las

¹ Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2009.

hermenéuticas clásicas y su crítica en la hermenéutica filosófica, indagamos la propuesta de Gadamer tal como es formulada en su obra central, *Wahrheit und Methode*, por constituir éste su trabajo de investigación en el quehacer académico de décadas (desde finales de 1920 hasta su publicación en 1960) y por ser el núcleo duro de una perspectiva que construye una crítica a la tradición de la modernidad y un nuevo enfoque para las denominadas ciencias del espíritu desde una metodología apropiada en torno a nociones del humanismo, de la historia, de la fenomenología y del arte. Veremos cómo para Gadamer la hermenéutica clásica debe concebirse como un saber interpretativo de técnica de textos, siendo crítico de la tradición interpretativa consolidada por siglos en distintas formas clásicas de la hermenéutica.

Sobre este planteo gadameriano, entendemos que es importante revisarlo en relación con la propuesta foucaultiana donde la hermenéutica en sus formas clásicas es objeto de crítica, como también la hermenéutica filosófica de Gadamer. No obstante, nos preguntamos si para Foucault como para Gadamer existe una interpretación en la que la práctica filosófica brinde las condiciones de posibilidad para una crítica de la teoría del sujeto y la verdad, o las formas de la interpretación. Indagamos también la crítica promovida por Foucault a algunas miradas históricas de la hermenéutica y su reapropiación interpretativa en uno de los seminarios en el Collège de France, tal es *L'hermeneutique du sujet*. Quizás en ambas miradas de la interpretación abunda un supuesto enunciativo que también oficia de premisa metodológica o anclaje de base, tal es la formulación de las preguntas kantianas que definen los temas centrales del conocimiento y de la ética: *¿qué puedo saber?*, *¿qué puedo hacer?*, *¿qué me está permitido esperar?* A criterio de Miguel Morey, tales preguntas son reformuladas en la filosofía en dirección a otra: *¿qué es el hombre?*² En suma, este punto de partida kantiano se encuentra en un suelo común en ambas propuestas de lectura: en Gadamer, con su debate con la modernidad y el neokantismo; en Foucault, con su crítica de la Ilustración.

¿Qué inquietudes en torno al filosofar nos ofrecen estas miradas hermenéuticas? ¿Qué alcance tienen, como crítica, las teorías de la interpretación y la subjetivación? En el segundo capítulo buscamos calibrar el alcance que tales críticas de las teorías de la

² El interrogante sobre el destino de las preguntas kantianas en la cuestión del hombre es formulado por Miguel Morey de esta manera: “¿O es que acaso estas preguntas remiten a la pregunta por el hombre, porque éste es una suerte de bucle que no puede conocer sin preguntarse qué puede conocer, ni hacer sin preguntarse qué debe hacer, ni esperar sin preguntarse qué le está permitido esperar -que no puede saberse ni quererse como hombre sino en el seno de la pregunta por eso que es ser un hombre?” Morey, M. *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 26.

interpretación ofrecen para considerar el alcance de la filosofía. Para ello indagamos la revisión genealógica con la que ambos autores construyen un enfoque propio de la tarea del pensar -situado, epocal, contingente-, como también diseñan sus propias herramientas de apropiación heurística para ofrecer una crítica de la modernidad y posibles interrogantes y problemas para pensar nuestro tiempo, desde la reapropiación que -en distintas direcciones- logran en torno a un tema clave para pensar la filosofía hoy: la Ilustración. Para ello, Gadamer retoma cuestiones de la sabiduría práctica o de la ética de las virtudes de la filosofía aristotélica, en una fuerte crítica a la Ilustración y a su legado en la ciencia, y Foucault construye una mirada de la ética del cuidado de sí desde las escuelas helenísticas griegas y romanas. Indagamos así el alcance que ambas lecturas interpretativas realizan acerca de las diversas tradiciones filosóficas que posibilitan pensar la filosofía hoy.

Con ambas propuestas y relevamientos divergentes, ¿puede la hermenéutica ofrecernos un espacio potencial para la crítica, comprendida ésta como una práctica y una experiencia del sujeto sobre sí mismo? Nuestro tercer capítulo indaga sobre las reapropiaciones de las filosofías de la interpretación a la experiencia del yo desde sus particulares abordajes: Gadamer ofrece a tal fin una puesta en valor de la noción clásica y moderna del concepto de *experiencia*, para postular lo necesario de una experiencia hermenéutica. En cambio, Foucault desarrolla un enfoque particular de la idea de *experiencia* entendida como *práctica de subjetivación*, y en este sentido nos detenemos en la lectura que Foucault realiza sobre los textos de Marco Aurelio a fines de indagar formas de apropiación de las tecnologías del yo. Entre ambas miradas, se presenta como evidente el desarrollo interpretativo que -más allá de la interpretación- estas lecturas de Gadamer y Foucault sostienen en torno al sujeto, tema más explícito en la obra del pensador francés pero no ausente en la crítica hermenéutica.

En tal sentido, aún con una búsqueda ontológica del sujeto de tiempo, de experiencia, de lenguaje tal como realizó Gadamer, como así también en el diagnóstico foucaultiano de la muerte del hombre, es decisivo el trabajo de indagación en torno al problema moderno del sujeto, y ello como objeto de conocimiento, reflexión, problematización e interpretación. Por ello, quizás conviene tener presente esta recuperación del problema del sujeto en palabras de Eugenio Trías:

“El sujeto sabe que piensa y conoce, se conoce como condición de conocimiento. El sujeto aparece ante sí mismo como “objeto”; es objeto para sí mismo, para un

sí mismo más radical, más originario, que siempre está detrás, que nunca aparece como “representación”, que funda ésta y hace posible todo conocimiento”³.

Por tanto, ¿qué se entiende por sujeto, en las problematizaciones ofrecidas por Gadamer y Foucault? ¿Son ambos puntos de vista incompatibles? Tales abordajes del sujeto, en un caso como intérprete y lector, en otro caso como pliegue y subjetivación, ¿qué posibilidades brindan para potenciar una crítica de nuestro presente? ¿De qué modo estos enfoques nos abren senderos en el bosque para pensar nuestro estar, aquí y ahora, nuestro devenir en un mundo convulsionado e hijo de una historia cuyo legado nos constituye?

Finalmente, ¿podemos pensar desde un abordaje filosófico interpretativo de la subjetivación una posible ontología de la actualidad? ¿Qué implica tal noción, la ontología del presente u ontología de la actualidad? En base a esta pregunta, indagamos en el alcance que presentan las nociones desarrolladas en el recorrido de los capítulos - formación, experiencia, constitución del yo- para pensar hacia el horizonte de una *ontología de la actualidad*, como diálogo con nuestra historia y nuestro tiempo. En Gadamer esta lectura no está definida en tales términos, pero siempre describió su obra como un trabajo de indagación ontológica para pensar la *experiencia* (el evento del ser, para otros) desde el filosofar como práctica ética y dialéctica hacia la comprensión del tú, del tiempo y de la historia que atraviesa cada situación desde la que se habla, lee e interpreta el mundo:

“En un capítulo central de mi libro *Verdad y método I* defendí este concepto “personal” de experiencia frente al enmascaramiento que ha sufrido con el proceso de institucionalización de las ciencias empíricas (...) Desde esta perspectiva la filosofía “hermenéutica” se entiende, no como una posición “absoluta”, sino como un camino de experiencia. Consiste en que no se da un principio superior al de abrirse al diálogo. Pero esto significa siempre el posible derecho a reconocer de antemano la superioridad del interlocutor. ¿Nos parece poco? Yo creo que es el único género de honestidad que cabe exigir a un profesor de filosofía... y que habría que exigirle.”⁴

Por su parte, Foucault postula la categoría de *ontología del presente*, también llamada ontología de nosotros mismos, para una crítica histórica y una reformulación de la idea

³ Triás, E. *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969. Recuperado por Morey, M. ob. cit. p. 29

⁴ Gadamer, H. *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 399

de *subjetivación*. En efecto, así lo describe Foucault cuando expone sus ideas como problemas y no como teoría ni metodología:

“Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres momentos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. La primera son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el estatus de ciencia (...) En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré “prácticas divisorias” (...) Finalmente, he tratado de estudiar -es mi trabajo actual- la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto (...) Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”⁵.

En suma, indagamos en ambas perspectivas estas problemáticas y horizontes de pensamiento para una crítica del legado de la Ilustración y sus posibilidades de pensar la actualidad y las formas de experiencia de la subjetivación. Desde luego, estas lecturas ofrecen miradas situadas, contingentes y plausibles de nuevas lecturas, desarrollos y reformulaciones. ¿Qué horizonte nos hace posible considerar desde ambos enfoques hermenéuticos la interpretación y la subjetivación?

Un posible sendero de interrogaciones y potencial crítica de formulación de temas y problemas para considerar una ontología de la actualidad puede ser el trabajo de exégesis de Foucault respecto del conocimiento en la obra de Nietzsche. Por ello, elijo abrir este trabajo con este abordaje foucaultiano precisamente a los fines de considerar los criterios metodológicos que estas perspectivas elegidas instrumentan.

En una conferencia de 1971 dictada en la Universidad de Montreal⁶, publicada en el curso *Le courage de la vérité* (1970-1971), Foucault retoma la noción nietzscheana del conocimiento como invención a partir del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El conocimiento como invención implica una reformulación de la noción de verdad y de la noción de sujeto con relación a la verdad. Ello supone que no es una atribución natural sino un espacio de juegos de instintos carece de modelo y se asocia a un desciframiento del mundo. Es el ejercicio que resulta de un soporte constituido por

⁵ Foucault, M. *El sujeto y el poder*, Post-scriptum en Dreyfus, H.-Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Monte Hermoso, 2017, pp. 353-354

⁶ Foucault, M. “Lección sobre Nietzsche. Cómo pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad”, en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

instinto, interés, juego y lucha. ¿Qué es, entonces, el conocimiento de sí con relación a la verdad? ¿Qué implica reconocerse como sujeto intérprete, con relación a la verdad? ¿En qué punto es posible pensar la tarea de la interpretación como búsqueda de una verdad y constitución de sí por ese buscar la verdad? ¿Es el juego de la verdad un laberinto de interpretaciones? ¿Dónde está el sujeto, en ese laberinto? Esta inquietud, provisional y contingente, es motor de inquietud en este trabajo.

¿QUÉ ES INTERPRETAR?

Problemas, perspectivas, divergencias y abordajes del paradigma de la interpretación en las miradas de Gadamer y Foucault

Introducción

Este capítulo nos introduce a los temas y problemas a desarrollar en este trabajo de tesis, especialmente en torno a ¿qué es la interpretación? Motivo por el cual desplegamos aquí una primera inquietud propuesta a modo general, tal sería: *¿hay espacios comunes entre Gadamer y Foucault en torno a la hermenéutica?* Para ello, desplegamos el interrogante en tres recorridos descriptivos que presentan las perspectivas hermenéuticas desarrolladas en ambas direcciones, desde las tradiciones de formación y pensamiento en el que emergieron.

Estos tres recorridos abarcan: primero, una primera aproximación respecto de algunos ejes de *Wahrheit und Methode*, previo trazado de la hermenéutica clásica y su ruptura en la hermenéutica filosófica de Gadamer, especialmente mediante algunos postulados claves para el desarrollo de su obra; segundo, tal aproximación incluye el abordaje de una primera crítica de Foucault a la hermenéutica clásica y a la filosófica, desde los postulados en *L'archéologie du savoir* y con respecto a los “maestros de la sospecha”; y tercero, como segunda crítica de Foucault, abordamos la propuesta de una analítica interpretativa que empieza su delineado en *Histoire de la folie* y logra su consumación, quizás, en *L'hermeneutique du sujet*, como propuesta que desliza la atención del texto al sujeto, y más concretamente a la ética del cuidado como práctica política de pensar el presente. En suma, buscamos formas de pensar el sujeto y la verdad desde los marcos históricos que esta corriente de filosofía continental ofrece, con sus variantes, en tanto tarea de interpretación como experiencia de verdades posibles.

A. Hacia el paradigma de *Wahrheit und Methode*

a.1. La hermenéutica en su concepción clásica

Una primera precisión, tal vez, en un trabajo sobre la *hermenéutica* es considerar qué es y qué supone este término en la historia de la filosofía y su vigencia en la actualidad, vigencia puesta en tensiones desde distintas perspectivas y aplicaciones de este modo del filosofar así llamado “hermenéutica”. Abordaremos el recorrido por la hermenéutica clásica desde las lecturas realizadas, desde distintas formaciones y contextos, por Jean Grondin, Gianni Vattimo y Hans-Georg Gadamer, para luego considerar su alcance, desarrollos o discontinuidades, en la propuesta crítica de Foucault.

Una de las acepciones de la hermenéutica clásica y particularmente en sus comienzos en la antigüedad, en el helenismo y en la cultura romana, estaría dado por lo que en el *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* encontramos como “sincretismo”, esto es, la convergencia de diversas formas de saber que transmiten modos de interpretación de la cultura en el horizonte del ideal educativo de la *paideia*: la poesía, la filosofía, las religiones, la ciencia, entre otros. Esta multiplicidad de concepciones que confluyen en un contexto de “múltiples formaciones culturales bajo la hegemonía política helenística y romana, más o menos impregnada de la *paideia* grecolatina”⁷ (Ortiz-Osés, 2006), fue trazada en torno al *ideal de formación cultural para la virtud*⁸. En este contexto cultural y pedagógico, la hermenéutica asumió el doble rango de ofrecer, por un lado, algunas claves exegéticas o códigos de interpretación, y por el otro lado, fue posible como saber o conjunto de técnicas por el trabajo de comunidades educativas que, con tareas de traducción, transmisión e interpretación de textos, construían universos de sentido y prácticas de simbolización en torno a saberes comunes. Este trabajo interpretativo de comunidades exegéticas y formativas dio comienzo a cuerpos dogmáticos o diversas maneras por las cuales se transmitían saberes de significación acerca del mundo conocido.

Sin embargo, la hermenéutica supone algo más que una *techné* de interpretación de textos. Ferrater Mora⁹ nos dice que *hermenéia* significa ante todo “expresión (de un pensamiento)”, esto es, explicación y sobre todo interpretación de éste, y así lo indican expresiones de Platón (*Teeteto* 209, A), cuando dice: “veamos, si hemos atacado y desechado este sistema con razón o sin ella, en cuanto se pretende que cada uno se basta a sí mismo en punto a sabiduría”; y expresiones de Aristóteles (*Organon*, traducido al latín como *De interpretatione* y también *Hermeneutica*), tales como: “aquello de lo que

⁷ Ortiz-Osés, A. – Lanceros, P. et. Al. *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 166-167

⁸ Cfr. Jaeger, W. *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁹ Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, tomo E/J, Madrid, Ariel, 2012.

las cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquellas de las que éstas son semejanzas, las cosas también son las mismas.” (*Sobre la interpretación*, 1, 5). De este modo, expresiones como *perihermeneias* reunía los principios interpretativos en base a juicios, proposiciones y enunciados, por lo cual la interpretación podría referir a la oración enunciativa en la que se indica verdad o falsedad sobre algo.

El sentido del arte hermenéutico, en este comienzo histórico, se desarrolla como *interpretación literal* de expresiones o significaciones lingüísticas, y como *interpretación doctrinal* que prioriza el pensamiento sobre la expresión verbal. En efecto, esta concepción de la hermenéutica como cuerpo de técnicas de interpretación pervivió durante muchos siglos. Autores como Thomas Seebohm indicaron que el término hermenéutica ya en el siglo XIX contenía un sentido *metodológico* (filosófico-histórico) y otro *crítico* (sobre el pensamiento de un texto), y que también es el resultado de un desarrollo histórico de tres niveles: una *techné grammatiké* (que contiene elementos de la gramática, de la filosofía y de la retórica humanística); una apuesta *práctica* de la Patrística (Agustín, especialmente) y una hermenéutica *bíblica*, desarrollada por Matthias Flacius en la *Clavis Scripturae sacrae* y que es solidaria de la *hermenéutica generalis* desarrollada por Conrad Dannhauer¹⁰. Luego de este *canon* metodológico, la hermenéutica filosófica habría sido desarrollada por Georg Friedrich Maier, discípulo de Baumgarten, y por Friedrich Schleiermacher, quien elaboró una hermenéutica aplicada a los estudios teológicos en el Nuevo Testamento y un trabajo interpretativo y de traducción de la obra de Platón.

En un marco general de presentación de la hermenéutica, Jean Grondin señala que tal como enuncia Vattimo, la hermenéutica “es la *koiné* de nuestro tiempo”¹¹, enunciado que sienta una premisa decisiva para adoptar la hermenéutica como filosofía transversal a diversas corrientes de filosofía contemporánea y disciplinas humanas y sociales. Pero este enunciado en cierto modo se orienta a contramano de lo que históricamente fue la hermenéutica en su acepción clásica, como “doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación”¹². En sí, habría un curso bifronte de las hermenéuticas clásicas, como

¹⁰ Seebohm, T. *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, 1972. Referido por Ferrater Mora, J. Diccionario de Filosofía, E-J, edición actualizada por la cátedra Ferrater Mora bajo dirección de Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Ariel, 2015.

¹¹ Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991. El enunciado fue acuñado por Vattimo en el artículo «Ermeneutica come koiné», en *Aut-aut*, nums. 217-218, enero-abril de 1987.

¹² Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2003, trad. A. Martínez Riu, p. 15

saber normativo y metodológico de interpretación de textos tendiente a evitar el relativismo, el subjetivismo y la arbitrariedad, y la hermenéutica contemporánea que produjo una ampliación del propósito en torno a saberes acerca de la interpretación, la comprensión y la experiencia de lectura del texto, y del mundo. La hermenéutica, tal como es formulada desde Gadamer en adelante, sería entonces ya no una tradición normativa de interpretación de textos sino más bien un modo de trabajo hacia el “pensamiento interpretativo”¹³.

Con este marco, Grondin señala que hay actualmente tres acepciones posibles, en general, sobre la hermenéutica¹⁴. Sin embargo, en nuestro tiempo, asumimos por hermenéutica al pensamiento y *corpus* filosófico inaugurado por Gadamer (1900-2002) y Ricœur (1913-2005), quienes desde distintos estilos y contextos desarrollaron “una filosofía universal de la interpretación y de las ciencias del espíritu que pone el acento en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia del mundo”¹⁵. Entre las lecturas de los desarrollos de Gadamer y Ricœur se sitúan varias corrientes de filosofía contemporánea puestas en debate con la tradición moderna (el marxismo, el existencialismo, el idealismo, el neokantismo, el estructuralismo, el postestructuralismo, etc.). Diversidad en la cual sus interlocutores e intérpretes -Emilio Betti, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris, entre otros- han tensionado su trabajo en una puesta a cuentas con la hermenéutica clásica, a veces rehabilitando su método y otras sometiéndolo a crítica, e incluso desarrollando otro estilo de la hermenéutica que promueve una filosofía universal de la comprensión de nuestra experiencia en el mundo.

¹³ Luigi Pareyson, sobre la hermenéutica como tarea fundada en el pensamiento interpretativo, dice: “Se trata de un nuevo tipo de filosofía, basado no en la razón demostrativa, sino en el pensamiento interpretativo. La fortuna de la hermenéutica deriva de la crisis del pensamiento objetivante y demostrativo, que pretende extender el conocimiento con la pura demostración y concibe la verdad como un objeto que se presta para una mirada total y que nosotros podemos conocer en un sistema acabado y definitivo. La verdad, en cambio, nos es accesible sólo como se presenta en la experiencia, la cual es de por sí abierta e inconclusa. Ello significa dos cosas: ante todo, que la verdad no se entrega nunca en una formulación única y definitiva sino que lo hace siempre en formulaciones determinadas, históricas y personales; y éste es precisamente el reino de la interpretación, que es de por sí múltiple, inagotable, infinita; en segundo lugar, que la verdad no se entrega sino al interior de la interpretación individual que se da de ella, de manera que la reflexión hermenéutica encuentra la verdad con el mismo acto con el cual, al interpretarla, proporciona una formulación de ella.” Givone, S. “Interpretación y libertad. Conversación con Luigi Pareyson”, en Vattimo, G. (comp.) *Hermeneutica y racionalidad*, Barcelona, Grupo Editorial Norma, 2000, pp. 19-20

¹⁴ Grondin identifica las hermenéuticas tradicionales (clásicas), la hermenéutica aplicada a las ciencias del espíritu (Dilthey) y la hermenéutica universal (desde Schleiermacher, consagrada con Gadamer y Ricœur). Cfr. Grondin, J. ob. cit. Introducción, “Lo que la hermenéutica puede ser”.

¹⁵ Ob. cit. pp. 15-16

Podríamos distinguir entonces tres grandes concepciones de la hermenéutica, identificando sus principales escuelas de este modo: la hermenéutica *clásica* (o las hermenéuticas clásicas), la hermenéutica como *saber propio de las ciencias del espíritu* (Dilthey), y la hermenéutica como *filosofía universal de la interpretación* (Nietzsche, Heidegger). En su acepción clásica, la hermenéutica se define como *arte de interpretar textos*, saber metodológico aplicado a otros saberes (el derecho, la teología, la filología), saberes en los cuales la hermenéutica tenía una función normativa y un lugar de disciplina auxiliar, cual conjunto de reglas para la interpretación de textos del *canon* y tradición heredados. Conjunto que fue variando con los siglos y que, en general, mantuvo una concepción de *praxis* de lectura o códigos de desciframiento, *praxis* que con la modernidad adoptó la forma de una filosofía universal de la comprensión posibilitando a la filosofía un campo de problemas y debates, para los cuales la hermenéutica constituye un punto de diálogo y discontinuidades, rupturas y desarrollos, desde perspectivas divergentes.

La hermenéutica adopta ese nombre en el siglo XVII, en 1.654, cuando el teólogo Johann Conrad Dannhauer la define como tal, como *Auslegungslehre* (*Auslegkunst*) o arte de la interpretación. Ese año publica *Hermeneutica sacra methodus exponendarum sacrarum litterarum*, definiendo la disciplina como un *método para interpretar textos sagrados*, exponiendo y explicando la falta de claridad de estos. Ello supone interpretar (*exponere, interpretare*) como para llegar a comprender el sentido, la *intelligere*, de un texto. Luego *interpretación* y *comprensión* llegarían a ser términos más cercanos, pero en su acepción clásica, la hermenéutica como *interpretación* (*hermeneuein*) significa dos cosas: el proceso de *elocución* por el cual se enuncia dice o afirma algo, y el proceso de *interpretación*, por el cual se traduce algo. Ambos procesos se despliegan en dos direcciones, es decir, transcurre del pensamiento al discurso, y del discurso al pensamiento. Esta segunda acepción es la más afirmada en la hermenéutica moderna y contemporánea, pero exégetas como Dannhauer remitían a la misma como proceso de *mediación de significados*, es decir, traducir un mensaje escrito en enunciados que eluciden su sentido y significación. Por ello la hermenéutica clásica abordó los componentes de la elocución, invirtiendo su orden y pasando del discurso interior (*lógos endiáthetos*) al discurso exterior (*lógos prophorikós*), del pensamiento al discurso. Ello supone elucidar la expresión del discurso interior, pues la hermenéutica se valió durante siglos de las reglas de la retórica.

Una de las normativas retóricas fue aquella según la cual *las partes de un texto se deben comprender a partir del todo del discurso*. La hermenéutica, así, fue construyendo reglas de interpretación desde la práctica de *traducción, de enseñanza y de elucidación* de los sentidos de los textos. Tal fue el caso de Agustín de Hipona, que desarrolló una *praxis* fusionando muchos elementos de la retórica de Cicerón con instrumentos exegeticos de la teología, precisamente por su trabajo sobre los textos sagrados (*Génesis, Epístolas*) y por sus propios escritos (*Confesiones, De Magistro*).

La doctrina interpretativa agustiniana remonta a hermeneutas de los siglos I y II d. C., Filón de Alejandría y Orígenes, especialmente, de quienes tomó la regla del cuádruple sentido de los textos bíblicos: las cosas eternas, los hechos, el futuro, los preceptos a seguir¹⁶. Agustín expuso un método de interpretación de verdades y acontecimientos según algunas reglas (*praecepta*) formuladas en su obra *De doctrina christiana*. Allí establece que toda ciencia trata de cosas (*res*) o signos (*signa*), siendo prioritario interpretar las cosas presentes en los textos y cuyo conocimiento nos encaminan hacia el Sumo Bien. Por ello formula un primer principio exegetico: hay que interpretar los textos en función del mandamiento del amor, que remite todo lo mudable a lo inmutable. Esta *res* esencial, de las cosas que se reúnen en el sumo bien, permite comprender los enunciados o *dicta* (dichos) y los *signa* (signos) de la Biblia, valiéndose de la gramática y la retórica. Con esto Agustín inaugura el método de la exégesis medieval que se mantuvo incluso en la hermenéutica protestante y sus exponentes (Flacio, Dannhauer, Melanchton) y hasta el siglo XIX, en que se produjo el giro conceptual y práctico de Friedrich Schleiermacher.

En un siglo convulsionado como lo fue el siglo XX, la hermenéutica adoptó otra estructura, forma y perspectiva con los desarrollos de Hans-Georg Gadamer, quizás su principal exponente en el escenario global de la filosofía continental. Formado en la filología y la literatura, y luego en el pensamiento filosófico de Heidegger (de quien fue su colaborador durante muchos años), Gadamer construyó su propio enfoque historiográfico de la hermenéutica clásica. Es preciso resaltar que la hermenéutica es un término griego que cubre diversos niveles de reflexión. Gadamer no la define como paradigma ni como escuela filosófica, sino como una “*praxis artificial*” estrechamente

¹⁶ “En todos los libros santos, conviene inquirir qué cosas eternas (*aeterna*) se insinúen allí, qué hechos (*facta*) se narren, qué cosas futuras (*futura*) se anuncien, y qué preceptos se manda o amonesta deban cumplirse (*agenda*)”. Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra* (Obras, Vol XV), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957, p. 19. Citado por Grondin, J. ob. cit., p. 24

vinculada a una *techné*. Esta *praxis* reúne, a su juicio, “el anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro y no es inequívoco el sentido de algo”¹⁷.

La *praxis* hermenéutica supone un acto de transferencia desde una lengua a otra, desde un mundo a otro, desde los dioses a los hombres. Gadamer remite a usos afines al término de la filosofía antigua, tales como: *hermeneia*, esto es “enunciación de pensamientos”, que Platón asociaba al saber político (*Politikos* 260d) y a la mántica (*Ion* 534e, Leyes 907d), como arte de previsión del futuro mediante signos; *hermeneuein*, que oscila entre mandato y traducción, y consta de “traducir” algo; y *hermeneus*, o comentador, alguien que brinda una explicación docta de algo. En suma, la hermenéutica es un arte que reúne más de una destreza práctica que de una ciencia, con algunas competencias normativas (como ocurrió con la aplicación interpretativa al ámbito teológico y jurídico).

El término que asigna el sentido profundo a la historia antigua es *hiponoia*, alegoría. Desde la sofística, dice Gadamer, la alegoría fue una práctica hermenéutica que asignó sentido al legado de la antigüedad en función de su contexto histórico: sobre la epopeya homérica, por ejemplo, la alegoría funcionaba como arte interpretativo de la tradición. Con los sofistas, la *alegoresis* fue clave para la democratización de ciudades y la concreción efectiva del ideal pedagógico de la *paideia*. Y la práctica de la *alegoresis* como método universal tuvo lugar por la interpretación helenística de Homero que realizó el estoicismo. Siglos después, Orígenes y Agustín asumieron el método de la alegoría, que a su vez fue sistematizado por Casino y luego como instrumento de “cuádruple sentido de la Biblia” mencionado *ad supra*.

La alegoría tuvo gran impulso con la Reforma, al establecerse la tensión entre el impulso luterano por la libre interpretación de la Biblia y la tradición de la doctrina eclesial, transmitida en latín. La *alegoresis* abandonó, con los reformistas, el sentido figurado para construir una “nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del ámbito subjetivo”¹⁸. Gadamer señala que a la base de la hermenéutica teológica y de la hermenéutica humanista, habría una base normativa por

¹⁷ Gadamer, H. *Hermenéutica, estética e historia. Antología*. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 57

¹⁸ Ob. cit. p. 60

la cual se busca “la correcta interpretación de aquellos textos que contienen lo decisivo, lo que es preciso recuperar”¹⁹.

Hasta entonces, la hermenéutica buscó alcanzar la comprensión de fuentes originales cuyo sentido o traducción hubiere sufrido desplazamientos, en modos diversos (la Biblia por la tradición magistral de la Iglesia, los clásicos por el latín bárbaro de la escolástica, el derecho romano por una jurisprudencia regional). El propósito de la hermenéutica clásica fue comprender “más rectamente” y poner de relieve lo ejemplar (mensaje de un dios, interpretación de una ley, desciframiento de un oráculo). Asimismo, había una motivación formal en el comienzo de la época moderna, tal es el sentido que impulsó la conciencia metodológica de la nueva ciencia en una aplicación del lenguaje de la matemática y su pasaje a una teoría general de la interpretación de los lenguajes simbólicos. De este modo, las técnicas de interpretación del siglo XVII se apropiaron de reglas metodológicas tomadas de la gramática y la retórica antiguas, pero para dar respuesta a los problemas de la nueva ciencia y la interpretación del legado mediante la comprensión de los textos canónicos antiguos y medievales.

a.2. Antecedentes modernos de la hermenéutica universal: Schleiermacher, Dilthey

En su rehabilitación moderna y romántica, la hermenéutica encuentra en Schleiermacher y Dilthey un espacio de traducción y renovada lectura de la tradición, como también su aporte para la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu (historia, humanidades, filosofía, teología, y las hoy conocidas como “ciencias sociales”). De este modo, la hermenéutica toma rumbo como “reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu”²⁰.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ha sido uno de los grandes impulsores de la hermenéutica moderna, pero se ocupó de la misma en su trabajo en varias disciplinas: la filosofía, la teología y la filología. Desde ese trabajo, tradujo todos los diálogos de Platón al alemán, realizó muchos estudios teológicos (entre ellos, *Sobre la religión*, en 1799) y tuvo una actividad académica intensa: fue profesor en teología en Halle, donde realizó su

¹⁹ Ibid.

²⁰ Grondin, ob. cit. p. 18

formación, y fue también profesor de filosofía y el primer decano de la Facultad de Teología de la recientemente creada Universidad de Berlín. Póstumamente, se publicaron sus cursos *Ética* (1836), *Dialéctica* (1839) y *Estética* (1842). Dictó numerosos cursos²¹ sobre la hermenéutica, e inscriptos en la tradición clásica, pero publicó solamente un texto sobre dos discursos pronunciados en 1829, en la Academia de Berlín, *Sobre el concepto de hermenéutica, según las sugerencias de F. A. Wolf y del tratado de Ast*.

Con Schleiermacher la hermenéutica deja de ser un método filológico y “externo” a lo interpretado, pues desarrolla una crítica al pensamiento al interior del trabajo sobre el texto como sentido y actualización de un mensaje cuyo significado hay que investigar. Schleiermacher desarrolló este giro filosófico en dos direcciones: con su producción docente sobre la interpretación en los textos clásicos, y en un estudio de continuidad y discontinuidad de los aportes de Ast y Schlegel acerca de la interpretación. A juicio de Grondin, el aporte decisivo de Schleiermacher a la hermenéutica filosófica se realiza en cierto desconocimiento de la obra previa de Dannhauer, Meier y Chladenius, y con un fuerte impulso a la crítica kantiana al racionalismo:

“Si todo acceso al mundo, y en nuestro caso al texto, se efectúa por medio de una interpretación o visión subjetiva, una reflexión filosófica que pretende guiarse por principios debe arrancar desde este sujeto. En el nivel de éste habrá que plantear, por ejemplo, la pregunta de cómo se puede alcanzar la objetividad en asuntos científicos y también hermenéuticos y si es posible alcanzarla”²².

La revolución copernicana de Kant posibilita a Schleiermacher concebir entonces la hermenéutica como *interpretación* (en su dimensión técnica) y como *comprensión* (ampliando la interpretación a una perspectiva no sólo textual sino psicológica), incorporando el concepto de comprender como novedad y como arte. Los aportes previos de Ast y Schlegel, en consonancia a la cultura romántica, reivindican cierto despertar del espíritu griego como fuente de belleza vital, y este elemento es decisivo en la rehabilitación de la hermenéutica.

Uno de los desarrollos previos a Schleiermacher es el de Ast, quien construye una mirada de la hermenéutica como exegética, con la publicación en 1805 de su obra *Grundlinien*

²¹ G. Friedrich Lücke, alumno de Schleiermacher, publicó una síntesis de sus cursos en 1838 bajo el título *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*.

²² Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 104

der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica). Allí diseña una propuesta de la hermenéutica como comprensión de la antigüedad y cuyo fundamento es la explicación de sus obras escritas, para lo cual la interpretación debe sintetizar las tareas de exégesis textual y comprensión, y puesto que sería imposible una comprensión de la identidad y, por ende, la tarea de interpretar consta de reconocer lo propio del espíritu en su unidad originaria. De este modo, Ast desarrolla un enfoque universalista con la idea de autocomprensión del espíritu idéntico en sus manifestaciones desde la antigüedad, posibilitando así la noción del “círculo hermenéutico”, según el cual cada manifestación debe comprenderse desde el todo del espíritu, o como fuese formulado más universalmente, “la ley fundamental de todo entender y conocer consiste en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular”²³.

Por su parte, la concepción hermenéutica de Schlegel -no documentada hasta 1928 cuando se publicaron sus cuadernos de filología, redactados entre 1796 y 1797- buscaba la elaboración de una “filología de la filología”²⁴, esto es, una consideración de sí misma de la filología para una renovación de la filosofía. En la orientación divisoria clásica de la filología (*gramática* como fundamento, *crítica* y *hermenéutica* como instancias de comprensión de textos desde la crítica y la historia), la reflexión metodológica de la filología propuesta por Schlegel es una tarea que se guía por el modelo exegético de la antigüedad. Esta tarea procura que la comprensión se comprenda a sí misma desde la enseñanza de los clásicos, considerando la posibilidad de una función universal de la teoría hermenéutica. Para ello, como arte de entender, la hermenéutica adopta el modelo de la antigüedad clásica y la idea del *sujeto intérprete* como alguien que explora las reglas de la antigüedad para su propia producción. Allí hay entonces una consistencia del idealismo postkantiano con el acento puesto en la interpretación del sujeto y también el papel decisivo de la tradición, como reserva del *canon* de textos interpretables y traducibles. Estos aportes, a juicio de Grondin, convierten a Schlegel en un precursor de la hermenéutica romántica, especialmente por su influencia en Schleiermacher y las nociones del sujeto como *intérprete* y de la hermenéutica como *arte del comprender*.

Partiendo del enfoque clásico e inspirado en la tradición retórica, Schleiermacher establece un giro en la hermenéutica con el supuesto según el cual “todo discurso

²³ Gadamer, H. ob. cit. p. 116

²⁴ Grondin, J. ob. cit., p. 107

descansa sobre un pensar anterior”²⁵. De este modo, el hecho interpretativo busca el sentido de lingüisticidad del autor más que el contenido formal del texto, por ello la interpretación debe ser lograda mediante la comprensión, la cual es “la inversión de un acto de discurso en virtud de la cual ha de hacerse presente a la conciencia aquel pensamiento que se encuentra en la base del discurso”²⁶. Este giro reformula el propósito de la hermenéutica como técnica de interpretación de textos hacia la comprensión o interpretación psicológica, invirtiendo así el trabajo tradicional de la retórica. Esta inversión de la hermenéutica, como arte consagrado al lenguaje para comprender el sentido del discurso, se dividió en dos partes: la *interpretación gramatical* -sobre discurso y su sintaxis- y la *interpretación psicológica* -sobre la expresión del alma individual en el discurso-. Esta segunda interpretación es el aporte original de Schleiermacher, aunque primeramente le denominó “técnica”, asociándola a *comprender el arte* (la *techné*) *de un autor*. Sin embargo, el objetivo de Schleiermacher es trazar una “hermenéutica universal”, a su juicio aún inexistente²⁷.

Tal hermenéutica debía superar su propia propuesta de exégesis neotestamentaria y del derecho, y adquirir un estatuto universal como *Kunst des Verstehens* (arte del comprender). Esto posiciona al acto de la comprensión por sobre el de la interpretación, la cual sería un medio para comprender y asegurar el reconocimiento del momento subjetivo y de los sentimientos. Pero a juicio de Schleiermacher, para que haya comprensión debe haber incompreensión, algún sentido poco claro sobre algo en cuestión, en un texto. Ante ello, la comprensión tiene dos maneras posibles: una *práctica laxa*, según la cual la comprensión se produce por sí misma tal como ocurre en la concepción clásica de la hermenéutica como ciencia auxiliar para textos con pasajes ambiguos, y que se vale de la intuición, sin obedecer a reglas ni arte alguno; y una *práctica estricta*, según la cual la incompreensión se produce por sí misma siendo así la comprensión algo querido y buscado, que se rige por las reglas de un arte e implica un método: “el trabajo de la hermenéutica no debe intervenir únicamente cuando la inteligencia se ve insegura, sino ya en los primeros comienzos de toda empresa que pretenda comprender un discurso”²⁸.

²⁵ Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik*, trad. M. Simon, Ginebra, Labor & Fides, 1987, p. 102. Recuperado por Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008, P. 29

²⁶ Ob. cit. p. 76, cfr. el enunciado por el cual “se busca en el pensamiento aquello mismo que el autor ha querido expresar”, de la misma obra.

²⁷ “La hermenéutica como arte del comprender no existe todavía en una forma general; sólo hay muchas hermenéuticas especiales”. *Hermeneutik und Kritik* p. 75, citado por Grondin, J. (2008) p. 113.

²⁸ *Hermeneutik und Kritik*, p. 84, citado por Grondin, J. (2008), p. 118.

La práctica estricta de la interpretación, en su concepción metódica, acota así el peligro de la incomprensión y posibilita a la hermenéutica dejar de ocupar la función auxiliar para devenir en la condición *sine qua non* de toda comprensión, esto es una *kunstlehre*, “doctrina de un arte” del *comprender*. De este modo, la hermenéutica asume la forma de una reconstrucción, ello supone que para comprender un discurso y superar la incomprensión el discurso debe poder ser reconstruido en sus elementos, como si el intérprete fuera su autor. Schleiermacher apela a aquel supuesto de Kant en *Crítica de la razón pura* según el cual no hay nada sorprendente en que se pueda entender a Platón mejor de lo que él se comprendió “porque no precisó suficientemente su concepto”²⁹, y hace de este supuesto un principio general de su propuesta, posibilitando de esta manera una explicación genética, psicológica, reconstructiva. Así, la tarea hermenéutica consta de reproducir el proceso de la actividad compuesta por el escritor, tomando así una dimensión universal. Esta *hermenéutica universal* conlleva tres momentos: el proyecto de una hermenéutica general que precede a las hermenéuticas para textos específicos; la aplicación a toda comprensión correcta, libre de representaciones propias y sin riesgo de incomprensión; y la aplicación a todos los fenómenos de la comprensión, más allá de los textos escritos³⁰.

La hermenéutica universal, entonces, tiene la posibilidad de convertirlo todo en objeto de su interpretación y comprensión, pero implica también lo que Grondin define como una “ampliación de la extrañeza”³¹. Por tal noción Schleiermacher entiende una dimensión intrínseca al discurso escrito, especialmente a los textos de autores antiguos, que suponen un elemento de extrañeza cuya interpretación requiere de una mediación hermenéutica. Con este supuesto, Schleiermacher no sólo universaliza la hermenéutica sino también la idea de comprensión del discurso del otro, el antiguo y el contemporáneo, el que encierra un momento o elemento de extrañeza. Schleiermacher construye así desde los postulados

²⁹ Dice Kant: “Platón se sirvió de la expresión idea de tal manera, que se advierte fácilmente que entendió por ella algo que no solamente no es tomado nunca de los sentidos, sino que incluso sobrepasa en mucho los conceptos del entendimiento, en los que se ocupó Aristóteles; pues nunca se encuentra en la experiencia algo congruente con ello (...) Sólo observo que no es nada extraordinario, tanto en conversaciones comunes como en escritos, entender a un Tutor, mediante la comparación de los pensamientos que expresa sobre su objeto, mejor aún de lo que él se entendió a sí mismo, si es que no determinó suficientemente su concepto, y por ello, a veces habló, o aun pensó, en contra de su propia intención”. *Crítica de la Razón Pura*, Libro Primero de la dialéctica trascendental, A314 B370, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, trad. Mario Caimi, p. 330

³⁰ “La hermenéutica no debe limitarse simplemente a las producciones literarias (...) surgirá dondequiera tengamos que percibir pensamientos o sucesiones de pensamientos a través de las palabras”. *Hermeneutik und Kritik*, p. 314, citado por Grondin, J. ob. cit. p. 35

³¹ Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?*, ob. cit. p. 35

de Ast el concepto de “círculo hermenéutico”, pues la primera condición de la hermenéutica es que algo que parece extraño pueda ser comprendido, pero comprendido desde el todo y las partes, en tanto circularidad según la cual la regla elemental de interpretación es construir horizontes de sentido universal desde el contexto, la obra y la biografía del autor, su época y la historia entrevista como conjunto. Para Schleiermacher esta condición interpretativa conlleva cierta “potencialización” o comprensión de las condiciones objetivas y subjetivas, por las cuales es posible comprender el contexto de una obra, pero también a su autor y características propias, cuyo conocimiento es fruto de una situación donde ocurre su experiencia de vida.

Apoyándose parcialmente en Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1833-1911) desarrolla una práctica hermenéutica sobre biografías, obras literarias y épocas históricas y considera que esta práctica no es una técnica auxiliar de la literatura y de las ciencias del espíritu, sino

“una interpretación basada en un previo conocimiento de los datos de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión en tanto que método particular de las ciencias del espíritu”³².

Desde ese ángulo, la hermenéutica permite comprender a un autor en su tiempo y época, desde un trabajo con la conciencia histórica y su capacidad de llegar al fondo de la vida humana. Así la hermenéutica

“permite pasar de los signos a las vivencias originarias que les dieron nacimiento; es un método general de interpretación del espíritu en todas sus formas y constituye una ciencia de alcance superior a la psicología, que es sólo una forma particular de la hermenéutica”³³.

Si bien con Schleiermacher la hermenéutica se entendió como disciplina filosófica, en el trabajo de Dilthey tomó un sentido más metodológico y reflexivo sobre los métodos de la ciencia. Ante el avance y dominio de las ciencias exactas, en la segunda mitad del siglo XIX la justificación metodológica de las ciencias del espíritu se convirtió en un problema que reunía cuestiones epistemológicas y metodológicas, especialmente porque disciplinas como la historia y la filología habían tenido un gran desarrollo. ¿Pero cómo fundamentar

³² Ferrater Mora, ob. cit.

³³ Ibid.

su rigor metodológico? A esta cuestión se dedicó Dilthey en un intento de “crítica de la razón histórica”, postulado en *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y en *El mundo histórico*, entre otros trabajos. El propósito de Dilthey es lograr una fundamentación de las ciencias del espíritu en tres órdenes: en la lógica, con categorías que le sean propias; en la epistemología, con una teoría del conocimiento específico; y en el método, con recursos que no provengan del positivismo ni del idealismo metafísico. La propuesta de Dilthey es construir las bases de una razón histórica, con una especificidad metodológica y una escisión conceptual clara entre los hechos de *comprender* (*verstehen*) y *explicar* (*erklären*). En tanto las ciencias puras explican los fenómenos mediante leyes e hipótesis, las ciencias del espíritu lo hacen comprendiendo la singularidad histórica en sus manifestaciones.

Dilthey postula una metodología de la comprensión, apelando a los postulados de la historia de Boeckh (1785-1867), quien había formulado el concepto de la conciencia histórica en función de la circularidad (todo fenómeno debe comprenderse en el contexto de su época), y de Droysen (1808-1884), quien afirmaba la necesidad de una “histórica” universal fundada en la comprensión como instrumento de investigación. Concedor de la obra de Schleiermacher, y biógrafo de éste, Dilthey no aborda de pleno la hermenéutica hasta 1883, año de publicación de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu), y más aún en 1900 cuando publica *Die Entstehung der Hermeneutik* (El origen de la hermenéutica). Los esfuerzos de Schleiermacher por construir una teoría de la hermenéutica se consolidan con Dilthey al conferirle éste una misión estrechamente vinculada al problema del método de las ciencias del espíritu. Dice:

“ahora nos enfrentamos con la cuestión del conocimiento científico de las personas individuales y hasta de las grandes formas de la existencia humana en general. ¿Es posible semejante conocimiento y de qué medios disponemos para alcanzarlo? (...) Y si es cierto que las ciencias sistemáticas del espíritu derivan de esta captación objetiva de lo singular (...), los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo su fundamento. Por tal razón, estas ciencias, lo mismo que la historia, dependen en su seguridad del hecho de si será posible elevar la comprensión de lo singular a validez universal”³⁴.

³⁴ Dilthey, W. “Orígenes de la hermenéutica”, en *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 321. Citado por Grondin, J. ob. cit., p. 40.

La hermenéutica se reafirma entonces como *arte de la interpretación de las manifestaciones vitales* fijadas por escrito, y con el objetivo de comprender la individualidad desde sus signos externos, desde la correspondencia entre *vivencia* (*erlebnis*, sentimiento vivido) del autor y los *signos* externos por las cuales le interpretamos. Este proceso consta de una práctica de recreación del sentimiento, tarea que invierte el acto de expresión retórica reuniendo en la interpretación lo vivido, lo expresado y lo comprendido, tríada a la base de las ciencias humanas. De esta manera, para Dilthey el papel de la hermenéutica será “fundar teóricamente la validez universal de la interpretación sobre la que descansa toda la seguridad de la historia”³⁵.

La propuesta de Dilthey se fortaleció como un programa y un trabajo de reflexión metodológica de las ciencias del espíritu que asignó un estatuto de pertinencia y visibilidad a la hermenéutica. Pero Dilthey no se limitó a esta crítica por el estatuto científico y lo metodológico, sino que afirmó la comprensión como concepto que se desarrolla en las ciencias del espíritu y que formula una caracterización de la vida humana. Entonces, interpretación y comprensión no son sólo los métodos de las ciencias del espíritu sino instancias que posibilitan la búsqueda de sentido y de expresión de la vida. Esta tendencia vitalista fue quizás confirmada, simultáneamente, con los escritos de Nietzsche para una filosofía de la voluntad de poder (o un *nihilismo de la afirmatividad*, tal como postula Vattimo, entre otros)³⁶. Precisamente para Nietzsche, “no hay hechos, sino interpretaciones, pero esto también es una interpretación”. Este singular y decisivo enunciado puso en sospecha el ideal epistemológico de las ciencias del espíritu, sostiene Grondin, y su fundamentación metodológica. Asimismo, el carácter histórico de la vida obligó en el curso del siglo XX a poner en debate otros problemas y desafíos para la hermenéutica, superando su crítica como saber metodológico y aportando un *corpus* de herramientas que superó, con creces, la disyuntiva epistemológica entre los modelos metodológicos divergentes de *explicación y comprensión*.

³⁵ Ob. cit. p. 336

³⁶ Vattimo postula la tesis según la cual la hermenéutica contemporánea es indisociable del aporte rupturista de Nietzsche respecto de la historia de la filosofía. Dice: “Hay muchas y buenas razones para sostener no sólo la tesis de que Nietzsche ha contribuido de manera decisiva al nacimiento y desarrollo de la ontología hermenéutica contemporánea, sino también, más radicalmente, que el sentido auténtico del renacimiento de Nietzsche que se ha impuesto en las últimas décadas marca su completa inclusión en el contexto de esta orientación filosófica”. Vattimo, G. “Nietzsche y la hermenéutica contemporánea”, en *Diálogo con Nietzsche, Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 127.

Hasta allí los debates por la hermenéutica como interpretación textual y como dispositivo metodológico, eje que cambiaría de sentido con los aportes de Heidegger (1889-1976) para una *hermenéutica de la facticidad*.

a.3. El giro hermenéutico de Heidegger y Gadamer: existencia y comprensión

En su tercera acepción -según la periodización de Grondin que utilizamos para este recorte-, la hermenéutica toma forma como *filosofía universal de la interpretación*. Este propósito fue señalado por Dilthey, en la idea según la cual la comprensión e interpretación no son métodos exclusivos de las ciencias del espíritu sino procesos fundamentales de la vida misma. Tal ampliación de la idea de *interpretación* reconocería básicamente dos paternidades: la de Nietzsche, para quien “no hay hechos sino interpretaciones, y esto también es una interpretación”, y la de Heidegger, quien sienta los fundamentos de una hermenéutica filosófica desde la *hermenéutica de la facticidad* desarrollada como ontología. De este modo, la hermenéutica deja de ser un arte metódico de *interpretación de textos* e inaugura así cierto sentido de *filosofía de la existencia*. Este sendero ha sido luego cultivado por Gadamer y Ricœur, pero en estricta consideración de los instrumentos proporcionados por las corrientes clásicas (y sus conceptos de lectura, traducción, escuela, tradición), reestableciendo algunos aportes proporcionados por Schleiermacher y Dilthey sin reducir la hermenéutica al metodologismo, sino por el contrario, abriendo la reflexión y el instrumento interpretativo a la reflexión histórica y lingüística de la comprensión humana.

Martin Heidegger (1889-1976) desarrolló las bases de un programa de *hermenéutica de la facticidad* en *Sein und Zein*, a partir de los aportes de Dilthey y el Conde Yorck, abordando la hermenéutica en relación con el concepto de historicidad, con menor interés en su dimensión epistemológica y metodológica, y en dirección hacia lo ontológico³⁷. Para Heidegger, las ciencias del espíritu aportan su valor investigativo desde la interpretación en una analítica existencial, por cuyo trabajo separa la misma de su apropiación fenomenológica indicando que es un modo de pensar “originariamente”. Para ello, realizó un giro teórico fundamental considerando a la hermenéutica ya no como un

³⁷ En este sentido, la lectura de Jean Grondin señala en esta dirección, especialmente en los capítulos III y V, “El giro existencial de la hermenéutica en Heidegger” y “Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica del acontecer de la comprensión”, en Grondin, J. ob. cit., 2008.

arte interpretativo de textos ni tampoco como el basamento metodológico de las ciencias del espíritu, sino una *filosofía de la existencia*. Heidegger nos define de plano esta filosofía con este enunciado: “el término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicitar la facticidad”³⁸.

A juicio de Grondin, la hermenéutica con Heidegger cambia de objeto, de vocación y de estatuto: cambia de objeto al no remitir a textos y ciencias interpretativas sino a la existencia; cambia de vocación, al dejar de ser considerada como un saber técnico, metodológico y normativo; cambia de estatuto, al ya no ser una mera reflexión que se funda en la interpretación sino el cumplimiento de un proceso de interpretación que es, de suyo, filosófico³⁹. Heidegger le denomina “hermenéutica de la facticidad”, refiriendo por ello la existencia individual, concreta, en la que estamos lanzados y a la que podemos atender, o no, expresamente.

Esta hermenéutica de la facticidad tiene por objeto la comprensión radical como “ser hermenéutico” (*ens hermeneuticum*), concepción que proviene de Dilthey y su noción de la vida como intrínsecamente hermenéutica, capaz de interpretarse a sí misma; proviene también de Husserl, para quien la conciencia busca de por sí el sentido desde una comprensión constituyente; y también toma categorías y problemas propuestos por Kierkegaard en su postulación de la existencia como decisora de su orientación según las elecciones de un ser intérprete.

Pero la hermenéutica de la facticidad designa a la existencia misma, a la interpretación que el *Dasein* hace de sí, en una práctica consciente o no, al vivir según determinadas interpretaciones. La facticidad es el carácter de ser del “ser-ahí”, el ser que es mío y que no es un objeto frente a mí sino una relación de modalidad, preocupación e inquietud. La facticidad es la condición de la hermenéutica porque ella es susceptible de interpretación, espera y requiere de interpretación, y es vivida desde una determinada interpretación de su ser. Esta hermenéutica es un despertar de la existencia, ya que por ella la facticidad le recuerda su facticidad al ser, le saca del olvido de sí haciendo de ella su objeto: “el tema de la investigación hermenéutica es, en cada ocasión, el existir propio, cuestionado,

³⁸ Heidegger, M. “Hermenéutica”, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 27

³⁹ Grondin, J. ob. cit. p. 45

justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada”⁴⁰.

En tanto su primera atención es la pregunta por el ser, la *hermenéutica de la facticidad* es una ontología, según el programa de Heidegger de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) y luego reafirmado en 1927 con *Sein und Zeit*, y como pregunta formulada en dos planos: como lugar de conocimiento y de relación de comprensión del ser del que se trata, y como pregunta por el ser que urge para la existencia misma. Este giro filosófico sienta otra tarea para la hermenéutica, la de reconquistar (“despertar”) la existencia y el ser contra el olvido y su ocultación. Ello consta de una interpretación del ser de la existencia, que procure la comprensión del ser y de sus estructuras fundamentales, o “existenciales”. Esto representa una ruptura con las hermenéuticas clásicas, al desviar la atención de los textos a la existencia misma, una existencia que abandone su inautenticidad en búsqueda de su ser auténtico, que busca y elige su modo de estar en el mundo como un estar despierto:

“la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender (...) sino un *cómo del existir mismo*; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo”⁴¹.

La hermenéutica de la facticidad busca interpretar la comprensión de la existencia. ¿Qué supone comprender? Comprender, para Heidegger, no es *intelligere*, intelección, conocimiento como poder, como capacidad de saber hacer algo. Comprender es *aufetwas verstehen*, “comprender algo”. Pero comprender es comprenderse, la comprensión tiene la estructura de un proyecto y se sitúa en la anticipación de significatividad y orientación de la existencia, de sus proyectos. Bajo el nombre de *Auslegung* (interpretación explicitante), Heidegger sostiene así que la interpretación es la explicitación de la comprensión. La interpretación no devela el sentido del texto ni es el procedimiento de la

⁴⁰ Ob. cit. p. 34

⁴¹ Ob. cit. p. 33

comprensión, sino el esclarecimiento crítico de la comprensión. Ésta consta de tres estructuras: el haber previo desde el que se comprende, una manera previa de ver o punto de vista, y una manera previa de entender. Esta interpretación explicitante es la anticipación a manera de elucidación que anticipa una determinada concepción del ser como también una concepción de la existencia.

La comprensión, entonces, obra en la existencia en virtud de la experiencia. Este supuesto realiza un giro al metodologismo de Dilthey, que anula el subjetivismo. Sin embargo, la propuesta de Heidegger no procura ningún objetivismo pues toda interpretación es la elaboración de una comprensión previa, y su primera tarea sería elaborar la estructura de anticipación del comprender desde las cosas mismas, poniendo de relieve la comprensión. Esta tarea de la hermenéutica de la facticidad, en un mundo gobernado por la técnica bajo la metafísica de la racionalidad, deviene con Heidegger en una invitación a la comprensión del pensamiento originario en el lenguaje poético, y más especialmente, en el habla como “relación hermenéutica” fundamental entre el ser y el hombre⁴². Perspectiva ésta que posibilitaría ejes, temas, problemas y potenciales debates a los desarrollos filosóficos posteriores que constituyeron el giro lingüístico.

El trabajo de Heidegger inspiró las investigaciones de Gadamer, quien orientó su investigación hacia una hermenéutica ontológico-histórica centrada en el “acontecer lingüístico de la tradición”. No siendo un saber prescriptivo metodológico, la *hermenéutica filosófica* que postula Gadamer es un trabajo de comprensión y de las condiciones que la hacen posible. Ello supone asumir el movimiento de extrañeza, enajenamiento, confianza y pertenencia que nos ocurre cuando abordamos la interpretación de un texto. En este hecho interpretativo coexisten la tradición, los prejuicios, las expectativas y las anticipaciones; la hermenéutica deviene, así, como condición para el planteamiento de cuestiones y preguntas que formulamos en el horizonte de la situación *efectual* y en virtud del “círculo de la comprensión”.

Debemos a Hans-Georg Gadamer la construcción de la hermenéutica filosófica, como tal, pues si bien Heidegger esbozó una propuesta desde la ontología, la misma consolidó conceptos y problemas con la publicación en 1960 de sus desarrollos académicos bajo el nombre de *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (denominado,

⁴² Heidegger, M. “De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor”, en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pp. 77-140

previo a publicarse, como *Las grandes líneas de una hermenéutica filosófica*, luego como *Comprensión y acontecimiento*). Construido como trabajos de investigación para quehacer en la universidad, Gadamer condensó en *Wahrheit und Methode* una propuesta teórico-filosófica sólida que puso a dialogar en doble vía: por un lado, con el legado filosófico de las hermenéuticas clásicas y de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, y por otro, con los debates y corrientes que emergieron en su época y después de ella. En efecto, *Wahrheit und Methode 2* es la reunión de los debates, precisiones, continuidades y rupturas producidas en torno al tratado de 1960 y con otras escuelas filosóficas, como es el caso de los disensos conceptuales con Habermas y Derrida.

Gadamer se inspiró parcialmente en la *hermenéutica de la facticidad*, pero en un retorno hacia el enfoque de Dilthey, hacia la problemática de las ciencias del espíritu. Sin anclar bases en la facticidad ni en el metodologismo fundado en la comprensión de la *vivencia*, la propuesta de Gadamer fue lograr una *hermenéutica universal del lenguaje*, al decir de Grondín. Para esto, Gadamer recupera como núcleo teórico la noción de “círculo hermenéutico”: *interpretar implica comprender*, pero comprendemos a partir del sentido de un todo en el que la tradición, los prejuicios y las expectativas son decisivos en el acto de la interpretación. Para ello realiza un ajuste de cuentas con las corrientes clásicas, ya que no reduce la hermenéutica a la interpretación, sino que postula la necesidad de plantear *nuestra comprensión de la experiencia desde una conciencia histórica*, con base a la *lingüística* en la que estamos formados y en la que vivimos nuestra existencia en el mundo.

Para desarrollar esta propuesta, Gadamer postula lo que distingue como “el problema hermenéutico”⁴³: *¿Cómo justificar la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu, desde una concepción participativa de la comprensión?* Para ello, recupera el planteo de Dilthey según el cual es menester buscar un estatuto de la verdad de las ciencias del espíritu de cara a lograr un estatuto metodológico que pueda dar cuenta de su carácter de verdad desde la comprensión. Pero Gadamer no reduce su planteo a lo metodológico y, en cambio, postula que las ciencias humanas (*humaniora*) -ya no ciencias del espíritu- deben fundar su pretensión de verdad no desde el criterio metodológico sino desde un retorno a la tradición del humanismo⁴⁴.

⁴³ Gadamer, H. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 23

⁴⁴ Sobre la formulación de la hermenéutica filosófica, con Gadamer, y las críticas formuladas en dirección a cierto estigma como si se tratase de un paradigma de interpretación de descripción objetiva y esencialista,

Gadamer ofrece así una entrada a la nueva hermenéutica filosófica desde los conceptos de *formación*, *sentido común*, *gusto* y *tacto*, en especial consideración que el humanismo no busca resultados mensurables y objetivos sino más bien la *formación* (*bildung*) de los individuos en búsqueda de su capacidad de juicio. Tal sería la condición de partida para asumir nuestra finitud y comprender desde horizontes, sin el límite impositivo del modelo metódico del saber como un filtro de nuestra comprensión. De este modo, *Wahrheit und Methode* construye un andamiaje filosófico que aborda la comprensión desde el modelo del arte y desde sus condiciones (los prejuicios, las expectativas, la experiencia, la temporalidad), la tradición, la conciencia histórica y la fusión de horizontes, como proyecto de *aplicación* hermenéutica. En suma, la hermenéutica filosófica es un (gran, inmenso) trabajo de interpretación⁴⁵.

a.4. La experiencia del arte, el acontecimiento, la interpretación

Podríamos afirmar que la puerta de acceso de *Wahrheit und Methode* para los problemas de la hermenéutica constituyen una revolución teórica de orden interno, al interior de la hermenéutica, y por fuera de la misma, en el campo de la filosofía contemporánea, especialmente por su rehabilitación del humanismo y de la teoría estética moderna, no para reivindicar sino para exponer sus límites y posible superación. Esto posibilita una nueva toma de posición de la hermenéutica, desde ahora “hermenéutica filosófica”, y toma como punto de partida el modelo del juego, la comprensión como acontecimiento y

Vattimo refuta este preconceito de la siguiente manera: “Se puede tener la impresión de que Gadamer sostiene la verdad de la hermenéutica en nombre de un análisis fenomenológico de la experiencia estética y de la experiencia histórica (historiográfica); es decir, en otros términos, por medio de la exhibición de la incapacidad de las teorías filosóficas dominadas por los prejuicios del cientismo para comprender y describir lo que realmente ocurre en nuestra experiencia de la obra de arte y en el encuentro con los textos del pasado. Ahora bien, si ello fuera así tendríamos que concluir que Gadamer fundamenta su teoría de la interpretación en una descripción objetiva, (metafísicamente) verdadera y adecuada, de lo que realmente es la experiencia hermenéutica: lo que representaría una contradicción obvia, dada la polémica que Verdad y método adelanta contra toda pretensión de la ciencia y de la filosofía de proporcionar una descripción “objetiva” de la realidad”. Vattimo, G. *Hermeneutica y racionalidad*, Barcelona, Grupo Editorial Norma, 2000, p. 150

⁴⁵ Dice Vattimo al respecto: “radicalizar las premisas establecidas en *Verdad y método* significa reconocer que la hermenéutica como teoría puede justificarse coherentemente sólo mostrando que ella misma no es, a su vez, otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que recibe del pasado o, en todo caso, de “otra parte” a la que, en cierta medida, ella misma pertenece ya siempre, puesto que esta pertenencia es la condición de posibilidad de recepción del mensaje. La crítica del objetivismo y del cientismo positivista no sería radical y coherente si la hermenéutica aspirara a valer como una descripción más adecuada de lo que la experiencia, la existencia o *Dasein* son en realidad. “No hay hechos, sino sólo interpretaciones”, dice Nietzsche; pero tampoco ésta es la enunciación de un hecho; es, precisamente, tan sólo una interpretación”. Vattimo, G. ob. cit. p. 153

la interpretación como experiencia *efectual* y de lingüisticidad. Nota conceptual que hará posible pensar nuevamente el problema que inquietaba a Schleiermacher acerca de las posibilidades de una hermenéutica universal.

En búsqueda de una contracara del metodologismo de la ciencia positivista, Gadamer encuentra como alternativa el modelo de la experiencia del arte, noción a la que le dedica la primera de las tres partes que componen su tratado de 1960. Además de producir *aisthesis*, experiencia estética, el juego hace posible un encuentro con la verdad. La experiencia con la verdad, sostiene, no puede reducirse a la *aisthesis* como tampoco a la hegemonía de la ciencia positiva. Por ello, es menester considerar el modelo de la experiencia del arte, ya que cada obra tiene de suyo su propia verdad, y esta ampliación de consideración sobre ello posibilita acercarnos mejor al modo de conocer en las ciencias del espíritu.

El acto que Gadamer elige para pensar un contra-modelo al método científico es la noción de *juego*. Comprender el arte, hacer experiencia con una obra de arte, es como entrar en un juego. Y el juego no es un camino subjetivo, es un acto en sí mismo que contiene su propio movimiento y verdad. El juego tiene autonomía, quienes participan del juego entran a ese movimiento de autonomía e implican allí su subjetividad, pero en algo que les transforma y que no responde a la voluntad de quienes juegan y son jugados. Lo que sea la obra de arte (figura, sonido, baile, poema, imagen) descubre algo que afecta a quien participa de la obra pero que no puede ser impuesto desde su subjetividad, sino que es un movimiento que transforma a sus jugadores en su propia verdad.

Gadamer sostiene que la verdad del juego es algo de lo que el espectador participa pero que siempre le interpela de manera singular, en una variabilidad de la que consta el propio sentido que atraviesa a su interpretación. Por lo tanto, la experiencia con la verdad del juego del arte no depende de la perspectiva subjetiva, sino de la obra que se expone tal como es, ante la cual la perspectiva del jugador debe ampliarse, transformarse, hacer una metamorfosis en virtud de la verdad de la que participa. La experiencia del arte contiene, en sí, un “plus de ser” que se nos presenta o revela o impone sin que nadie pueda permanecer indiferente. Ante esta experiencia, la de ser jugado y transformado por una experiencia que no nos es propia y que nos atraviesa y nos atrapa en su propio devenir, debemos considerar la verdad de las ciencias del espíritu como un acontecimiento más que desde el método.

No hay entonces una verdad fundada en la ciencia metodológica, tratándose de las ciencias del hombre, ni una metodología que garantice la objetividad de la verdad. Pero esta experiencia es un hecho de interpretación en el cual intervienen varios elementos que le constituyen desde la exterioridad al sujeto y desde su propia experiencia y tradición cultural. Y es también una crítica a la racionalización técnico-científica de nuestro mundo, tal como señala Vattimo:

“la hermenéutica no es una teoría que le contrapone a la alienación de la sociedad racionalizada una autenticidad de la existencia fundada en el privilegio de las ciencias del espíritu; es, más bien, una teoría que trata de aferrar el sentido de la transformación (de la noción) del ser que se ha producido como consecuencia de la racionalización técnico-científica de nuestro mundo”⁴⁶.

Asimismo, la experiencia del arte tiene un paralelo en la propuesta de Gadamer con el concepto de hermenéutica como *Wirkungsgeschichte*, lo cual designa un sentido de la recepción, de la posteridad, o el “efectuar” de la historia, en suma, el trabajo de la historia en quien interpreta. El concepto fue desarrollado por historiadores del siglo XIX, en consideración de la conciencia histórica del trabajo que la misma historia realiza sobre nuestro presente en tanto que producimos interpretación del pasado. En *Wahrheit und Methode* esta noción es un ideal de comprensión parcial, puesto que la interpretación que busca objetivar el trabajo de la historia se efectúa en nombre de prejuicios y en un ideal de objetividad que también es un producto de la historia. Por ello, Gadamer se propone desarrollar un concepto de conciencia que se adecúe a este efecto de la historia en el intérprete. Esto supone que el intérprete tome conciencia de los límites intrínsecos a la conciencia histórica, que es finita y que consta de dos vertebraciones: por un lado, *es la conciencia trabajada por la historia*; por otro lado, *es la conciencia de los límites y de estar determinada a sí misma*. Este reconocimiento de los límites, de la finitud, es lo que permite que la conciencia se abra a la alteridad y a nuevas experiencias. Ello constituye también el marco de límites y posibilidades fácticas de la comprensión⁴⁷.

⁴⁶ Vattimo, G. ob. cit. p. 159

⁴⁷ Antonio Gómez Ramos, sobre el papel de la hermenéutica en la obra de Emilio Lledó, afirma la necesidad de conciencia de límites de la comprensión: “Comprender es una palabra insuficiente, que se resiste a convertirse en término, a dejarse determinar, delimitar, ni siquiera por la ya espesa tradición filosófica que viene construyéndose en torno a ella”. Gómez Ramos, A. “Hermenéutica e incompreensión”, en Salvador Mas, Luis Vega, *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED, 2001, págs. 137-155

En una apropiación de la noción de círculo hermenéutico, Gadamer postula las condiciones de la comprensión, condiciones que constan de prejuicios, expectativas y experiencias que tejen al acto de interpretar y comprender y para los cuales es crucial una nueva mirada de la tradición. Tal como había anticipado Heidegger, comprender es realizar un examen crítico de los prejuicios; por ello, Gadamer afirma este proceso de revisión constante en la interpretación, la cual, para ser precisa, o justa, debe protegerse de arbitrios y volver hacia las cosas mismas.

Pero la observación gadameriana aquí nos precisa que cuando interpretamos que antepone nuestro “prejuicio contra los prejuicios”, en el mito de la supuesta neutralidad del conocimiento y era el lema de la Ilustración. Sin embargo, hay prejuicios “legítimos” o que provienen de la *tradición*. Esto supone en principio suspender la dicotomía entre razón y tradición, dicotomía heredada del cartesianismo y que rechaza toda verdad fundada en los prejuicios. El planteo de Gadamer sería: ¿podemos abstenernos de considerar una verdad sin pertenencia a una tradición? ¿Hasta dónde la tradición está desligada del lenguaje? En efecto, comprendemos desde expectativas, desde puntos de vista que heredamos del pasado y situaciones del presente, porque somos atravesados por el “trabajo de la historia”.

Aunque sostenga el examen crítico de los prejuicios, Gadamer afirma la ilusión de considerar que comprendemos en un acto desprovisto de prejuicios. Ello es imposible por la historicidad constitutiva de la comprensión, esta historicidad es la que nos permite preguntarnos si es posible distinguir los prejuicios legítimos – que hacen posible la comprensión- de los prejuicios no legítimos y de los malos prejuicios. Gadamer no resuelve este interrogante, pero orienta la noción de tradición a situaciones culturales específicamente signadas por lo clásico, por ejemplo, donde la tradición establece un *canon* interpretativo que podemos interpretar desde el presente asignando nuevos sentidos a los textos acortando la distancia temporal entre quien lee y quien habla en el texto. En tal sentido, la tradición opera como un velo que oculta y desoculta sentidos que pueden develar nuevos puntos de vista en la interpretación y que son parte del trabajo de la historia en nuestra forma de apropiarnos del legado.

Además de la tradición, otro elemento decisivo en la habilitación del trabajo de la historia en nuestra experiencia de comprensión, en nuestra *conciencia efectual*, la noción de “fusión de horizontes”, noción que conduce a la hermenéutica como “aplicación”. Gadamer postula una mediación entre pasado y presente, con la idea de “fusión de

horizontes”, comprender el pasado es situarse en ambos horizontes, del pasado y del presente, sin salir de los prejuicios ni saltar por sobre la experiencia. Se trata de un concepto de situacionalidad que quizás relativiza la acción de la subjetividad al momento de interpretar y comprender un texto o un acontecimiento de la historia. Dice Gadamer:

“el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría de la hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.”⁴⁸

Pasado y presente operan en un hecho de fusión, en el acto de comprender, en una adecuación de la cosa al pensamiento (*adaequatio rei et intellectus*) atravesada por historia, situacionalidad y comprensión. Por ello, la comprensión contiene un momento intrínseco de “aplicación”. Comprender es “aplicar” un sentido al presente, una *subtilitas applicandi*, o la aplicación de un sentido al presente de quien interpreta. El ejemplo ideal de la aplicación sería el ejercicio de la traducción. Por la traducción, un texto habla en otro lenguaje, y esto supone transferir el significado a otra lengua en una fusión de horizontes desde el sentido del texto y el sentido asignado por el lector, intérprete, traductor. El elemento lingüístico de la traducción, del pasaje de una lengua extranjera a una “propia”, es un modelo de aplicación que opera al interior de la comprensión. Y este ejercicio de aplicación de sentido es un proceso lingüístico, no hay comprensión sin expresión lingüística. Para Gadamer esto supone algunos supuestos, entre ellos, que *no hay pensamiento sin lenguaje y no hay comprensión sin expresión lingüística*. Lo cual se afirma en el postulado por el cual “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, y ello supone el reconocimiento de la historia efectual como también la posibilidad de ampliar horizontes. Pero estos postulados serán tema de muchos debates posteriores.

En paralelo a los desarrollos de Gadamer, Paul Ricœur desarrolló la “fenomenología lingüísticamente”, como perspectiva que presupone la fenomenología y viceversa. Si hay comprensión, sostiene Ricœur, es porque media una interpretación que sustituye el mundo del cuerpo y de la cosa por el mundo cultural del símbolo y del sujeto por medio del lenguaje. Su apuesta se dirige a una hermenéutica crítica que incluya la autorreflexión y supere la dicotomía entre *explicación y comprensión* en una práctica dialéctica por la

⁴⁸ Gadamer, H. *VMI*, 2003, p. 295, recuperado por Grondin, J. 2008, p. 83

cual ambos momentos son “relativos de un proceso complejo que puede llamarse interpretación”.

Como Gadamer, Ricœur pone en relieve la dimensión ontológica en la investigación hermenéutica, no es el caso de otros exponentes como Emilio Betti, que acentúan lo metodológico por sobre el acontecer de la experiencia y la historicidad de la interpretación. La descripción del Diccionario precisa que últimamente la palabra “hermenéutica” incluye a filósofos que son reconocidos allí, como también a otros provenientes de otras corrientes, como es el caso de la filosofía analítica. Incluyen aquí los desarrollos de Karl-Otto Apel, y en menor medida a otros rupturistas con Gadamer, entre ellos, Jürgen Habermas. Un punto clave para definir esta perspectiva es la contraposición de la hermenéutica y sus corrientes afines a las nociones de objetividad y neutralidad del positivismo, como también al concepto de “razón instrumental” en que se fundan, anteponiendo las nociones de comprensión, diálogo, comunicación entre quien investiga y lo investigado, como también entre investigadores.

a.5. La universalidad de la hermenéutica filosófica

Quizás sea Gianni Vattimo quien ha consumado la pretensión de la hermenéutica como universal, según los trabajos de Schleiermacher y Gadamer encaminados en tal dirección, hacia el sentido universal de la hermenéutica. Como corriente filosófica, tal como la ha promovido Vattimo, la hermenéutica busca descifrar el sentido de nuestra experiencia del mundo mediante distintas perspectivas. Grondin ha señalado estas distintas direcciones de la universalidad de la hermenéutica en manifestaciones o estilos filosóficos que podríamos distinguir de manera referencial a sus exponentes principales, o mentores, y a sus exponentes posgadamerianos.

Para los filósofos referenciales de la hermenéutica, la universalidad de la misma radica en al menos tres cuestiones: para Heidegger, *la universalidad radica en el sentido existencial*, en la posibilidad del hombre para interrogarse a sí mismo, especialmente porque vivimos en y con interpretaciones que debemos elucidar; para Gadamer, *esta universalidad debe entenderse en un sentido lingüístico* pues toda interpretación del mundo presupone el lenguaje, siempre es el lenguaje lo que produce la adecuación entre la verdad y las cosas; finalmente para varios posmodernos, posestructuralistas y/o

posgadamerianos, *la universalidad de la hermenéutica consta de considerar el lenguaje como una “formalización de lo real”*, en el que se implican la voluntad de poder, ideologías, saberes y experiencias con la cultura (así lo han sostenido Derrida, Foucault, Vattimo, Rorty, de diversas maneras y propósitos)⁴⁹.

Pero también hay diversas lecturas sobre la universalidad de la hermenéutica en filósofos reconocidos en la posmetafísica, la posmodernidad, el posestructuralismo, y en otros enfoques. Para ellos, el sentido de universalidad de la hermenéutica obra a modo de perspectivas diversas:

- a) En el sentido de un *perspectivismo de la voluntad de poder*: sentido trazado por Nietzsche en virtud de su enunciado “no hay hechos, sólo interpretaciones, y esto también es una interpretación”. En este enfoque la verdad no es tal sino una perspectiva, una elección de la voluntad de poder que busca afirmarse. Sin embargo, el perspectivismo pierde peso frente a la dimensión fáctica y real de los hechos y la existencia de errores y equívocos. Por dar ejemplos: es un hecho que vivimos en una ciudad, no es una interpretación, de la misma manera que actualmente es un hecho que vivimos en una pandemia, y no es ésta una interpretación como tampoco el virus es una fábula.
- b) En el sentido de un *perspectivismo epistemológico*: esto indica que no hay conocimiento objetivo ni neutro sino en base a miradas previas, a un paradigma de interpretación. El término fue acuñado por T. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, con el postulado según el cual toda ciencia tiene representaciones del mundo en una coherencia e inteligibilidad que escinde verdad y falsedad, pero tal representación está expuesta a revoluciones que alteran, transforman, ofrecen nuevos paradigmas. La verdad depende, entonces, de un paradigma, pero no hay paradigma definitivo, pues un paradigma suple o transforma a otro, y de ello consta la actividad del conocimiento y su *praxis*.

⁴⁹ Distintas lecturas del postulado de Gadamer sobre la hermenéutica como saber de la comprensión y del ser como lenguaje, están reunidas en un texto colectivo realizado en ocasión de un homenaje a Gadamer realizado en febrero de 2000 en la Universidad de Heidelberg, con presencia del entonces presidente de la República Federal Alemana y destacados intelectuales referentes, a su modo y con marcadas diferencias, de la hermenéutica. El libro compila las conferencias del homenaje giran en torno al postulado elemental de *Wahrheit und Methode*: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Cfr. Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., et. al. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Prólogo y traducción: A. Gómez Ramos. Madrid, Síntesis, 2001.

- c) En el sentido *histórico según el cual “todo es interpretación”*: por esta mirada cada interpretación es hija de su tiempo, tal como postulaba el historicismo. La apuesta de Dilthey estuvo orientada en este sendero, afirmando las condiciones de la comprensión en las concepciones de la experiencia de la vida con que interpretamos el mundo. Sin embargo, el relativismo contemporáneo anula este enunciado bajo el argumento según el cual no habría verdad como adecuación, o interpretación situada, sino generación de perspectivas útiles, no necesariamente contextual.
- d) *En el sentido ideológico*: entiéndase aquí la premisa según la cual toda interpretación del mundo está dirigida por intereses específicos y por verdades de las cuales es preciso sospechar, tal como han ofrecido las reformulaciones teóricas de Nietzsche, Marx y Freud, los “maestros de la sospecha”, al decir de Ricœur. Según esta perspectiva, las visiones teóricas requieren de una indagación de las profundidades, para liberar su objeto de una verdad construida ideológicamente con sesgo explícito de conciencia.

En toda perspectiva sobre la universalidad de la hermenéutica, entonces, puede apreciarse el papel decisivo del problema de *la verdad* como cuestión intrínseca a los modos de la interpretación, y como lentes de la comprensión en tanto considera, tal vez, a unas teorías como más verdaderas que otras. Más aún, el sentido universal de la hermenéutica consta del reconocimiento de nuestras limitaciones y finitud, que mueve y acota toda nuestra voluntad de comprensión del mundo, de las cosas y de nosotros mismos. Este sentido incluso rebasa nuestros horizontes de experiencias, y desde luego, despliega nuevos horizontes del lenguaje.

a.6. La hermenéutica como filosofía práctica

En el desarrollo de su producción intelectual, y a medida que difundió la propuesta de *Wahrheit und Methode* en distintos espacios académicos y países, Gadamer fue brindando precisiones sobre la tarea de la hermenéutica filosófica. En coherencia a su posición antagónica frente al metodologismo de la ciencia experimental y de metodología hegemónica, nos da una primera definición de la tarea de la hermenéutica en tanto “intuición fundamental acerca de lo que el pensamiento y el conocimiento significan para

el hombre en la vida práctica, aunque trabajemos con métodos científicos”⁵⁰. Esta “intuición fundamental” requiere de nosotros, como sociedad y como cultura, una consideración acerca de lo que antiguamente, al menos con Platón, se consideraba como lo que constituye al hombre político.

Para ello sería clave, sostiene Gadamer, reconocer dos modos básicos del *homo mensura*, de la capacidad humana de medir. Una sería la forma de medida aproximada al cálculo, a la previsibilidad, a los patrones que permiten la disposición y dominación de las situaciones, de las cosas, del mundo. Otra manera de medir consta en que uno mismo debe dar con la medida acertada sobre lo que está midiendo, tal es el caso de la práctica de la armonía aplicada en temas musicales, por ejemplo, o en temas de salud y bienestar. Desarrolladas ambas maneras generales de medir a lo largo de la historia de la civilización occidental, hoy nos encontramos ante una exacerbación de estas: por un lado, se calcula, prevé y pretende dominarlo todo, desde elecciones hasta situaciones planetarias, con magros resultados para los pueblos y el planeta; por otro lado, no podemos comprender situaciones de enfermedad desde previos cuidados de salud, ante lo cual asistimos a la pericia y conocimientos médicos. En ambos casos, quedamos situados bajo el ideal de la dominabilidad (y en ambos ejemplos, de la ciencia).

Gadamer nos ofrece un camino intermedio como tarea de la hermenéutica filosófica, vinculado a la construcción de cierto equilibrio fundado en la prudencia, como *saber práctico*, y en la consideración de una *praxis* dialéctica que nos permita ir de la palabra al concepto, y del concepto a la palabra⁵¹, asumida la palabra como *logos* que dice algo y como compromiso (tal como denota el conocido refrán “ser de palabra”, cumplir lo dicho). Saber práctico y dialéctico que quizás ofrece alternativa a la gobernanza técnico-instrumental que en estos siglos modernos ha logrado estragos en el hombre y su mundo. Ello supone un doble interrogante, tal sería, ¿qué es para nosotros el saber?, y ¿cómo hemos llegado a esta situación? Frente al dominio de las ciencias experimentales y las preguntas filosóficas que nos afectan al ser y a nuestro estar con y entre otros, Gadamer ofrece un modelo de saber distinto al de la matemática, de la lógica, de los saberes metódicos para la objetividad, y también de la filosofía como saber sobre las ciencias y

⁵⁰ Gadamer, H, “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, en *HEH*, ob. cit. p. 138

⁵¹ “Me gustaría dar una formulación un poco diferente a mi reflexión y decir: “No sólo de la palabra al concepto sino también su retorno: del concepto a la palabra”. Gadamer, ob. cit. p. 133

como saber escindido, en los hechos, de la experiencia del ser, hoy en nuestra actualidad. Este modelo sería el de la experiencia del arte.

Sobre el tema del arte como modelo de experiencia de comprensión, Gadamer precisa que eligió esta noción precisamente para proponer un contrapeso al modelo de la ciencia experimental y su pretensión de objetivismo⁵², como precisamos *ad supra*. El modelo del arte ofrece otra temporalidad, una relación de afección con una verdad extraña a la de los jugadores y transformadora al mismo tiempo, que nos posibilita entrar en el ser de la obra y su devenir. Pero el modelo de la *experiencia del arte* supone, previamente, una apertura al movimiento del juego del arte como también al tú, a quien juega en esa misma experiencia. Ello abre una vía hacia otra instancia de la acción humana, condición que haría posible el equilibrio propuesto. Sería la vía del *entendernos*. Gadamer precisa que *entender* es la capacidad de considerar y ponderar lo que otro piensa, despojando el término de la voluntad de dominio sobre el hombre en la naturaleza como acto de supervivencia y superando su connotación comunicativa. Por el contrario, *entender* debería ser un ideal de vigencia en tanto consideración a los otros y a su condición desde la cual nos antepone la diferencia.

Entendernos sería el desafío de la hermenéutica, no sólo en su ejercicio de traducir sentidos, sino también en la capacidad de tacto para aproximarnos a criterios y juicios diferentes pero que debemos abordar con voluntad de reciprocidad y buena voluntad. Tal sería quizás el desafío mundial hoy de la política, sostiene, como también la posibilidad de pensar, trabajar y actuar en campos de saber que urgen de nuestro compromiso urgente, como lo es la ecología. En suma, tal sería la tarea de esta filosofía, Gadamer lo explicita de este modo:

“si no aprendemos la virtud hermenéutica, es decir, si no comprendemos que lo primero es entender al otro, para ver si -al fin- no será quizás posible algo así como la solidaridad de toda la humanidad en lo que respecta a la convivencia y a la supervivencia, entonces no podremos cumplir ni en lo poco ni en lo mucho las tareas esenciales de la humanidad”⁵³.

⁵² “En mi obra *Verdad y método* comencé mis reflexiones hablando primeramente del arte y no de la ciencia o de las ciencias del espíritu. En esas reflexiones vuelve a ser el arte el que hace experimentar singularísimamente las cuestiones fundamentales del ser del hombre, y lo hace de modo que no surge ningún *objectum*, ninguna resistencia u objeción en contra. Una obra de arte es un modelo.” Gadamer, H. *HEH*, ob. cit. p. 140

⁵³ Ob. cit. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», ob. cit. p. 115-131

Esta tarea de la hermenéutica, esta intuición fundamental para entendernos y obrar en consecuencia a la transformación de nuestra condición y actualidad, es una *praxis* que consta también de cierta superación de la ética en sí misma, como saber de lo práctico. Es decir, la hermenéutica implica una ética filosófica, como superación del ideal como deber de la ética formal kantiana y como ejercicio superador de la *phronesis* aristotélica. De suyo, la hermenéutica como vocación filosófica comprometida con la comprensión y el mutuo entendimiento, es una teoría práctica, es un modo de la *praxis* que no tensiona el concepto y la práctica. Por el contrario, es un ejercicio que busca promover la universalidad de la reflexión, el sentimiento de equidad, el espíritu de conciliación y el compromiso con las causas justas. Y es una ética solidaria de lo político, o de lo político como búsqueda del bien común, un saber acerca de lo humano, “sin que se convierta en una inhumana presunción acerca de sí mismo”⁵⁴.

Es éste, entonces, un modo de ética filosófica que rehabilita el concepto aristotélico de *pragmateia*, y tiene por contenido positivo la determinación sociopolítica del individuo, su compromiso de libertad y obrar coherentes con lo que determinan su estructura y *ethos* (familia, estado y sociedad), y de ello consta su problematización, como contenido y como tarea. En suma, la ética filosófica de la hermenéutica es una *praxis*, y pone en evidencia que la hermenéutica no es una controversia metodológica con otras ciencias u otras teorías, sino la posibilidad que se nos abre en el modelo de la experiencia del arte: la posibilidad de encontrar un lenguaje común, con el ejercicio dinámico de la palabra al concepto y viceversa, como también en la posibilidad de cierto “olvido de sí”, que es de las posibilidades del arte y una de las condiciones para la convivencia humana entre los hombres. Y con ello, la hermenéutica consuma y pone en evidencia su reafirmación de algunas corrientes clásicas y su interpretación para una crítica de nuestro presente desde las experiencias de la historia y del mundo por mediación del arte y en constitución del *dasein* en relación con el otro. En tal sentido, Vattimo sostiene:

“la novedad y la importancia de la hermenéutica consisten, al fin de cuentas, en afirmar que si bien la interpretación racional (argumentativa) de la historia no es “científica” en el sentido del positivismo no por ello es puramente “estética”. La tarea de la hermenéutica contemporánea parece consistir, entonces, en articular de una forma cada vez más completa y explícita esta inspiración original; lo que implica la

⁵⁴ Ob. cit. p. 129

tarea de responderle en forma responsable al llamado que recibe de su propia herencia”⁵⁵.

B Foucault y la arqueología: primera tensión con la hermenéutica gadameriana

b.1. La crítica a la hermenéutica

En una primera aproximación a la lectura de Michel Foucault acerca de la hermenéutica, en general, podríamos distinguir a rasgos generales al menos tres niveles de la crítica: primero, en su propuesta de abordaje de la interpretación luego de la revolución de Nietzsche, Marx y Freud; segundo, en su crítica a la hermenéutica filosófica; tercero, en el nudo de construcción de conceptos que trazan su recorrido desde la arqueología a la genealogía. Es preciso añadir un cuarto nivel de la crítica, tal sería la analítica del sujeto, pero iremos precisando la misma en el desarrollo de estas páginas y en otro capítulo le abordaremos específicamente.

b.1.1. La lectura de Foucault sobre los maestros de la sospecha

En una ponencia denominada *Nietzsche, Freud, Marx*, en el Colloque de Royaumont “Nietzsche” (Paris, 1964)⁵⁶, Foucault nos ofrece su primera crítica pública a la hermenéutica filosófica. Nuestro autor postula allí una aguda controversia tanto respecto de las corrientes clásicas como con la perspectiva propuesta por Gadamer, sentando algunos posicionamientos sobre la hermenéutica como teoría de la interpretación.

La ponencia aborda “temas relativos a las técnicas de interpretación en Marx, Nietzsche, Freud”, y visualiza de comienzo lo que considera el sueño de un *Corpus* o Enciclopedia de las técnicas de interpretación que conocemos desde los gramáticos griegos hasta hoy. Pero para esa historia de las técnicas de interpretación, delinea dos sospechas vinculadas al lenguaje: primero, el lenguaje no dice lo que dice (o el sentido manifiesto encierra otro sentido, *allegoria, hiponoïa*); segundo, el lenguaje desborda su forma verbal pues muchas hablan sin lenguaje, y hay lenguajes articulados de modos no verbales (*semáion*).

⁵⁵ Vattimo, G. ob. cit. p. 161

⁵⁶ Disponible en http://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-Cahiers_de_Royaumont._Nietzsche-2306-1-1-0-1.html

Debido a ambas sospechas sobre el lenguaje, Foucault sostiene que cada cultura tiene su sistema de interpretación, sus técnicas, métodos y formas de relación con el lenguaje y lo que dice, lo que subyace y lo que queda afuera.

Foucault aborda, primero, una de las técnicas de interpretación que los occidentales tenemos desde el siglo XVI, tal era la técnica de la semejanza, la cual contenía al menos cinco nociones definidas: *convenientia* (adecuación), *sympatheia* (identidad de accidentes), *emulatio* (paralelismo entre seres distintos), *signatura* (firma), *analogía* (identidad de relación entre dos o más cosas). Desde ese momento, se identifican dos tipos de conocimientos: la *cognitio* (o el paso de una semejanza a la otra) y la *divinatio* (conocimiento de profundidad). Ante este legado, y con los cambios producidos por las críticas de Bacon y Descartes, la *cognitio* y la *adivinatio* fueron puestas en suspenso durante los siglos XVII y XVIII. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, a juicio de Foucault, se opera una ruptura en los paradigmas hermenéuticos, pues Marx, Nietzsche y Freud postularon otras miradas de la interpretación y “han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica”⁵⁷. Esta revolución teórica en la interpretación ha producido en el pensamiento occidental, un “efecto de choque”, pues Freud, Nietzsche y Marx proporcionaron ciertos *hieroglifos* que nos conciernen a nosotros mismos, al ser implicados en su juego de espejos. Marx, Nietzsche y Freud produjeron heridas en la cultura, de la misma manera que lo hicieron Copérnico y Darwin, cambiando la naturaleza del signo y envolviéndonos en una interpretación que se refleja sobre sí misma, constituyendo espejos de nuestras heridas narcisistas.

Un primer problema postulado por Foucault es el siguiente: Marx, Freud y Nietzsche modificaron el espacio de repartición de los signos, y lo han hecho en un espacio diferenciado, de profundidad y de exterioridad. Nietzsche lo explicita al sostener el abandono de la profundidad ideal, de conciencia, que busca una verdad mediante la resignación, la hipocresía y la máscara. Por el contrario, el intérprete debe escudriñar los bajos fondos, pero en una profundidad de exterioridad como la propuesta por Zaratustra o el vuelo del águila que busca la profundidad para luego volar en verticalidad, como un juego de niños. Marx ofrece lo propio cuando refiere al capital como un elemento de la realidad superficial que se muestra como profundidad. Ocurre con Freud lo mismo, al

⁵⁷ Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, Revista Eco, nro. 1/13-5, Bogotá, Colombia, pp. 36-37

postular éste la topología de conciencia e inconsciente y la práctica psicoanalítica como un trabajo interpretativo.

Segunda cuestión. A partir del efecto de herida sobre nuestra cultura, con Nietzsche, Freud y Marx la interpretación deviene en una tarea infinita, sostiene Foucault, pues la técnica de la semejanza quedó limitada, los signos se encadenaron en una red inagotable de una apertura infinita, siendo así la interpretación una tarea hermenéutica. Ello hace de la hermenéutica una experiencia de riesgo pues *interpretatio* e *interprete* tienden así a desaparecer. Consideremos el eje que Foucault pone en la herida nietzscheana: la interpretación infinita reviste la forma de la filosofía y la filología, que forjan la interpretación al infinito hasta hacerla imposible, tal como la experiencia de la locura. Pero Foucault liga el inacabamiento de la interpretación con dos principios que también son constituyentes de la hermenéutica moderna: primero, la interpretación no puede acabarse, y segundo, no hay nada que interpretar. No hay nada para interpretar pues ya todo es interpretación. No hay *interpretandum* que no sea ya *interpretans*, es una relación dual y contradictoria, de violencia y de elucidación. Es decir, la interpretación se apodera, invirtiendo, revolviendo y rompiendo a martillazos la materia de lo interpretable. Marx interpreta la historia donde ya hubo interpretación, al igual que Freud ya no interpreta signos sino las interpretaciones en los fantasmas del lenguaje del síntoma, interpreta la ya interpretación de otra interpretación. En suma, interpretamos porque hay interpretación, no signos primarios y enigmáticos. *Allegoria* e *hyponia* son el fondo del lenguaje y lo previo que hace nacer las palabras (ella hace del intérprete alguien verídico o verdadero, que pronuncia “la interpretación que toda verdad tiene por función recubrir”⁵⁸). Desde Nietzsche, Freud y Marx, el signo toma forma de ambigüedad, es ya una interpretación que no se da por tal, sino que trata de justificarse dejando de ser significante.

Una tercera y última cuestión propuesta por Foucault en este Coloquio “Nietzsche”. La hermenéutica está ante la obligación de proseguirse, de interpretarse al infinito, con dos consecuencias: primero, la interpretación es por *quien* la plantea, y segundo, la interpretación debe interpretarse ella misma sin dejar de *volver sobre sí*, en un tiempo circular. Esto supone una doble faz intrínseca a la hermenéutica: la mentira de la

⁵⁸ Ob. cit. p. 45

interpretación es creer que hay signo, la verdad es creer que no haya sino interpretaciones⁵⁹.

b.1.2. Críticas a la hermenéutica filosófica

Es interesante detenernos aquí en el análisis que proporciona Leandro Catoggio⁶⁰, observando convergencias y divergencias entre las propuestas de Gadamer y Foucault, cuya crítica -a juicio del autor- no tiene fundamento justificado. El autor distingue dos modos interpretativos: de un lado, la metodología de análisis interpretativo de la historia de las ideas (y la búsqueda de reglas para las prácticas discursivas); por otro lado, la crítica al discurso paralelo, pues la hermenéutica debe interpretarse al infinito y produce paralelos en su intento de develar o desenmascarar la apariencia y los signos de algún sentido. La segunda observación implica dos cosas: la interpretación queda anclada en el intérprete y cae en un círculo autorreferido sobre el lenguaje, rayano a la locura. A juicio de Catoggio, Foucault asigna a la hermenéutica filosófica un carácter trascendental, lo cual es un rasgo de las teorías del siglo XIX, no así de los desarrollos de la hermenéutica trazadas por Heidegger y especialmente por Gadamer. Este giro ontológico transforma a la comprensión en un existencial, y ello le hace volver sobre la facticidad, o sobre la *praxis*, diría Gadamer, cual origen de toda teoría. En efecto, Gadamer reformula la hermenéutica de la facticidad como interpretación de prácticas socioculturales.

Volviendo sobre la crítica de Foucault a la hermenéutica, Catoggio señala tres nociones claves en Gadamer que tensionan con la crítica del francés: son las nociones de *formación*, *Ilustración*, y *experiencia*. El concepto de *formación*, proveniente del humanismo, fue vinculado por Gadamer a la procedencia, a la formación cultural y las disposiciones naturales del hombre moderno. El ideal de *Ilustración*, por su parte, fue el horizonte de los conceptos modernos de progreso y perfeccionamiento, que tuvieron a este ideal como norte y medida del sujeto cognoscente. A su vez, la idea de *experiencia* es clave en esta crítica, pues la experiencia implica un hacer y un abrirse, un entender “rectamente” abriendo lugar a la comprensión, o dicho con Vattimo:

⁵⁹ Ob. cit. p. 48

⁶⁰ Catoggio, L. “Foucault y la hermenéutica: convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales”, EN-CLAVES del pensamiento, vol. I, núm. 1, junio 2007. pp. 121-141

“podemos hablar de experiencia de verdad allí donde hay verdadera experiencia, es decir, allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación; no como aquella del «sello» empirista que se imprime en la mente entendida como tabla de cera; sino en el sentido de una transformación-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era. Experiencia de verdad es así experiencia verdadera; se define como un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca.”⁶¹

Sobre la base de esas nociones, Gadamer en gran manera construye una apuesta anti-metódica en base a la posibilidad de un anti-texto que, a juicio de Catoggio, deja ausente dos elementos que luego incorpora Foucault: la subjetivación y el *a-priori* histórico. Volveremos sobre ello después. De momento subrayemos algunas zonas comunes y de tensiones, las cuales iremos abordando en el recorrido de este trabajo. En su crítica a la modernidad, Gadamer y Foucault resaltan el papel de la *conciencia histórica*, donde las prácticas socioculturales estarían reguladas por “familias de enunciados”: Foucault visualiza esta noción como búsqueda de *reglas de formación discursiva*, Gadamer lo hace con la noción de *conciencia histórica efectual*, donde se produce la formación del hombre, un proceso racional que nos constituye ontológicamente. En este horizonte, Foucault precisa que en las reglas de determinación de la mirada arqueológica es imposible escindir sujeto y discursividad de la determinación histórica de la conciencia (del *a-priori* histórico). Ante ello, observemos que la conciencia histórica efectual de Gadamer tiene por basamento el concepto de círculo hermenéutico -y su posibilidad ontológica de la precomprensión- y el movimiento entre lenguaje y concepto. Asimismo, para Foucault la discursividad de la hermenéutica es un discurso autónomo que puede autorreproducirse más allá de las prácticas sociales, y esto es precisamente lo que Gadamer denomina “lingüisticidad”.

b.2. La arqueología como interpretación de signos en su historicidad

Las referencias de Foucault a la hermenéutica no son múltiples, pero se encuadran en la dispersión de una crítica a toda escuela que le precede a su analítica. Si nos detenemos en el primer momento de la producción de Foucault, apelando a las periodizaciones de Gilles

⁶¹ Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 89

Deleuze y Miguel Morey, al momento arqueológico, veremos una crítica y una afirmación del primer momento del programa de investigación de Foucault de cara a trabajar en otras direcciones diversas al estructuralismo y la fenomenología, especialmente por cuatro rupturas decisivas (planteadas respecto de la investigación histórica, en principio): romper con la noción de continuidad, suspender la noción de obra, reunir los enunciados en la dispersión de los acontecimientos e interrogar el discurso desde sus irregularidades y lugares de posición respecto a lo que enuncia el discurso: “el problema específico del análisis del discurso podría formularse así: ¿cuál es, pues, esta irregular existencia que sale a luz en lo que se dice y no en cualquier parte?”⁶²

Pero Foucault inaugura, desde sus prácticas académicas y de compromiso con las minorías, un nuevo espacio filosófico. Si nos detenemos no en su perspectiva sino en su método, consideramos su obra como un contrapunto dialéctico con sus predecesores y consigo mismo, contrapunto donde perspectiva y método son las caras de una misma moneda. Su tarea filosófica ha sido no fundar un nuevo *cogito* ni desarrollar un nuevo sistema, sino “interrogar ese gesto enigmático, quizás característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce”⁶³. Esto dicho en palabras de su *alter ego*, Maurice Florence. Ante una filosofía elaborada como analítica de la verdad, Foucault nos ofrece una *ontología del presente*, una ontología de nosotros mismos, fundada en un núcleo duro marcado por la relación entre sujeto y verdad.

En una periodización que no por ser escolar y académica es menos valiosa, y en estricta referencia a la periodización ofrecida por Gilles Deleuze sobre la obra de Foucault, Miguel Morey distingue este trabajo filosófico para una ontología del presente en tres etapas o momentos: *una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimientos*, o período arqueológico (que cubre el período de 1961 a 1969, con *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses*); *una ontología de nosotros mismos en relaciones de poder que nos constituyen cual sujetos actuando sobre otros*, o período genealógico (período consagrado en 1975, con la publicación de *Surveiller et punir*); *una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones éticas mediante las cuales nos constituimos como sujetos de acción y de*

⁶² Foucault, M. “Respuesta al Círculo de Epistemología”, en *Saber, historia y discurso*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 57-96

⁶³ *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, pp. 942-944, citado por Morey, M. “Introducción, la cuestión del método” en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2008.

prácticas, de tecnologías del yo, en el período de la subjetividad (momento que comienza en 1976 con la publicación del primer tomo de los cuatro que componen *Histoire de la sexualité*). Nutren estos trabajos reunidos en publicaciones todo el *corpus* de herramientas que Foucault proporciona en entrevistas, seminarios y conferencias.

¿Qué diferencia a la arqueología de la hermenéutica, en sentido amplio? La primera distancia establecida por Foucault respecto de la hermenéutica filosófica es explicitar que mientras la hermenéutica busca determinar el significado de los signos, la arqueología del saber procura determinar sus reglas históricas de formación, y la relación entre formaciones discursivas y dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos, prácticas). Ante los hechos enunciativos, la arqueología no busca descubrir el sentido de lo que expresan sino determinar cómo las reglas de formación de las que depende están ligadas a sistemas no discursivos, su emergencia e historicidad:

“la descripción arqueológica de los discursos despliega en la dimensión de una historia general: trata de descubrir todo ese dominio de las instituciones, de los procesos económicos, de las relaciones sociales sobre las cuales puede articularse una formación discursiva; intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica; lo que quiere sacar a la luz es ese nivel singular en el que la historia puede dar lugar a tipos definidos de discurso, que tiene a su vez su tipo propio de historicidad, y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas”⁶⁴.

También en *Les mots et les choses*, Foucault remonta la hermenéutica a la práctica renacentista por la cual se la concebía como conjunto de conocimientos de desciframiento de signos mediante la técnica de la semejanza⁶⁵. Pero retomando lo propuesto por Foucault en la crítica a la hermenéutica, desde el abordaje de los intérpretes de la sospecha, es preciso considerar lo construido en torno a la interpretación, contra la interpretación y con ella. Sólo de esa manera podremos llegar a la noción de “hermenéutica del sujeto”. Tal horizonte, o dispositivo de herramientas interpretativas, es

⁶⁴ Foucault, M. *La arqueología del saber*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 215

⁶⁵ Dice Foucault: “Queda una abertura, por la que todo el juego de semejanzas correría el riesgo de escaparse de sí mismo o de permanecer en la noche si no fuera porque una nueva figura de la similitud viene a acabar el círculo, a hacerlo, a la vez, perfecto y manifiesto. *Convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *sympathia* nos dicen cómo ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse o encadenarse, para que las cosas puedan asemejarse.” En *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 44

lo que denominamos “analítica interpretativa”, tal como han señalado Dreyfus y Rabinow⁶⁶.

Previo a indagar qué es la analítica interpretativa, es preciso considerar previamente qué entiende Foucault por “interpretación” y de qué modo aborda la interpretación a los fines de su programa de investigación en torno a las formaciones discursivas y su historicidad. Por su parte, la lectura de Edgardo Castro considera una doble ubicación de Foucault sobre la hermenéutica: por un lado, con la *arqueología de las ciencias humanas*, estableciendo las condiciones histórico-epistémicas de las distintas concepciones de la interpretación (especialmente, en el Renacimiento y en el siglo XIX); por otro lado, con la *arqueología como método de análisis histórico*, ésta se distancia de los supuestos y técnicas hermenéuticas de la interpretación y la formalización⁶⁷. En el primer sentido, las técnicas de la semejanza y la formalización han sido los métodos analíticos renacentista y moderno; en el segundo, Foucault postula que la descripción arqueológica procura el análisis enunciativo desde un método histórico que renuncia a toda interpretación⁶⁸, a cambio de ello ofrece la noción de *positividad*⁶⁹.

También Foucault nos señala una precisión decisiva en este momento arqueológico para su desarrollo ulterior en el momento genealógico, tal es la cuestión del poder. Precisamente el poder es la noción explícitamente ausente de la hermenéutica filosófica, al menos como formulación enunciativa y propositiva, y como pieza constitutiva de toda práctica exegética. En un posicionamiento crítico, Foucault deja establecido que “interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación del sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella”⁷⁰. La arqueología nos ofrece otro instrumento metodológico, y es el análisis de la formación discursiva como puesta en juego de enunciados administrados, circulantes, constituidos e

⁶⁶ Dreyfus, H. – Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Monte Hermoso, 2017

⁶⁷ Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 210-211

⁶⁸ Cfr. *ibid.*

⁶⁹ Dice Foucault sobre la descripción arqueológica de los enunciados: “describir un conjunto de enunciados no como la totalidad cerrada y pletórica de una significación, sino como una figura llena de lagunas y de recortes; describir un conjunto de enunciados no en referencia a la interioridad de una intención, de un pensamiento o de un sujeto, sino según la dispersión de una exterioridad; describir un conjunto de enunciados, no para volver a encontrar en ellos el momento o el rastro del origen, sino las formas específicas de una acumulación, no es ciertamente poner al día una interpretación, descubrir un fundamento, liberar, actos constituyentes; tampoco es decidir en cuanto a una racionalidad o recorrer una teleología. Es establecer lo que yo me siento inclinado a llamar una positividad.” *Ob. cit.* p. 164

⁷⁰ *Ob. cit.* p. 158

intercambiables en espacios de poder, en espacios de luchas políticas. A juicio de Foucault, el valor de un enunciado no radica en su verdad sino en su capacidad de circulación y posibilidad de transformación en la economía de los discursos. Ello hace del discurso ya no un objeto de la práctica exegética, como tejido de riquezas, para considerarlo como un bien

“finito, limitado, deseable, útil que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo: un bien que plantea desde su existencia la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política”⁷¹.

Veamos algunas precisiones metodológicas y de abordaje trazadas entre la práctica arqueológica y la práctica de la interpretación⁷². En tanto análisis del enunciado como formación discursiva, Foucault demarca cuatro elementos: *objeto*, *sujeto*, *dominio asociado* y *materialidad*. Respecto del *objeto*, en la arqueología el enunciado remite a un referencial constituido por las reglas que definen las condiciones históricas de aparición de los objetos, en tanto la interpretación remite a un correlato que le confiere sentido. En cuanto al *sujeto*, para la arqueología este está determinado por el conjunto de reglas que determinan quien puede y debe pronunciarlo y en qué condiciones, en cambio la interpretación le considera un autor. Sobre el *dominio asociado*, el análisis arqueológico considera que el enunciado funciona al interior de un conjunto de relaciones inscriptas en unidades más amplias y con otros enunciados, en tanto la interpretación le considera como un conjunto de relaciones determinado por el orden lógico y retórico. Acerca de la *materialidad* del discurso, desde el enfoque arqueológico se la aborda en tanto determinada por instancias y reglas que hacen posible su repetición, mientras que para la interpretación la materialidad está determinada por escritura y sonido.

Sin embargo, Foucault no ofrece con *L'archéologie du savoir* un tratado metodológico. Tampoco propone *in strictum* una revolución epistemológica, al decir de Kuhn, con rupturas al interior de otros paradigmas en torno a objetos científicos comunes. Si como dice Deleuze, el texto de la arqueología es el punto “en el que la filosofía es necesariamente poesía, severa poesía de sus propios trámites, inscripción de su propia

⁷¹ Ibid.

⁷² Remito para ello al trabajo de síntesis y sistematización ofrecido por Edgardo Castro en *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficas de La arqueología del saber*, capítulo sexto, “Historicidad y discursividad”, Buenos Aires, Biblos, 1995, p. 197

superficie”⁷³, también es un “texto-balance”, nos indica Miguel Morey. Culminando su recorrido en torno a la pregunta por el saber, Morey define *L’archéologie du savoir* como un “texto-balance”⁷⁴ en tanto es una obra que establece qué espacio y recursos han sido puestos en obra en sus textos anteriores, dando cuenta de los propósitos de estas y de sus instrumentos de análisis. Motivo por el cual, “*L’archéologie du savoir* es menos el discurso del método que *el método de un Discurso*”⁷⁵. Esto implica la postulación de supuestos, consideraciones y postulados que Foucault planteó previamente en sus respuestas para la revista *Esprit* y para *Le Cercle d’épistémologie de l’École normale supérieure*⁷⁶, estableciendo allí su “caja de herramientas” y usos teóricos que más que fundar una teoría buscan establecer una posibilidad⁷⁷.

En ambos textos, Foucault postula lo que desarrolla ulteriormente avanzando así sobre varias cuestiones: la especificación de un dominio propio denominado “arqueología”, dominio que se reconoce heredero de cierta crítica literaria y que se aplica de modo reticular a lo que sería el “saber” y que supone algunas cuestiones críticas, especialmente liberando a las disciplinas históricas (de las ciencias, de las ideas, del pensamiento, de los conocimientos, etc.) de las formas tradicionales de análisis y discurso. También, postula allí Foucault el carácter discontinuo de la historia, el enunciado como acontecimiento, la pregunta arqueológica sobre ¿por qué tal enunciado está en este lugar y no en otro?, y afirmando el saber en tanto un dominio autónomo en una formación de opciones teóricas.

Podemos afirmar con Morey que aquí, previo a los postulados de la arqueología, habría ya una formulación de sospecha respecto de la historia y del sujeto, temas cuya radicalidad en la “sujeción antropológica” Foucault pone en duda a fines de “construir el método general que garantiza los procedimientos empleados en sus anteriores textos: el método de un discurso”⁷⁸. Tales cuestiones, decisivas en los programas de estudio de Foucault, son la continuidad de la historia y la noción de sujeto fundador, ambos claves de la concepción humanista de la historia, por cuyo sistema el análisis histórico de lo continuo corre en paralelo a la idea de sujeto originario de todo saber y de toda práctica. Para liberarse de tal “prejuicio antropológico” Foucault postula pensar la historia bajo la forma de la discontinuidad, suspendiendo las nociones de *tradición*, *influencia*,

⁷³ Deleuze (1970), citado por Morey, M. *Lectura de Foucault*, México, Sexto Piso, 2014, p. 223

⁷⁴ Ob. cit.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Respectivamente, publicados en *Esprit*, 371, 1868 y en *Cahiers pour l’Analyse*, 9, 1968

⁷⁷ Foucault, M. *AS*, p. 194

⁷⁸ Morey, M. ob. cit. p. 230-321

mentalidad, libro, obra, origen e interpretación, e inscribiéndola en una descripción de acontecimientos discursivos en tanto horizonte de búsqueda de las unidades que forman. Asimismo, con la discontinuidad de la historia, no habría un sujeto trascendental sino un sujeto entre modalidades enunciativas, en una dispersión constituyente según un régimen de discurso determinado por el estatuto del hablante, los ámbitos institucionales y la posición del sujeto⁷⁹. Este sujeto, atravesado de discursos e instituciones, es quien enuncia en la dispersión, en múltiples prácticas enunciativas y no enunciativas, en las positivities.

b.3. La analítica interpretativa, entre arqueología y genealogía

¿Qué ofrece Foucault en el horizonte de una “analítica interpretativa”⁸⁰? ¿Qué elementos de análisis nos permiten abordar su propuesta como una caja de herramientas que bifurca los senderos de la hermenéutica, de la fenomenología y del estructuralismo? Foucault nos ofrece una primera crítica a la hermenéutica para luego proponer un dispositivo teórico-metodológico de análisis del discurso (arqueología) y de las formaciones discursivas institucionalizadas (genealogía). Dreyfus y Rabinow describen este marco propuesto como “analítica interpretativa” que comienza en 1968 como un período de transición y ulterior sistematización, donde se incluye explícitamente la cuestión del poder. Este *corpus* arqueológico-genealógico posibilita postular la noción de *positividad*, como dominio de objetos de análisis en un dispositivo de enunciación y visibilidad que hace a su verosimilitud y complementariedad entre formación discursiva y prácticas no discursivas. Veamos el enunciado sobre ello:

“así es como deben alternarse, apoyarse las unas sobre las otras y complementarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se vincula con los sistemas de desarrollo del discurso; intenta señalar, cercar, esos principios de producción, de exclusión, de rareza del discurso (...) la parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podrá afirmar o

⁷⁹ Foucault, M. *AS*, p. 85

⁸⁰ Dreyfus, H.–Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Cap. 5 “Analítica Interpretativa”, ob. cit.

negar unas proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positividades a esos dominios de objetos, y digamos (...) que si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo alegre”⁸¹.

Los autores consideran esa apuesta como la de un “doble distanciamiento”: la arqueología aborda la regularidad de las formaciones discursivas y la genealogía realiza, de comienzo, un ejercicio de *epokhé* del sentido y de las apariencias en el legado de la metafísica.

Algunas tareas específicas son demarcadas para este trabajo genealógico. Una de ellas es el diagnóstico sobre el saber, el poder y el cuerpo en la sociedad moderna. En 1971, con el ensayo *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Foucault retoma el postulado de Nietzsche sobre la genealogía como instrumento antagónico al “método histórico tradicional”, para percibir la singularidad de los sucesos, sin leyes ni esencias ni finalidad metafísica. El genealogista busca discontinuidades en los supuestos progresos de una razón universal, busca acontecimientos en los detalles. A diferencia de la hermenéutica, donde el intérprete va a la profundidad de las cosas, el genealogista busca una visión general que sitúa a la profundidad en una visibilidad más profunda. El genealogista reconoce que debe abordar la historia de las identidades y de los relatos de unidad bajo la premisa de que “la filosofía está acabada”, porque la interpretación no termina nunca y, como hemos comentado *ad supra*, se repite a sí misma:

“(si) interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones”⁸².

La genealogía registra la historia de las interpretaciones porque sería una historia de interpretaciones impuestas de relatos que enmascaran los acontecimientos de mentiras y de poder. Por ende, el genealogista no busca orígenes sino relaciones de fuerzas que operan sobre los acontecimientos y movimientos históricos. La genealogía no busca una verdad sino las dominaciones de poder y sus efectos de apropiación, disposiciones, tácticas y funcionamientos de relaciones en actividad. No busca entidades sustanciales

⁸¹ Foucault, M. *El orden del discurso*, pp. 67-68, citado por Dreyfus, H. – Rabinow, P. ob. cit. p. 196

⁸² Foucault, M. “Nietzsche, la genealogía y la historia”, pp. 17-17, recuperado por Dreyfus, H. – Rabinow, P. ob. cit. p. 200

(sujetos, virtudes, fuerzas) sino la emergencia de una batalla que define los espacios de combate donde emergen los sujetos. De esto consta la profundidad del trabajo genealógico. Pero también consta de escribir una “historia efectiva”, que aborde la sucesión de rituales de poder no desde una perspectiva *supra* histórica que busca totalidades y desarrollos internos, sino que sitúa cada cosa en su condición y contingencia, disolviendo las ilusiones de identidad y certezas (solidez, linealidad, firmeza).

Una noción central en el abordaje genealógico es la del *cuerpo*. Asumiendo los postulados de Nietzsche, Foucault considera el cuerpo como una instancia de experiencias de fuerzas, de maleabilidad que puede ser modificado mediante prácticas individuales, sociales, científicas, políticas. El cuerpo es objeto de técnicas disciplinarias o de regulación de fuerzas, tiempos y espacios de los dispositivos de organización social, laboral, institucional. El genealogista aborda como de otro modo al sujeto del saber. Leemos:

“en lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sometida a la sola exigencia de la razón (...) implica un encarnizamiento siempre mayor (...); las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento”⁸³.

Es decir, aquí Foucault postula una microfísica del poder, que atraviesa los cuerpos mediante prácticas, tecnologías, instituciones, disciplinas, y un estatuto del saber, puesto que el poder no sólo atraviesa al cuerpo sino también al conocimiento. Poder y conocimiento se implican y operan de manera generadora, de forma irreductible: “es ésta la dimensión más radical de la obra de Foucault”⁸⁴. Plano de implicación recíproca que Foucault detalló con precisión acabada en *Surveiller et punir*, fruto de su trabajo de investigación sobre las prisiones. Poder y conocimiento son los ejes sobre los cuales se construye, desde ahora, la perspectiva foucaultiana genealógica en cuyo suelo se nos ofrece luego la hermenéutica del sujeto, análisis que asume la comprensión de una época desde sus prácticas culturales y científicas (bien las que han pasado el umbral de cientificidad, como las que no lo han hecho, es decir, las ciencias humanas), dicho desde

⁸³ Foucault, M. *NGH*, ob. cit., pp. 27-28

⁸⁴ Dreyfus, H. - Rabinow, P. ob. cit. p. 211

Kuhn. De este modo, Foucault nos proporciona dos recursos: por un lado, el *desciframiento de las prácticas*; por otro lado, *la noción de dispositivo*.

Foucault, con esta propuesta, nos proporciona un método que Dreyfus y Rabinow denominan “interpretación histórica pragmáticamente orientada”⁸⁵, para ello se vale de un dispositivo o conjunto de herramientas para escribir la “historia efectiva”, que incluye las prácticas discursivas y no discursivas, como también leyes, normativas, disposiciones, proposiciones filosóficas, moralidad, reglas, etc. Foucault hace operar el dispositivo como una “grilla de inteligibilidad” que detecta relación de fuerza que emergen sobre el saber o que subyacen al mismo. Un dispositivo produce un desciframiento, trabajo que estos autores denominan o identifican en un horizonte mayor tal como el de una “analítica interpretativa”.

b.4. *Histoire de la folie, un ensayo hermenéutico rupturista*

En un breve recorrido por el método de lectura de Foucault, detengámonos un momento en *Histoire de la folie à l'âge classique*, solo a fines de visualizar un ejercicio de analítica interpretativa realizado desde una perspectiva bifronte que reúne discursos y prácticas de enunciación y de visibilidad medidas por una experiencia social del encierro y una *episteme* acerca de la sinrazón como objeto de investigación y disciplina científica, específicamente de la psiquiatría. El abordaje de Morey, en este caso, nos asiste particularmente a fin de abordar esta primera obra de Foucault como lo que es: *un ensayo arqueológico, una interpretación del poder, una apuesta a pensar de otro modo al sujeto*. Este primer gran ensayo de Foucault, siguiendo un modo de lectura de la historia efectiva y de discontinuidades, postula la ruptura y disolución con una unidad conceptual, la del hombre y las totalidades, bajo una experiencia de la sinrazón. Dice Foucault: “locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a la misma unidad antropológica. Esta unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero”⁸⁶. Con este enunciado Foucault hace visible un recorrido de rupturas con categorías de mirar el pasado “para recalificar el presente y clausurar toda posibilidad de que el futuro sea otra cosa más que repetición de lo mismo”⁸⁷. Siguiendo este enfoque, Foucault con este trabajo nos ofrece una posibilidad

⁸⁵ Ob. cit. p. 220

⁸⁶ Ob. cit. p. 99 es cita de *La folie, l'absence d'œuvre* (1964)

⁸⁷ Ibid.

acerca de *lo pensable*, como también el análisis de una *episteme*, en la cual la locura como objeto de conocimiento -y patologizada como enfermedad- se sitúa en escenarios de problematizaciones históricamente constituidas durante los siglos XV, XVI y XVII.

Siendo la primera obra de una trilogía arqueológica, *Histoire de la folie* es un ensayo de descripción histórica sobre el conjunto de instituciones, leyes, nociones y conceptos científicos acerca de aquello denominado “locura” y cuyo análisis requiere trabajo de descripción sobre un campo documental situado en un contexto, con una retórica e intenciones que definen un discurso y unas condiciones de posibilidad acerca de lo decible como zona de participación entre razón y sinrazón. Dice Morey al respecto que

“se trata de elaborar una descripción del nacimiento de un nuevo objeto que, a partir del Clasicismo, se ofrece a la experiencia humana: objeto de conocimiento y, en cuanto ha pasado a formar parte de nuestro cuerpo de puntos de referencia básicos, de reconocimiento, que identificamos bajo el nombre de locura. Su nacimiento -cuanto menos, su nacimiento moderno como enfermedad mental- es un hecho complejo que se produce por el cruce espontáneo de una serie de líneas maestras de orden discursivo a institucional que, fijándolo en la percepción de las gentes, nos lo ofrecen como objeto de denuncia y reflexión: como espacio de interpretación y manipulación, adalid teórico y práctico del dominio antropológico”⁸⁸.

Por ello, *Histoire de la folie* es un texto experimental descriptivo sobre las líneas de fuerza que confluyen en el Clasicismo y que posibilitan la aparición de la noción moderna de locura, “cuyos efectos, hoy fuertemente contestados, llegan hasta nosotros, y de algún modo (...) configuran nuestro espacio antropológico”⁸⁹.

Este primer texto arqueológico ya tiene vocación genealógica, tal sería relevar “el acta de nacimiento” de los movimientos que constituyeron la *episteme* de la modernidad. Foucault realiza esta descripción con doble tejido del discurso: una opción de lenguaje y un umbral de recepción de la obra, en el afuera de algunos saberes sobre el mismo objeto, la locura. A la base del ensayo se encuentra el par saber/poder. Sobre ello, Foucault diría después:

⁸⁸ Morey, M. *Lectura de Foucault*, p. 57

⁸⁹ Ob. cit. p. 57

“para mí, se trataba de decir lo siguiente: si se plantea a una ciencia como la física teórica o la química orgánica el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no se plantea un problema demasiado complicado? (...) Si se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil resolver la cuestión, en la medida en que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social? ¿Acaso en el caso de una ciencia tan “dudosa” como la psiquiatría no se puede captar de un modo mucho más preciso el encabalgamiento de los efectos de poder y saber?”⁹⁰

Este ensayo disuelve las certezas e instala la cuestión del poder en el centro de los discursos de la *episteme* moderna del par razón-sinrazón, haciendo visible la otra cara de manifestación de las prácticas divisorias, institucionales y sociales sobre el encierro. Y no sólo el rostro del encierro toma visibilidad, también “el loco tiene la palabra”⁹¹. Foucault postula el problema de un lenguaje que no se acota a lo normal-racional ni a ser objeto de la psiquiatría, no se clausura en el saber médico ni queda atrapado en la imagen de fracaso de los ideales de Progreso y Razón. *Histoire de la folie* releva los avatares del conocimiento de la locura, con su rostro y palabra, en una red acerca de las verdades sobre ella. Con esto Foucault propone una periodización que recorre tres períodos: el Renacimiento, el Clasicismo y la Modernidad, y cuyos acontecimientos son el Gran Encierro (creación del Hospital General), el Gran Miedo (medicalización del encierro) y el gesto de Pinel (liberación de los encadenados de Bicêtre). La experiencia de la locura en estos períodos es solidaria de formas de consciencia que se articulan en su relación con el encierro, tales son la consciencia crítica (que denuncia), la consciencia práctica (que excluye), la consciencia enunciativa (que se reconoce) y la consciencia analítica (que conoce). Foucault aborda esta relación con el objeto de conocimiento denominado “locura” y las instituciones que refieren a estos modos de consciencia: *La Nave de los Locos* (consciencia crítica), el encierro laboral (consciencia práctica), la medicalización del encierro (consciencia práctica y analítica) y el encierro médico (consciencia práctica y analítica).

⁹⁰ Ob. cit. p. 63, la cita es de *Verité et pouvoir* (1977), trad. cast. *El Discurso del poder*, 2001, pp. 139-140.

⁹¹ Trías, E. “Presentación de la obra de Michel Foucault”. *Convivium*, 1969, nro. 30, Barcelona, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona, disponible en raco.cat

Las imágenes de la exclusión que aborda Foucault delinear dos líneas de tematización específica de la locura en el Renacimiento, tales son el universo de *lo visible*, con la iconografía fascinante del Bosco y Broeghel, que manifiestan la conciencia trágica de la locura, y el universo de *lo decible*, con los textos irónicos de Erasmo y Flayder, que manifiestan una conciencia crítica. Las imágenes trágicas y de reclusión renacentistas cedieron paso al modelo clasicista de reducción a la clausura del loco, con el edicto de 1656 para la fundación del Hospital General de París, acontecimiento que institucionaliza el encierro en el marco de la pobreza, la incapacidad laboral y de integración social resumidas en el horizonte cartesiano del *cogito* racional *versus* la sinrazón del sueño. Emerge aquí la reducción de lo otro, de lo no útil ni capturable en la maquinaria del progreso, lo que no responde al ideal del “sujeto pensante”, descalificando así la locura como lo otro que niega el espacio del pensamiento, del trabajo, y es ajeno a los postulados productivistas. Aparecen aquí las formas terapéuticas según la clasificación de enfermedad mental, para la enfermedad como pasión hay técnicas de transformación de cualidades (purificación, inmersión), y para las enfermedades que aborda la forma de la sinrazón aparecen técnicas del discurso y de restitución de la verdad (el despertar, la teatralización, lo inmediato).

Con la medicalización del encierro emerge otra experiencia con la verdad y de cara a estos discursos reunidos en prácticas (morales, científicas, institucionales, terapéuticas, simbólicas) que confluyen en la exigencia de un control médico del encierro. Emerge aquí la psiquiatría como práctica científica y el saber médico como discurso objetivador del sujeto, éste sujeto a sojuzgamiento y liberación de los dispositivos institucionales, científicos y sociales acerca de la locura. El cambio de *episteme* sobre la locura posibilita entonces una reflexión sobre la misma y sobre las determinaciones reales de la libertad, sobre la objetivación del sujeto en “alienación” y sobre un modo de producción y relación con la verdad. La locura, y su conocimiento por estructuras binarias, deviene así en objeto de lenguaje, de la ciencia y de otras *epistemes* que la hacen pensable, decible y por cuya historia se visualizan muchas figuras de alteridad de nuestro presente.

C. Foucault y la hermenéutica del sujeto

c.1. La hermenéutica del sujeto como hermenéutica disruptiva

Quisiera abordar en este apartado el marco general de lo que Foucault denomina “hermenéutica del sujeto”, puesto que previo al seminario que lleva el mismo nombre y que fuera dictado entre 1981 y 1982, el filósofo francés fue trazando problemáticas de ese campo en distintas entrevistas, conferencias y textos. Nuestro propósito es demarcar el trabajo interpretativo de Foucault como una ruptura con el ejercicio de la interpretación en la hermenéutica filosófica, y como un ejercicio que sienta una crítica, una analítica diferente y un *corpus* que reúne teoría, método, compromiso y legado. Tal *dispositivo* hace difícil su sistematización, por cierto, pero es la apuesta de Foucault a una ruptura con los paradigmas en los que sitúa su crítica, y es también su apuesta a no dejarse determinar en un marco de autoridad que se repita a sí mismo.

Quizás el mayor corte de Foucault con las teorías mencionadas sea poner sobre la mesa el problema del poder, y del poder como constitutivo del sujeto y de las formaciones de saber. Pero también el poder es en Foucault un eje decisivo en las prácticas de subjetivación, en la *hermenéutica de sí*. Por ello, no sólo el poder es la problemática con la que realiza una ruptura con las corrientes académicas de pensamiento. Un nuevo uso teórico aparece explícitamente hacia mediados de los años 70 y le ocupan hasta el final de sus días, en junio de 1984. Tal es la *hermenéutica de sí*. Como veremos de ahora en adelante, la hermenéutica del sujeto sería -en una periodización de la obra y pensamiento de Foucault- algo así como un tercer momento de trabajo sobre la ética y la sexualidad, la subjetivación, en suma. Pero este tercer momento no se agota en el análisis de las *técnicas de sí* que Occidente posee desde su tradición cristiana (la confesión, el examen) y no se agota en una relación entre sujeto y verdad mediada por la fe, relación por la cual alguien dice una verdad acerca de sí para lograr penitencia y conversión.

La *hermenéutica de sí*, entendida como renuncia a sí mismo en el dispositivo de subjetivación del cristianismo, debe ser puesta en interrogación al descubrir que el sí mismo es el correlato histórico de las *tecnologías* con las que devenimos sujetos. Una hermenéutica de sí hoy requiere un cambio de tecnologías, no para una renuncia del sujeto sino para una transformación de quién se es, *para una política de nosotros mismos*. Esta hermenéutica de sí, como práctica ética y política del sujeto que no renuncia sino se transforma, es el ejercicio de *prácticas de libertad* que Foucault indaga en un amplio

conjunto de textos de griegos y romanos interpretados como ejercicios de *tecnologías del yo*.

El momento de la *hermenéutica de sí* o *ética del cuidado*, si bien podría decirse que es un tema específico del curso 1981-1982 denominado *Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France 1981-1982)*, es preciso considerar que no es un texto único en el cual Foucault desarrolla precisamente la ética del cuidado, puesto que es una problemática que recorre en varios textos más, entre ellos, *Histoire de la sexualité* (1976-1984), *Le Gouvernement de soi et des autres (Cours au Collège de France 1982-1983)*, *Le Courage de la vérité (Cours au Collège de France 1983-1984)*, *Leçons sur la volonté de savoir (Cours au Collège de France 1970-1971)*, *Du Gouvernement des vivants (Cours au Collège de France 1979-1980)*, *Subjectivité et vérité (Cours au Collège de France 1981-1982)*, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice (Cours de Louvain, 1981)*, *L'Origine de l'herméneutique de soi (Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980)*, entre otros⁹².

Sumariamente, el tema de la *hermenéutica del sujeto* debe situarse en un horizonte mayor como la cuestión de la *gubernamentalidad*, puesto que es en el concepto mayor del *biopoder* donde Foucault sitúa la crítica a los dispositivos de normalización del sujeto moderno, crítica que hace extensiva a las tecnologías del cristianismo para la renuncia del sujeto a sí mismo postulando, en cambio, la rehabilitación de la ética de la tradición grecorromana para pensar nuevas formas de gobierno de sí con el uso de otras tecnologías de subjetivación.

Quizás la apuesta preliminar más explícita a este proyecto esté formulada en *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, pues allí Foucault nos indica un modo de pensar el sujeto en la modernidad más allá del dispositivo de la normalización del biopoder, y tal proyecto es el eje de los otros tomos ulteriores y obras citadas *ad supra*.

Previo a considerar la *hermenéutica de sí*, es preciso definir por qué es un abordaje de la ética, o en tanto ética del cuidado, y no de lo moral. Edgardo Castro define lo que Foucault establece por moral en tanto aquello que remite a un código de valores y reglas propuestas al sujeto para constituirse como sujetos morales, reservando el término “ética” para

⁹² Debemos mencionar también obras traducidas al castellano que reúnen entrevistas y conferencias, tales como *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, y *La Sexualidad y El discurso de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.

aquella manera por la cual el sujeto de constituye a sí mismo dotándose de una sustancia ética, de modos de sujeción, de formas de trabajo ético y de cierta teleología ética o finalidad en el autodomínio⁹³.

Esta apuesta ética de Foucault se brinda cual transición desde la genealogía de la racionalidad moderna cuyo ejercicio del poder político obra en el dispositivo del poder soberano, dispositivo transformado a agenciamiento de normalización y disciplinamiento mediante la *biopolítica* y la *anatomopolítica* (Foucault, 1979). Pero este trazado moderno hacia las formas de gobierno es lo que produce en Foucault la pregunta por la *gubernamentalidad* del sujeto, puesto que no se trata de un sujeto obediente sino capaz de gobernarse a sí mismo. Específicamente, los dispositivos de gobierno varían puesto que se producen deslizamientos decisivos entre las distintas maneras de subjetivación con relación a la verdad del sujeto: en la antigüedad grecorromana, la relación se produce por mediación de tecnologías y prácticas de reflexión y conversión del sujeto hasta ser capaz de gobernarse a sí mismo; en el cristianismo, la relación se produce mediante la apropiación del examen de sí y la confesión pero para una conversión del sujeto desde una renuncia a sí mismo; en la modernidad, la relación adquiere un énfasis especialmente marcado a la condición del sujeto como cognoscente en un dispositivo de normalización (Foucault, 1976; 1979). Foucault nos invita a otra interrogación, tal sería: *¿es posible pensar la subjetivación desde una interpretación del sujeto constituido de discursos verdaderos con relación a sí mismo, para su propio gobierno?*

Foucault nos señala que habría otro modo de considerar la interpretación que el sujeto hace de sí, y estaría en el orden de un *conjunto de técnicas de cuidado de sí*, pero ni en el cristianismo ni en la modernidad se nos ofrece esta posibilidad sino en la antigüedad: “en toda la filosofía antigua el cuidado de sí mismo fue considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados”⁹⁴. Hacia ese deber y conjunto de técnicas nos orienta, entonces, con la hermenéutica de sí. La hermenéutica de sí responde a tecnologías diversas de la triple exigencia de las tecnologías del cristianismo, que consistían en buscar la verdad, descifrar y manifestar la misma en una renuncia al sujeto. En el curso de 1981-1982, la hermenéutica de sí está asociada a un conjunto de técnicas y a la formación de

⁹³ Castro, E. “Verdad y cuidado de sí mismo”, en *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 117-144

⁹⁴ Foucault, *Dits et écrits* IV, 355 ; 1999, pp. 277-278 citado por Castro, E. ob. cit. p. 131

una ética fundada en el cultivo de la relación entre *verdad y subjetividad* desde la espiritualidad. Es decisivo distinguir filosofía de espiritualidad, pues la primera sería la forma de pensamiento que determina las condiciones por las cuales el sujeto accede a la verdad, y la espiritualidad es lo que deviene de las prácticas a través de las cuales el sujeto de constituye y se transforma a sí mismo para acceder a la verdad.

c.2. La interpretación, entre la subjetivación y la ética

Quisiera aquí detenerme primeramente en las conferencias dictadas en Darmouth, en 1980, pues allí Foucault deja planteado lo que quizás sea el núcleo duro de su investigación en torno a la subjetividad, o la así llamada etapa de la “ética”. Las conferencias dictadas en Darmouth son dos: *Subjectivity and truth* y *Christianity and confession*. Ambas están trazadas con un propósito o marco mayor que podríamos señalar, con Edgardo Castro, como de una “genealogía del sujeto moderno”⁹⁵. Con este horizonte, Foucault retoma dos críticas a la filosofía, especialmente señalando que ni el racionalismo ni la filosofía de la conciencia lograron fundar una filosofía del saber, y optando por un pensamiento del sentido, omitieron considerar los mecanismos de formación de la significación y la estructura de sistemas de sentido⁹⁶. La filosofía del sujeto apeló a una teoría del saber objetivo (desarrollado por el positivismo lógico) y el análisis de los sistemas de sentido (reunidos por el estructuralismo y desarrollados en el psicoanálisis, la antropología y la lingüística). Foucault se reconoce aquí como disruptivo: no es estructuralista ni positivista (“nadie es perfecto”, señala). Pero, ¿tampoco es hermenéutico?

El proyecto general de Foucault fue poner en suspenso las teorías modernas del sujeto con otro intento de análisis: primero, con teorías sobre el sujeto que habla, que vive, que trabaja (*Les Mots et les Choses*) y luego como sujeto de conocimiento práctico constituido en diversas instituciones (asilo, hospital, prisión), que le convirtió en objeto de saber y de dominación. En tercer término, Foucault aborda las formas de conocimiento y prácticas de espiritualidad creadas por el sujeto con referencia a sí mismo⁹⁷.

⁹⁵ Castro, E. “Introducción” a Foucault, M. *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2016, pp. 19-36

⁹⁶ Ob. cit. p. 41

⁹⁷ Ob. cit. p. 44

Foucault estudia ya no las técnicas de producción, significación y dominación, sino las técnicas que permiten al sujeto efectuar operaciones sobre sí mismo, para transformarse y modificarse, a las que denomina “tecnologías de sí”. En este momento, Foucault subraya dos grandes técnicas de sí que fueron orientadas al descubrimiento de sí y a la formulación de verdades acerca de sí, tales son el *examen de conciencia* y la *confesión*. Ambas técnicas recorren senderos de muchas transformaciones desde el precepto *gnothi seauton* hasta las técnicas punitivas y disciplinarias de la modernidad. Tal transformación es crucial en la genealogía del sujeto moderno, y es allí donde Foucault identifica el comienzo de “lo que podríamos llamar hermenéutica de sí”⁹⁸.

Antiguamente, en especial en las escuelas helenísticas, la manifestación del decir verdadero era una práctica habitual, deseable y necesaria en las comunidades de formación y pensamiento. Estas técnicas estaban estrechamente vinculadas al desarrollo de la vida comunitaria de estas escuelas y al papel asignado al maestro, al médico, al mentor de cada comunidad. El *examen de sí* constituye una práctica permanente en los estoicos (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), quienes establecen un doble papel de quien se examina: es juez y es acusado, en una división de la consciencia que representa ambos papeles, a modo de *speculator sui*, espejo de alguien que se inspecciona a sí mismo, examina consigo mismo la jornada vivida mediante la *remetior*, el repaso de lo dicho y de lo realizado. Caracteriza al examen de la consciencia, en los antiguos, un conjunto de algunas acciones puntuales: es recordar una vida olvidada, es olvidar las reglas de conducta aprendidas, es rememorar los errores cometidos en la jornada, y el devenir en el espacio de confluencia de reglas de conducta y recuerdos que deben traerse al presente para regular la reflexión sobre sí.

Respecto de la confesión, se aprecian varias cuestiones en su carácter de manifestación de una verdad, entre ellas: la verdad es una fuerza que debe desplegarse en un discurso, la verdad opera magnéticamente, la verdad se adquiere mediante explicación retórica sobre lo bueno para acercarnos a la buena vida y a la sabiduría, la confesión se orienta también a la constitución de un sí mismo que sea sujeto de conocimiento y de voluntad. En efecto, la práctica de la confesión obra en el marco de una *gnome*, una unidad de voluntad y conocimiento, a modo de fuerza constitutiva de sí desde el decir verdadero respecto de uno mismo, el maestro y su discurso. Entonces, en esta técnica de sí “el sí

⁹⁸ Ob. cit. p. 46

mismo no es algo que deba descubrirse o descifrarse como un texto muy oscuro (...) El sí mismo, al contrario, no debe descubrirse sino constituirse por la fuerza de la verdad”⁹⁹.

En la segunda de las conferencias de Darmouth, Foucault postula un interrogante decisivo en el abordaje de lo que es su tercer momento de análisis, tal es: “¿cómo se formó en nuestras sociedades lo que querría llamar análisis interpretativo de sí?”¹⁰⁰. Foucault sostiene que el sujeto moderno está arraigado más en la tradición cristiana que en las tradiciones griega y romana. Al producir la asociación estrecha entre verdad y fe, el cristianismo ortodoxo concretó el precepto agustiniano que dice *facit veritatem venit ad lucem*, enunciado compuesto por *facere veritatem* (hacer la verdad con uno mismo) y *venire ad lucem* (acceder a la luz). Es decir, la experiencia cristiana se produce en un doble proceso: hacer la verdad en uno mismo y acceder a la luz de Dios. Sin embargo, en esta experiencia, la verdad del sujeto está atravesada de dogma, de *corpus* de fe y de aceptación de sí mismo como sujeto pecador. Por ello la obligación de acceder a la luz y la de descubrir la verdad divina no tuvo autonomía -o si la tuvo fue relativa- condición que se mantuvo incluso en los movimientos reformistas contemporáneos del Renacimiento.

No limitada a los ritos y a la vida monástica, la práctica de la penitencia ha sido un *status* general en la existencia cristiana. La penitencia establecía una particular relación con la verdad a través de la *exomologesis*, cuyos modelos son el médico, el tribunal y el mártir, y que consta del reconocimiento de un hecho que ponía en acto la racionalidad del penitente, reuniendo así la posibilidad del castigo de sí mismo con la expresión voluntaria confesional. De ese modo la penitencia devino en un modo de vida que implicaba la obligación de decir la verdad logrando la purificación en ese acto que Tertuliano denominaría *publicatio sui*, expresión pública de la voluntad de liberarse del mundo y deshacer la carne, destruir el yo (*ego non ego sum*, yo ya no soy yo) y acceder a una vida espiritual nueva. Esta espiritualidad reunía dos elementos mediante los cuales se realizaban las técnicas de sí de la confesión y el examen, tales elementos fueron la obediencia y la contemplación de Dios.

Foucault nos precisa que obras como la de Juan Casiano, en referencia al examen, apelaban a los pensamientos más que a las acciones, especialmente pensamientos

⁹⁹ Ob. cit. p. 56

¹⁰⁰ Ob. cit. p. 71

dirigidos a Dios de la misma manera que ponían en movimiento el alma, en los *logismoi cogitations*. Veamos lo interesante de las tres figuras de Casiano representando al examen: el molino (que muele granos), el oficial (que ordena cada elemento según capacidad y misión) y el cambista (que debe examinar cada moneda y aceptarla, o no, según su autenticidad). Con estas imágenes, Casiano alude a que los pensamientos son datos que debo interpretar en una técnica denominada *discretio*, que se pone en obra cada vez que el sujeto interpreta sus pensamientos al decírselos al maestro espiritual, y al confesar el movimiento del pensamiento. Pero la confesión asume un papel hermenéutico en su verbalización, *exagoreusis*, acto donde el sujeto pone de manifiesto lo sucedido en una función interpretativa y en una actividad permanente que fluye con los pensamientos, desenterrando lo secreto y llevando al exterior el alma para que se transforme (*metanoia*) en su paso de la oscuridad o el mal hacia la luz, logrando un *sacrificio de sí*. Estas técnicas del cristianismo que promueven la renuncia de sí, la *exomologesis* y la *exagoreusis*, lograron así una nueva relación consigo mismo y una oscilación entre la verdad sobre uno mismo y la verdad vuelta hacia un discurso del pensamiento, fundando así una hermenéutica del sujeto sobre la base de su propio sacrificio.

En cambio, Foucault nos propone otra cosa: ¿sería posible invertir la dirección de la hermenéutica de sí en la cual el sujeto se interpreta como pecador y confesante que busca conversión de sus pecados? Y su respuesta es asertivamente afirmativa: es preciso una hermenéutica de sí que descubra el sí mismo en su positividad desde una mediación con otras tecnologías. Dice:

“tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos.”¹⁰¹

Otra interpretación de sí es la que Foucault nos ofrece, ya no en la renuncia de sí sino en la conversión de tecnologías del yo que busquen la transformación del sujeto y su autogobierno, en un horizonte de ejercicio de la libertad y de la ética del cuidado de sí, práctica política desde cuya perspectiva comienza su desarrollo en la *hermenéutica del sujeto*.

¹⁰¹ Ob. cit. p. 94

c.3. La propuesta hermenéutica de Foucault: ética del cuidado

La primera distinción realizada en *L'hermeneutique du sujet* responde a un umbral de concepción que determina, de manera clara y divergente, las formas de apropiación de cierta inquietud de sí, de cierta manera de interrogar al sujeto. Estos modos son los preceptos de *epiméleia heautoû* (cura sui, “ocuparse de sí”, “cuidado de sí”) y *gnothi seautón* (“conócete a ti mismo”), el primero cultivado en la antigüedad griega, especialmente, y el segundo sostenido desde siempre pero enfáticamente capturado en el *cogito* del momento cartesiano que inaugura la modernidad. Hecha esa distinción, Foucault reconoce tres grandes figuras de la ética del cuidado: el período grecorromano, el cristianismo y el dispositivo disciplinario de la modernidad. Veamos cómo comprendemos con Foucault este ejercicio del *cuidado de sí* en la cultura grecorromana y su transmisión en dispositivos paganos de constitución de sujetos.

Específicamente en cuanto a lo que concierne a la época del cultivo de sí, del cuidado de sí (*epiméleia heautoû*), el trabajo de Foucault distingue *filosofía* de *espiritualidad*, ejercicio sobre el pensamiento y prácticas de transformación de sí, respectivamente, a partir de la distinción de tres momentos en particular: el momento socrático, donde la exigencia del cuidado de sí mismo aparece en la reflexión filosófica y cuyo paradigma se encuentra en toda la obra de Platón sobre los diálogos de Sócrates y, en particular, en *Alcibiades*; el momento considerado como “edad de oro” de la inquietud de sí, y que abarca los siglos I y II en sus reformulaciones romanas del estoicismo, con los impulsos de Séneca, Musonius Rufus y Marco Aurelio; y el pasaje o transformación del ascetismo pagano al ascetismo cristiano, especialmente cultivado en los siglos IV y V con el dispositivo cristiano de la Patrística.

La noción preceptiva de la *epiméleia heautoû* tiene su comienzo formal en *Apología de Sócrates*, cuando éste interpela a los jueces con la pregunta sobre si se ocupan de sí mismos, argumentando a su causa que él es un maestro del cuidado de sí. Aquí la noción remite a una misión divina, a una tarea altruista desplegada en los jóvenes para el buen porvenir de la ciudad, y una función política, que reúne el trabajo de cada uno sobre la ética y la formación para una ciudadanía activa y virtuosa. Más tarde, Epicuro ha referido al cuidado de sí, en *Carta a Meneceo*, pero no como una tarea política sino como una práctica constante, a toda edad y tiempo pues la filosofía es como la tarea de un médico

y debe realizarse permanentemente. También Filón en el *Tratado de la vida contemplativa* designa esta noción como cierta práctica terapéutica del alma.

Ocho siglos después del comienzo socrático-platónico del término, Gregorio de Nisa establece una relación comparativa entre la idea del cuidado de sí con la parábola del dracma perdido, en el *Tratado de la virginidad*, según la cual cada vez que alguien pierde un dracma empieza una búsqueda completa por la casa ocupándose de recuperar la pérdida de gran valor, y de la misma manera el precepto “ocúpate de ti mismo” es una misiva que insta a ocuparse del cuidado del alma hasta conocer todos sus rincones. En suma, y no restringida a la actividad filosófica, la *epiméleia heautoû* ha sido una práctica de cuidado según cada uno presta atención a sí mismo, con una actitud de ocupación y trabajo reflexivo sobre el alma en una actividad regulada que comprendía deberes y técnicas, un *conjunto* de procedimientos que posibilitan la formación ética de cada ciudadano para su felicidad y acción en el espacio común de la *polis*.

En la figura de Alcibíades, la *epiméleia heautoû* reúne tres trabajos del sujeto: *es un trabajo político*, puesto que sólo puede ocuparse de otros quien aprende a ocuparse de sí mismo y hace de sí mismo un objeto de consideración y cuidado durante toda la vida, una práctica de examen retrospectivo de sí (*eis heautón epistréphein*) para la propia conversión; *es un trabajo pedagógico*, que reúne la crítica (de los aprendizajes falsos, un desaprender para cultivarse), una lucha para formar al hombre de valor durante toda la existencia, y un cultivo de sí con funciones terapéuticas que aproxima la filosofía al saber médico (*mía khóra*), pues es un saber curativo del alma; y finalmente la *epiméleia heautoû* implica *un trabajo de conocimiento de sí*, un trabajo formativo que se construía en relación con maestros y en comunidades educativas de diversa índole y propósito (organizaciones escolares, consejeros privados) y diversas formas de dirección del alma en servicios del alma practicados en diversidad de relaciones sociales, en situación de familia, en situación erótica y en diversos espacios de la comunidad.

En general, el cultivo de sí comporta un conjunto de prácticas denominado *áskesis*. En la misma debemos considerar de qué se trata y qué ejercicios implica, tal como Foucault nos la describe en su interpretación de los textos que elige para dar cuenta de esta problemática. La *áskesis* se trata de un modo de actividad necesaria para la relación del hombre con el mundo, con la naturaleza, para comprender los acontecimientos que se producen en la vida y que interior y exteriormente afectan al sujeto, de ello va la naturaleza de este conjunto de prácticas de espiritualidad, y cuya mayor formulación se

encuentra en el epicureísmo. Pero también la *áskesis* se ejercita en un modo de realización de discursos verdaderos, los tales son comprendidos como *phármakon* o medicamentos para prevenir o curar las vicisitudes de la vida (Plutarco, Marco Aurelio, son quienes más insisten en esta condición de los discursos verdaderos). Pero también la *áskesis* se compone de diversos métodos de apropiación de este modo de vida, métodos o técnicas tales como la escucha, la escritura y el autoexamen.

Pero la *áskesis*, decíamos *ad supra*, como ejercitación de vida reunía muchos ejercicios para realizar en situaciones reales que constitúan un entrenamiento de resistencia y abstinencia mediante el pensamiento y algunas tecnologías del yo, tales como la *premeditatio malorum*, o la previsión sombría del porvenir; la *exercitatio* en prácticas de abstinencia física y de pruebas de independencia del individuo respecto del mundo exterior; la vigilancia de las representaciones, el control de las mismas, como ejercicios muy apreciados en las escuelas y que se dirigían a diversas situaciones donde el sujeto no tenía dominio pero ante las cuales debía tener principios de verdadero autogobierno (ante la muerte, la política, la enfermedad, el sufrimiento, etc.); y finalmente la tecnología de la *meléte thanátou*, o mirada de anticipación en perspectiva de la muerte, no en estado de abatimiento sino en buen gozo del tiempo que se vive, procurando vivir cada día como si fuera el último y en la consciencia de la finitud del vivir en una meditación retrospectiva sobre el trabajo feliz de la vida.

Cierre provisional

¿Qué marco de crítica ofrecen estas perspectivas hermenéuticas? Este capítulo abordó un recorrido de las principales corrientes hermenéuticas clásicas, buscando comprender las rupturas realizadas por Gadamer en este milenar paradigma de la interpretación, e indagando si la propuesta interpretativa de Foucault es una confrontación explícita con alguna tradición clásica o una crítica a la apuesta filosófica de Gadamer. Es claro que realiza más lo segundo.

Sin embargo, queda por abordar si la caja de herramientas proporcionada por Foucault nos da los elementos necesarios y suficientes para establecer un campo de tensiones con la hermenéutica de Gadamer. Y ello especialmente porque si bien el enfoque de *Wahrheit und Methode* nos proporciona algunas categorías del núcleo duro de una teoría de la

interpretación superadora del romanticismo y de lo clásico, establece también varios puntos de contacto con lo propuesto por Foucault (al menos en *L'hermeneutique du sujet*) en el horizonte de un trabajo sobre los textos, una reivindicación de la lectura, una apuesta a la idea de experiencia y un dispositivo de problemas sobre los cuales pensar la subjetivación como ejercicio de la libertad para una interpretación de sí mismo, en Gadamer apostando a la lingüisticidad del lector, en Foucault desarrollando las nociones de técnicas de espiritualidad para una transformación *etho-poiética* y política del sujeto. Desarrollaremos conceptos afines en el capítulo siguiente.

En suma, el propósito de esta primera parte fue relevar el abordaje de la hermenéutica - en su acepción clásica y en giro filosófico con Gadamer- e indagar si tal perspectiva, como teoría de la interpretación, fue objeto de crítica en la obra de Foucault, tanto en su alcance como también en el uso del concepto de “interpretación”. En tal sentido, la misma es considerada como una práctica filosófica y acción ético-política según la cual la filosofía y la espiritualidad devienen en desafío para una comprensión de la hermenéutica de sí.

En una reflexión sobre el fin de la modernidad y la crisis del humanismo, Vattimo postula que

“si la crisis del humanismo está seguramente relacionada, en la experiencia del pensamiento del siglo XX, con el crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada, esta relación, en las diversas interpretaciones que se dan de ella, constituye también una línea de demarcación entre concepciones profundamente diferentes sobre la significación de esta crisis.”¹⁰²

¿Qué espacios de potenciales debates promueve, entonces, el conjunto de líneas de demarcación entre el enfoque interpretativo de Gadamer y la interpretación aplicada al sujeto de Foucault? ¿Qué espacio de crítica hace posible, quizás, este horizonte de pensamiento divergente en torno a esta crisis del humanismo? ¿Qué potencia de pensamiento promueven, estos abordajes, para pensar nuestra condición, en nuestro tiempo? Algo de estas inquietudes seguiremos desarrollando.

¹⁰² Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 36

¿QUÉ ES FILOSOFAR?

Inquietudes en contrapunto sobre el pensar y la interpretación

¿Qué desafíos plantean estos abordajes hermenéuticos sobre la tarea del pensar, en nuestro tiempo? ¿Qué desafíos caben, a la filosofía, desde el paradigma interpretativo, en general? En este capítulo indagamos acerca de la tarea de la filosofía, en este contrapunto de perspectivas desde la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer y la hermenéutica del sujeto propuesta por Foucault. En tal sentido, partimos del principio por el cual Vattimo define a la filosofía (y a la hermenéutica filosófica) como la *koiné* de nuestro tiempo, comprendiendo a la ética de la interpretación como reflexión crítica sobre nuestro presente, en un planteo que comenzó siendo eje en algunas lecturas de la posmodernidad pero que ha mantenido su actualidad en el horizonte de una ontología histórica del presente y una crítica del conocimiento¹⁰³.

Desde ese punto de partida, recorreremos los postulados de Gadamer ante la actual hegemonía de la ciencia metódica y a favor de una filosofía práctica y un compromiso con la razón histórica. Desplegamos también la sugerencia de Foucault por una filosofía como actividad crítica, y una rehabilitación de la ética grecorromana del cuidado de sí para una ontología del presente. Como hilo transversal a ambas posiciones, indagamos sus lecturas sobre la Ilustración, los límites y posibilidades que ofrecen ambas perspectivas desde una reafirmación de la filosofía grecolatina y su actualidad para una ontología histórica de nosotros mismos. ¿Es plausible considerar nuestro tiempo como un horizonte proclive a pensar la filosofía, el filosofar, considerando el desafío de la Ilustración? ¿Es plausible considerar la filosofía como crítica, en una interpretación del filosofar como ontología de la actualidad?

¹⁰³ Cfr. Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 1981. Previamente a esta obra, entre otras obras, Vattimo reafirma la hermenéutica como *koiné* de este modo: “la hipótesis, propuesta a mediados de los años ochenta, de que la hermenéutica hubiera llegado a ser una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental, y no sólo de la filosófica, no parece que haya sido aún desmentida (...) describe un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas (...) Lo que liga a todos estos autores no es una tesis común, sino más bien aquello que Wittgenstein llamaba una semejanza de familia; o más suavemente aún, un aire de familia, una atmósfera común.” Vattimo, G. “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 37. Cursivas del autor.

A. La filosofía como sabiduría práctica

a.1. La filosofía práctica de la hermenéutica: entre la *koiné* y la *ética de la interpretación*

La hermenéutica filosófica es la *koiné* de nuestro tiempo, tal como acuñó Vattimo en *Ética de la Interpretación*, entre otras obras. En este horizonte de lenguaje común, es menester -para este trabajo- trazar algunas interrogaciones sobre el sentido y actualidad del filosofar: ¿qué alcance tiene hoy la filosofía en virtud de pensar la interpretación y la subjetividad? ¿Qué sentido tiene pensar hoy, filosóficamente, nuestro presente? ¿Qué “caja de herramientas”¹⁰⁴ nos brinda la hermenéutica filosófica, para pensarnos hoy, en el presente?

La obra de Gadamer nos ofrece varios caminos de acceso al sentido de la filosofía y a la práctica ética y formativa que ella propicia. Pero de su inmenso laberinto elijo abordar específicamente la *ética filosófica* como campo de “aplicación” de la hermenéutica. Hay otros lugares de ejercicio del filosofar en esta propuesta gadameriana (el juego, el diálogo, la poética), pero haremos un recorte en dirección a la *ética filosófica* precisamente por la rehabilitación que realiza Gadamer de la filosofía de Aristóteles. *Grosso modo*, previo a describir la actividad hermenéutica y su vigencia filosófica en tanto *koiné*, enunciaré los principales ejes del núcleo duro que nos ofrece *Wahrheit und Methode* acerca del filosofar, en un abordaje conceptual sobre la *comprensión* como estructura de la *experiencia*, y de una experiencia tensionada entre la búsqueda de la verdad y el debate por el método.

Tal como desarrollamos en el capítulo primero, la hermenéutica como *arte de la interpretación* es un saber -o conjunto de técnicas y saberes- milenario, cuyo comienzo remonta al nacimiento de la escritura en la antigüedad y la necesidad de interpretar textos y transmitir sus sentidos posibles. En su recorrido a lo largo de la historia de la filosofía occidental, la hermenéutica encuentra en el siglo XIX -en la obra de Schleiermacher- un propósito renovado y divergente de la búsqueda de la interpretación que caracterizaba a la cultura alejandrina, cuyo legado impregnó profundamente en las tradiciones pedagógicas de formación y transmisión de saberes. Schleiermacher propuso una

¹⁰⁴ Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2000, trad. Miguel Morey.

sistematización de la hermenéutica como asunto del comprender desde teorías y metodologías de interpretación, traducción y comprensión de textos del legado. Gadamer retomó los aportes del siglo XIX en cierta renovación de la hermenéutica propuesta por Schleiermacher y Dilthey, afirmó su teoría en la hermenéutica de la facticidad planteada por Heidegger y construyó un andamiaje conceptual e instrumental para una teoría de la experiencia orientada a un fin superador de las situaciones humanas: *el acuerdo*.

En búsqueda de un lenguaje común, Gadamer propone integrar las nociones de *experiencia* y *conocimiento* en la experiencia interpretativa del mundo desde la lingüisticidad que nos constituye en nuestra contingencia y finitud. Ante un mundo tecnificado y contra la hegemonía de la racionalidad calculadora, Gadamer ofrece pensar la *experiencia* desde una práctica fundamental no reducida a una cuestión de verificabilidad, falsación o acontecer empírico; en la hermenéutica la experiencia sería la posibilidad de interrogar el mundo y nuestra situación, nuestra facticidad y nuestro tiempo. Más aún, la filosofía consiste en un aprender a preguntar, así nos lo dice explícitamente: “aprender a preguntar es la tarea de la filosofía”¹⁰⁵. La vigencia del *diálogo* como comprensión del otro en un mundo tecnificado (cuyo gobierno cotidiano se rige por las verdades de los multimedios, por la masividad de las universidades gestionadas desde lógicas externas a la academia y a la educación, por la ética individualista del rendimiento y por la idea de progreso en punta de lanza de toda disposición innovadora), la experiencia hermenéutica de la propuesta de Gadamer parte del supuesto según el cual la filosofía consta de aprender a preguntar, y el diálogo posibilita una formación del *ethos* como práctica del cuidado y cultivo de la prudencia, tal como sostuvieron en discurso y prácticas las filosofías platónica, aristotélica y helenísticas para el cuidado del ciudadano y de la *polis*, de la morada de los hombres y de todo principio de búsqueda de acuerdo para la convivencia en comunidad.

¿Qué nos ofrece el programa de Gadamer para considerar la filosofía como un camino de aprendizaje, interrogación e inquietud que puede trazarse según el modelo del diálogo? En un maravilloso pero intrincado laberinto lúdico y conceptual, en un tejido muy complejo, la hermenéutica de Gadamer construye quizás su propia isla de Knosos, poniendo ante nuestros ojos el hilo de Ariadna por cuya búsqueda caminar, desorientarnos, transitar sus preguntas. Un posible recorte del proyecto teórico de

¹⁰⁵ Gadamer, H. *Hermenéutica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2004, p. 53

Gadamer nos posibilitaría abordar la *ética filosófica* en el contexto de su propuesta. Tomando los postulados de Paola Rego Rahal¹⁰⁶ para una ajustada presentación de la hermenéutica de Gadamer, podemos considerar la misma como “un núcleo indisoluble conformado por la comprensión, la interpretación y la aplicación, se construye un sistema que abarca del desarrollo de la conciencia filosófica”¹⁰⁷. Aquí nos interesa la descripción cartográfica de la autora para situar el propósito de la filosofía como saber práctico, pues despliega los problemas centrales de *Wahrheit und Methode* en cuatro grandes nudos teóricos:

- a) *La estructura de la filosofía hermenéutica*: en la que se definen los espacios de la Estética, el Lenguaje y la Historia. La primera nos posiciona ante el acontecimiento de la experiencia del arte y la temporalidad del ser; la historia nos sitúa en una relación con nuestro pasado, cultura, tradición, experiencia por cuyo ser la historia no nos pertenece, sino que pertenecemos a ella; y el lenguaje es pensado como el mediador de Historia y Estética, lo que da sentido a la experiencia de comprensión del mundo y de los acontecimientos.
- b) *La experiencia del juego*: ésta representa la tarea de mediación del lenguaje por el cual nos constituimos como ciudadanos de un tiempo y una cultura, pero también nos ofrece la posible universalidad de la Historia. El juego tiene en *Wahrheit und Methode* un sustento ontológico: nos afecta desde la alteridad, nos permite un reconocimiento en algo nuevo, nos produce sentido y pertenencia, nos envuelve en otra temporalidad y transformación.
- c) *El lenguaje como estructura especulativa y dialéctica*: tal como opera la filosofía en Platón, para Gadamer el diálogo es la verdadera realidad del lenguaje¹⁰⁸. La dialéctica nos sitúa en las preguntas comunes y también en la especulación: lo inasible de la imagen y lo que con ella se sustrae a quienes participan de un diálogo; una idea es especulativa cuando nos sitúa en una relación “en la que lo que se refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado, igual que lo que es lo uno de lo otro y lo otro es lo uno de lo uno”¹⁰⁹. El lenguaje traza una conversación, se define en forma especulativa y refiere desde el significado

¹⁰⁶ Rego Rahal, P. “Gadamer, un lenguaje para la filosofía”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Colombia, Nos. 11-12, diciembre 1988 / Junio 1989

¹⁰⁷ Ob. cit. p. 107

¹⁰⁸ Cfr. Gadamer, H. “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” (1983), en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2007

¹⁰⁹ Gadamer, G. *VMI*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 558

ontológico de lo dicho y lo no dicho, en una estructura circular que posibilita el comprender.

- d) *La poética*: mediación extrema del lenguaje, que tensiona gramática y retórica, pero asume las dos formas del *logos* por las cuales los hombres comprenden el mundo: *mythos* y *mimesis*. Por esta doble representación, el lenguaje transforma lo no dicho y lo dicho en lo verdadero con lo que interpretamos la realidad, las cosas, los pensamientos, la experiencia y los acontecimientos que nos interpelan históricamente, en nuestro diario vivir.

En este marco teórico se nos ofrece este doble panorama de la actualidad de la hermenéutica: la posibilidad filosófica de una *koiné*, esto es, lengua común para y desde un pensamiento interpretativo, y la posibilidad de “aplicación” de tal *koiné* en una *ética filosófica*.

La koiné, el pensar de lo comunitario y la ética de la interpretación

La tesis de Vattimo según la cual “la hermenéutica es la *koiné* de la filosofía”, indica quizás un giro de perspectiva propia de los años 80 respecto de las corrientes hegemónicas del siglo XX: el marxismo, en los 50 y 60, y el estructuralismo, en los 70. Giro éste producido a modo de idioma corriente dentro de la filosofía y la cultura, que devino en la toma de posición central desde la filosofía hermenéutica, o más propiamente, desde la hermenéutica filosófica. Hasta 1960, año de publicación de *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Verdad y método: una fundamentación de las ciencias del espíritu)*, la hermenéutica era un conjunto de técnicas de exégesis, un trabajo asociado a la interpretación de textos teológicos, literarios y jurídicos, según lo expuesto previamente. Desde su publicación y luego con el giro hermenéutico de los años 80, la hermenéutica toma un alcance más amplio que el de una disciplina o corriente, pues asumió una centralidad en cuanto a temas, textos, debates, enseñanzas y saberes no filosóficos (sociología, arquitectura, medicina, entre otras) que buscan establecer un nuevo vínculo con la filosofía y un renovado compromiso con el obrar transformador afirmativo en un mundo gestionado por la racionalidad tecnocrática -y la consumación de la metafísica-¹¹⁰.

¹¹⁰ “Esto se presenta tan claro en *Verdad y método* de Gadamer, que, habiendo partido explícitamente del problema de la verdad de esos saberes, como las ciencias del espíritu, que no pueden reducirse al método científico-positivo, termina por construir una teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier posible experiencia humana del mundo”. Vattimo, G. ob. cit., p. 40. Cursivas del autor.

¿Cuáles son las razones que posibilitan esa actualidad de la hermenéutica, que señala Vattimo como la nueva *koiné*? ¿Bajo qué exigencias, necesidades y transformaciones se dio su actualidad, y su sentido en tanto *koiné*? A criterio de Vattimo, su vigencia y condición de lengua común se dio en una transformación de los problemas señalados por Gadamer en *Wahrheit und Methode*, alcanzando a toda la filosofía europeo-continental contemporánea (fenomenología, existencialismo, corrientes americanas diversas). En tal extenso panorama, Vattimo identifica en la hermenéutica una gran variedad de exponentes de la filosofía contemporánea: Gadamer, Ricoeur, Foucault, Derrida, Habermas, Rorty, Apel, entre otros que desde distintas lecturas de la filosofía convergen en la necesidad de postular la práctica filosófica como una experiencia por la cual es posible pensar nuestro tiempo.

¿En qué condiciones la hermenéutica es una lengua común? En primer lugar, como forma en que se rehabilita la exigencia historicista tras cierta hegemonía del estructuralismo. Algunos criterios formalistas del estructuralismo, al proliferar en varios campos, promovieron su disolución a causa de algunas radicalizaciones extremas de conceptos como el de neutralidad, entre otros, conceptos que consideraban “ausente” al sujeto del método mismo, como observador estrictamente cognitivo y la discontinuidad con la tradición historicista y evolucionista. Pero también la hermenéutica se configura como una filosofía guiada por una vocación ética, o una “ética de los bienes” que desde su reafirmación de la ética de Aristóteles para una filosofía de la actualidad instala la interpretación y la traducción en una conciencia común compartida en una comunidad histórica y viviente que se reconoce en el lenguaje. Incluso como apoyo y sostén del Mayo Francés, y con una expresa voluntad de diálogo entre las culturas, el estructuralismo asistió a sus límites al no superar la relación entre observador y observado, y sin poder erradicar visiones eurocentristas. Los trabajos de Umberto Eco, sostiene el filósofo del *pensiero débole*, constituirían uno de los pasajes de la *koiné* estructuralista a la *koiné* hermenéutica. En dirección divergente, también participaría de ese pasaje Jacques Derrida, especialmente por su trabajo intenso en la reforma institucional y práctica de la filosofía y su enseñanza, como fin de la deconstrucción de la metafísica.

¿En qué sentido la *koiné* se habilita como una ética aplicada, una ética de la interpretación? La rehabilitación de la ética aristotélica afirma la posibilidad de la “ética de los bienes” que, a juicio de Vattimo, queda planteada en *Wahrheit und Methode* pero es confirmada en los trabajos de Gadamer ulteriores a 1960 (conferencias, seminarios,

entrevistas). La habilitación de la ética es posible por la centralidad de la hermenéutica en el pensamiento contemporáneo, como horizonte de pensamiento crítico a la metafísica tradicional y a su última encarnación en el cientificismo (hoy diríamos, también, ¿en la virtualidad tecnológica?). Pero la ética sería en Gadamer un término que abarca algo más que la diferencia con la moral: es asimismo la reivindicación de la experiencia irreductible al método científico-positivista, y afirmada en el horizonte de la vida social de determinada comunidad histórica; pero es también la constitución efectiva de un *ethos* construido como “razón en acto” en las costumbres, en el lenguaje y en la cultura que una sociedad comparte en una época¹¹¹.

Vattimo subraya el énfasis de Gadamer en el uso del lenguaje de Sócrates (el “salto en los *logoi*”) como paso de los intereses particulares al *logos*-conciencia común, o también, de los lenguajes especializados hacia un *logos* comprendido como conjunto de marcos (diversos) de referencia con ideales regulativos de una comunidad de vida. Si bien Habermas ha postulado una *ética de la comunicación*, desde el modelo del diálogo proporcionado por la hermenéutica de Gadamer, la apuesta de Vattimo es hacia una *ética de la interpretación*, puesto que la primera es una alternativa de vocación moral, pero corre riesgos de no visualizar como clave la historicidad, la instancia de pertenencia que atraviesa a toda experiencia de verdad y que oficia como puente de articulación entre la tradición y la existencia. Y ello porque “eticidad e historicidad, aquí, coinciden”¹¹², y la vocación ética de la hermenéutica consta de su permanente atención a la historicidad, al acontecimiento. La apuesta ético-filosófica de Gadamer, dice Vattimo, es más que una filosofía de la sociedad y la opinión pública: es una filosofía de la época y sus imágenes del mundo; es una filosofía perteneciente a su tiempo, cuya correspondencia a la modernidad es también consciente de su trabajo frente al mundo del conflicto de la racionalidad tecnocientífica de nuestra época. Dando un paso en dirección al nihilismo y hacia la ruptura nietzscheana con la hermenéutica clásica, Vattimo reafirma que con el enunciado nietzscheano que formula “no hay hechos sino interpretaciones” habría un valor para una filosofía del ser, pero del ser no de la metafísica sino en tanto

¹¹¹ Vattimo sitúa en esta misma línea crítica al cientificismo varias corrientes: la histórico-dialéctica de Frankfurt y su acepción de la verdad de la ciencia en situación histórica, la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein como expresión de formas de vida, la arqueología del saber de Foucault y su noción de *episteme* como acontecimiento histórico determinado en dispositivos de poder, y la concepción kuhiana de “paradigmas” de la ciencia como determinaciones no sólo teóricas sino también históricas y contingentes. Cfr. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1991.

¹¹² Ob. cit. p. 215

“debilitamiento y disolución”¹¹³. Por ello, una *ética de la interpretación* supone el “despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia” y tomada en la estructura del círculo de la comprensión, sería la apuesta a una conciencia de la verdad no como pertenencia o adecuación sino como experiencia histórica y como actividad crítica que no se reduce a su negatividad, sino que despliega su vocación ética originaria sin reducirla a la restauración de la metafísica o al relativismo¹¹⁴.

a.2. Gadamer y la hermenéutica entre la ciencia y la filosofía, “ciudadanía de dos mundos”

Luego del pasaje por la actualidad de la hermenéutica como *koiné* y como *ética de la interpretación*, retomamos la afirmación de la filosofía aristotélica en los postulados derivados de *Wahrheit und Methode*. Con la publicación de ésta, su obra principal, Gadamer postula una rehabilitación de la filosofía comprendida como *sabiduría práctica*, retomando algunos postulados clásicos sobre la *praxis* y buscando ampliar el horizonte de la hermenéutica como interpretación hacia una hermenéutica aplicada en una cultura del diálogo. Hay varios núcleos con los cuales Gadamer nos brinda una propuesta ética y teórica del filosofar, entre ellos algunos aspectos de corte epistemológico. En una conferencia de 1985, “Ciudadano de dos mundos”¹¹⁵, Gadamer desarrolla un problema que despliega en *Wahrheit und Methode*, pero del cual puntualiza diversas cuestiones sobre el conocimiento en la ciencia y la filosofía.

En la mencionada conferencia, Gadamer propone abordar el conocimiento en un ejercicio de paréntesis de las ciencias empíricas modernas, más específicamente en una reconsideración del carácter propio desarrollado en la cultura griega clásica, con un primer principio de Ilustración que difiere en gran manera de su acepción moderna, del cual Occidente es heredero. Con Platón, nos dice Gadamer, la filosofía deja de ser un concepto de contemplación de hombres sabios y deviene en el impulso hacia el filosofar, hacia el saber, en la búsqueda de respuestas para saber, en suma, deviene en la búsqueda de la sabiduría. Sería en particular el concepto de *logos* el que articula ciencia y filosofía, por ser el concepto “por excelencia de los conocimientos humanos reflejados en el

¹¹³ Ob. cit. p. 221

¹¹⁴ Sobre los giros interpretativos, críticos, históricos y teóricos de la hermenéutica filosófica, cfr. Milla, R. (2013). “Emancipación de la metafísica hermenéutica política de Gianni Vattimo” en Revista Perseitas, 1 (1), pp. 102-135.

¹¹⁵ Gadamer, H. *GH*, ob. cit.

lenguaje y transmitidos a través del lenguaje, y es este concepto de *logos* el que determina desde un primer momento el concepto griego de ciencia”¹¹⁶. Ejemplo de ello es el nombre de las cosas, el *onoma*, definido por Parménides como en asociación a su carácter de verdad: “de ahí que lo que los mortales han fijado en su lengua no sea más que un simple nombre, convenciones de que es cierto”¹¹⁷.

Este carácter de *subjectum* -o fundamento de las cosas en el nombre- determinó el carácter de la ciencia de la cultura griega y “frente a la experiencia cambiante, este carácter implica una exigencia de verdad que excluye a la experiencia del saber verdadero”¹¹⁸. Un concepto decisivo en la relación del hombre con las cosas mediante la ciencia es el concepto de *experiencia*, puesto que el modelo ejemplar de la ciencia griega es la matemática y la experiencia no es saber, en ese campo, pero es decisiva como construcción de saber en la ciencia empírica moderna, cuya medición del conocimiento es en base a hechos comprobados. El giro histórico de la ciencia impactó en la filosofía, sostiene Gadamer, trayendo una tensión al mundo moderno, pues

“por un lado nos hemos formado con el legado cultural que hemos recibido, formación que en su configuración lingüístico-conceptual, herencia de la dialéctica y la metafísica griegas, determina la manera en que nos comprendemos a nosotros mismos. Por otro lado, fueron las modernas ciencias empíricas las que transformaron radicalmente nuestro mundo y la visión que tenemos de él. Un aspecto se encuentra al lado del otro”¹¹⁹.

Gadamer recupera el aporte decisivo de Kant quien, al delimitar la causalidad a la experiencia, justificó la razón práctica sin contradecir la razón teórica. De este modo la filosofía distinguió entre conceptos de la naturaleza y conceptos de la libertad. Pese a esta ampliación del conocimiento de la cultura, el objeto de conocimiento siguió encontrando su determinación en el hecho científico, contrastado por la experiencia, y determinando así la objetividad del conocimiento en la historicidad de la experiencia. En tal sentido, y apropiándose de la noción fenomenológica del mundo de la vida, Gadamer nos proporciona dos consideraciones de la filosofía en tanto desafío de actualidad: primero, la filosofía es una *praxis* que surge de la experiencia de la práctica, en situaciones de

¹¹⁶ Ob. cit. p. 175

¹¹⁷ Ob. cit. p. 176

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ob. cit, p. 178

índole natural y social en los cuales se despliega la condición vital de los sujetos (esto también le proporciona los sentidos básicos de comunidad y convivencia); asimismo, la filosofía es el *despertar* en nuestro pensamiento, tal como Platón postula asocia el conocimiento al reconocimiento, lo cual implica una filosofía que nos despierte en nuestra lingüística desde nuestra experiencia¹²⁰. Ambas actividades, la *praxis* y el *despertar*, descansan en una misma condición que, a su vez, es la condición de la democracia directa antigua, y es la *solidaridad*. Allí la *philia* es una noción que atraviesa toda relación del hombre consigo mismo y con los otros. La condición de solidaridad es lo que permite articular la vida social y regular (pacíficamente) la convivencia entre seres humanos mediante las prácticas comunitarias y los órdenes jurídicos y políticos, impidiendo así todo abuso de poder. Esta idea de comunidad fundada en la solidaridad es un proyecto ideal para la ciencia¹²¹, y es una de las tareas históricas de la hermenéutica como filosofía práctica y como ética aplicada, en este caso, al conocimiento. En efecto, sobre los límites de la ciencia metódica y el desafío de la filosofía como ética de la prudencia y de la solidaridad, dice Gadamer:

“(…) creo que el gran monólogo al que las ciencias mismas podrían llegar según su proyecto ideal tiene que ser anclado de nuevo en la comunidad comunicativa en la que nos hallamos como personas. Para la ciencia del ser humano me parece que sigue siendo válido el concepto moderno de ciencia metódica, severo en sus exigencias; sin embargo, debemos reconocer sus limitaciones y aprender a retraer nuestra capacidad de saber a un saber sereno que se alimenta del legado cultural de la humanidad. A la hora de fomentar las ciencias del ser humano se debería tener esto permanentemente presente. (...) También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este nuestro mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas. Sería una ilusión

¹²⁰ “La dialéctica de Platón me parece que ofrece en este punto una nueva ejemplaridad. Despertar en nuestro pensamiento lo que en realidad se encuentra ya en nuestra experiencia del mundo de la vida y en el respectivo almacenaje lingüístico es lo que Platón comprendió como tarea de la filosofía, por lo cual denominó a todo conocimiento reconocimiento. Y es que reconocimiento no es simple repetición de un conocimiento, sino “experiencia” en sentido pleno de la palabra: un viaje en cuya meta lo conocido se une con conocimiento nuevo para hacerse saber perdurable. Para valorar esto en toda su importancia tenemos que recurrir a la idea de la filosofía práctica y al concepto de *praxis* tal como se crearon antes de que entraran en una relación de dependencia respecto a esa ciencia teórica, y su correspondiente aplicación, que conocemos hoy como ciencia aplicada”. Gadamer, H. *GH*. pp. 182-183

¹²¹ Cfr. ob. cit. p. 186

creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial, como quien dice. La ciencia del ser humano sabe que lo que a este se le pide más y más es virtud política, de la misma manera en que la virtud humana se vio fomentada desde siempre por la ciencia. Lo mismo se puede decir en vista de la multiplicidad de lenguas. Ahí también nos vemos confrontados en el ámbito de la realización reflexionada de nuestra existencia con la multiplicidad de lenguas, por lo cual no deberíamos creer que es nuestra y nuestro privilegio imponer a otros las problemáticas que nacen de nuestra experiencia vital y que se han posado en nuestra experiencia de la lengua. También ahí debemos hacernos cargo de la conversación entre las lenguas y entre las posibilidades de comunicación presentes en todas las lenguas, el pensamiento conceptual incluido. Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica”¹²².

a.3. La noción de “filosofía práctica”, una aplicación de la hermenéutica

En este trazado cartográfico sobre los desafíos de la filosofía según Gadamer, encontramos una especie de fotografía amplia e intensa tomada por Jean Grondin, quien destaca con especial relevancia la ética filosófica propuesta por *Wahrheit und Methode* en “el horizonte de la vigilancia histórica”, que sitúa la experiencia hermenéutica como acto del entender en y desde el principio de “historia efectual” o, como traduce el autor, “eficacia histórica”, principio que se sostiene en los conceptos de tradición, de lo clásico y de apertura de la conciencia histórica. Esta cartografía sitúa el entender y la interpretación desde la anticipación comprendedora y el círculo de la comprensión. En Gadamer el *círculo de la comprensión* no implica solamente la situación de quien interpreta -sus expectativas, experiencias, prejuicios- sino también es una “anticipación de la perfección”, un entenderse con la cosa que “sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido”¹²³. Este postulado invalida el ideal de la Ilustración según el cual debemos pensar, conocer, buscar sin prejuicios. Tal condición sería, dice Gadamer,

¹²² Ob. cit. p. 186

¹²³ Gadamer, H. *VMI*, ob. cit. p. 363

un prejuicio en contra de los prejuicios y un fuerte límite a la potencia del ideal de la Ilustración, tema sobre el cual volveremos luego.

El *circulo hermenéutico* es el trazado del todo y de sus partes, y es una regla hermenéutica descriptiva que refleja la constante revisión de hipótesis desde la anticipación de la perfección. El círculo aplica a la hermenéutica de textos, con el fin de entenderse el intérprete con la cosa, desde los prejuicios, y es la pertenencia al pasado, a la historia: “por eso los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”¹²⁴. En esto radica su “eficacia histórica”. Esto también implica dos supuestos: primero, todo entender se produce mediante anticipaciones; segundo, las cosas no significan en sí mismas, sino mediante la experiencia de quien las interpreta y en tanto ellas le conciernen, en tanto el intérprete “adecúa” o realiza un movimiento interpretativo hacia lo que ellas le significan: “nuestros juicios preconcebidos se definen precisamente por el hecho de que no somos conscientes de nuestros juicios preconcebidos”. Esta problemática epistemológica se plantea en una idea de subjetividad en tanto “espejo deformante” cuya autorreflexión “es una chispa de la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”¹²⁵.

Ante ello, es decisiva la distancia en el tiempo, como un puente que nos permite entender en y desde la historia efectiva, cuya acción es eficaz en el proceso de constitución de la conciencia, en principio, esto supone que interpretar siempre se realiza en situación, en la propia situación del existente, en cada caso; tiene un sentido filosófico general de conciencia de la acción de la historia más allá de nuestra conciencia, es un “genitivo subjetivo”¹²⁶ como conciencia de la eficacia histórica tal como ocurre con el “espíritu de una época”; tal es la conciencia obrada por la eficacia histórica y autorreflexiva, es consciente de los límites de la reflexión y es fundamental para la experiencia hermenéutica y la apertura a las preguntas y a las diferencias. En este marco, es entonces recurrente la afirmación de Gadamer para rehabilitar el modelo aristotélico de la ética. Desde sus primeras investigaciones hasta la publicación de *Wahrheit und Methode*, Gadamer aborda la filosofía de Aristóteles como una vía conceptual de la hermenéutica en tanto filosofía práctica. Desde 1927, la ética aristotélica es objeto de estudio de

¹²⁴ Ob. cit. p. 344

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Grondin, J. “El horizonte de una hermenéutica de la vigilancia histórica”, en *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

Gadamer: con *Protréptico*¹²⁷, en 1930 con “Saber práctico”, en 1957 con las conferencias de Lovaina, “El problema de la conciencia histórica” y luego con *Wahrheit und Methode* – y sus extensiones, entre tantas, su *Autopresentación* (1975)-. Casi de forma militante y sistemática -intrínseca a su propuesta hermenéutica-, Gadamer se dedica explícitamente a la vigencia de Aristóteles reafirmando la actualidad y vigencia del programa de un saber práctico.

Más allá de una relación de linealidad entre ética y hermenéutica, Gadamer reafirma de Aristóteles un “saber de situación”, entendiendo por tal aquel modo de obrar que se adecúa a lo que hay más allá de los intereses particulares y utilitaristas, de acuerdo con el *ethos*. En este marco, la ética no consta de un saber de objetivación sino de *aplicación*, no en tanto aplicación de normas e ideas sino “en la aplicación del bien a un acto concreto de la vida”¹²⁸. En cierta tensión entre la ética formal kantiana y la ética de las virtudes aristotélicas, Gadamer elige la intelección de la ética de las virtudes como *saber de aplicación práctica*. Esto no excluye cierto marco normativo, pero tampoco se corresponde con un conocimiento de la ciencia metodológica cuya hegemonía se orienta a leyes universales y un modelo de intelección práctica y objetivable y acorde a tales leyes. La delimitación del saber ético está entre la *episteme* y la *techné* instrumental más bien es una *techné* de virtud práctica orientado a un hacer que incluye el sí mismo con relación a otros y con relación a las cosas. Se trata de una ética con “vigilancia de la conciencia moral”¹²⁹.

La sabiduría ética de Aristóteles, en suma, escapa de la objetivación y tiene un suelo moral, pero construye un saber práctico que no se puede aprender ni enseñar, sino que consta de su propia aplicación. En una de las conferencias en la Universidad de Lovaina, Gadamer delinea ciertos postulados específicos sobre la vigencia de Aristóteles, partiendo de una pregunta: “¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehende siempre como nueva forma, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquel que la recibe?”¹³⁰. Sobre esta pregunta, Gadamer afirma la relación aristotélica entre *ser ético* y *saber ético*, en el horizonte del legado socrático-platónico desde el cual Aristóteles afirma su propia concepción del *ethos*. Los

¹²⁷ Gadamer, H. *VMII*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 281, 284

¹²⁸ Grondin, J. ob. cit. p. 166

¹²⁹ Gadamer, J. *Gessamelte Werke* 4, 180 recuperado por Grondin, J. ob. cit. p. 169

¹³⁰ Gadamer, H. *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 81

postulados de Gadamer sobre esta sabiduría práctica, que consta de aplicar lo justo en situaciones concretas y según la formación recibida, definen así la *phronesis*:

- a) Una técnica se aprende y se puede olvidar, no así el saber ético, pues éste no se aprende ni se olvida. El hombre de acción, el sujeto de la *phronesis*, tiene un saber ético que debe aplicar en situaciones concretas. Gadamer reconoce que “aplicación” es un término problemático, puesto que el saber ético no es una propiedad sino un ejercicio de “lo justo”, lo cual es relativo a la situación;
- b) Hay una diferencia de relación conceptual que distinguen *saber ético* y *saber técnico*, fines y medios, respectivamente. Ello también supone cierta problemática puesto que “no se tiene conciencia de los medios justos más que realizando el fin”¹³¹. La ética aristotélica reconcilia fines y medios en el “saber-para-sí”, modo de aplicación del saber ético como “situación de nuestras acciones y a la luz de aquello que es justo”¹³². Esto hace del saber ético una *experiencia*: “se trata de una forma absolutamente originaria de experiencia, y quizás todas las otras experiencias no constituyen más que formas derivadas, no originarias, por relación a ella”¹³³.
- c) El “saber-para-sí” de la reflexión ética es una variante de la *phronesis*, tal es el discernimiento comprensivo (*synesis*), “supone un compromiso que descubre quien se pone en el lugar del otro comportando así una ética que se coloca en la situación donde debe actuar el otro, esto abarca desde la posibilidad de dar consejos a personas amigas como la comprensión de la existencia en tanto *pro-yecto* arrojado. Dice:

“La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un “*pro-yecto arrojado*”. El objetivismo es una ilusión (...) somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros”¹³⁴.

Pero este ejercicio de reafirmación aristotélica se nos ofrece, asimismo, en el marco de una forma general de comprender la filosofía al modo de *oikoumene*, en tanto actividad consciente de los límites de la conciencia histórica. De lo que se trata es de un modo de

¹³¹ Ob. cit. p. 91

¹³² Ob. cit. p. 92

¹³³ Ob. cit. p. 93

¹³⁴ Ob. cit. p. 96, cursivas del autor.

filosofía que no suspenda el pasado, sino que se reconozca como conciencia histórica con límites y de pertenencia a una situación, a un pasado, a tradiciones que preceden nuestra temporalidad y cultura. Lo que busca este filosofar -desde la hermenéutica- es una conciencia situada en la corriente de la historia, en una época. ¿A qué refiere saberse en y de una época? Gadamer sostiene que *época* sería un término referente, pues “marca una detención “ideal” en la corriente de acontecimientos desde la cual el presente histórico, y surgiendo de él, también el pasado, se hace imagen histórica, es decir, se convierte en una unidad perdurable de sentido”¹³⁵.

En una conferencia de 1993, y en una posición crítica al eurocentrismo de la filosofía, Gadamer brinda algunas precisiones sobre cómo y por qué sería necesario considerar la actividad filosófica como una *oikoumene*, como la experiencia posible para “el mundo habitado”¹³⁶. En líneas generales, los postulados de Gadamer se fundan en la crítica a la ciencia empírica moderna de método experimental, y su gestión del mundo y de la vida en virtud de la lógica tecnocrática de la cultura contemporánea, en todas sus dimensiones, gestionado también por una lógica económica de gestión de la vida más cercana al cientificismo que al humanismo¹³⁷. En este contexto, y ya en un momento de consolidación a pleno del neoliberalismo en el mundo, Gadamer sostenía que la filosofía como tarea crítica y como *oikoumene* debería considerar algunas problemáticas transversales a la práctica filosófica, al menos tres:

- a) *El lenguaje*: siendo fundamental en la comprensión del mundo de la vida, en la temporalidad y la historia, el lenguaje nos posibilita pensar de camino al concepto y nos ofrece una experiencia de contraste entre los centralismos y las diversidades, puesto que la economía y la lengua de comercio internacional entra en tensión con la comprensión de los mundos de la vida y sus diferencias. Esto representa un desafío para el filosofar, puesto que el lenguaje entendido como lugar de la comprensión de la experiencia en espacios de pluralidad es lo que hace posible aprender a pensar de forma *oikouménica*. En efecto, Gadamer define por “hermenéutica” esta capacidad del lenguaje de aproximarnos a la coexistencia de

¹³⁵ Ob. cit. p. 121

¹³⁶ Gadamer, H. “Europa y la “oikoumene”, en *GH*, ob. cit. p. 219

¹³⁷ Acerca de ello, sostiene Aguilar que “la pretensión de Gadamer es integrar el progreso de la ciencia y el del pensamiento en una concepción unitaria de la experiencia del mundo que se fundamenta en un lenguaje común”. Cfr. Aguilar, Luis A. “La hermenéutica filosófica de Gadamer” en *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 24, febrero-julio, 2004, pp. 61-64 Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente Jalisco, México.

culturas distintas y sus intrínsecas variedades lingüísticas, cual condición vital para la humanidad. Asimismo, esta condición de la lingüisticidad nos posibilita aprender y comprender distintas lenguas, como también realizar el ejercicio de la Stoá conocido como la “palabra interior” (*logos prophorikos*), y esto constituye el carácter lingüístico de la experiencia de comprender, pues no puede oír su “palabra interior” quien no puede atender a la palabra del otro: “queremos encontrar un lenguaje común. A esto se le llama conversación”¹³⁸. El lenguaje hace posible la práctica de la *methexis* (participación) también conocida como *koinonía*, convivencia en la que la palabra no es propiedad ni atributo excluyente de alguien sino experiencia que puede compartirse en búsqueda de la comprensión y la verdad.

- b) *La phronesis*: recuperado este concepto aristotélico como otra forma de conocimiento paralelo a la *episteme*, cual forma ideal del conocimiento matemático, la *phronesis* ha perdido legitimidad frente a la moderna hegemonía de la ciencia empírica y su estructura matemática. Tal es la premisa de Gadamer sobre la cual rehabilita la *phronesis* como modo de conocimiento derivado del juicio (el término alemán empleado es “*urteilskraft*”, fuerza, poder o capacidad de discernimiento). Más allá de la distinción kantiana del juicio entre naturaleza y arte, entre juicio estético y juicio teleológico, la pregunta de Gadamer es: “¿cómo se puede fomentar el juicio en una sociedad cuyo sistema de comunicaciones a base de lenguajes simbólicos artificiales se va perfeccionando cada vez más?”¹³⁹ Y en esto remite al problema enunciado anteriormente, puesto que el juicio sin lenguaje no puede construir modos de transformación del mundo. Fundamental para la práctica vital, el lenguaje posibilita no sólo un buen cuidado y construcción del juicio sino también la aplicación de teorías y tecnologías de gestión de la vida, en base a juicios construidos mediante experiencias y diálogo. Esto es un aspecto de la *phronesis*. Pero hay otro aspecto de la misma que Gadamer toma de Platón, en el diálogo *Político*, puesto que allí se nos ofrecen dos sentidos de medida: la medida hacia el dominio de las cosas, y la medida que procura el bienestar y la búsqueda de la experiencia de lo bello; el primer modo de la medida quizás puede ser desvirtuado en el uso utilitario con que nos apropiamos de contextos en los

¹³⁸ Ob. cit. p. 227

¹³⁹ Ob. cit. p. 232

que prima el valor de lo individual, pero el segundo modo de la medida es lo que nos aproxima a la experiencia de admiración por lo bello, a la apertura hacia la conversación y nos proporciona la base de una aplicación razonable de reglas de conducta o modos de vida orientados por la prudencia.

- c) *Equilibrio entre el saber y la vida*: se trata de encontrar un equilibrio entre el carácter unilateral del saber y otro tipo de saber vital, es decir, entre la ciencia y el sentido de la medida o de la *phronesis*. Esto implica hacer de la tarea vital del saber desarrollar un modo de convivencia que con un gran sentido de la *oikoumene* pueda aprender el cuidado del mundo y percatarse de los límites del planeta, tarea ésta de larga duración hacia el futuro. Este desafío fue planteado por Heidegger en su crítica a la metafísica, y su consumación en la modernidad, pero especialmente fue formulada a juicio de Gadamer en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, al proclamarse allí un modo de saber vital que no reniega del mundo conocido, sino que le transforma desde una crítica y voluntad de poder afirmada en el arte.

El lenguaje, la *phronesis* y la emergencia del saber vital podrían orientarnos nuevamente en dirección al diálogo como modo de filosofía que posibilita transformar “el mundo habitado”: el diálogo no procede por proposiciones, sino que ocurre mediante preguntas y respuestas en torno a búsquedas por la verdad. Esto funda e implica, necesariamente, la comunidad de conversación. Quizás en paralelo al sueño de Goethe por una literatura universal, la hermenéutica filosófica nos abre camino hacia una *oikoumene* en tanto posibilidad de convivencia y conversación entre las lenguas, entre la diversidad de Babel, y en el reconocimiento del modo de constitución lingüística de quienes construimos el mundo y participamos directa o indirectamente de su destino. Dice Gadamer:

“No sabemos, efectivamente, hacia dónde va el futuro. Pensemos, por ejemplo, en esas grandes dimensiones en que se realizó la evolución de los destinos de la humanidad, oculta también entre las brumas de los tiempos primeros (...) Es posible que vivamos en un mundo en el que predomina el adaptarse, la reglamentación y la valoración excesiva de toda capacidad de adaptación. Sin embargo, siempre intentaremos defendernos de esta excesiva presión para que nos adaptemos. Es en esto donde también se encuentra siempre la posibilidad de que nos comuniquemos los unos con los otros. En consecuencia, quizás no deberíamos

hablar de un fin de la filosofía hasta que no se produzca un fin del preguntar. Aunque es cierto que si un día se acaba el preguntar, se habrá acabado también el pensamiento”¹⁴⁰.

La filosofía como experiencia y ética del cuidado

¿En qué situación de los recorridos de Foucault se encuentra el abordaje de la práctica filosófica como *hermenéutica del sujeto*? La hermenéutica del sujeto es una de las grandes áreas de estudio de Foucault, cuyo comienzo formalmente podríamos ubicar en la transición de *Surveiller et punir* a *Histoire de la sexualité*, publicada su primer tomo en 1976 (*La Volonté de savoir*), y en 1984 sus tomos segundo y tercero, *L'usage des plaisirs* y *Le Souci de Soi*, respectivamente. Desde 1974, en sus investigaciones y cursos, Foucault estaba preocupado por la noción de *gubernamentalidad*, categoría definida como un

“conjunto de prácticas que funcionan como dispositivo de seguridad (instituciones, leyes, reglamentos, saberes, etc.) a través de los cuales se gobierna a la población en relación con fenómenos de masa que podemos conocer y administrar en términos estadísticos, teniendo en cuenta la aleatoriedad de los acontecimientos futuros y la libertad de los individuos”¹⁴¹.

Esta noción ocupó, en efecto, sus cursos *Il faut défendre la société*, *La naissance de la biopolitique*, y *Securité, territoire et population*. En este trabajo nos ocupamos de ello parcialmente, y con los recortes del objeto de estudio, en tanto es un tema constituyente de la experiencia de sí.

b.1. Foucault y los usos de la filosofía, para una ontología del presente

En este encuadre teórico, Foucault empieza a construir la relación de divergencia y relación entre *moral* y *ética*, como *prácticas de ejercicio de la libertad*. Foucault distingue por moral el código de valores mediante los cuales los individuos adecúan sus comportamientos y se constituyen como sujetos morales. La ética, en cambio, se refiere

¹⁴⁰ Ob. cit. p. 238

¹⁴¹ Castro, E. “Verdad y cuidado de sí mismo”, en *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p.118

al dominio de autoconstitución del sujeto moral, refiere a una sustancia ética, modos de sujeción, formas de trabajo ético y finalidad que se busca cuando se aceptan valores y reglas. Por ende, la ética define el marco de la noción de gubernamentalidad en un sentido más amplio, y de reafirmación de la filosofía antigua en tanto gobierno de los otros y de sí mismo, definido por la relación del sujeto consigo mismo y con la verdad.

La crítica de Foucault se orienta a reafirmar cierta perspectiva de la filosofía antigua, especialmente a las tradiciones éticas grecolatinas, en una clara apuesta a la constitución de la subjetividad en una *experiencia filosófica de mediación con la verdad y con técnicas del sí mismo*, en divergencia al poder pastoral y al dispositivo de subjetivación mediante el examen y la confesión, técnicas intrínsecas a ese modo de conducción de almas. Pero también la crítica de Foucault difiere del dispositivo de gobierno de la Modernidad, cuyos procedimientos no son muy distintos del poder pastoral, pero son administrados por el Estado y sus estructuras jurídicas y de normalización de conductas cuyo encauzamiento busca la disciplina social para su funcionalidad en un orden social de producción capitalista. Esta crítica es desplegada en el desarrollo de los cursos *Les Anormaux*, *Le gouvernement des vivants*, *Mal faire, dire vrai*, y *La volonté de savoir*, tomo 1 de *Histoire de la sexualité*.

A propósito de las prácticas de relación con la verdad pautadas por las técnicas de sí del dispositivo pastoral, donde la exigencia consta de buscar la verdad en sí misma, descifrada y manifestada a modo de confesión, Foucault ofrece profundizar la relación intrínseca entre *subjetividad y verdad*, tema especialmente desarrollado en los cursos *Subjectivité et vérité* y *L'hermeneutique du sujet*. Es preciso aclarar que éste último curso no es, precisamente, un abordaje de la hermenéutica sino de modos de abordaje de la experiencia entre sujeto y verdad que ocupa las investigaciones de Foucault en todo este tiempo. Tal relación es desplegada en tanto conocimiento de sí mismo, en tanto marco general de cuidado de sí mismo como práctica de espiritualidad, modo del cuidado que fuera desarrollado durante casi un milenio que transcurre entre la época de Sócrates y las escuelas helenísticas hasta la época del imperio romano en declive y la Patrística.

Previo a considerar los aportes de la filosofía para una hermenéutica del sujeto, es preciso detenerse en dos cuestiones que definen el horizonte desde y por el cual Foucault postula una hermenéutica del sujeto. Una es la idea de *experiencia*, otra es la cuestión de la *Aufklärung*. Volveremos sobre la segunda más adelante, pero trazaremos los rasgos

generales en los cuales podemos situar la propuesta de Foucault como una *hermenéutica del sujeto* (o de la subjetivación).

En el curso de 1983, con el curso *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault comienza su abordaje de la *parresía* como modo de gobierno en el pensamiento antiguo desde las dos cuestiones mencionadas: la experiencia y la *Aufklärung*. ¿De qué manera Foucault despliega las problemáticas ya propuestas en el curso del año anterior? El abordaje general se trata de un proyecto de búsqueda que podría definirse como “historia del pensamiento”, a cambio de una historia de las mentalidades, de los sistemas filosóficos, o de las representaciones. Así define su propio trabajo en la clase inaugural de 1983:

“lo que procuré hacer es una historia del pensamiento. Y al hablar de “pensamiento” hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar *focos de experiencia*, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos -formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencia virtuales para sujetos posibles-, estas tres cosas o, mejor, la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, “foco de experiencia”¹⁴²”.

b.2. La filosofía como experiencia

El ejemplo proporcionado por Foucault, en esta primera clase del mencionado curso, es su abordaje de la experiencia de la locura en su tesis doctoral, *Histoire de la folie a l'âge classique*: allí el objeto de investigación no es la realización de las formas de representación del loco ni de los saberes cuyo objeto es la enfermedad mental, sino la experiencia de la locura como experiencia hilvanada, construida, desarrollada en función de formas de saber, matrices normativas y de comportamiento y constitución de modos

¹⁴² Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, Clase del 5 de enero de 1983, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 19

específicos de ser, experiencia desplegada desde prácticas discursivas y reglas de veridicción producidas al interior de las ciencias empíricas de los siglos XVII y VIII.

En suma, los focos de experiencia que ocuparon a Foucault se pueden resumir en tres dimensiones, dimensiones vinculadas entre sí e identificadas como: primero, el estudio del eje de la formación de los saberes con referencia a las ciencias empíricas de los siglos XVII y XVIII (economía, gramática, historia natural), y su desplazamiento hacia las prácticas discursivas -como matrices de conocimientos posibles- y las reglas de veridicción; segundo, las matrices normativas de comportamiento, y los desplazamientos de las formas del poder a las técnicas y procedimientos mediante los cuales se ejerce el poder y se gestiona la gubernamentalidad, especialmente estudiada en torno a la criminalidad y las disciplinas; tercero, el análisis de la constitución de modos de ser del sujeto, no desde una teoría sino en una “pragmática de sí”, en formas de relación consigo mismo como sujeto moral, sexual, o como formas de subjetivación mediante técnicas de relación del sujeto consigo mismo y la verdad.

Pero la experiencia no es sólo la confluencia de las formas de veridicción, los procedimientos de gubernamentalidad y cierta pragmática de sí. También *la filosofía es una experiencia*. Y en tal sentido, Foucault retoma el ideal de la *Aufklärung* considerando la filosofía como una *experiencia de subjetivación por la cual habitamos nuestro mundo y nuestro tiempo*. En sendas conferencias sobre la Ilustración pronunciadas en 1983 y 1984, como también en el comienzo del curso *Le gouvernement de soi et des autres* y en otros textos, Foucault reivindica la Ilustración en otro modo de búsqueda en torno a la pregunta de Kant formulada en 1784. Nos ocuparemos de ello más adelante, pero en líneas generales es preciso considerar que la idea de *Aufklärung* le proporciona a Foucault un marco de crítica según la cual es posible abordar la práctica filosófica como una *ontología del presente*, como ejercicio de pensar el presente. La actualidad de la Ilustración radica en su condición por la cual podemos plantearnos este interrogante de índole histórica y culturalmente contingente: *¿qué es este presente al que pertenezco?*, dicho de otro modo, *¿qué nos pasa hoy, en nuestro presente?*

La pregunta por nuestra actualidad, y la condición de posibilidad que nos brinda el acontecimiento de la Ilustración, es una pregunta por nosotros, por pensarnos en un tiempo y experiencia contingentes. El acontecimiento de la Ilustración, al indicar un *signo rememorativo, demostrativo y pronóstico*, nos posibilita interrogar nuestro presente ya no a la sombra de la Revolución, como en tiempos de Kant, sino en tanto la posibilidad de

una *crítica de nuestra actualidad*. Tal crítica implica, de suyo y tal como Kant nos indica en su texto de 1784, una salida (*auslung*): una salida de la minoría de edad, una salida hacia la capacidad de pensar sin tutores ni andamiajes para una crítica transformadora del presente. La Ilustración, tal como Foucault la instrumenta, posibilita una práctica filosófica signada por la cuestión del nosotros y atravesada por los grandes problemas que ocupan su trabajo: *el saber, el poder, la subjetivación o ética del cuidado de sí*. En términos de Kant, esta práctica sería la reformulación de las preguntas kantianas de la Crítica: *¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me cabe esperar?* Volveremos sobre ello más adelante.

El cultivo de sí y la filosofía como arte de vivir

La práctica filosófica en Foucault asume dos modos generales: tiene la tarea de una *crítica*, cuya constitución versa a partir de la pregunta sobre las posibilidades de la *experiencia*, y es una actividad intrínseca a *la vida como arte*. Consideremos, cual mapa general de sus búsquedas, la acepción en la obra de Foucault de la filosofía como arte de vivir, para luego abordar la filosofía como crítica y como cultura o cultivo de sí.

En tanto filosofía como arte, y como arte de la vida, tenemos un retorno a la práctica filosófica socrática, no específicamente hacia la mayéutica sino hacia el modelo de la ética. En el filosofar de Sócrates, Foucault encuentra un modelo de discurso y de práctica que se ocupa específicamente del *cultivo de sí*. A partir de una frase del diálogo *Fedón* (“Critón, le debemos un gallo a Esculapio, así que págaselo, no lo descuidemos”, *Fedón* 118a 7-8), frase que no alude al cuidado de los hombres sino al cuidado de un gallo, Foucault despliega una propuesta filosófica en tanto *ética del cuidado y arte de vivir*. Nehamas, en una *genealogía de la filosofía como arte de vida* desde Sócrates a Foucault, comprende esta preocupación como una inquietud por una duda colectiva, ante la cual Foucault despliega una interpretación en la cual Sócrates demanda prudencia ante la opinión, en general, y pide atender sólo a las “opiniones correctas”, independientemente que sean mantenidas por la mayoría de las personas. De la misma manera que sólo atendemos a médicos y expertos en gimnasia, cuando se trata de la salud de nuestro cuerpo, tampoco debemos descuidar la salud del alma cultivando opiniones para la injusticia, sino aquellas que priorizan la justicia, la bondad, la virtud. Este buen uso de la *phronesis* es un cuidado del alma que Foucault atiende en *Apología de Sócrates, Critón*

y *Fedón*, diálogos situados en circunstancias de la muerte del filósofo, por ende, insta al cuidado del alma, ante la enfermedad producida a causa de las falsas creencias y la incapacidad de cuidar de sí y de los otros.

Desde los diálogos *Fedón* y *Critón*, específicamente, a juicio de Foucault se plantea la confirmación según la cual una “una opinión formada incorrectamente es como una enfermedad que afecta el alma, la corrompe, le quita la salud, y de la cual debemos ser curados”¹⁴³. El *cuidado de sí* responde a una preparación para la muerte, pero también para un buen tiempo mientras se está vivo. Vivir filosóficamente, en este marco, es prepararse para la muerte (*Fedón* 64c4-64d4-5). Asumir falsas creencias es elegir la enfermedad, lo cual nos aparta de la salud del alma, ante lo cual la cura propuesta por Sócrates es lograda mediante la práctica del cuidado de sí, el cultivo de la virtud como principal tarea de la filosofía. Esta práctica implica, socráticamente, una posición crítica y *parresiástica* frente a la corrupción política, cuya injusticia ha obrado en democracia como en tiranía. Afirma Nehamas:

“La misión de Sócrates es una empresa totalmente nueva dentro del mundo ético e intelectual de Atenas. Esta misión tiene dos rasgos centrales. Primero se requiere que uno asuma la tarea de decir siempre la verdad, incluso cuando no es del agrado o es considerada de mal gusto por nuestra audiencia. (...) El segundo elemento de esta imagen es la insistencia de Foucault en la utilidad de Sócrates a su ciudad, la importancia de su figura para sus conciudadanos y en el beneficio para sus amigos. La *parresía* socrática es buena para la ciudad como un todo”.¹⁴⁴

Otra apreciación que tomamos de Nehamas es su consideración acerca de dos premisas que orientan el pensamiento de Foucault: primero, una deriva de Nietzsche, según la cual la mayoría de las situaciones donde nos encontramos son productos de la historia, no naturales; segundo, su suspicacia frente a la idea de progreso, puesto que siempre insistió en observar los “avances” como un camino de altos costos para las sociedades y los individuos. Con este posicionamiento radical, la apuesta de Foucault ha sido una invitación a la creación de libertad y una construcción del ejercicio del poder.

¹⁴³ Nehamas, A. “Un destino para la razón de Sócrates: Foucault y el cuidado de sí”, en *El arte de vivir, reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pretextos, 1998, p. 247

¹⁴⁴ Ob. cit. pp. 253 y 260

En la *ética del cuidado* de los antiguos como horizonte de pensamiento y como construcción crítica de la filosofía, Foucault encontró técnicas diferentes de cuidado de sí, no como proceso para descubrir quién es uno, sino para inventar e *improvisar quién puede ser uno*, según el modelo de la creación artística. En esta condición, se trata de la creación artística situada históricamente, para la constitución del yo. Tal como ofrece *Apología de Sócrates*, el cuidado de sí conlleva un *elenchos*, un cuestionamiento permanente a lo que transcurre en la vida y en la realidad, que requiere coraje e implica una práctica social, pues jamás el sujeto es constituido individualmente. Esto es la opción para una filosofía no tanto como disciplina intelectual sino como modo de vida y creación de libertad.

La filosofía como crítica, hacia una cultura del cuidado de sí

¿Qué papel le cabe, entonces, a la filosofía como experiencia? En el año 1978, en una conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía en la Universidad de La Sorbona (*Qu'est-ce que la critique ?*), Foucault desarrolló esquemáticamente su propuesta de la filosofía como crítica, propuesta que desplegaba ya hace tiempo desde los cursos en el Collège de France. La filosofía como crítica fue propuesta en el amplio horizonte de una filosofía por venir, una filosofía posible. Tal consideración de la filosofía, asimismo, conlleva la acepción de ésta como *experiencia de sí y espiritualidad*:

“Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.”¹⁴⁵

En tanto *crítica*, Foucault distingue lo que sería *un modo de actitud crítica* -como saber sobre la política, la religión, la ciencia, la filosofía, la literatura, el derecho, etc.- de *la filosofía como crítica*, más aproximada a una dirección hacia la noción de la virtud y ya

¹⁴⁵ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 33

no como una posición subordinada ante otros saberes. Como tal, como crítica, Foucault introduce en el quehacer filosófico el concepto de *gubernamentalidad*, distinguiendo su utilización o desplazamiento de lo religioso hacia la laicización, del poder pastoral a la sociedad civil. Asimismo, subraya la constante apelación a la pregunta del siglo XV o el XVI sobre ¿cómo gobernar? (gobernar niños, Estados, ciudades, gobernar el cuerpo, la mente, los ejércitos, los grupos, etc.), interrogantes a los que opone otra pregunta, para así dejar planteada la necesidad de la crítica, tal pregunta es: *¿cómo podemos no ser tan gobernados?* Con este interrogante Foucault define una primera caracterización general de la crítica, como “el arte de no ser gobernado”¹⁴⁶.

La mirada general de la *crítica* como *arte de no ser gobernado* conlleva, asimismo, algunos puntos de “anclaje histórico”, tales son: primero, proviene de una época en la cual el gobierno de los hombres era asunto de una práctica de espiritualidad vinculada a lo religioso o vinculada al magisterio de la autoridad de las Escrituras (y la consecuente acepción de la verdad desde la autoridad bíblica); segundo, no querer ser tan gobernado supone también aceptar leyes injustas, por lo cual la crítica opondría derechos universales e imprescriptibles con límites sobre el derecho de gobernar; tercero, no querer ser tan gobernado implica no aceptar como verdadero lo que nos dice una autoridad por el sólo hecho de ser autoridad, del campo que sea. Estos tres puntos de anclaje ponen la Biblia, el derecho y la ciencia en fuerza de tensión con la crítica, precisamente por el haz de relaciones que establecen los sujetos con el magisterio, con la ley y con la autoridad respecto de sí mismos, en el dispositivo de relaciones entre *poder*, *verdad* y *sujeto*. Esto posibilita considerar la gubernamentalidad ya no sólo como la práctica de sujeción de individuos sino, y allí el desafío de la crítica, como *desujeción del sujeto* al interior de la dinámica o juego de la política de la verdad.

Para este trabajo de la crítica como *desujeción* en la política de la verdad, Foucault retoma la misiva y la tarea de la *Aufklärung*, desarrollo que consumará en sus últimas obras y muy especialmente en las conferencias de 1983 y 1984. La premisa kantiana por la salida de la minoría de edad conlleva una salida hacia la humanidad, la capacidad de valerse de sí mismo y del propio entendimiento y el abandono de la correlación entre el exceso de autoridad y la libertad de decisión de quien sale de la minoría de edad, con decisión y coraje. Tal premisa es el punto de partida de la crítica (incluso distanciándose de ella).

¹⁴⁶ Foucault, M. *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 50

También en cercanía a la interpretación frankfurtiana de la *Aufklärung*, Foucault distingue varias cosas:

- a) primero, posibilita una práctica histórico-filosófica con un dominio de experiencia específico (no cercano a la filosofía de la historia ni a la historia de la filosofía), tal sería desubjetivar la cuestión filosófica mediante el recurso al contenido histórico y liberar los contenidos históricos en la interrogación sobre los efectos de poder y verdad con que nos afectan. También supone mantener una relación con la época de modo empírico, específicamente considerando el momento de la *Aufklärung* como un momento de formación de la humanidad moderna sin datación fija y con múltiples hilos de entrada (el capitalismo, la burguesía, el Estado, la ciencia, la organización gubernamental, etc.). Esta práctica histórico-filosófica, la arqueología, nos posibilita un procedimiento de “acontecimentalización”, que permite tomar conjunto de elementos de modo empírico y provisorio para aproximarnos al abordaje de modos de conocer (vínculos entre formas de coerción y contenidos de conocimiento que ejercen efectos de poder con efectos sobre lo verdadero y lo falso). Esto es una clave de análisis *saber-poder* para abordar un conjunto de reglas y coacciones características en un conjunto de reglas que actúan en discursos y épocas), lo cual permite recuperar los hechos en su positividad, en el camino que va de la observabilidad empírica a su aceptabilidad histórica y que le hace efectivo sobre sujetos y prácticas).
- b) Segundo, el análisis de positividades supone el despliegue de una red compleja y una exigencia de saturación y multiplicación de relaciones y diferenciaciones entre los encadenamientos, interacciones y acciones circulares de los elementos heterogéneos y fenómenos derivados. Esto es la tarea de una *genealogía*, un proceso interpretativo que busca relevar las condiciones de emergencia de las singularidades desde una multiplicidad de elementos determinantes y sus efectos. Se trata de una forma de análisis más cercana a la *estratégica*, a la visibilidad de la movilidad constante de elementos cuya intrincación es constante y plena en transformaciones. Con este punto, *arqueología*, *genealogía* y *estrategia* permiten recuperar las condiciones de las singulares en cuyas positividades se integran, y de ello consta la acontecimentalización y su construcción de poder.

Por otra parte, en una conferencia de 1983 (*The Culture of the Self*), Foucault toma la noción de “cultura de sí” desde el horizonte de la *Aufklärung* y los postulados de Kant y Mendelssohn en sendas respuestas a la pregunta sobre ¿qué es la Ilustración?, ambos interpelando la Ilustración como acontecimiento, desde el movimiento filosófico alemán y desde la *Haskalá* judía, respectivamente, como interrogación del devenir de su tiempo histórico. En el caso de Kant, se trata de un texto que da cuenta del principio filosófico que impulsó el siglo XVIII y que tuvo una concepción universal de la razón pero que también “introdujo en el campo de la reflexión filosófica un nuevo tipo de cuestión, la cuestión de la naturaleza, del sentido, de la significación histórica y filosófica del momento preciso en que el filósofo escribe y del que forma parte”¹⁴⁷.

Esta línea filosófica señalada por Kant en la Ilustración pone en debate, a juicio de Foucault, la premisa sobre la actualidad en tanto inquietud filosófica, inquietud que Foucault traduce en tres preguntas: *¿qué es nuestra actualidad? ¿qué somos, en nuestra actualidad? y ¿por qué debemos filosofar con relación a nuestra actualidad?* Tales preguntas se reúnen en la cuestión por *¿qué y quienes somos, actualmente?* Con estos interrogantes, Foucault posiciona su lectura de la cultura de sí en la bifurcación de la premisa kantiana de la actualidad en tanto problema filosófico y como acontecimiento de la verdad, en una *ontología del presente*. A la pregunta por *¿quién es este sujeto pensante en la actualidad?*, o bien tomamos la opción de una *analítica de la verdad*, o bien una *genealogía histórico-filosófica*. Foucault asume esta posibilidad genealógica como instancia de inquietud desde donde pensar nuestro presente. Empíricamente su propuesta es abordar la cuestión de la actualidad de la Ilustración, como premisa del pensamiento (no necesariamente escolar o académico ni desde el conocimiento teórico o científico), sino “lo que piensan cuando hacen lo que hacen”, esto es, qué sentido dan a su conducta y cómo la integran en estrategias, racionalidades y prácticas en las instituciones y espacios de acción y de constitución de su experiencia mediante técnicas de relación consigo mismos y con los otros.

En este horizonte que Foucault elige para desarrollar su apuesta por pensar el presente desde la noción griega de *epimeleia heautou* (*cura sui*, en latín), ocuparse de sí mismo, que fue para los griegos y romanos “uno de los grandes principios éticos, una de sus grandes reglas de su arte de vivir, y lo fue durante casi un millar de años”¹⁴⁸. Tal como

¹⁴⁷ Foucault, M. “La cultura de sí”, en *QC-Csí* en ob. cit. p. 100

¹⁴⁸ Ob. cit. p. 194

expone Platón en *Apología de Sócrates*, éste reclama de sus ciudadanos que cuiden de sí mismos, tal como él procuró hacerlo por mandato del oráculo hasta el día de su muerte. Por otra parte, Gregorio de Nisa, entre otras prácticas que funcionaron como modelo del cuidado, postuló la parábola del dracma perdido, parábola según la cual quien pierde un dracma debe registrar, buscar incesantemente en la oscuridad del cuerpo y del alma hasta encontrar lo valioso y encender la razón.

Este principio del *cuidado de sí*, de aceptación universal en la antigüedad, tuvo dos acepciones según las distintas escuelas y movimientos filosóficos tal como Foucault, en gran manera valiéndose de la investigación abierta por Pierre Hadot, analiza en tanto distintas prácticas de cultivo de sí. Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Musonio Rufo, entre otros, ofrecen para Foucault una diversidad de modelos de puesta en obra del principio del cuidado de sí, conjuntos de prácticas espirituales que mediante distintas tecnologías y formas de conducta modifican al sujeto y sus modos de relacionarse consigo mismo. A juicio de Foucault, tal principio antiguo fue desdibujado u opacado por el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*), en la tradición filosófica cartesiana que inaugura la modernidad. Pero, en sí, este principio conlleva una actitud crítica como matriz práctica de la experiencia de uno mismo, lo cual supone en líneas generales un conocimiento de sí y un estado general prácticamente estrecho al ascetismo, experiencia que funda *la posibilidad de una ontología tras una matriz de experiencia* con preceptos, actitudes y técnicas históricamente diferenciadas en los siguientes períodos:

- A) Primer momento de la *epimeleia heautou*: Foucault identifica este momento en la democracia ateniense en la cual cobran protagonismo personajes decisivos en la filosofía platónica, tales como Alcibíades y Sócrates. El texto subraya dos razones decisivas por las cuales el joven político debe ocuparse de sí mismo: Alcibíades debe ocuparse de sí porque es el momento preciso de su vida para esta actividad, en la que también puede compensar sus déficits educativos o de formación insuficiente. Pero también debe cuidar de sí mismo porque nadie puede hacerlo por él y sólo cuidando de su alma podrá cuidar de los demás, premisa ésta fundada en una relación erótica tal como la que Sócrates establece con quienes le consideran un maestro.

- B) Segundo momento del concepto de *inquietud de sí*: en la elaboración del principio de la *epimeleia heautou* tal como se la cultiva en los siglos I y II d. C. presenta

algunas diferencias con la concepción griega, especialmente en los rasgos siguientes: es una relación permanente con uno mismo, es una relación crítica con uno mismo, es una relación de autoridad magisterial y también un conjunto de prácticas de *ascesis* y técnicas de gobierno del alma. Esto implica detenernos en cada singularidad:

B.1. la cultura de sí supone una relación permanente con uno mismo, mientras más joven se comience a cultivar, mejor, según Sócrates. En cambio, Epicuro o Galeno sostenían que debía hacerse por general en juventud y vejez, así vemos que “para ser un hombre consumado, cada cual necesita, por así decirlo, ejercitarse para toda la vida”. Para Marco Aurelio este cultivo de sí es una práctica permanente, no sólo como condición de una vida serena y saludable sino también para ocuparse de otros, para devenir un buen gobernante. Tal práctica implica un ejercicio de conversión (*ad se convertere*) o movimiento de la existencia hacia sí mismo como fin, movimiento que podría tomar un camino de mediaciones por la luz y lo supraceleste -como sugiere Sócrates a Alcibíades- o puede ser una vuelta a sí, una actitud reflexiva *in situ*, para establecer relaciones de soberanía, de gobierno de sí e independencia, o de complacencia en los bienes de cada quien sobre su virtud, en un conjunto de relaciones con uno mismo hacia sí, en tanto finalidad interna.

B.2. la función crítica de la cultura de sí supone adquirir conocimientos y también supone un desaprender, un deshacerse de los malos hábitos y opiniones (*de-discere*) de entornos no saludables para el desarrollo de sí mismo. Pero también la crítica tiene una función de lucha permanente, una lucha por la cual es preciso formar un sujeto con valor y coraje para combatir durante la vida; más aún, la crítica tiene una función curativa o terapéutica cercana al modelo médico, puesto que es tan necesaria la cura del alma como la del cuerpo, y porque éste necesita también atención, purificación y cuidados. Para Plutarco, se trata de un *mia chora*, una relación entre filosofía y medicina cual saberes constituyentes de un solo dominio para la cultura de sí, cultura no restringida a la clínica sino como consultorio del alma que permite curar las heridas, calmar la mente o utilizar diversos tratamientos para una experiencia saludable del vivir.

B.3. el momento del cuidado de sí es posible en una relación de *magisterio*: la relación filosófica con el maestro presenta diferencias decisivas entre la práctica de sí del momento socrático y su distancia con la concepción de esta en la época imperial. El primer momento estaba atravesado por una relación afectiva o erótica entre discípulo y maestro,

el segundo modelo era abordado de modo independiente y como salida o liberación para el gobierno de sí, liberación para la cual era necesario el guía o magisterio de alguien más sabio, pero en una práctica de índole administrativa o institucional, no necesariamente erótica. También podía tratarse de escuelas de formación que impartían clases técnicas para futuros practicantes de la cultura de sí. También estaba la figura del consejero privado al interior de grupos de personajes o clientes con un referente o enseñante común.

B.4. las prácticas ascéticas de cuidado del alma consistían en recomendaciones brindadas al interior de espacios de consejería brindados por filósofos o sabios que brindaban formación a discípulos. Esta práctica fue ampliamente difundida, pero con diversas herramientas y actividades. Foucault destaca la práctica de los *hypomnemata*, como práctica de escritura y de memoria: éstos eran registros personales que consistían en anotaciones de lecturas, conversaciones, temas de futuras meditaciones, recuerdos de sueños o simplemente tareas o usos de tiempo cotidiano. Otra técnica que constituía una práctica de sí era la escritura de cartas, en la que el escribiente estaba en relación consigo mismos y con algún otro, fuese director, amigo, o algún maestro de conocimientos o alguien a quien se profesaba gratitud. En esta diversidad de prácticas, lo que se intensificaba era la experiencia de sí, como campo de observación, tal como dan cuenta las enseñanzas de Plinio, Séneca, Marco Aurelio, Frontón, entre otros.

Por tanto, la cultura de sí en la época del Alto Imperio fue una práctica que no residía en una doctrina específica, sino que fue un precepto universal cuyo ejercicio constaba de diversas formas de conducta en instituciones, con métodos, ejercicios, reglas, un modo de experiencia singular o colectiva que variaba en sus medios y formas de expresión. Con el devenir de los siglos, esta cultura de sí como práctica del cuidado fue desapareciendo en razón de cuatro motivos generales: la exigencia de la renuncia en el ascetismo cristiano mediante el sacrificio y la confesión de la verdad; la integración de las técnicas de sí en métodos técnicos (médicos, pedagógicos, psicológicos) y su consecuente transformación o reemplazo en la opinión pública o la encuesta; la relación de dependencia que las ciencias humanas establecieron entre el sujeto y el conocimiento; y finalmente, la ilusión corriente según la cual el cuidado de sí es sólo una práctica de develamiento y desenterramiento de verdades sobre el sujeto. En suma, el principio de cuidado de sí mismo debe poder ser cuidado en un haz de tecnologías que no necesariamente propicien una supuesta “liberación” del sujeto sino la posibilidad de imaginar nuevas formas de relación consigo mismo, nuevos espacios para construir modos de hacer libertad.

b.3. El filosofar en *L'hermeneutique du sujet*

¿Por qué pensar la noción de *hermenéutica del sujeto*, en el marco de una ontología del presente? ¿Qué sentido tiene indagar en la hermenéutica del sujeto y postular una especie de retorno de la ética filosófica antigua? ¿Qué propósito tiene, en la perspectiva filosófica de Foucault, postular una ética del cuidado en y para nuestra actualidad? Foucault plantea esta cuestión con relación a la *gubernamentalidad* y a la *subjetivación*, temas desarrollados en estrecha proximidad en los cursos *L'hermeneutique du sujet* (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) y *Subjectivité et vérité* (1980-1981). La apuesta de Foucault es una ética del sí mismo como “una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”¹⁴⁹. Previamente a *L'hermeneutique du sujet*, Foucault abordó en el curso *Le gouvernement du vivants* (1979-1980), y en varias conferencias, el estudio de los “actos de verdad” como un conjunto de prácticas de sí al interior del análisis del cristianismo primitivo.

Entendidas como “técnicas de sí”, las prácticas o actos de verdad guardan estrecha relación con la noción de “ejercicios espirituales” propuesto por Pierre Hadot, tal es un conjunto de acciones con relación a una verdad que, en el dispositivo cristiano, requiere la salvación mediante la manifestación de dos prácticas: *exomologesis* (penitencia) y *exagoreusis* (confesión): en la primera el sujeto debe mostrar una serie de actos o gestos de renuncia a sí mismo para renacer en la comunidad creyente; en la segunda, y muy especialmente en el siglo IV a. C., verbaliza sus pensamientos en una relación de magisterio signada por la obediencia. En el tomo 1 de *Histoire de la sexualité*, desarrolló el problema sobre cómo los sujetos deben confesar una verdad sobre sí mismos. Postulaba allí “el régimen saber-poder-placer que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana”¹⁵⁰, en un mapa o contexto donde el ejercicio del poder promueve (a través de mecanismos diversos) una forma de producción de sujetos.

Tal como le describe Foucault, la apuesta para una hermenéutica del sujeto se inscribe en las *tecnologías del yo* como dominio de análisis, con el objetivo de hacer una genealogía

¹⁴⁹ Foucault, M. *HS*, Buenos Aires, Akal, p. 240

¹⁵⁰ Foucault, M. *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 17

del sujeto mediante una arqueología del saber y para “una genealogía del sujeto moderno”¹⁵¹. Esto sitúa las técnicas de sí de las escuelas helenísticas en un marco propicio para comprender nuestro presente, en tanto nos ofrece posibilidades de transformación de sí, que transforma al sujeto y su modo de gobierno y de relación con los demás, anudando las dimensiones ética y política mediante otro tipo de filosofía crítica. Esta hermenéutica del sujeto y genealogía del sujeto moderno nos permite descubrir una práctica filosófica y una formación *poiética*, mediante tecnologías ligadas a formas de gobierno de sí y procesos de subjetivación, en el aprendizaje de cierto tipo de equilibrio o gobierno entre las formas de sujeción al poder y las formas de constitución del sujeto.

Filosófica y pedagógicamente, la hermenéutica del sujeto desarrollada por el cristianismo en la figura del poder pastoral y monástico relegó las técnicas del cuidado de sí en una transformación profunda hacia el principio *gnothi seauton*, en un discurso de control de pensamiento y también en los objetivos de la filosofía, al abandonar el vínculo pedagógico de cultivo de sí (para la autonomía o el autogobierno) para convertirlo en una relación de guía de almas. De allí que la hermenéutica de sí moderna se apoye más en las tecnologías de sí del cristianismo monacal que en las clásicas. Las tecnologías de sí como artes de la existencia perdieron fuerza en el decurso de la historia en Occidente, sostiene Foucault, al ser integradas en un poder pastoral y luego asimiladas en prácticas educativas, médicas o psicológicas. No sólo quedaron capturadas en el dispositivo monástico (de obediencia y contemplación), sino que también operaron como instancias de modificación en virtud de las relaciones entre el sujeto y sus pensamientos, entre el sujeto y la verdad.

Planteada como problema de investigación en *L'histoire de la sexualité* (1976), la hermenéutica del sujeto quizás asiste a lo que Frédéric Gros considera “una mutación de problemática”¹⁵², pues el curso se sitúa en un contexto donde Foucault indaga acerca de la producción de discursos desde la constitución de una verdad. Este procedimiento será una indagación a través de las figuras y nociones trazadas en la tragedia *Edipo Rey*, en conjuntos de tecnologías del yo, en la noción de cultura de sí propuesta en los análisis de los dispositivos de la sexualidad y en las prácticas de gobierno por las cuales el sujeto se subjetiva con relación a su verdad. En esta lectura de la filosofía en la antigüedad

¹⁵¹ Foucault, M. “Subjetividad y verdad”, en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Darmouth*, 1980, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 41

¹⁵² Gros, F. “Situación del curso”, en *HS*, ob. cit. p. 481

grecorromana, o “espiral hermenéutica”¹⁵³, Foucault acude a la ética en término de prácticas de sí problematizada como punto de partida la filosofía como crítica y su práctica de subjetivación, y con ello “pone de manifiesto un pensamiento hasta entonces impensado”¹⁵⁴. Por ello, qué es la filosofía y qué papel tiene en la constitución de la subjetividad es una cuestión decisiva en esta etapa de investigación ulterior al trabajo sobre las prisiones, y que se desarrollara en la obra transversal de seminarios y textos publicados acerca de la inquietud de sí en la época clásica. Dice Foucault:

“¿Qué es entonces la filosofía de hoy -me refiero a la actividad filosófica-, sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si, en vez de legitimar lo que ya se sabe, no consiste en proponerse saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera?”¹⁵⁵.

Entre las prácticas de objetivación del sujeto -mediante la experiencia de la verdad en la confesión- y las técnicas de la existencia -mediante las cuales se establecen relaciones de magisterio o guía entre un sabio y un alumno en búsqueda de la autonomía-, se configuran así prácticas de sí y de la verdad en una elección de vida, en una elección existencial, desde el núcleo “subjetividad y verdad”. Este análisis de los modos de gobierno de sí con relación a una verdad por la cual se produce la constitución del sujeto se realiza en virtud de prácticas sociales divisorias: tales se realizan mediante proyecciones teóricas y mediante las prácticas de sí; en suma, el sujeto se constituye mediante prácticas reguladas y al interior del dispositivo de poder donde la experiencia de sí se realiza entre sistemas normativos y dominios de saber en los cuales se articulan *ética y política del yo*.

Es muy interesante el esquema descriptivo que realiza Frederic Gros sobre la apuesta global de la hermenéutica del sujeto, tales apuestas serían:

- a) Apuestas filosóficas: la filosofía se asume como un trabajo de relación con la verdad, a partir de la transformación de su ser mediante la inquietud de sí, como relación entre actos y pensamientos. También la filosofía es la práctica por la cual los modos de subjetivación transforman al sujeto (técnicas de autogobierno para la acción recta, luego sustentadas por modos de autoconocimiento); esto supone cierta problematización de las prácticas de sí irreductibles a técnicas de

¹⁵³ Ibid.,

¹⁵⁴ Ob. cit. p. 487

¹⁵⁵ Foucault, M. 4 *Dits et écrits*, num 338, p. 543

producción de cosas, de dominación de hombres y trabajos simbólicos. Finalmente, hay una apuesta filosófica a la inquietud de sí y las técnicas de existencia que posibilitan nuevas relaciones entre el *sujeto y la verdad*, un conjunto de condiciones y posibilidades de transformación del sujeto y preparación para la vida mediante las tecnologías, la *ascesis* y las instancias de la verdad.

- b) Apuestas éticas: Foucault quizás apuesta a una nueva ética, en la reformulación de las éticas de las escuelas helenísticas, y ya no es una ética de los valores y de la moralidad, sino *una estética de la existencia* o una estetización del yo, que conlleva una ética de la inmanencia, de la vigilancia y de la distancia. Esto es, mediante ejercicios y trabajo y hace de la existencia la constitución de un orden de formación propia, independiente de la institución pedagógica y de las religiosas. También la apuesta ética implica una elección que refiere a otros de diversas maneras. Es un trabajo sobre sí mismo, de autofinalidad e incondicionalidad consigo mismo, en una relación del yo con los demás y consigo mismo, la experiencia de un sujeto que lee, que recorre y que interpreta su existencia. Finalmente, la ética no es una actividad solitaria sino una práctica social inscrita en institución y relaciones sociales diversas; no es un retiro literal del mundo y de las cosas, sino una ruptura o repliegue cercana a la *anakhoresis* para una preparación provisoria y saludable, en ella la inquietud de sí está lejos de la inactividad, por el contrario, es una ciudadanía del mundo regulada por el principio de *epimeleia heautou* integrada en otras actividades.
- c) Apuestas políticas: la distancia ética que posibilita la hermenéutica del sujeto es la capacidad de ejercicio del *gobierno de sí*, es una relación de desapego respecto de los bienes y las riquezas. Es una *ética política del yo* que no reniega de la participación pública, sino que la asume provisionalmente en tanto el yo puede gobernarse a sí mismo, limitando la ambición y la exteriorización del yo absorbido en el afuera. Es decir, es una ética que contiene una regla de limitación cuantitativa y que implica la primacía de la relación consigo mismo, en una preservación de su soberanía. Un elemento político, identificado por Gros, está tomada de la carpeta de notas del Seminario *L'hermeneutique du sujet*: tal es el concepto de *daimon*, entendido por Marco Aurelio como la divinidad interior que nos guía y

al cual le debemos culto o veneración, sería como considerar al sujeto al interior de otro sujeto, es otro en nosotros al cual se le debe culto. Sin embargo, ese otro mítico es una proyección del yo. Entonces, la política del cuidado de sí es cierto ejercicio de la gubernamentalidad de la distancia ética, una actividad que oficia como reguladora de la actividad política.

C El legado de la Ilustración para la filosofía, hoy

Si bien fuimos enunciando las posibles relaciones entre las nociones de cuidado de sí y experiencia del filosofar en el horizonte de la Ilustración, es preciso volver sobre ello en vista a considerar la Ilustración como posibilidad y experiencia de una práctica filosófica en y para nuestra actualidad. En los trabajos de exégesis y traducciones de María Jimena Solé, la Ilustración como tal es un concepto cuyo término se remonta al siglo XVIII, pero cuyo uso frecuente cambió a fines del siglo XIX. Como movimiento cultural e ideal multívoco, la *Aufklärung* se caracterizó por

“la confianza en la razón humana como instrumento para el avance en el saber, el perfeccionamiento moral, la transformación de la realidad social y política en vistas a la justicia, la libertad y la felicidad y, en general, para el progreso de todo el género humano”¹⁵⁶.

En torno a ella, el significado de la Ilustración ha sido objeto de polémicas y ha reunido distintas perspectivas sobre cuestiones puntuales: libertad de expresión, libertad de pensamiento, reformulaciones políticas, teorías estéticas, etc. Solé sitúa los problemas de la Ilustración en un contexto puntual: la transformación que Prusia atravesó en las últimas décadas del siglo XVIII, mediante profundos cambios políticos y culturales que impactan en la vida social y que se caracterizan por tres grandes momentos de debate:

- a) El primer momento coincide con los últimos años de reinado de Federico II quien, inspirado en Voltaire y Diderot, impulsó una fuerte reforma educativa, acompañada de creación de instituciones de ciencias y letras y la implementación de medidas asociadas al desarrollo de un progreso emancipatorio y reformista cuyo ideario debió realizarse en una puesta de límites al absolutismo monárquico;

¹⁵⁶ Solé, M. *¿Qué es Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, UNQ, 2018, p. 14

- b) El segundo momento comienza en 1786 con la muerte de Federico II y el comienzo del reinado de Federico Guillermo II, siendo una etapa donde la condición de la Ilustración estableció en controversias con la censura y con la vigilancia religiosa. En este momento la Ilustración deviene un campo de batalla ideológica desde distintos sectores que de diversas maneras e intensidades combatían el ideario ilustrado con una idea de verdad racional única e inmutable;
- c) El momento de la Revolución Francesa (1789), y su consecuencia en Prusia, con la restauración conservadora de 1792. En este momento, el ideal de la Ilustración es confrontado desde múltiples sectores por sus efectos en la Revolución, siendo un concepto atacado abiertamente como motivo de convulsiones políticas.

Tal emergencia y controversia de problemas y debates en torno a la ilustración propiciaron así un sin número de perspectivas cuya vigencia aun hoy perdura. Sobre la noción de Ilustración, contamos en ese momento con algunos escritos puntuales alrededor de la *Aufklärung*, especialmente en torno al texto que más le convoca a Foucault a fines de interrogar la filosofía como una *ontología del presente*. Al menos entre los escritos previos al de Kant, siguiendo el análisis de Solé, encontramos el artículo “Über Denk- und Drul freiheit” (Sobre la libertad de pensamiento y de prensa), publicado por Ernest Klein en el fascículo de abril de 1784 de la revista *Berlinische Monatsschrift*; “Gedanken über Aufklärung” (Pensamientos acerca de la Ilustración) publicada en tres entregas anónimas por Karl Leonard Reinhold en *Teutscher Merkur*, en 1784 en el mismo medio; “Über die Frage: was hriht aufklären?” (Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?), la respuesta de Mendelssohn (1784) a la pregunta de la *Berlinische Monatsschrift*, postulando una asociación directa entre la *Aufklärung* y la *Haskalá* judía y considerando la misma como el aspecto teórico de la formación del aspecto práctica de la misma, en la cultura; finalmente, tenemos el breve texto de Kant -breve y no por eso menor, como señala Foucault-, texto en respuesta al mismo periódico y que lleva por nombre “*Was ist Aufklärung?*” (1784).

Para nuestra experiencia filosófica hoy, ¿por qué reafirmar la Ilustración? Previo a las críticas de Gadamer y Foucault sobre la *Ilustración* como misiva e interrogante filosófico, quisiera detenerme brevemente en el aporte realizado por Tzvetan Todorov con relación a ello. Si bien la Ilustración es un campo infinito de interpretaciones y desarrollos que exceden el objeto de este trabajo de tesis, considero pertinente realizar algunas caracterizaciones de la Ilustración señaladas por su ensayo sobre ello, especialmente por

su lectura sintética y afirmativa de las posibilidades que abre para nuestro presente comprender la Ilustración. Todorov identifica tres grandes líneas directrices en este ideario: *la autonomía del hombre, la libertad y la universalidad aplicada a una democracia de igualdad y derechos* (y de “derecho a tener derechos”)¹⁵⁷. Habría, empero, dos obstáculos para considerar el legado de la Ilustración: primero, es difícil comprender su pensamiento por tratarse de un período de confluencia de momentos previos que convergieron en un movimiento cultural no homogéneo, posibilitando así el debate de ideas y corrientes entorno al proyecto de libertad universal; por otro lado, la Ilustración europea es el momento más reciente de otros momentos históricos que tuvieron un mismo fin: la autonomía del hombre y la libertad para el gobierno de la paz universal, tales movimientos de Ilustración ocurrieron en el siglo III a. C. en la India, en el siglo VIII en la cultura islámica, en el siglo XI y XII en la China, y en los siglos XVII y XVIII con los movimientos libertarios de oposición a la esclavitud en África Negra.

La Ilustración en tanto *autonomía* es una “salida” del esclavismo del pensamiento y una elección por un Estado con laicidad en temas de justicia, de política, de educación y de prensa. Con el fin mayor de la libertad, la Ilustración asume el humanismo como concreción de la acción racional en la búsqueda de felicidad en un Estado para el ciudadano, en una conquista de sus derechos. Los tres principios de la Ilustración - libertad, autonomía, universalidad de la razón- tienen por destino la adultez en el pensamiento, mediante la difusión de la cultura y el saber, y el progreso del conocimiento para el dominio de la naturaleza y gobierno del mundo. Tales idearios, no obstante, devinieron en proyectos de gobierno totalitarios y de colonialismo, logrando en la primera mitad del siglo XX una deformación del ideal de Ilustración. Considerando la máxima de “pensar por sí mismo” como misiva de la *Aufklärung*, el proyecto ilustrado debe consumarse en el logro de la autonomía, ideal al que se accede mediante las políticas de formación, educación y cultura¹⁵⁸. En tal horizonte, la concepción política de Montesquieu es de las más representativas de la Ilustración, al formular una teoría de las

¹⁵⁷ Todorov, T. *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.

¹⁵⁸ En este sentido, Étienne Balibar sostiene que la utopía moderna ilustrada no logró la libertad por la educación ni el Estado justo para todos los hombres, por ello reivindica la necesidad de pensar la educación pública de la ciudadanía como vía de igualdad para una democracia republicana y justa: “Muchos de nuestros contemporáneos, sin ignorar sus flagrantes imperfecciones, consideran el desarrollo de un sistema público de educación como una conquista democrática fundamental y una condición previa a la democratización de la ciudadanía”. De este modo, la educación pública no garantiza la democracia y la mayor participación ciudadana, pero instala como condición una política pública que haga posible la formación del ciudadano. Balibar, E. *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2012, p. 70

leyes y de la división de poderes para el buen gobierno del Estado soberano y republicano¹⁵⁹.

En la lectura de Todorov, habría cinco grandes ejes que constituyen el principio de autonomía de la Ilustración: primero, *el conocimiento tiene por fuentes elementales la razón y experiencia, no la autoridad* (Iglesia, dogma, etc.); segundo, *el conocimiento busca el desarrollo de la ciencia para un Estado libre*; tercero, la autonomía se materializa en la libertad de conciencia en temas de religión, política y filosofía, en un marco de *libertades de opinión, de prensa, de expresión*; cuarto, la autonomía tiene a la vida individual por creación del hombre como *formación de sí mismo (bildung)*, cual artista creador de su modo de vida; y quinto, la autonomía individual debe trasladarse a la sociedad política en la búsqueda de la *soberanía del Estado*.

Para la conquista de la *libertad* singular y social, es preciso afirmar que la misiva de la Ilustración es “atrévete a pensar por ti mismo”, pero para ese valor es necesaria la formación en el derecho a la educación para la emancipación. La libertad de la ilustración, lograda formativamente, es la conquista de la *libertad de pensar*. Kant define la noción de libertad de pensar según tres oposiciones delimitadas que la obstruyen: la coacción civil, la intolerancia, y el uso sin ley de la razón. En este marco, una educación emancipadora distingue entre *conocimiento y opinión*, siendo capaz de liberarse de dos extremos que atentan contra la autonomía y la libertad (el moralismo y el cientificismo). Esta educación emancipadora debe, finalmente, buscar la felicidad de la ciudadanía, especialmente en un marco de posibles acciones que procuren el mejor estado posible de la ciudadanía.

Sobre el legado del ideal ilustrado de la *universalidad*, el autor identifica dos grandes conquistas históricas: una es la *declaración de igualdad de los ciudadanos* (consagrada en distintos momentos -1789, 1844, 1848-, mediante declaraciones universales de los derechos de los hombres y las mujeres) las que, aunque hoy nos parecen parciales, permitieron dar a la ciudadanía los derechos al sufragio universal y a la igualdad de los hombres libres ante la ley; otra conquista es la *reafirmación de los Derechos Humanos* frente a la pena de muerte, la tortura y el espionaje, las tres grandes condenas a la libertad, pero que aún precisan de un acuerdo universal para la justicia internacional y la

¹⁵⁹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Cap. V, Libro IV, p 65. Buenos Aires, Losada, 2007.

concreción de la libertad en las prácticas sociales, civiles e institucionales de los pueblos. Ante este desafío, Todorov señala que:

“los derechos universales están cerca de los principios morales, que no coartan y se consideran deseables. Pero nada impide a un Estado asumir los derechos llamados del hombre e incluirlos en su constitución. A partir de ese momento, además de gozar del reconocimiento universal, adquieren la categoría de ley en el país (...) En la actualidad los derechos del hombre gozan de enorme prestigio y casi todos los gobiernos querrían presentarse como sus defensores. Eso no impide a esos gobiernos, incluso los más elocuentes cuando los reivindican, rechazarlos en la práctica cuando las circunstancias parecen exigirlos”¹⁶⁰.

A juicio del autor, habría otro principio de la universalidad a la base de la *Aufklärung* que podría concretarse según dos condiciones: el respeto a las normas comunes, y el descubrimiento del otro en su extrañeza (de tiempo, de historia y de lugar), cual reconocimiento de la pluralidad para una humanidad común. En definitiva,

“la enseñanza de la Ilustración consiste en decir que la pluralidad puede dar origen a una nueva unidad como mínimo de tres maneras: incita a la tolerancia en la emulación, desarrolla y protege el libre espíritu crítico y facilita la toma de distancia de uno mismo para integrarse en algo que es superior a uno mismo y al prójimo”¹⁶¹.

Este legado de la Ilustración se afirma, así, en la idea de *democracia cosmopolita* fundada sobre el reconocimiento del otro, el respeto por los derechos del hombre y la justicia, y el acuerdo universal por una paz perpetua. Pero esta concreción sólo es posible en una comunidad de iguales cuya universalidad se construye en condiciones de paz y democracia de los Estados, tal como Kant formuló en sus premisas sobre el cosmopolitismo¹⁶² en el marco de la *Aufklärung*. Ideal que lejos de consumarse, insiste en afirmarse quizás como un imposible.

¹⁶⁰ Todorov, T. *El espíritu de la Ilustración*, ob. cit. p. 107

¹⁶¹ Ob. Cit. p. 127

¹⁶² Habermas retoma los aportes kantianos en materia de pensamiento político sobre las condiciones actuales de la democracia y la paz universal: “El orden republicano de un Estado constitucional democrático basado en los derechos humanos no sólo requiere un débil control de las relaciones entre los pueblos dominadas por las guerras. El orden jurídico en el interior de los Estados debe, más bien, culminar en un orden jurídico global que congregate a los pueblos y elimine las guerras, tal como señala Kant en las condiciones sine qua non para la paz perpetua universal”. Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, Cap. 5, Barcelona, Paidós, p. 147

c.1. La crítica de Gadamer a la Ilustración y su prejuicio sobre los prejuicios

Gadamer asume una posición crítica respecto de la Ilustración, en coherencia a algunos postulados de Heidegger y a diferencia de otros intelectuales de su generación y de formación similar (como es el caso de Ernest Cassirer). Una primera crítica de Gadamer a la Ilustración es formulada en *Wahrheit und Methode* (1960). La segunda crítica a la Ilustración es abordada en la Conferencia *Wissenschaft als Instrument der Aufklärung*, pronunciada en el X Symposium de la Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte, en abril de 1972, y publicada en 1973.

Entre ambas formulaciones, Gadamer explicita un reconocimiento al legado de la Ilustración en tanto motor dinámico de dos grandes tradiciones exegéticas cuya renovación se consuma en el siglo XVIII pero que tuvieron su comienzo siglos previos: la hermenéutica teológica, de cuño reformista protestante, y la hermenéutica filológica. Gadamer advierte en ambas tradiciones una fuente inagotable de giros de la interpretación hacia cuestiones que luego, con el diseño de la hermenéutica romántica de Schleiermacher dejarán el campo abierto para la construcción de la hermenéutica como sostén de las ciencias del espíritu, tal como la formula Dilthey. Entre tantos aportes fundamentales para la constitución de la hermenéutica en superación de la misma como *preceptiva*, o como técnica de la interpretación, se visualizan una relación de renovación y crítica hacia la tradición, la emergencia de la noción de *comprensión* como posibilidad del acuerdo y aceptación de la extrañeza (aspecto cuyo sentido nos es desconocido y extraño), la relación interpretativa del todo y las partes como construcción de sentido -desde el todo de un *canon*, y no de una autoridad- y la experiencia de la historia. Claro que esos lineamientos hacia nuevas formas de interpretación no dejaron de ser una preceptiva, como Gadamer advierte en los desarrollos de Chladenius, el mayor exponente en la hermenéutica -a juicio de Gadamer- de las ideas de igualdad y autonomía de la razón del siglo ilustrado¹⁶³.

Retomando la segunda pronunciación crítica de Gadamer, ésta afirma que la crítica primera formulada en *Warhet und Methode* proviene de su escepticismo sobre la ciencia

¹⁶³ Cfr. Gadamer, H. “Prehistoria de la hermenéutica romántica”, en el capítulo 6 “Lo cuestionable de la hermenéutica entre la Ilustración y el romanticismo”, primer capítulo de la segunda parte de *VMI*, parte del tratado dedicada a la expansión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu.

empírica moderna y su impronta en la cultura contemporánea, base ésta de la segunda crítica formulada en la Conferencia de 1972. En esta conferencia, y partiendo de la misiva de la Ilustración (“ten el valor de servirte de tu propia razón”), Gadamer afirma que tal valor “gana su actualidad propia allí donde se trata de la crítica de la religión”¹⁶⁴. Sobre este postulado, el autor distingue tres momentos históricos en los cuales la voluntad de Ilustración se impone como antípoda al pensamiento religioso. Tales momentos son: primero, la *primera Ilustración* que ocurre en Grecia en el período comprendido entre Pitágoras hasta el helenismo, y que comienza cuando la imagen del mundo de Homero y Hesíodo se desvinculan del mito en la pasión del conocimiento; segundo, la *Ilustración moderna hija del Renacimiento*, que implica rasgos de desarrollo del pensamiento desde la revolución astronómica de Copérnico y el abandono de la imagen bíblica del mundo, y que al igual que el primer momento ilustrado de la antigüedad, comprenden el mundo desde la idea de ciencia desde el paradigma de la *mathemata* (el primero de manera contemplativa, el segundo de manera instrumental); y tercero, la *Ilustración iluminista del siglo XVIII*, que si bien afirma una crítica a la religión lo hace desde el signo de la ciencia como conocimiento de investigación en relación pragmática con el devenir de la humanidad (con su salud, bienestar, liberación del sufrimiento, progreso, etc.).

Ante este despliegue histórico de las tendencias hacia la Ilustración, es menester preguntarnos: ¿qué significa la ciencia para la Ilustración moderna? La conjetura de Gadamer es que la Ilustración del siglo XVIII tiene su continuidad en cierta forma de la Ilustración del siglo XX, plasmada en la idea de la ciencia como un progreso continuo de una forma específica de conocer e investigar que echa por tierra los ideales que en el siglo XIX procuraron consumir el sueño de la Ilustración logrando paradojas y opuestos: vale decir y a modo de ejemplos, que no logra la soñada igualdad y en cambio logra afirmar una sociedad de clases... no logra la universalidad de la razón sino los desarrollos de las democracias nacionales... no logra una economía popular sino el colapso explosivo de la economía mundial entre las guerras producidas en la primera mitad del siglo XX.

Ante ello, la realidad actual es que la ciencia vive una época de fe científica en la edad técnica y gobierna el devenir de la historia desde sitios asignados a expertos. Asimismo, la ciencia es solidaria de una forma de economía mundial extendida en la industrialización global (a modo de *electronic war*, por ejemplo). Esta hegemonía de la ciencia se explica,

¹⁶⁴ Gadamer, H. “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, p. 77

en cierto modo, por la doble condición de la Ilustración dieciochesca como un poder público y como factor social, cuya acción proviene de la institucionalización de la organización de la ciencia y la conciencia pública de la misma, apoyadas en los fundamentos de la técnica (observacional) y el método. ¿Es la Ilustración el comienzo de la modernidad? Gadamer sostiene que no, pero sí lo son algunas de sus consecuencias e instrumentaciones. Con la nueva ciencia comienza esta etapa en la historia signada por el teísmo y el nominalismo, y más aún, por el método. La nueva ciencia disuelve la imagen verbal del mundo con un diseño que implica la observación y el progreso de la experiencia sobre el mundo, y tal dominio -mecánico, instrumental- del conocimiento hizo posible la consideración de la ciencia como el nuevo dominio de los hechos de la naturaleza.

Convertido en un saber práctico, la ciencia moderna hizo calculable la intervención en las condiciones iniciales de las cosas o fenómenos que aborda. Y que lo aborda con un método, no el método comprendido en su acepción griega (aproximación y adecuación al objeto de estudio), sino como unidad: con Descartes, el método es un camino hacia lo universal sobre la eliminación del error y la base de la duda. Nace allí el problema de la autoconsciencia, dice Gadamer, cual certeza y paradigma de toda evidencia y conocimiento. Pero Gadamer advierte ciertas aporías en la noción cartesiana de autoconsciencia, las cuales definen la concepción de la ciencia empírica e instrumental: primero, no habría dos sustancias (extensión y autoconsciencia no pertenecen al mismo orden del ser); segundo, el problema de lo vivo no es explicable por la noción de extensión ni tampoco de autoconsciencia; tercero, la filosofía práctica, imposible de conciliar con una idea de ciencia experimental de investigación interminable e insuficiente de explicarse con la moral provisional postulada por Descartes. Por esta última aporía, la ciencia de experiencia interminable se escinde de la razón práctica.

La filosofía práctica de Kant, sostiene Gadamer, tiende quizás a resolver con el ideal de la Ilustración estas aporías (al menos la última), y ello mediante la autocerteza de la conciencia moral de la libertad. Para Kant es por necesidad de nuestra razón práctica que asumimos nuestra libertad como responsabilidad independientemente de la razón teórica. De allí que la divisa “ten el valor de servirte de tu razón” vale tanto para la razón pura como la razón práctica (no técnica). Sin embargo, el trasfondo de la Ilustración que permanece y se acentúa en el siglo XX es la novedad del pensamiento técnico e instrumental liberándose de la conciencia del tiempo de nuestro presente y limitando la autoconsciencia humana en la exclusividad del poder y del hacer, reduciendo la ciencia al

sueño tecnológico de una utopía emancipadora y no tanto, pues captura la experiencia del conocimiento en la proyección del dominio sobre la naturaleza.

Quizás a causa de la torpeza de este sueño utópico es posible, nos propone Gadamer, considerar el valor de pensar y salir de la minoría de edad. Quizás allí radica su urgente desafío. Tarea acaso posible y, sin embargo, difícil a causa del poder-hacer que sería imperativo en nuestra época, también dificultada por un modo de administración instrumental de las poblaciones. A la base de estas dificultades están los prejuicios, y sin ellos es imposible la experiencia. Pero estos prejuicios se fundan en un modelo mecánico y científico sobre las cosas, sobre una ciencia que promete Ilustración. El problema de la impronta del sueño ilustrado (utópico y tecnológico) en la ciencia empírica radica en el mismo señalamiento que hoy la ciencia nos hace: se ha convertido en un problema universal esta tendencia moderna de “moverse hacia adelante”, y así lo evidencian los problemas sociales, las desigualdades estructurales, los problemas vinculados a la alimentación, a lo ecológico, al agua, a la contaminación ambiental, a la energía, entre tantos.

Estamos, entonces, ante situaciones paradójicas: nos moviliza la inquietud por pensar, para consumir la misiva de la Ilustración, pero vivimos en un mundo de industrialización y cosificación en la técnica, que hacen casi imposible pensar, más aún, propiciar el valor de pensar con ambas formas de la razón, teórica y práctica. Quizás el modelo del concepto de equilibrio nos ayuda, desde la ciencia, a resolver esta cuestión, especialmente no por lo que puede hacerse sino por lo que es posible. ¿Y entonces, qué podemos hacer? Asumir nuestra condición de ser “inquilinos en la tierra”, observa Gadamer, y comprender el alcance de nuestra capacidad de pensar en el reconocimiento de nuestras limitaciones. Básicamente, quizás esta tarea encuentra tres imposibilidades: el alto desarrollo industrial de algunos países en desproporción al poco desarrollo de otros; la quizás falta de tiempo para construir una conciencia común; y la aún hegemonía del pensamiento como poder-hacer. Ante estos desafíos, la posibilidad hoy estaría en esto:

“La Ilustración continúa siendo lo que fue siempre: viene de la fuerza del juicio, del pensar por uno mismo, y del cuidado de estas fuerzas. Así se precisa el sentido presente de la divisa kantiana de la Ilustración: “*sapere aude*”; ten el valor de

hacer uso de tu razón, de una nueva manera, como llamada a nuestra razón social para despertar de nuestro sueño tecnológico”¹⁶⁵.

Gadamer formula también otra crítica a la Ilustración, no como movimiento en sí mismo, puesto que subraya el valor fundamental que tiene de manera decisiva en la modernidad y en la configuración de los modos de pensar, investigar, construir estados de pueblos libres. Pero como mencionábamos anteriormente, en su análisis de la *Aufklärung* como acontecimiento histórico decisivo de la modernidad, no deja de señalar varias precisiones en torno al papel de la Ilustración respecto de una idea de conocimiento despojado de prejuicios.

En el marco de la reformulación del círculo hermenéutico, categoría clave en el análisis de Heidegger para distinguir la hermenéutica como *preceptiva* de la hermenéutica como *interpretación comprensiva*, Gadamer define el mismo como instrumento “contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar”¹⁶⁶. Anticipar un nuevo proyecto de sentido implica un constante re proyectar en movimiento que parte de los conceptos previos que progresivamente van siendo sustituidos por otros. Esto supone opiniones previas, apreciaciones, consideraciones formuladas previamente y que participan de la comprensión de lo que se busca comprender. Por ello Gadamer define la tarea de la *interpretación comprensiva* como “el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor”¹⁶⁷. Pero los prejuicios, expectativas, opiniones y apreciaciones siempre están configurando el comienzo de la interpretación, de ahí que la apertura sea una condición necesaria para disponerse a escuchar otra opinión, el sentido de un texto, y especialmente la relación entre el intérprete y el nuevo horizonte de conjunto de aquello que busca comprender¹⁶⁸. Esta apertura no cancela las opiniones ni prejuicios ni expectativas, sino que las integra en una experiencia de confrontación con el sentido del texto, en “la preestructura de la comprensión”. Asimismo, hay aquí una afirmación de la *tradición* a

¹⁶⁵ Ob. cit. p. 89

¹⁶⁶ Gadamer, sobre el círculo hermenéutico, precisa con palabras de Heidegger lo siguiente: “el círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma”, citado por Gadamer, *VMI*, p. 332

¹⁶⁷ Ob. cit. p. 334

¹⁶⁸ Gadamer afirma: “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”, ob. cit. p. 335

la que pertenece el texto como algo que es necesario comprender desde la historicidad de la interpretación, “en esto consiste la concreción de la conciencia histórica de la que se trata en el comprender”¹⁶⁹. En tal sentido, la conciencia histórica tampoco puede ser cautiva del historicismo, puesto que éste tiene suelo en la Ilustración moderna y, por ende, comparte sus prejuicios.

¿Qué es un *prejuicio*? En el Derecho, el *praejudicium* es el juicio formado previamente a los momentos determinantes de una sentencia. Como tal, es lo que puede ser valorado positiva o negativamente, sin adjudicársele juicio falso. Sin embargo, la Ilustración desplazó este sentido del término, especialmente por fundamentar el método en *juicios fuera de duda*, como planteó el racionalismo cartesiano. De este modo, el lenguaje de nuestra cultura moderna adoptó la idea de prejuicio como “un juicio sin fundamento”¹⁷⁰. Tal acepción de la Ilustración es la que está a la base de la ciencia moderna y su desvío del conocimiento como experiencia de conciencia histórica en la consideración de un método idealmente despojado de prejuicios.

¿Cómo logra la Ilustración la depreciación de los prejuicios, a criterio de Gadamer? Hay diversas maneras por las cuales el movimiento ilustrado postula como punto de partida el rechazo a los prejuicios. En primer lugar, la Ilustración deslegitima los prejuicios en la confrontación con los saberes teológicos, especialmente porque presupone que el uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger el conocimiento y la interpretación de posibles errores, tal como formula el racionalismo cartesiano. Asimismo, la Ilustración deprecia el trabajo interpretativo de la teología porque asume la misma como -el ejemplo es la gesta de Lutero- un trabajo intenso sobre la libre interpretación bíblica, pero quedando la misma determinada a la *autoridad* (del *canon*, o eclesiástica) y a la tradición. Esto supone otra consecuencia de la Ilustración, puesto que parte de la premisa de la sumisión de toda autoridad a la razón, pero esta premisa contrapone desde la preferencia unilateral de la razón la interpretación de la comprensión, por la cual los prejuicios son condición de comprensión sin desconocer la fe en la autoridad y el uso de la propia razón. Dice Gadamer:

“el rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo también a una grave deformación del concepto

¹⁶⁹ Ob. cit. p. 337

¹⁷⁰ Ob. cit. p. 338

mismo de autoridad. Sobre la base de un concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega”¹⁷¹.

Ante este prejuicio de la Ilustración, y cuya figura ejemplar sería la del educador, Gadamer afirma que la autoridad es un tributo de personas, a quienes se les reconoce autoridad de conocimiento o autoridad de funciones, sin por ello abdicar de la razón ni caer en sumisión, sino como acto de reconocimiento y conocimiento, puesto que la autoridad se adquiere desde la aceptación de los límites y el reconocimiento de mayor perspectiva en la alteridad (y que no necesita demostrar autoridad para ser verdadera autoridad). Otra forma de autoridad sería, y aquí la mayor crítica al movimiento ilustrado, la tradición. Lo consagrado por la tradición posee autoridad en la experiencia histórica transmitida por la educación y el conocimiento, y cuya renovación obra mediante la interpretación. Pese a los reclamos por los fundamentos de la razón, la tradición conserva derechos en nuestras instituciones y formas de relacionarnos. Si bien para el romanticismo la tradición es la contrapartida de la libre autodeterminación, la misma “nos determina mudamente”¹⁷². En suma, Gadamer no supone una oposición irreductible entre tradición y razón, puesto que la tradición siempre es también un momento de la historia y de la libertad, y si bien es una instancia de conservación, siempre está presente en los cambios históricos, determinando y transformándose (ello considerando también que la conservación también es un acto tan libre y racional como la transformación y la innovación):

“nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; éste es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición”¹⁷³.

Con ello, Gadamer afirma que nos sentimos interpelados por la tradición y la misma tiene un comportamiento histórico que debemos reconocer y elucidar en su propia productividad hermenéutica, su propia base o condición que la hace interpretable. Otros

¹⁷¹ Ob. cit. p. 347

¹⁷² Ob. cit. p. 349

¹⁷³ Ob. cit. p. 350

elementos de prejuicio desde la perspectiva ilustrada fueron la oposición entre mito y razón, y la oposición entre poesía y razón, logrando así falsas antinomias sobre saberes culturales que lejos de ser considerados formas del lenguaje que producen interpretación y vivencia, fueron objeto de prejuicio en nombre del saber racional y metódico de la ciencia moderna. Y ello también anula la posibilidad de la experiencia de la conciencia histórica, al ser un fundamento de prejuicio contra los prejuicios.

c.2. La Ilustración y la ontología histórica del presente

En el horizonte de una ontología del presente¹⁷⁴ y en un recorrido por los momentos históricos analizados como dispositivos de saber, poder, subjetivación¹⁷⁵, Foucault dicta dos conferencias sobre la Ilustración, una en 1983 y otra en 1984, siendo también un tema clave en la apertura del Curso *Le gouvernement de soi et des autres*¹⁷⁶, dictado en 1983 en Collège de France. Asimismo, y como marco de referencia decisiva, aborda la Ilustración en la conferencia *La cultura de sí* (Berkeley, 1983)¹⁷⁷. La *Aufklärung* ocupa un lugar decisivo en la formulación de la ontología del presente, como también la consideración de la política como decir verdadero y práctica de cuidado, y preparación ética para una auténtica y responsable mayoría de edad¹⁷⁸. Específicamente en la conferencia pronunciada en el año 1983, Foucault contextualiza el pensamiento de Kant sobre la Ilustración en el marco de sus textos sobre la historia: acerca de los comienzos de la historia, sobre la historia como cumplimiento, o sobre la finalidad interna de los procesos históricos. El texto kantiano sobre la *Aufklärung*, dice Foucault, marca una diferencia respecto de los otros textos sobre la historia, en respuesta a un problema

¹⁷⁴ Cfr. Morey, M. “Introducción: la cuestión del método”, en Foucault, M. *TY*, Barcelona, Paidós, 1990.

¹⁷⁵ Cfr. Deleuze, G. *Foucault*, Barcelona, 1986

¹⁷⁶ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁷⁷ Foucault, M. *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

¹⁷⁸ Acerca del papel decisivo del proyecto ilustrado para pensar el sujeto como libre y coherente sobre el buen decir y obrar, ha sido fundamental en la obra de Foucault el concepto de *parresía*, de hablar franco y verdadero, veraz. En tal sentido, Frédéric Gros nos señala: “pensar por uno mismo y tener el coraje de un juicio crítico autónomo es la lección de la Ilustración. Ahora bien, el denso entramado entre verdad, libertad, coraje y subjetividad ya definía ampliamente el habla parresíastica. La filosofía, en Foucault, encuentra desde la claridad griega hasta la “Ilustración” moderna algo así como una determinación metahistórica en esa función crítica que se niega a disociar las cuestiones del gobierno de sí, el gobierno de los otros y el decir veraz”. Gros, F. Introducción, en Foucault, M. *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017, p. 19

histórico, y lo hace en tanto es un “discurso de la modernidad y sobre la modernidad”¹⁷⁹. Caracteriza a este problema histórico los siguientes elementos:

- a) la Ilustración es una pregunta por el presente, por la actualidad: *¿qué pasa hoy con nosotros? ¿Qué es este presente al que pertenecemos?* Pregunta por primera vez planteada en la filosofía, Foucault observa el interrogante por “¿qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?”¹⁸⁰, siendo esta pregunta un “acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello”¹⁸¹. Así Foucault problematiza la actualidad de la filosofía como un acontecimiento del que puede o debe decir su sentido y singularidad.
- b) La pregunta por la actualidad requiere de una *genealogía* de la modernidad: así como la *Aufklärung* se denomina a sí misma como tal, es un movimiento filosófico-cultural que toma consciencia de sí y se nombra, situándose históricamente entre horizontes de un pasado y porvenir definido desde el presente. La *Aufklärung* es una prescripción que haría posible distinguir un *saber* sobre el presente (sus formas de conocimiento, de ignorancia, de reconocimiento de su situación histórica), y un *poder* sobre la misma divisa (sobre qué hacer con ella y con los hombres que se preguntan por el presente). Saber qué somos, qué sabemos y no sabemos, qué podemos hacer con ese saber en este presente, es lo que Foucault advierte de la lectura kantiana de la *Aufklärung*.
- c) Una pregunta sugerida por la *Aufklärung* es la pregunta por la revolución. En *El conflicto de las facultades* (1798), Kant aborda la pregunta por ese acontecimiento que marca su tiempo: la Revolución Francesa. Dadas las condiciones de posibilidad del progreso, dice Kant, hay que mostrar la efectividad del acontecimiento filosofante de la Revolución como un “signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico”¹⁸². Tal signo tendrá sentido y contribuirá al progreso si en torno de él hay “una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo”¹⁸³. Tal entusiasmo por la Revolución se materializa en la capacidad de los hombres para darse una Constitución que garantice el estado de derecho de la ciudadanía,

¹⁷⁹ Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?* (1983) Madrid, La Piqueta, 1996, p. 70

¹⁸⁰ Ob. cit., p. 69

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Foucault, M. ob. cit. p. 74

¹⁸³ Foucault, M. ob. cit. p. 77

y que proporcione seguridad y protección ante la guerra: “estos dos elementos (...) son también los que hacen al proceso mismo de la *Aufklärung*, es decir que en efecto la revolución es verdaderamente lo que acaba y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung* y es en esa medida en que tanto la *Aufklärung* como la Revolución son acontecimientos que ya no pueden olvidarse”¹⁸⁴. Así, la Ilustración es un acontecimiento que inaugura la modernidad y se manifiesta en las formas filosóficas de una racionalidad y la tarea crítica de *pensar nuestro presente*.

En suma, la Ilustración interroga la actualidad, precisa de la genealogía y de una divisa, e implica un signo que nos constituye desde el siglo XVIII con una doble fundación: la tradición crítica según la cual el conocimiento es posible, y la analítica de la verdad. Foucault opta por la filosofía crítica bajo forma de una *ontología del presente*. En la conferencia de 1984¹⁸⁵, Foucault aborda la *Aufklärung* estableciendo una diferencia entre los lectores de hoy y los del siglo XVIII: hoy los diarios preguntan por algo cuya respuesta ya saben, en el XVIII los diarios preguntaban por aquello para lo que aún no había respuestas. A la pregunta de la *Berlinische Monatsschrift* sobre la *Aufklärung*, el texto de Kant instala una pregunta que aún no tenía respuesta: “¿cuál es ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado al menos en parte lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?”¹⁸⁶.

En el texto de 1984 Foucault asigna otras caracterizaciones a la *Aufklärung*: es una *salida*, pero es un hecho tanto como “una tarea y una obligación”¹⁸⁷; es una *divisa* que señala el cambio sobre sí mismo y la necesidad de coraje y audacia para saber (*sapere aude*); es un *cambio* político y social, como también espiritual, institucional y ético; y supone el *ejercicio pleno de la razón en su uso público y privado*, sin que la libertad obstaculice la obediencia y aquí no se plantea una obediencia ciega al monarca, sino un tipo de contrato: el uso libre de la razón autónoma es garantía de obediencia, a condición que el gobernante sea conforme a la razón universal. Foucault posiciona la salida de la minoridad en correspondencia con las tres *Críticas* de Kant: “el uso de la razón es legítimo para

¹⁸⁴ Ob. cit. p. 78

¹⁸⁵ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières ?”, en Rabinow, P. (comp.) *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pags. 32-50

¹⁸⁶ Foucault, M. *QI*, ob. cit. p. 84

¹⁸⁷ Ob. cit. p. 88

determinar lo que se puede conocer, lo que hay que hacer, lo que está permitido esperar”¹⁸⁸. La *Aufklärung* es la edad de la Crítica operada mediante una salida de la minoridad, tal es “la sombra de las tres *Críticas*”¹⁸⁹. Foucault añade que el texto kantiano se halla

“de algún modo en la bisagra de la reflexión crítica y de la reflexión sobre la historia. Es una reflexión de Kant sobre la actualidad de su empresa (...) la reflexión sobre el “hoy” como diferencia con la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto”¹⁹⁰.

Por ende, la *Aufklärung* es una salida que obra como *signo y acontecimiento por el cual la actualidad se presenta como tarea filosófica y crítica, pero en el hecho de la modernidad en tanto actitud*: como un modo de relación con la actualidad, una elección voluntaria y una manera de pensar, sentir, actuar y conducirse que indican una pertenencia a un tiempo y es una tarea: conquistar la autonomía y el gobierno de la razón.

Finalmente, Foucault subraya lo necesario de un *ethos* filosófico como crítica de nuestro ser histórico y que se caracteriza *negativamente*, en cuanto rechazo a los desvíos de la *Aufklärung*, y *positivamente*, en tanto la *Aufklärung* es una actitud histórico-crítica, realizada en las fronteras y en la transformación de la crítica como práctica de investigación histórica (genealógica en su finalidad, arqueológica en su método)¹⁹¹ de los acontecimientos que nos constituyen como sujetos de poder, de saber, de acción, pero también en cuanto tal crítica es *afirmación de la libertad en una actitud experimental*

¹⁸⁸ Ob. cit. p. 92

¹⁸⁹ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, Clase del 5 de enero de 1983, segunda hora, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 46-47. Las cursivas son del autor. Acerca del cumplimiento de la Ilustración mediante el trabajo de las tres Críticas kantianas, dice Foucault: “tomar un libro que hace las veces de entendimiento (*Verstand*), tomar un director que hace las veces de conciencia (*Gewissen*), tomar un médico que dicta la dieta: eso es lo que caracteriza, ejemplifica, manifiesta en concreto el significado de encontrarse en un estado de minoría de edad (...) ¿Dónde se situaba el estado de dependencia? En la manera como el individuo hace jugar con respecto a sí mismo esas tres autoridades: la del libro, la del director de conciencia y la del médico (...) Creo no exagerar la interpretación del texto si digo que [debajo de] esos tres ejemplos en apariencia extraordinariamente anodinos y familiares, encontramos, claro, las tres *Críticas*. Por un lado, se plantea sin duda la cuestión del *Verstand*; en el segundo ejemplo, el del *Seelsorger*, advertimos el problema de la conciencia moral, y con el problema del médico, vemos al menos uno de los núcleos que van a constituir más adelante el ámbito propio de la *Crítica del juicio* (...) Y me parece que, en consecuencia, es preciso leer ese análisis de la minoría de edad en función de las tres *Críticas* que están ahí, subyacentes e implícitas, en el texto.”

¹⁹⁰ Ob. cit. p. 93

¹⁹¹ Dice Foucault: “esa crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad, arqueológica en su método”, ob. cit. p. 105.

mediante transformaciones precisas sobre nuestros modos de ser, de pensar, de relacionarnos con el sexo, la locura, la enfermedad, el poder, etc.

Esta caracterización afirmativa de la *Aufklärung* radica en la constitución de un *ethos* propio para una ontología histórica de nosotros mismos, como hombres libres que consiguen la salida de la minoridad y la crítica del presente mediante cuatro instancias: una *apuesta* al crecimiento de nuestros modos de relacionarnos con el poder; una *homogeneidad* de las formas de racionalidad y el espacio de juego (y de las prácticas); una *sistematicidad* de los tres dominios del hombre con las cosas (el saber, la acción sobre los otros y las relaciones consigo mismo); una *generalidad*, puesto que toda mirada histórico-crítica tiene su materialidad en una época, con prácticas y discursos específicos y una generalidad en las relaciones que establecemos con ellos desde el saber, el poder y la ética o nuestros modos de subjetivación.

c.3. La Ilustración como crítica y rehabilitación de la ética del cuidado

En la anteriormente mencionada conferencia *The Culture of the Self* (Berkeley, 1983)¹⁹², Foucault precisa mayores definiciones sobre la tarea de la ontología del presente de cara a una tarea crítica del pensamiento sobre sí mismo y en el marco de una rehabilitación de la ética propuesta en la cultura grecorromana: *el cuidado de sí*. A casi un año de su muerte y promediando el avance de su enfermedad, Foucault toma el texto de Kant como punto de partida de la cuestión filosófica e histórica denominada “cultura de sí”. Si bien ésta no es la primera vez que la filosofía cuestiona su presente, señala, en el texto de Kant esta pregunta por el presente se plantea en el horizonte de la consumación de una “historia general del uso que hacemos de nuestra razón”¹⁹³. Tal interrogante es fruto de la concepción general del siglo XVIII sobre la universalidad de la razón, y más aún, introduce en el campo de la reflexión filosófica el sentido y significación histórica del momento al cual pertenece quien piensa y se cuestiona sobre ese acontecimiento. Este

¹⁹² Foucault, M. *QC-CSÍ*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

¹⁹³ Ob. cit. p. 100

interrogante significa pensar nuestra actualidad como análisis y como objetivo del trabajo filosófico bajo esta interrogación:

“¿qué es nuestra *actualidad* como figura histórica? ¿Qué somos y qué debemos ser en cuanto formamos parte de esa *actualidad*? ¿Por qué es necesario filosofar, y cuál es la tarea específica de la filosofía en relación con esa *actualidad*?”¹⁹⁴.

Con interrogantes que no eran nuevos pero que, así formulados, el texto de Kant permite abordar desde hace dos siglos una pregunta histórico-crítica, tal es “¿qué somos actualmente?”¹⁹⁵. Así Foucault distingue dos polos de ocupación filosófica desde comienzos del siglo XIX, uno es la búsqueda por una ontología formal de la verdad a modo de análisis crítico del conocimiento; otro es la cuestión de la actualidad y acerca de cómo nos pensamos en tal actualidad, en tanto *ontología histórica de nosotros mismos o una historia crítica del pensamiento*. En ésta identifica la necesidad de analizar tres series de relaciones nuestras: con la verdad, con la obligación, y con nosotros mismos y los otros. Con ese triple dispositivo de análisis, la pregunta por “¿qué somos actualmente?” nos posibilita interrogar los modos en que hemos sido formados en la historia de nuestro pensamiento, los modos en que integramos nuestra conducta a estrategias generales de la racionalidad en las distintas prácticas, instituciones, modelos, conducta, y los modos por los cuales constituimos nuestras formas de subjetivación y relación con uno mismo mediante técnicas diversas de cuidado o cultivo de sí.

En estas formas de pensamiento y experiencia, el punto de partida hacia el horizonte de una *Aufklärung* es la noción griega de *epimeleia heautou* y su equivalente latina *cura sui*. En su forma verbal, *epimeleisthai heautou* significa “ocuparse de uno mismo”. En la primera elaboración de esta noción, Foucault menciona los diálogos *Apología de Sócrates* y *Alcibíades*, de Platón. En el primer texto, como sostenemos *ad supra*, Sócrates afirma el cuidado de sí como una práctica ética, pedagógica y política en virtud de su trabajo en la ciudad promoviendo que los ciudadanos aprendan a ocuparse de sí mismos. En el diálogo *Alcibíades*, asimismo, la inquietud socrática consta de señalar la necesidad de ocuparse de sí mismo para el buen gobierno de la ciudad, en un trabajo ético-político de buen cuidado si se quiere ser buen gobernante. Pero también el buen cuidado requería, en el caso de Alcibíades, compensar una educación deficiente o que ha sido incapaz de

¹⁹⁴ Ob. cit. p. 101. La cursiva es del autor.

¹⁹⁵ Ob cit. p. 102

enseñarle todo lo que necesita saber para gobernar. Finalmente, la necesidad de ocuparse de sí debe mediarse con un maestro o guía filosófico, especialmente porque el joven debe aprender a cuidar de sí en la contemplación de su alma, tarea de la que se ocupa un maestro en un vínculo erótico y de mediación de experiencias de transformación de sí mismo.

La segunda elaboración de Foucault sobre el cuidado de sí en la cultura grecorromana es la acepción de esta en los dos primeros siglos de la era cristiana, especialmente formulada por varios filósofos, entre ellos Séneca, Epicteto, Plutarco, Dion de Prusa, Marco Aurelio, Galeno, entre otros. Tal acepción se caracteriza por cuatro elementos que, de alguna manera, difieren de los supuestos del cuidado de sí de la cultura griega. El principio del cuidado de sí romano se caracteriza por una relación permanente con uno mismo, y no sólo para ser gobernante; una relación crítica con uno mismo, y no sólo para compensar el déficit pedagógico; una relación de autoridad respecto del maestro, no precisamente erótica; y un conjunto de prácticas ascéticas que distan de la práctica de contemplación del alma. Sobre esta cultura de sí, Foucault afirma:

“es una práctica que tiene sus instituciones, sus reglas, sus métodos, sus técnicas, sus ejercicios, y es un modo de experiencia, individual y también colectiva, con sus medios y sus formas de expresión. Y por esta razón, creo, podemos hablar de una “cultura de sí” en esos momentos”.¹⁹⁶

La acepción latina de la ocupación de sí mismo, del cuidado de sí, ha construido una cultura de sí que, a juicio de Foucault, se ha mantenido en la cultura latina, en la era cristiana y también en nuestra actualidad. Al considerar el cuidado de sí como algo más que la preparación del buen gobernante, la noción de cultura de sí promovió un cuidado no sólo para un momento específico de la vida sino como forma de vida, “ocuparse de sí mismo y *para* uno mismo”¹⁹⁷. La cultura de sí promueve un giro hacia uno mismo, *ad se convertere*, un giro que produce una serie de relaciones consigo mismo con los bienes no tanto externos sino más bien en una práctica de cuidado de la interioridad. Por otro lado, la formación no se limita a la preparación del gobernante, sino que asume una función crítica respecto de sí (desaprender, *de-discere*), una función de lucha (de coraje y con

¹⁹⁶ Ob. cit. p. 116

¹⁹⁷ Ob. cit. p. 111, cursiva del autor.

herramientas para combatir por la vida) y una función curativa y terapéutica (del cuerpo y del alma).

Asimismo, el modelo pedagógico supera la relación erótico-filosófica de los griegos y se asume como una transmisión de técnicas para ocuparse de sí mediante la enseñanza de consejeros privados o grupos de referencia que transmitían el conocimiento en forma de escuela, de público o de guía personalizada con objetivos diferentes. Finalmente, la cultura de sí comprendía una práctica que comprendía series de actividades, herramientas y técnicas muy variadas entre las cuales se encontraba la escritura de registros personales (*hypomnemata*), cartas y textos en los cuales mediante la escritura se establecía una relación consigo mismo y con los otros. La cultura de sí, de este modo, señala hacia el sí mismo como un campo de experiencias por los cuales “sería posible elaborar nuevos tipos, nuevas clases de relaciones con nosotros mismos”¹⁹⁸. No otra cosa es la filosofía como ética, y como una ética de la interpretación del sujeto en el horizonte de la ontología de nuestro presente para una nueva Ilustración.

Conclusiones

Partiendo del principio en clave hermenéutica acuñada por Vattimo como mirada de la ética de la interpretación en tanto *koiné* de nuestro tiempo, abordamos las lecturas ofrecidas por Gadamer y Foucault sobre la *Aufklärung*, y la práctica filosófica que supone una posible crítica y rehabilitación de los postulados de la Ilustración. ¿Ofrece la hermenéutica formas o condiciones para pensar la actualidad, bajo el signo de la Ilustración?

De un lado, y rehabilitando la filosofía como sabiduría práctica, como una ética para una práctica de actualidad en nuestra formación comunitaria, Gadamer recupera el legado de la Ilustración como transición de la filosofía hermenéutica entre la preceptiva y la interpretación comprensiva, o la hermenéutica universal. Pero con esa afirmación del legado de la Ilustración, Gadamer postula también una doble crítica a la misma, en tanto es el punto de comienzo de la modernidad, y con ello de la ciencia empírica, y en tanto posición rígida y tal vez dogmática sobre el gobierno de la razón sobre un supuesto

¹⁹⁸ Ob. cit. p. 117

desconocimiento de los prejuicios que forman parte de toda experiencia interpretativa y filosófica.

Por otra parte, y en el horizonte del filosofar como construcción de una ética del cuidado de sí, en una actualización del principio del cuidado como práctica filosófica y de espiritualidad, Foucault reafirma los principios de la Ilustración para sugerir la filosofía como crítica y como una tarea sobre el pensamiento y en dirección a una ontología del saber, una ontología del poder y una ontología del sujeto. En el marco de esta lectura, Foucault reafirma el legado de la Ilustración como horizonte de sentido en el cual promover la filosofía como ética del cuidado de sí, tal como fue comprendida en la cultura grecorromana de las prácticas de cuidado, formación y transformación del sujeto.

De este modo, y aún en perspectivas diferentes, la actividad filosófica se visualiza como una práctica teórica, no sólo por la actualidad de la filosofía griega (postulado en el que Gadamer trabaja con insistencia) sino también por la posibilidad de hacer de la filosofía una “práctica teórica” situada en una “política general” de la verdad, en un dispositivo de juegos de la política de la verdad, que no es sino la adopción de una actitud crítica sobre la sujeción de la verdad y las formas de relacionarnos con ella, para construir libertad y modos de gobierno de nosotros mismos¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Cfr. Le Blanc, G. “La primacía de la práctica: una idea de la filosofía”, cap. 1 en *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

3.

Hermenéuticas y prácticas de subjetivación: tensiones interpretativas

Introducción

¿Qué lugar tiene, en estas perspectivas hermenéuticas, la noción de sujeto? ¿Hay miradas convergentes entre ambas líneas interpretativas? ¿Es el tema del sujeto un concepto central en la hermenéutica filosófica? ¿Cómo aborda el sujeto la hermenéutica genealógica? Abordamos en este capítulo el problema del sujeto tal como es comprendido en ambos enfoques que nos ocupan. En la propuesta teórica de Gadamer, el sujeto quizás no sea el concepto fundamental que le ocupa explícitamente, no al menos como sujeto cognoscente sino como sujeto lector y de lingüisticidad, como *ser-para-el-texto*²⁰⁰, como intérprete. En cambio, en el marco de las problemáticas desarrolladas por Foucault, el sujeto es no sólo un concepto clave, sino que es el núcleo duro de su ontología del presente: *saber, poder, subjetivación* son los cuadros generales de un mapa complejo que puede resumirse su trabajo de investigación tal como él le denomina, “genealogía del sujeto moderno”. Estas perspectivas, ¿gravitan en sendas teorías interpretativas?, de hacerlo, ¿de qué modo? Esta inquietud nos ocupa en este recorrido.

A. Gadamer y la actualidad de la experiencia hermenéutica

¿Qué lugar tiene, en la filosofía hermenéutica, la problemática del sujeto? El abordaje de la hermenéutica sobre el sujeto como intérprete, ¿es suficiente para abordar la noción de sujeto en una analítica ampliada? Los postulados de Gadamer referidos al sujeto, en tanto asunto de la hermenéutica filosófica, están planteados en torno a las nociones de *experiencia, situación efectual, lingüisticidad*. Tales cuestiones se precisan, ante todo,

²⁰⁰ Noción acuñada por Gadamer, y especialmente desarrollada en las ampliaciones compiladas en *VMIII*. Dice: “Pero el “ser para el texto” no agota la dimensión hermenéutica (...) No se trata de un tema secundario. La hermenéutica no es una mera disciplina auxiliar de las ciencias románticas del espíritu. Pero el fenómeno de la lingüisticidad humana se produce también en otras dimensiones. El tema hermenéutico alcanza así otros contextos que determinan la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Muchos de ellos se sugieren en *Verdad y método*, I. allí se presenta la conciencia histórico-efectual como la elucidación consciente de la idea de lenguaje humano en algunas fases de su historia (...). En “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*”, en *VMIII*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 226

desde el marco ofrecido por la categoría heideggeriana de “círculo de la comprensión”, en el cual la posibilidad del acto de la interpretación excede la voluntad y el hecho mismo de interpretar, puesto que es la reunión empírica de los prejuicios, las expectativas y la situación concreta en la cual se lee o interpreta el objeto en cuestión. Establecido el círculo hermenéutico como delimitación metodológica, preestructura de la comprensión y clave de la acepción de la interpretación (y ésta como condición de posibilidad de la comprensión), Gadamer ofrece una mirada de la constitución del sujeto -*interpretandum*- en una delimitación conceptual trazada por los límites de la filosofía de la reflexión y la postulación de la conciencia del límite de la situación histórica y de la finitud humana.

El trabajo de Gadamer, en general y en casi toda su obra, no aborda con especificidad el concepto de sujeto, ni el de subjetivación. Si bien su obra es una reapropiación y ampliación superadora de algunos aportes de Heidegger -y de la filosofía clásica y moderna-, los desarrollos teóricos de Gadamer no indagan el tema del sujeto. Es en muy pocas eventualidades en que Gadamer aborda al sujeto, y en tales eventualidades la referencia al sujeto es con relación a la interpretación y a la puesta en debate sobre la interpretación con exponentes de otras corrientes y miradas filosóficas. En ocasiones puntuales, discursos, conferencias, debates, es donde Gadamer menciona problemas en torno a la noción de sujeto y no para desarrollar líneas de análisis sino para establecer diálogos con otras tradiciones y postulados filosóficos.

Sin embargo, en una conferencia dictada en 1975²⁰¹, Gadamer comienza una lectura genealógica de las nociones de *sujeto e intersubjetividad* y finaliza con una invitación a situarnos más allá de la subjetividad. Dice:

“posteriormente, y una vez que hubo abandonado la comprensión reflexiva trascendental a la que se había aferrado todavía en *Ser y tiempo*, Heidegger se alejó de forma aún más decidida de la dimensión de la subjetividad y de la estructura del cuidado en el *Dasein*, eliminando, después de su “vuelta” (*kebre*), incluso el concepto de comprensión y el de hermenéutica de sus proyectos de pensamiento. Es aquí donde arrancan mis propios trabajos, que, orientados por el tema del lenguaje y por la primacía de la conversación, aparecen perfilados en cuanto a la problemática de la que se ocupan en la tercera parte de *Verdad y*

²⁰¹ Gadamer, H. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. En *GH*, Madrid, Cátedra, 2007

método. Quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad”²⁰².

Establecida su invitación a indagar sobre el problema del lenguaje como idea constitutiva y superadora de la noción de sujeto, y fiel a su estilo académico y personal de dialogar con la historia de la filosofía y enseñar sobre posibles de lecturas de las tradiciones filosóficas occidentales, en esa invitación Gadamer deja sentada su mirada genealógica del concepto de *sujeto*, con relación específica a otros conceptos: *conciencia, cuidado, proyecto, tiempo, reflexión*, entre otros. Y esto bajo una premisa puntual: “sigo desde hace tiempo el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos”²⁰³.

En primer lugar, esta lectura de Gadamer asocia las nociones de *subjetividad e intersubjetividad* al desarrollo que cierto recorrido de la fenomenología abordó en algunos trabajos de Husserl, especialmente en camino a cierto giro crítico de la idea de sistema como molde de conceptualización filosófica y como planteamiento de la conciencia del sujeto respecto del mundo de la vida. Lectura que Gadamer pone en relación con la recepción de la obra de Kierkegaard y su arrinconamiento a la filosofía trascendental y superación del hegelianismo a comienzos del siglo XX. En esa ruptura con toda una tradición interpretativa y canónica del sujeto, emerge la noción de *subjetividad*, pero la propuesta de Gadamer es indagar genealógicamente en el *canon* que constituye esta noción desde la idea de sujeto, y la idea de sujeto desde sus remotas acepciones griegas.

¿Cómo se produce el paso de la sustancia hacia el sujeto, en esta lectura de Gadamer? En la metafísica aristotélica, señala, la cuestión del sujeto aparece como *subjectum*, sujeto en referencia a sí mismo, a la reflexividad, al yo, y traducida desde el término *hypokeimenon*, lo que se encuentra debajo, e incluso asociado a sustancia y al término *hylé*, término utilizado en la metafísica para una elaboración conceptual de la sustancia. Siglos después y con el advenimiento de la ciencia y los debates entre racionalismo y empirismo, la noción de sujeto es definida desde su acepción cartesiana como *cogito me cogitare* y la crítica de ello lograda por Locke, haciendo de la subjetividad el instrumento que logra las

²⁰² Ob. cit. p. 25

²⁰³ Ob. cit. p. 12

representaciones. En este contexto es Kant, dice Gadamer, quien posiciona la función de la subjetividad en la síntesis trascendental del conocimiento.

Con esta acepción moderna de la subjetividad desde el abordaje kantiano del sujeto moral y de conocimiento, vemos un marco histórico-conceptual en el cual “la estructura de la reflexividad pasa a constituir el núcleo central de la filosofía”²⁰⁴, dice Gadamer. Provenientes del término latino *reflexio*, las palabras *reflexión* y *reflexividad* aludieron al ámbito de la óptica y de la imagen especular, refiriendo a aquello que encontrándose bajo la luz hacía que la luz fuera visible. Esta mirada latina fue superada con la escolástica, permaneciendo sin embargo la noción de *nous* para aludir a sujeto con capacidad de pensamiento, con estructura de reflexividad: “lo que se actualiza a sí mismo, y que tiene la estructura de la reflexividad, constituye la apoteosis del ser en presente”²⁰⁵. Pero ello no es otra cosa que un retorno a la concepción griega según la cual pensar es siempre pensar sobre algo, entonces también es pensamiento del pensamiento.

También en la modernidad asistimos a la cuestión del sujeto y la conciencia, pues “aquello que en el pensamiento moderno motiva la preeminencia de la conciencia de sí mismo frente a lo dado es la primacía de la certeza frente a la verdad, la cual fundamentó la noción metodológica de la ciencia moderna”²⁰⁶. Y en este sentido, con la puesta en relación entre *sujeto, conciencia y verdad*, funda sus bases no sólo el cartesianismo sino también y principalmente la filosofía alemana y su construcción sistemática sobre la conciencia de sí (Kant, Schelling, Hegel). A tal punto este aporte decisivo que en *Fenomenología del espíritu* Hegel define esta condición del sujeto como apropiación de la conciencia en el trabajo: “la verdadera conciencia de sí mismo se fundamenta sobre el trabajo. En la medida en que se inculca en el otro la forma nacida del trabajo se realiza la apropiación de lo extraño”²⁰⁷.

Pero el principio idealista de la conciencia de sí es puesto en sospecha por los *maestros de la sospecha* (término que si bien acuñado por Foucault y Ricœur, aquí es señalado por Gadamer de manera enfática y en una misma lectura). Y para este paréntesis es decisiva la noción de interpretación. En este sentido, Nietzsche apunta a una ruptura clara con el modelo cartesiano del yo: por un lado, apelando al principio relativista de la interpretación

²⁰⁴ Ob. cit. p. 13

²⁰⁵ Ob. cit. p. 14

²⁰⁶ Ob. cit. p. 25

²⁰⁷ Ob. cit. p. 16

y también, por otro lado, con referencias a las funciones del sueño y el nuevo papel de la interpretación, que se convierte ya por fuera de las tradiciones filológicas en “una categoría fundamental de la filosofía moderna”²⁰⁸. Dice Gadamer:

sin duda es esto lo que tienen en común Marx, Nietzsche, Freud, el que no se puedan tomar ingenuamente los hechos de la conciencia por hechos de la realidad. De aquí surge también el nuevo papel que le corresponde ahora al concepto de interpretación²⁰⁹.

Este nuevo horizonte de sospecha de la moderna noción de conciencia del yo, a juicio de Gadamer, es lo que hace posible el desarrollo que Husserl y Heidegger hacen sobre el concepto de subjetividad. Desde la fenomenología como desde la hermenéutica de la facticidad, la noción de subjetividad remite a aquello que está dado y que no puede reducirse a explicación según construcciones teóricas puesto que está constituido y atravesado de tiempo, el *dasein*. Y precisamente el problema de la temporalidad aparece en las categorías de abordaje del sujeto, de la subjetividad, pues la existencia ya no es la adquisición de conciencia de sí sino un darse “sobre todo a la no-determinación del futuro”²¹⁰.

El *ser-ahí*, el sujeto de experiencia del mundo de la vida ya es algo factible de pensarse según la “hermenéutica de lo fáctico”, como señala *El ser y el tiempo*, en una acepción de la facticidad como aquello indescifrable y que resiste a ser transparente al entendimiento:

“En el “ser ahí” mismo y para él hay siempre ya alguna noción de esta estructura. Pero si ha de haber conocimiento de ella, entonces el conocimiento expresamente tal que entra en la concesión de este fin se toma justamente a sí mismo, como conocimiento del mundo, por relación ejemplar del “alma” al mundo. El conocimiento del mundo o el “decir” del “mundo” funciona por ende como el modo primario del “ser en el mundo”, sin que se conciba este “ser en el mundo” en cuanto tal. Esta “estructura de ser” permanece ontológicamente inaccesible (...)”²¹¹.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ob. cit. p. 18

²¹¹ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, 1986, p. 71.

Y con el problema del tiempo, la subjetividad desde entonces se piensa con relación al otro, de allí la importancia concedida por Gadamer a la intersubjetividad, por ser la experiencia constitutiva de todo intento interpretativo de la conciencia de sí, que obra según la idea de *solicitud*, cambiando esta noción la idea de subjetividad por la idea de “cuidado” (*sorge*), esto es: “la verdadera solicitud no consiste en ocuparse del otro sino en dejarlo libre para que pueda llegar a ser él mismo”²¹².

Así, la cuestión de la subjetivación deja de ser un problema referido a la conciencia para ser una cuestión “deyecto”, el reconocimiento de los límites en la perspectiva de las posibilidades dialógicas, comunicativas, hermenéuticas. Gadamer asocia esta condición al término griego para “persona”, es decir, la *máscara*. Tal noción ha sido actualizada por distintos enfoques de la tradición hermenéutica, de allí que la idea de persona sustituye entonces la noción de subjetividad. El *dasein* plausible de experiencia, entonces, es no sólo un tejido de lingüisticidad e historia efectiva, sino también un yo interpelado por un tú, una experiencia de la conciencia constituida de tiempo, de historia y de lenguaje. Tal es el problema y objeto de la perspectiva de la comprensión postulada, sistemáticamente, en su obra principal, *Wahrheit und methode*²¹³.

a.1. El concepto de experiencia en base a la “historia efectual”

La noción de experiencia proporcionada por Gadamer -pese a quienes asocian la hermenéutica al positivismo- no se encuentra en afinidad con la tradición del empirismo, sino más bien del idealismo hegeliano; por ello, se trata de una reafirmación de la experiencia como posibilidad de la conciencia y en una mirada dialéctica del sujeto y el tiempo de situación del objeto que interpreta. El concepto de *experiencia* deviene fundamental en este abordaje, al punto de considerarlo “esencia de la experiencia hermenéutica”²¹⁴, especificando así su posicionamiento en la filosofía en un sentido universal, logocéntrico y ontologista, posicionamiento que le supuso varias críticas desde otras corrientes (los debates con Habermas y Derrida, entre otros, son representativos de algunas críticas a *Wahrheit und Methode*). Pero el concepto de experiencia, amén de su acepción como “esencia de la experiencia hermenéutica”, funciona como clave

²¹² Ob. cit. p. 22

²¹³ En efecto, toda la tercera parte de *VMI* está enteramente dedicada al problema del lenguaje y la condición del *dasein* como lingüisticidad, sección de consulta permanente en el desarrollo de esta investigación.

²¹⁴ Gadamer, G. “Análisis de la conciencia de la historia efectual”, cap. 11 de *VMI*, p. 421 y ss.

interpretativa fundamental en la obra de Gadamer, especialmente por abordarla en el marco de la historicidad de la interpretación como comprensión, y en la construcción de una teoría de los fundamentos de la experiencia hermenéutica.

¿Qué alcance tiene, la noción de experiencia, en esta teoría de la interpretación? La experiencia, sostiene Gadamer, es el corazón de la *historia efectual*. Pero ¿qué es la *historia efectual*, o *historia efectiva, también comprendida como eficacia histórica*²¹⁵? Pevio a considerar esta categoría, observemos algunas caracterizaciones de la noción de “comprensión” como ejercicio interpretativo de distancia en el tiempo. El acto de interpretar supone un esfuerzo al interior de una relación circular del comprenderse con la tradición, como un movimiento que va del todo hacia las partes y viceversa, logrando cierta forma de “participación en un sentido comunitario”²¹⁶. Asimismo, interpretar supone la configuración de un círculo entre la tradición y el movimiento del intérprete y cierta “anticipación de la perfección”²¹⁷, que determina la comprensión de los contenidos como también orienta las expectativas de sentido en relación con la verdad del texto²¹⁸. En este hecho de entenderse del intérprete con el texto intervienen los sentidos de pertenencia, los prejuicios, la situación y las circunstancias por las cuales el intérprete construye un modo de salvar la distancia en el tiempo que, en tanto es un constante diferenciarse, deviene en un proceso infinito de interpretación que dota de sentido al texto y la obra, pensando así su propia historicidad con relación a aquella que le es propia a su objeto, en esto radica el principio de “historia efectual”.

En este abordaje, la noción de *historia efectual* hace las veces de principio que reúne conciencia histórica y tradición desde la cual habla el texto (léase, desde una tradición canónica e interpretativa, no refiere a una idea protocolar ni telúrica de la tradición). ¿De qué modo la noción de historia efectual es base de la experiencia, y de la experiencia histórica e interpretativa? En esta analítica no habría ingenuidad en la interpretación, sino un trabajo o esfuerzo realizado desde una situación desde la que se comprende, desde un conjunto de posibilidades que constituyen el horizonte de sentido desde el cual se

²¹⁵ Grondin traduce este concepto como “eficacia histórica”. Cfr. Grondin, J. *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, cap. 4 “El horizonte de una hermenéutica de la vigilancia histórica”.

²¹⁶ Gadamer, H. *VMI*. p. 362

²¹⁷ Gadamer, H. ob. cit. p. 363

²¹⁸ Sobre esto, Gadamer añade: “el prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad”, ob. cit. p. 364.

interpreta. Por ello la “fusión de horizontes” es decisiva para la constitución de la situación hermenéutica, tal sería “la tarea de la comprensión histórica”, puesto que éste procura alcanzar el horizonte de lo que busca comprender desde la situación en la que interpreta²¹⁹.

La metáfora visual del horizonte (y luego, la de fusión horizontal) le permite a Gadamer ofrecernos una perspectiva de la comprensión hermenéutica como este esfuerzo y movimiento por el cual quien interpreta logra ser consciente de sí como consciente de un pasado y de una historia a la que pertenece. *Ganar horizonte* supone desplazarse desde la situación en la que se está a la situación del texto, es decir, “ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande”²²⁰.

Por este desplazamiento, el acto de la comprensión es el destacarse de una situación recíproca en la que el lector transforma el texto y el texto transforma al lector en un proceso de constante transformación y de fusión de horizontes que tensionan el pasado y el presente. Tal fusión es “la tarea de la conciencia histórico-efectual”²²¹, la cual indica que “el proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente”²²².

a.2. La noción de *experiencia* en la filosofía hermenéutica

El sujeto, para Gadamer, es *sujeto de experiencia*. Por lo mismo, es sujeto de reflexividad: la conciencia es capaz de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia y la estructura de la reflexividad radica en toda forma de conciencia, también de la conciencia de la historia efectual. Pero esta condición de reflexividad de la conciencia no estaría del todo situada en una perspectiva hegeliana como tampoco en la acepción de la hermenéutica como saber de mediación entre la tradición y el presente en un ideal de ilustración total, como estaba aún configurada en los planteamientos de Dilthey y

²¹⁹ “Se cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, esto es, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir el horizonte”, Gadamer, H. ob. cit. p. 374

²²⁰ Ob. cit. p. 375

²²¹ Ob. cit. p. 377

²²² Ibid.

Schleiermacher, aún en una caracterización de la hermenéutica como preceptiva. Gadamer busca establecer el marco de una hermenéutica histórica que, sin embargo, puede ser objeto de la crítica si se la considera un derivado de los supuestos idealistas de la filosofía de la reflexión. Pero lo que a Gadamer le preocupa no es acotar la conciencia de la historia efectual en la reflexividad, más bien le interesa considerar la conciencia de la historia efectual de cara a una realidad en la que pueda acotar la omnipotencia de la reflexión:

“lo que nos importa en este momento es pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva; importa pensar una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión”²²³.

Si bien la caracterización de la estructura de la conciencia de la historia efectual no puede quedar en el molde de la filosofía de la reflexión y el idealismo hegeliano, es menester que la misma explicité dos cuestiones que le son intrínsecas desde la misma: la conciencia del tú, el reconocimiento a sí mismo en el ser otro, y la posibilidad de aprender de lo extraño asumiéndolo como propio. En ambos casos se trata de formas de reconciliación consigo mismo, no como autorreflexión ni como instancia dialéctica, sino como posibilidad de la experiencia que se experimenta como real.

Entonces, *la conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia*. La experiencia, de suyo, consta de historicidad y es válida por sí misma. En este sentido, la hermenéutica establece un punto antagónico decisivo con relación a la idea de experiencia en las ciencias empíricas y fácticas, puesto que no aborda la experiencia como el ensayo de laboratorio expuesto a verificación, contrastación, ahistoricidad y experimento, sino que la asume como acontecimiento de sentido en quien la vive, desde una conciencia del tiempo y de la historia. En cierta línea de continuidad a los análisis de Husserl, Gadamer comprende la experiencia como hecho de pertenencia del sujeto a una comunidad lingüística, pues el lenguaje es condición y guía positiva de la experiencia, tal como acuña en *Wahrheit und Methode*. Pero Gadamer avanza por sobre ello y postula que toda experiencia se caracteriza por ser única, independientemente de las organizaciones científicas de la modernidad y de la experiencia cotidiana, pero presentando cierta

²²³ Ob. cit. p. 417

generalidad que en términos aristotélicos no sería la generalidad del concepto ni de la ciencia sino de las observaciones individuales y la apertura de la experiencia a su propia confirmación y transformación. Dice, a propósito de esta perspectiva aristotélica:

“la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable. La imagen retiene esa peculiar apertura en la que se adquiere la experiencia; la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y sin embargo no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo”²²⁴.

Asimismo, la experiencia tiene una doble caracterización: se integra en nuestras expectativas y constan de su propio hacerse, de su ir efectuándose como tales, esto sería su modo de negatividad que consta de “un particular sentido productivo”, puesto que es lo que se pone en relación con cierto sentido de la generalidad volviéndose a sí mismo (“ganando horizonte”) en una ganancia o conversión de y mediante la experiencia. En tal sentido, Gadamer reapropia el concepto hegeliano de experiencia en tanto ella hace “del en-sí del objeto un en-sí “para nosotros””, y afirma:

“el movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que para ella el nuevo *objeto verdadero surge* precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos *experiencia*.”²²⁵

En esta línea, la experiencia reúne un movimiento dialéctico de la conciencia y cierta forma de alteración entre el saber y el objeto, que se produce en la unidad consigo mismo a partir de una relación con la verdad y consigo mismo, en una inversión de conciencia. Por ello la experiencia se piensa aquí como un saberse, como una verdad que refiere siempre a nuevas experiencias, construidas en el “a través” de las mismas y la apertura a ellas, de ello consta su dialéctica²²⁶.

²²⁴ Cfr. ob. cit. p. 428

²²⁵ Hegel, G. *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, Einleitung, 73, recuperado por Gadamer, ob. cit. p. 430. Cursivas del autor.

²²⁶ “La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma”. Gadamer, ob. cit. p. 432

Por otra parte, la experiencia es “algo que forma parte de la esencia histórica del hombre”, señala Gadamer²²⁷ y es necesaria para la constitución de la capacidad de “buen juicio”²²⁸. Esto es posible por la preestructura que hace a la experiencia y que consta de los *prejuicios, expectativas y experiencias* de formación singular y comunitaria, en un conjunto de formas que coexisten en el momento de autoconocimiento y determinación del ser humano, con la capacidad de adquirir perspicacia y apreciación por el devenir de los hechos que hacen su experiencia.

Un tercer momento de la experiencia está en relación con el aprender del padecimiento, y del cual para Gadamer la obra de Esquilo sería lo más representativo: allí se expresa la historicidad interna de la experiencia que consta del aprender por el padecer. Esto vale, como en la tragedia, para todos los hombres: el hombre aprende del dolor por la percepción de los límites, por la conciencia de la finitud y de ello consta la experiencia del valor de la verdad como algo que requiere de apertura, pero también de la apropiación de un sentido estrechamente producido a partir de la conciencia de finitud, de los límites, de las barreras que separan la naturaleza humana de la divina.

La actualidad de este modo de ser de la experiencia está no sólo en nuestro diario vivir, señala, sino también en el aprendizaje de las experiencias transmitidas desde el padecimiento de lo histórico, ya que allí es posible construir conciencia de la finitud y de las limitaciones que nos son propias, y esto actualmente revista especial importancia debido al posicionamiento crítico de Gadamer a la cultura fundada en una razón planificadora. Dice: “la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora”²²⁹.

Un modelo paradigmático de este planteo, quizás como actualización del sentido de la tragedia como experiencia aleccionadora sobre la finitud, podría ser la obra cinematográfica de Woody Allen, puesto que aunque mayormente su vasta obra está compuesta de comedias, en ellas la conciencia de límite y finitud están planteadas desde el comienzo de cada relato y desarrolladas en una trama narrativa estrechamente articulada con diálogos reflexivos de los personajes. En tal sentido, una reivindicación de

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ob. cit. p. 433

la tragedia -en forma de comedia- es la película *Mighty Aphrodite*, con permanentes referencias a *Edipo Rey* y a la cultura trágica de los griegos²³⁰.

El elemento de la conciencia histórica que obra en la experiencia reúne otros dos momentos, tales como la experiencia del tú y la relación con la tradición. En el primer caso, asumiendo el conocimiento de gentes y de los otros como un fin en sí mismo, reconociendo la capacidad del otro para officiar de mediador en la superación de la autorreferencia, y teniendo por principio la necesidad de la historia efectual para hacer posible la experiencia. Pero la relación entre el yo y el tu no es inmediata sino reflexiva: “el uno mantiene la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del otro e incluso de comprenderla mejor que él mismo”²³¹. El modelo lejano de “experiencia del tú” que Gadamer considera como afección y reflexividad por mediación del otro es cierta forma de la asistencia social, y más particularmente de la relación educativa, puesto que lo que prima en ellas es una “pretensión de comprender al otro anticipándosele” y esto “cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro”²³².

El otro elemento de la experiencia histórica es el de la mediación con la tradición. Esto va de suyo como constitución de la conciencia histórica, puesto que el pasado y la tradición representan formas de alteridad del otro y de reconocimiento en un pasado que nos excede y nos trasciende, aunque busquemos y logremos transformarlo. La tradición (interpretativa) reúne el *canon* de la experiencia cultural, pero también posibilita modos de reconocimiento sin excluir una forma crítica en el abordaje para comprender nuestra propia historicidad:

“la conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar también la propia historicidad. Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible”²³³.

²³⁰ La temporalidad en la obra de Woody Allen es un problema filosófico transversal, no sólo por la influencia que tienen Bergman, Fellini y Truffaut en su forma de hacer cine, sino también por el abordaje de cuestiones filosóficas del existencialismo como así también de otros saberes (el psicoanálisis, la antropología, entre otros). En efecto, sólo mencionamos el filme *Interiores*, como un tratado cinematográfico del concepto de desesperación en la obra de Kierkegaard, pues las protagonistas se encuentran de cara a la muerte de la madre y, con esta experiencia, se confrontan y debaten con su propia finitud y angustia.

²³¹ Ob. cit. p. 436

²³² Ibid.

²³³ Ob. cit. p. 437

Esta forma de apertura a la tradición desde la conciencia de la historia efectual, desde el conocimiento y el reconocimiento, es la forma más elevada de la *experiencia hermenéutica*. Y también es una apertura que posibilita el dejarse oír, dejarse hablar por cierta pertenencia a un pasado del que se proviene y que nos atraviesa, nos constituye. La conciencia de la historia efectual permite que la tradición se convierta en experiencia, en una apertura a la pretensión de verdad que va de suyo con ella, por esto es que “la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático”²³⁴.

a.3. El lenguaje: ovillo y laberinto de la experiencia hermenéutica

A partir del enunciado de Schleiermacher según el cual “todo lo que hay que suponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”, Gadamer ofrece un conjunto de postulados según el cual el hilván de la experiencia es el lenguaje. El enunciado quizás más denotativo de ello es aquel que fue y es objeto de múltiples interpretaciones, como supuesto y premisa fundamental de la tercera parte de *Wahrheit und Methode*: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”²³⁵. Ante todo, Gadamer reafirma su posicionamiento en la tradición clásica logocentrista como también la instrumentación de las nociones del idealismo hegeliano para dar cuenta de la experiencia del sujeto en tanto es un intérprete capaz de la experiencia hermenéutica con la que comprende el tiempo y el mundo.

Entre los principales postulados de *Wahrheit und Methode* sobre la lingüisticidad, observamos los siguientes:

- a) La comprensión entre los hablantes se funda sobre la base del acuerdo, y éste se produce en virtud del lenguaje; de esto trata el devenir de una conversación.
- b) Como es difícil comprender al otro, de la misma manera que comprender una lengua extranjera, también lo es comprender textos, pero éstos implican un trabajo

²³⁴ Ob. cit. pp. 438-439

²³⁵ Sobre este enunciado, decisivo en la propuesta hermenéutica de Gadamer, se han realizado múltiples debates y controversias, entre las cuales destaca como homenaje y como cruce de miradas el texto colectivo logrado por intérpretes cercanos (por formación y/o interés) a Gadamer y que fueron encomios a su obra. Cfr. Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., et. al. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Prólogo y traducción: A. Gómez Ramos. Madrid, Síntesis, 2001

de traducción (de una lengua a otra, de un sentido a otro), de interpretación y de distancia en el tiempo con relación a la situación del lector y del texto original.

- c) Comprender un texto produce un modo de “conversación hermenéutica”²³⁶: esto es posible a partir de cierto modo de lenguaje común entre quien lee y el tema tal cual lo hace hablar el texto, es decir, “lo que uno entiende es que está comprendiendo el texto mismo”²³⁷ pero el sentido del texto ya está implicado en las ideas y experiencias del intérprete.
- d) La interpretación se produce en un círculo dialéctico de pregunta y respuesta de cierta vitalidad histórica, y ello porque comprender es interpretar y esto supone un lenguaje en quien interpreta: “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”²³⁸.
- e) La lingüisticidad de la comprensión, según lo dicho anteriormente, es la posibilidad de adquirir conciencia de la historia efectual.

Tales postulados articulan en la presentación de dos grandes hipótesis que Gadamer enuncia hacia el final de *Wahrheit und Methode*: primero, la lingüisticidad determina el objeto hermenéutico; segundo, la lingüisticidad determina la realización hermenéutica. Con relación a la primera, las consecuencias teóricas que Gadamer establece giran en torno a la posibilidad de la comprensión de las tradiciones lingüísticas de tipo oral y escrita, como también en torno a la noción de “lector”, entendido éste como conciencia que comprende a través de una tradición de textos, desplazando y ampliando su horizonte -en el acontecimiento definido como “fusión horizontal”-. Tales nociones, *tradición* y *lector* como objeto y medio de la interpretación, permiten afirmar la lingüisticidad de la comprensión como concepción de la conciencia de la historia efectual. En tal sentido, comprender es una experiencia de simultaneidad entre el pasado vivo por el cual el texto nos habla y la actualidad por la cual interpretamos el texto, por ello comprender lo que un texto comunica es una forma de conciencia histórica propia del lector. Tal conciencia implica que hay cierta extrañeza en el sentido del texto y cierta verdad que se presenta para su interpretación.

²³⁶ Gadamer, H. ob. cit. p. 466

²³⁷ Ob. cit. p. 467

²³⁸ Ibid,

Respecto de la determinación de la realización hermenéutica que opera la lingüística, hay algunas premisas derivadas de la posibilidad de la experiencia de interpretación de textos. Entre ellas, aquella que formula que la interpretación comprensiva requiere de un trabajo de traducción, pero requiere también *pensar históricamente*: esto conlleva una mediación entre los conceptos y el pensar, requiere de una “fusión de horizontes” por la cual el texto tiene la palabra. Dice Gadamer:

“toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece (...) Gracias a su carácter lingüístico, toda interpretación contiene también una posible referencia a otros (...) Y esto vale también para el proceso hermenéutico. Sin embargo, esta referencia no determina la realización interpretativa de la comprensión al modo de una adaptación consciente a una situación pedagógica, sino que esta realización no es sino *la concreción del sentido mismo*.”²³⁹

Por ello, pensar históricamente posibilita transformar los conceptos del pasado al pensar, al producir una interpretación comprensiva por la cual nos apropiamos de lo dicho como si se tratara de “una casa propia”. En este movimiento la interpretación se introduce en el contenido de lo que se comprende, apropiando lo dicho por el texto. “Toda lectura contiene básicamente también interpretación”, sostiene Gadamer²⁴⁰, y esto aplica a la experiencia de interpretación de textos literarios, como también textos científicos y obras de arte. Y especialmente por la interpretación de obras de arte es que es posible considerar la superación que logra la misma sobre la voluntad de conocimiento del intérprete, puesto que su movimiento devela una verdad de la obra que sensibiliza y despierta el preguntar.

Sin embargo, en la interpretación de textos se logra una comprensión cuyos dos momentos serían el momento de aplicación y el momento de formación de conceptos, éste constituido progresivamente. De lo que se concluye que el lenguaje que vive en el habla comprendida por toda interpretación está involucrado en la realización del pensar como del mismo interpretar. Sin esta doble implicación no sería posible apropiarse del legado, pensar históricamente nuestras experiencias históricas con el canon de los textos que leemos.

²³⁹ Ob. cit. p. 477, cursivas del autor.

²⁴⁰ Ob. cit. p. 479

¿Cómo piensa Gadamer al sujeto, en este abordaje? El sujeto es quien realiza experiencia, y la experiencia se produce por mediación del lenguaje, en tanto el lenguaje es el *horizonte de una ontología hermenéutica*. Tal enunciado, que es decisivo en la tercera parte de *Wahrheit und Methode*, es articulado en torno a dos premisas: primero, el lenguaje es experiencia del mundo; segundo, el lenguaje es centro y estructura especulativa. Con estos postulados Gadamer indica una orientación de la hermenéutica filosófica en su posibilidad de universalidad, superando así el carácter de preceptiva que este paradigma tuvo hasta los desarrollos de Dilthey, inclusive.

Con una relativa recuperación de los aportes de Nicolás de Cusa y Wilhelm von Humboldt, Gadamer afirma que *el lenguaje es experiencia del mundo*. Apoya su conjetura en la tradición milenaria según la cual el lenguaje es condición del pensamiento (*logos/nous*), con un fuerte énfasis en el desarrollo de la idea del lenguaje como acepción del mundo y como trabajo de abstracción de la individualidad hacia la cultura por medio del formalismo, los conceptos y la representación que realiza el movimiento de fuerzas que opera en el lenguaje²⁴¹.

Esta perspectiva le ofrece a Gadamer una asociación estrecha entre forma lingüística, contenido transmitido y experiencia hermenéutica, en tanto ésta no puede dissociarse de las dos primeras si se trata de comprender e interpretar. Tal conjetura tiene su ejemplaridad en el aprendizaje de lenguas extranjeras, puesto que más que enseñarnos estructuras del lenguaje, nos acercan verdades en el trato vivo con la extrañeza de los textos y hablantes en otra lengua, nos posibilitan una “acepción” y un “dejarse captar por lo dicho, y esto no puede tener lugar si uno no integra en ello “su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje”²⁴².

Entonces, ¿qué supone estar atravesado de lenguaje? ¿Qué implica considerar al *dasein* como intérprete cuya comprensión es posible por la lingüisticidad? De las afirmaciones precedentes, Gadamer extrae ciertas conclusiones. Primero, por su pertenencia a una comunidad lingüística los hombres tienen mundo, el lenguaje afirma al individuo en relación con una comunidad de un habla común y la representación de un mundo cuya comprensión realiza por la condición de lingüisticidad que le concierne como *estar-en-*

²⁴¹ Dice Gadamer sobre los desarrollos de Humboldt: “la fundamentación del fenómeno del lenguaje en el concepto de la fuerza lingüística confiere al concepto de la forma interior una legitimación propia que hace justicia a la movilidad histórica de la vida del lenguaje”, *VMI*, p. 529

²⁴² Ob. cit. p. 530

el-mundo. Segundo, tener lenguaje es tener mundo, y ello no equivale a la noción de “entorno” sino a la posibilidad de tener libertad con relación a lo dado, a lo que adviene, a lo que le sale al encuentro: esto implica tener libertad frente a los hechos y libertad de dar nombres a las cosas, cuestión manifiesta en la multiplicidad de las lenguas para referir a las cosas con distintos nombres. Esta posibilidad es un “elevarse al mundo”, un posicionamiento que fluye en entendimiento, libertad y capacidad de dotar de sentido y posibilidades variables a las cosas. Tercero, por la relación entre lenguaje y mundo obtenemos objetividad, posibilidad de reconocimiento de unas y otras cosas y capacidad de comprender el mundo desde lo que se enuncia en el lenguaje, lo cual hace posible la enunciación de la verdad. Cuarto, el lenguaje tiene su verdadero ser en la conversación, es en el diálogo donde el lenguaje hace posible el mutuo entendimiento y la manifestación del mundo: el lenguaje es un proceso vital, único, particular por cuyo través el entendimiento comprende el mundo que se le manifiesta, siendo el diálogo la realización del lenguaje y el entendimiento, incluso cuando esta condición nos precede al pertenecer a una comunidad lingüística. Quinto, el lenguaje es acepción y matización del mundo: “en la matización de las acepciones lingüísticas del mundo cada una de ellas contiene potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras”²⁴³, por ello la constitución de nuestra experiencia del mundo abarca las relaciones vitales más diversas.

En suma, el lenguaje pone al descubierto nuestro ser frente al mundo y mantiene nuestra relación con las cosas. En tal sentido, la *palabra poética* es un acontecimiento que devela “una vida secreta en palabras” y propicia un pensamiento reflexivo que constituye el ser y la comprensión de sí mismo y de las cosas que interpretamos. Esto posibilita, en definitiva y según este abordaje, la condición según la cual “el que tiene lenguaje “tiene” el mundo”²⁴⁴, postulado de reafirmación de la ontología y del pensamiento como “teoría” de las tradiciones griegas, como posibilidad de una *experiencia lingüística del mundo* frente y en la antípoda a una mirada calculadora del lenguaje de la ciencia. Dice:

“El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede estar dado en la experiencia por su calidad de ser un todo abarcante.

²⁴³ Ob. cit. p. 537

²⁴⁴ Ob. cit. p. 543

Sin embargo, como el mundo que es, tampoco puede considerárselo relativo a una determinada lengua. Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están los animales en sus mundos vitales (...) Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto de la vinculación de los animales a su entorno. Cuando los hombres aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje “tiene” el mundo”²⁴⁵.

Pero la premisa del lenguaje como horizonte de la experiencia hermenéutica se sostiene, a su vez, en la consideración del lenguaje como *centro y estructura especulativa*. Esto supone algunas cuestiones. El primer enunciado sobre esta condición es la crítica a algunos postulados de la metafísica clásica sobre el lenguaje como *nous* y pensamiento, sino la afirmación del lenguaje como existencial de la subjetividad, como manifestación de la *finitud de nuestra experiencia histórica*.

Para ello, Gadamer toma por punto de partida la noción del lenguaje como centro, como formación que prosigue de continuo su experiencia del mundo (y la experiencia hermenéutica). Es por ello por lo que cada palabra es y produce la resonancia de una relación con el todo, de una pertenencia a cierta acepción del mundo que le subyace²⁴⁶. Aquí su aporte establece una distinción: según la metafísica, habría una relación trascendental entre el ser y la verdad, tal sería la pertenencia, cual presupuesto de identidad entre conocimiento y sujeto (entre sujeto y verdad); según la ciencia moderna, esta relación identitaria entre sujeto y verdad no es legítima, especialmente por el ideal metodológico que opera en torno a la búsqueda de la verdad, pero que además oficia con otro uso de la dialéctica, cual movimiento que lleva al pensamiento.

En todo caso, más allá de las cuestiones de la finitud y la pertenencia, el fundamento de la experiencia hermenéutica es el lenguaje, especialmente por la relación entre *interpretación e intérprete*, en esa conversación que acontece en el acto de interpretar

²⁴⁵ Ob. cit. pp. 542-543

²⁴⁶ En tal sentido, “todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamental finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente”. Ob. cit. p. 549

(leer, traducir, comprender) y que podríamos caracterizar como la manera por la cual Gadamer aborda el lazo entre *sujeto y verdad*, en tanto interpretación comprensiva de una verdad no preexistente sino resultante de la experiencia con el texto.

Este fundamento en el lenguaje reviste, asimismo, una estructura especulativa y dialéctica. La experiencia hermenéutica contiene una dialéctica, indica Gadamer, pero es una dialéctica que implica más que una metodología para llegar a la verdad una forma, un acto, de comprender y acontecer. Lo interpretable fluye en un movimiento dialéctico según el cual la palabra trae su sentido, efectúa su *especulación*. ¿Qué significa que el lenguaje sea especulativo? Significa que

“especulativo es lo contrario del dogmatismo de la experiencia cotidiana. Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el “en sí” como un “para mí”. Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado, igual que lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo otro de lo uno”²⁴⁷.

Entonces, en una apropiación de la fenomenología hegeliana, Gadamer sienta que *el lenguaje es dialéctica y especulación*, siendo lo especulativo la forma de ser de la dialéctica, su contenido y forma, que visualiza el lenguaje en su posibilidad de enunciación. Pero esto no confirma la condición de la comprensión en una experiencia hermenéutica, sostiene Gadamer.

Si bien la experiencia hermenéutica es dialéctica y especulativa, más cercana a la reflexividad de la conciencia del intérprete, la misma se evidencia en la palabra poética y en la dialéctica. Por la palabra poética los intérpretes nos representamos nuevos aspectos de mundos nuevos provenientes de la imagen, no como una copia de la realidad sino como representación del imaginario de la invención poética. Por otra parte, la dialéctica de la interpretación consta del movimiento entre pregunta y respuesta, movimiento que determina la comprensión como un acontecer.

²⁴⁷ Ob. cit. p. 558

B Foucault y las prácticas de subjetivación

¿En qué horizonte teórico Foucault visualiza la problemática del sujeto? En principio, en una genealogía del sujeto moderno, y luego en un abordaje de la filosofía griega, especialmente en el amplio conjunto de diversos postulados ofrecidos por las escuelas helenísticas y romanas como reapropiación del legado cultural de la historia de las ideas en Occidente. El objeto de este trabajo se encuentra en dirección a este abordaje específicamente desarrollado en *L'herméneutique du sujet* pero ampliado y desplegado en un *corpus* disperso y muy amplio de entrevistas, conferencias, ensayos e investigaciones afines a la noción de *inquietud de sí*, cual nudo de constitución de la subjetivación.

b.1. Hacia una genealogía del sujeto

En el horizonte de la ontología histórica de nosotros mismos, como horizonte general de su pensamiento, Foucault aborda la constitución del sujeto al interior de un trabajo metodológico y perspectivista de cuño nietzscheano denominado “genealogía”²⁴⁸. En este dispositivo de análisis encontramos la línea interpretativa por él denominada como “genealogía del sujeto”²⁴⁹.

En primer lugar, la genealogía del sujeto se reconoce en la acepción según la cual “el sujeto existe en cuanto está marcado por la vida social que lo determina hasta en su apariencia propia”²⁵⁰. Esta marcación o constitución del sujeto reconoce dos vertientes

²⁴⁸ A este fin, es decisiva la Conferencia *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Homenaje a Jean Hyppolite*, publicada en 1971 en Épiméthée, pp. 145-172 essais philosophiques. Link: https://works.bepress.com/r_gould/49/

²⁴⁹ Seguimos, en esta conjetura, la lectura de Miguel Morey, quien sitúa la inquietud de Foucault por el sujeto desde las tesis de *Histoire de la folie* (1961), *Les mots et les choses* (1966) y *Archeologie du savoir* (1969). Con este primer abordaje de la genealogía del sujeto moderno, Foucault comienza un recorrido de investigaciones en torno al sujeto en un primer abordaje desde sus prácticas de saber, luego desde las prácticas de poder y finalmente en torno a las tecnologías de la subjetivación que ocupan todo su trabajo desarrollado en Collège de France y proporcionado en los seminarios como también en los cuatro tomos de *Histoire de la sexualité*. Cfr. Morey, M. “Prólogo” en Foucault, M. “Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones”, Madrid, Alianza, 2001. Recuperado en Morey, M. *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014. En esta orientación interpretativa, cfr. Dávila, B. “Michel Foucault y la genealogía del sujeto moderno: gobierno, libertad, verdad de sí”, Res Publica (Madrid), Ediciones Complutense, 21(1) 2018: 91-108

²⁵⁰ Blanc, G. “La vida social de la sujeción”, en *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 85 y ss.

en los dispositivos de las relaciones de poder. Por un lado, la vertiente externa, descrita por Foucault en *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975) como sujeción a las disciplinas que define al sujeto en función de una forma individual de ficción que expone o visibiliza su producción en las relaciones de poder. Ello implica una mirada por la cual el sujeto se transforma en tal en función de relaciones de sujeción que le fabrican como sujeto, y ello mediante el trabajo de las disciplinas puesto que ellas producen sentidos y representaciones que invisten al cuerpo y alma del sujeto dándole formas específicas (normas, prohibiciones, diseño de máquinas de poder que posicionan al cuerpo en tales y cuales prácticas y espacios según los cuales el sujeto deviene “normal” o funcional al sistema y sus formas de institucionalizaciones diversas). Asimismo, las producciones de sujeción y de formas de conducta de los sujetos construidas por los mecanismos disciplinarios no terminan con la fabricación del sujeto, sino que se difunden en el cuerpo social comunicándose entre sí y produciendo efectos positivos en la subjetivación:

“Para Foucault, la sociedad disciplinaria, en su carácter panóptico, reside en la inversión de las disciplinas que, lejos de ser instituciones cerradas y restringidas a su mera función negativa (prohibir, excluir, impedir), son en lo sucesivo mecanismos abiertos y flexibles que no dejan de extenderse, produciendo comportamientos a partir de “focos de control diseminados en la sociedad”²⁵¹.

Esta dispersión de los mecanismos disciplinarios opera mediante instituciones y normas en la fabricación y sujeción produciendo en el sujeto formas de representación de sí que obran en tanto subjetivación. Pero por otro lado tenemos la vertiente interna de las relaciones de poder. Y ello porque el poder es productivo, no sólo por sus formas de apego a las formas disciplinarias sino también por la constitución de prácticas de libertad al interior de los dispositivos de normalización que le construyen en tanto sujeto. Tal vertiente se demarca por los aspectos productivos de las relaciones de poder y por las formas de constitución que cada sujeto se da a sí mismo en virtud de la libertad y la inquietud de sí, cual referencia desde la cual afirmar el deseo de vivir frente y al interior de espacios de construcción de la sujeción. En este sentido, veamos la lectura de Judith Revel al respecto:

“La afirmación de que el sujeto tiene una génesis, una formación, una historia, y de que no es originario, estuvo muy influida en Foucault, sin duda, por la lectura

²⁵¹ Ob. cit. p. 90

de Nietzsche, Blanchot y Klossowski, y quizás por la de Lacan. (...) El problema de la subjetividad, es decir, “la manera por la cual el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo mismo”²⁵², pasa a ser entonces el centro de los análisis del filósofo: si el sujeto se constituye, esto no ocurre sobre el fondo de una identidad psicológica, sino a través de prácticas que pueden ser de poder o de conocimiento, o mediante técnicas de sí; y ello, obviamente, en el marco de determinaciones históricas que fijan sus modalidades”²⁵³.

En este análisis de la genealogía moderna del sujeto, es pertinente comprender la tecnología objetivante del sujeto en los dispositivos de la sociedad disciplinaria cuyo objeto de crítica Foucault desarrolla en *Surveiller et punir, la naissance de la prison*. Con la figura de la prisión como paradigma de la sociedad normalizadora que se erige como tal en los siglos XVII y XVIII, Foucault realiza “un recuento sombrío del crecimiento de la tecnología disciplinaria”²⁵⁴.

A fin de dar cuenta del modo de funcionamiento de las disciplinas y el instrumento de la prisión y sus formas de finalidad punitiva, Foucault describe tres figuras del castigo y las formas de funcionamiento de la tecnología disciplinaria. El modelo punitivo de la sociedad normalizadora de los sujetos cuenta con tres figuras referenciales: la tortura del poder soberano, la reforma humanista sobre la penalización como modelo social y conductual, y la detención normalizadora, paradigma aleccionador de primacía de la ley y los códigos en las prácticas institucionales de encauzamiento de conductas.

Estos modelos eran funcionales a una tecnología disciplinaria que se valió de prácticas de división funcional u optimizadora del cuerpo, ejercicios de entrenamiento funcional al estilo militar, usos específicos del tiempo y del espacio, normalización mediante el examen y sus formas de micropenalidad para construir juicios normalizadores. En efecto, el examen es una modalidad mediada por disciplinamientos, modalidad que tiene por fin objetivar en un ritual o ceremonia a los sujetos. Pero tal objetivación también tiene por fines dar a conocer al sujeto y objetivarlo por escrito, fijando así la objetivación del sujeto

²⁵² Maurice Florence (seudónimo del propio Foucault), artículo “Foucault”, en D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1874, reproducido en M. Foucault, *DE*, op. cit., vol. IV, texto nro. 345, p. 633. Recuperado por Revel, J. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p. 171

²⁵³ Revel, J. ob. cit. p. 171

²⁵⁴ Dreyfus, H. – Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Monte Hermoso, 2017, p. 233

como fin de saberes y prácticas con fines y funciones de normalización en instituciones tales como el ejército, la fábrica, la escuela, definiendo así su individualidad. Esta descripción genealógica le permite a Foucault avanzar en dirección a lo que luego propondría como ontología histórica, u ontología del presente, u ontología de la actualidad. En tal sentido, nos indica Revel:

“Es esta necesidad, sin duda, la que impulsa progresivamente a la elaboración de un modelo nuevo capaz de prolongar las investigaciones arqueológicas en dirección del presente, con la notable ventaja de sortear el atolladero que implica el problema de la periodización y de concentrarse no en el nacimiento de una *episteme*, sino en su actualidad, lo cual significa también en la eventualidad de su crítica. “Si hago esto, es con el fin de saber lo que somos hoy”²⁵⁵, escribe entonces Foucault, porque plantear la cuestión de la historicidad de los objetos del saber es, de hecho, problematizar nuestra propia pertenencia tanto a un régimen de discursividad dado como a una configuración del poder. Este modelo nuevo es el de la *genealogía*”²⁵⁶.

Por otra parte, la genealogía del sujeto moderno aborda las formas subjetivantes por medio de las cuales el individuo se constituye como tal, como sujeto de dispositivos específicos que le ponen con relación a ciertas verdades sobre sí. Tales dispositivos, en el contexto de la sociedad disciplinaria del biopoder, son los dispositivos de la sexualidad, de la práctica o tecnología de la confesión y de las ciencias subjetivantes (las ciencias sociales). En tanto dispositivos, éstos son construcciones histórico-sociales configuradas en determinados momentos y situaciones que resultan de las relaciones de poder y de las formas de vida con las cuales la sociedad regula sus formas de conducta.

En el caso del dispositivo de la sexualidad, dice Foucault, se trata de una invención lograda como instrumento-efecto del poder, que ensambla tecnologías de subjetivación y tecnologías objetivantes del sujeto. Sosteniendo “como grilla” el biopoder, según el enunciado de Dreyfus y Rabinow, Foucault analiza la tecnología por medio de la cual los sujetos son objeto de discursos y de elecciones respecto de su sexualidad, construcción

²⁵⁵ M. Foucault, “Dialogue on Power », en S. Wade, *Chez Foucault*, Los Ángeles : Circabook, 1978 ; trad. Fr. « Dialogue sur le pouvoir », en Foucault, M. *DE*, op. cit., III, texto nro. 221. Recuperado por Revel, J. ob. cit. p. 68

²⁵⁶ Ob. cit. pp. 67-68. Cursivas de la autora.

con efectos de verdad sobre la cual la confesión opera cual tecnología eficaz. Dice Foucault:

“el punto importante no será tanto determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, cuando delimitar y aprehender la “voluntad de saber” que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento”²⁵⁷.

La sexualidad es una construcción histórica del biopoder logrado a comienzos del siglo XVIII mediante prácticas y discursos de poder. Y si bien tal dispositivo comienza siendo una práctica individual, devino en una manera de gobierno sobre la población y en un medio por el cual la sociedad moderna configuró saberes y prácticas sobre el cuerpo y la sexualidad de los individuos. Tal como está planteado en *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, este dispositivo de gobierno de los sujetos opera mediante cuatro formas por las cuales el biopoder construyó su *episteme* y forma de gubernamentalidad: la histerización de la mujer, la pedagogización del cuerpo del niño, la socialización de la conducta procreadora y la psiquiatrización de los “placeres perversos”. Dotada de discursos de la *episteme* médica, la tecnología gubernamental sobre la sexualidad del sujeto se valió de la práctica disciplinaria del examen para la normalización de conductas según un parámetro y discurso social específicos.

La tecnología de la confesión, por su parte, reviste en Occidente particular importancia por ser decisiva en los mecanismos de gobierno de la Iglesia -y su permeabilidad a todas las esferas institucionales de la sociedad- y por configurarse la confesión desde el siglo XIX como examen médico en torno a la sexualidad. Consideremos el alcance de este instrumento:

“la confesión difundió hasta muy lejos sus efectos en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros. La gente

²⁵⁷ Foucault, M. “Nosotros los victorianos”, en *HS-VS*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 17

confiesa -o es forzada a confesar-. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. Desde la Edad Media, la tortura la acompaña como una sombra y la sostiene cuando se esquivo: son como dos mellizas inseparables. La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión”²⁵⁸.

Por ello, la tecnología de la confesión, y más aún de confesión sobre la sexualidad, es una herramienta del biopoder para el control de los cuerpos y la eficacia de la disciplina en la población. Hay también en la confesión un valor añadido: la constitución de un deseo por la verdad y por formas de interrogación por la verdad acerca de sí. Sobre la verdad de la ciencia y la verdad de la fe, el dispositivo confesional sobre la sexualidad es un nudo de verdad y poder que opera en la constitución del sujeto. De la misma manera que las tecnologías disciplinarias logran la configuración de “cuerpos dóciles”, la tecnología confesional incita -en un nudo vincular de poder y verdad- al camino de la liberación del sujeto mediante discursos de verdad y el deseo por la misma. Señalan sobre este punto Dreyfus y Rabinow que “el fin de este conocimiento analítico es la utilidad, o bien la moralidad, o bien la verdad”²⁵⁹. Se trata de una “exitosa construcción cultural del sexo como fuerza biológica que permite vincularlo con las microprácticas del biopoder”²⁶⁰.

Finalmente, el dispositivo de las ciencias sociales es también una configuración o red o *episteme* subjetivadora que define y expande la construcción del sexo y las tecnologías confesionales sobre el mismo desde las ciencias interpretativas sobre el sujeto. Esta *episteme* cuenta con varias modalidades de ejecución: el examen y la confesión, provenientes de las prácticas médicas del siglo XIX y consolidadas en las técnicas hermenéuticas de las ciencias humanas logró formas de institucionalización que resultaron efectivas en el disciplinamiento social.

Tal consolidación de las ciencias hermenéuticas en torno al sujeto y la sexualidad tuvieron un desarrollo en dos momentos, tal como Foucault enuncia en el primer tomo de *Histoire de la sexualité*: primero, con la constitución de un discurso apropiado a modo de *scientia sexualis*, donde la escucha psiquiátrica del sujeto consolaba, provocaba o juzgaba al mismo logrando la manifestación hablada de un discurso específico y veraz (el ejemplo

²⁵⁸ Foucault, M. “Scientia sexualis”, ob. cit. p. 59-60

²⁵⁹ Ob. cit. p. 306

²⁶⁰ Ob. cit. p. 308

de Luria y la ducha fría); segundo, durante el momento contemporáneo a Freud, donde la verdad del sujeto es no sólo objeto de escucha sino también de interpretación, de la “interpretación experta” de la verdad²⁶¹.

Por tanto, las ciencias humanas no son un análisis de la forma o modelo “prisión” cual instrumento de regulación social de conductas sino también que ellas son un conjunto de saberes interpretativos por los cuales es posible el abordaje de la relación *sujeto y verdad* en dispositivos de sexualidad y prácticas de confesión. Sobre el desarrollo hermenéutico de las ciencias humanas, Foucault recupera el sentido crítico sobre el mismo con relación a lo propuesto en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx*, considerando los saberes de interpretación ya no como un conjunto de signos y procedimientos interpretativos acríticos, sino como herramientas de saber para la elucidación del sujeto atravesado de discurso y poder, y constituido en dispositivos de sexualidad.

En suma, en la genealogía de Foucault el sujeto no es una problemática más, es quizás el eje más persistente de su intenso recorrido entre la formación universitaria y la trayectoria académica prolífica en lo profesoral y en lo investigativo. En efecto, el sujeto es para Foucault una preocupación principal en *Maladie mentale et personnalité*, y lo sigue siendo en obras paradigmáticas (*Histoire de la folie*, *Les Mots et les choses*, *Souvellier et punir*, *Histoire de la sexualité*, y otras). ¿Cómo se produce el desplazamiento de la cuestión del sujeto a la cuestión de las prácticas de subjetivación?

Siguiendo el detallado recorrido proporcionado por Edgardo Castro y colaboradores en el *Diccionario Foucault*, encontramos un primer postulado rupturista en el enunciado de “la muerte del hombre”, que Foucault desarrolla con relación al concepto de *episteme* en *Les Mots et les choses*, en el cual el autor polemiza no sólo con el humanismo sino con las premisas metodológicas de las ciencias humanas a fines de “desantropologizar la historia introduciendo en ella la categoría de discontinuidad”²⁶², crítica que Foucault también desarrolla en *Archeologie du savoir*: “la historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto”²⁶³. Esta ruptura implica una propuesta metodológica específica que ya hemos mencionado, y que define el abordaje histórico de la subjetividad. Tal método supone, por un lado, la delimitación e interrogación de los universales antropológicos en su constitución histórica; por otro lado, la historia del sujeto

²⁶¹ Cfr. ob. cit., p. 67

²⁶² Castro, E. *Diccionario Foucault*, temas, conceptos y autores, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 376

²⁶³ Foucault, M. *AS*, p. 212

cambia de estilo, objetos y metodologías en tanto Foucault desplaza el análisis de la *episteme* al dispositivo, y de éste a las prácticas de sí mismo, pues en éstas aparece el sujeto no como fundación sino como efecto de una constitución. Yendo al plano de la ética, clave para la noción de *epimeléia heautóu*, Foucault postula cuestiones de elaboración ética y moral que determinan las prácticas de subjetivación como formas de actividad sobre sí mismo.

b2. El horizonte de la *epimeléia heautóu*

Para identificar de qué modo Foucault traza un arco entre la genealogía del sujeto y la *epimeléia heautóu*, noción clave en varios libros y seminarios, entre ellos, *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs* y en *L'herméneutique du sujet*, es preciso indagar en esa noción que ocupa a la genealogía y que es el nudo gordiano de la *epimeléia heautóu*: la *subjetivación*. Gilles Deleuze identifica o visualiza una suerte de duda hacia el final de *Histoire de la sexualité 1, la volonté de savoir*, una especie de *cul-de-sac*, una encrucijada sin opción de salida hacia afuera y en la que nos aprisiona el poder en la vida y en el pensamiento. Dice Deleuze: “sólo existiría una salida si el afuera entrara en un movimiento que lo arranca al vacío, si en el afuera se produjera un movimiento que lo aparta de la muerte”²⁶⁴.

Deleuze con su texto pregunta si este doble giro hacia afuera y adentro, ese movimiento doble y de doblez, no sería quizás un nuevo eje, un eje distinto al eje del saber y al eje del poder, ¿tal vez un eje de serenidad y afirmación de la vida? La lectura de Deleuze es que este eje no anula a los otros, sino que actúa al mismo tiempo que los ejes de saber y poder, impidiendo el efecto *cul-de-sac*, pero distanciándose y volviendo en su movimiento hacia tales ejes, ellos son saber y poder.

Para Deleuze, este largo fin de laberinto se traza explícitamente en el tomo 2 de *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*, en una dimensión que interactúa con las otras dos: con la dimensión de relaciones estratificadas del saber, con la dimensión de fuerzas del diagrama del poder, y la relación con el afuera, pero que es un afuera que cobra sentido en la constitución de pliegues y plegamientos hacia un adentro: *es el adentro del afuera*, cual arte del coser, de hacer dobleces. Esos pliegues son los movimientos del

²⁶⁴ Deleuze, G. *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 127

pensamiento, la vida, la finitud, el infinito y una multiplicidad de plegamientos que se constituyen hacia adentro del pasajero en travesía, como señala la metáfora visual renacentista del prisionero abandonado en la *Stultifera Navis*, el sujeto “loco” naufragando en el mar más abierto, que le constituye.

Apelando a otra imagen de Foucault, Deleuze toma la figura del doble, el doble que es un redoblamiento de lo Otro, o una repetición de lo Diferente, o una interiorización del afuera. Esta figura está más cerca de un yo constituido por plegamientos que de una interioridad que se reproduce a sí misma. Las líneas del saber y del poder son modos del afuera replegados en el adentro, como un dobléz o costura. Por ende, “el adentro es siempre el dobléz del afuera”²⁶⁵. Y para este dobléz, Deleuze recupera dos figuras utilizadas por Foucault en las cuales despliega la cuestión del doble: uno es *Raymond Roussel*, otra es la *formación griega*. En los griegos, específicamente, Foucault encuentra un diagrama de saber y poder que le permite visualizar la cuestión del plegamiento del sujeto como *práctica de la existencia*. El modo griego del plegamiento comienza en una doble ruptura: cuando el gobierno de sí se separa, por un lado, del poder como relación de fuerzas y, por otro lado, del saber como estratificación de la virtud; en esta doble ruptura la relación consigo mismo se independiza en una actividad propia: la *enkrateia*, forma de relación con uno mismo que es control ejercido sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre otros.

Traducida como “inquietud de sí” en algunas ediciones, la *epimelía heautou* es traducida en otras ediciones como “cuidado de sí”, en una interpretación ajustada de la experiencia griega y su equivalente latino *cura sui*. En una mirada filosófica general, Foucault reafirma la lectura genealógica de esta noción de cultura de sí en la figura de Sócrates, mirada que adopta de otros helenistas tales como Pierre Hadot, entre otros²⁶⁶. Foucault despliega esta noción en el seminario *L’herméneutique du sujet*, en *Histoire de la sexualité*, en *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* (en Vermont) y entrevistas tales como *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, entre otras. También la *epimelía heautou* es el concepto central del curso *Subjectivité et vérité* (1980-1981).

²⁶⁵ Ob. cit. p. 130

²⁶⁶ Las investigaciones de Pierre Hadot fueron decisivas en el trabajo de Foucault, puesto que su libro *Exercices spirituels et philosophie antique* fue una obra muy estudiada, consultada y referida por Foucault. La obra de Pierre Hadot es clave y significativa, de hecho, en los análisis interpretativos proporcionados por Foucault en *L’herméneutique du sujet* y en los volúmenes II y III de *Histoire de la sexualité*.

Considerada como práctica para una ética de la existencia, la *epimelía heautou* es un tema consagrado por Sócrates y desarrollado en las escuelas helenísticas, su transmisión y vigencia durante la época imperial (siglos I y II), siendo incluso ésta denominada como “edad de oro” de la *epimelía heautou*. La noción de *epimelía heautou* brinda tal vez la posibilidad de realizar una historia filosófica no fundada en el dualismo de acepción tradicional entre locos y no locos, sanos y enfermos, delincuentes y correctos, anormales y normales... Sino que es una forma de comprender la subjetividad. Tal historia de la subjetividad como recorrido de formación y transformación de la cultura de cuidado de sí puede visualizarse, históricamente, en tres momentos: primero, el momento socrático-platónico (siglo V a.C.) hasta el ascetismo cristiano (siglo V d.C.); segundo, la Edad de Oro de la cultura de la cultura de sí (siglos I y II) y el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

El momento socrático-platónico (siglo a.C.)

Previamente al movimiento socrático de consagración de la *epimelía heautou*, encontramos diversas técnicas del cuidado de sí en los ritos de purificación, técnicas de concentración del alma, prácticas de retiro (*anakhóresis*), ejercicios de resistencia. Provenientes de otras formas del cuidado de sí²⁶⁷, las prácticas de sí se integraron en los movimientos filosóficos, espirituales y religiosos como el pitagorismo, entre otros, y fue cultivada en espacios sociales con mucho tiempo libre y cultivo del ocio, no necesariamente como ejercicio de posiciones intelectualistas. Cultivada de distintas maneras, la *epimelía heautou* propició otro abordaje de la relación intrínseca entre sujeto y verdad: “en todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las concepciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto”²⁶⁸.

Ya en el momento socrático, Foucault identifica en *Apología de Sócrates* la representación acabada del cuidado de sí –y del maestro del cuidado de sí en la figura de Sócrates-. Asimismo, Foucault postula que con *Alcíbiades* queda formulada el comienzo

²⁶⁷ Dice Foucault que su trabajo consta de abordar bajo la noción de *epimelía heautou* “con el recorrido de los textos, de las diferentes formas de filosofía, las diferentes formas de ejercicios, de prácticas filosóficas o espirituales, pues bien, ese principio de la inquietud de sí se formuló, se acuñó en toda una serie de fórmulas como “ocuparse de sí mismo”, “cuidar de sí”, “retirarse hacia sí mismo”, “retrotraerse en sí mismo”, “complacerse en sí mismo”, “no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo”, “permanecer en compañía de sí mismo”, “ser amigo de sí mismo”, “estar en sí mismo como en una fortaleza”, “cuidarse” o “rendirse culto”, “respetarse”, etcétera.” Foucault, M. *HS*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 30

²⁶⁸ Ob. cit. p. 42

de una filosofía de la *epimelía heautou* con relación a la pedagogía, la política y el conocimiento de sí. Comienzo que, si bien postula los posibles e imposibles del sujeto con relación a la verdad, insiste en reafirmar la búsqueda de sí mismo, tal como ocupa al joven y al maestro en el diálogo platónico: “la primera cuestión que trataba la segunda parte del Alcibiades era: ¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse?”²⁶⁹.

Esta premisa de la *epimelía heautou* por proveer al sujeto las prácticas, tecnologías y formas de ética y moral para cuidar de sí y conocer de sí, fueron transformadas en el decurso de la historia, no sólo por la relación entre sujeto y verdad en el momento cartesiano, sino también por la hegemonía del papel de la verdad en las inquietudes sobre el conocimiento²⁷⁰.

La edad de oro de la *epimelía heautou*

Luego de la consagración del concepto de *epimelía heautou* en el platonismo, en la Edad de Oro o período helenístico romano, se producen varias transformaciones sobre ello:

- a) Su duración: se extiende esta práctica en el tiempo, en cuanto ya no es un asunto de jóvenes adultos en la vida política, sino que es una práctica de toda la vida;
- b) Su propósito y/o finalidad: ya no es el buen gobierno de la *polis* el fin de la *epimelía heautou*, sino la relación con uno mismo (autofinalización del cuidado de sí);
- c) Las tecnologías del cuidado de sí ya son un conjunto muy vasto de prácticas diversas que exceden el conocimiento de uno mismo.

A diferencia del impulso pedagógico de la *epimelía heautou* durante el platonismo, durante el helenismo se acentuó una crítica y una reformulación de la *epimelía heautou* ya no como aprendizaje sino como des-aprendizaje: deben desaprenderse los vicios y debe desaprenderse la relación con el cuidado de sí como formas del saber para la funcionalidad política del sujeto. Durante el helenismo, de este modo, la *epimelía heautou* procura una filosofía que, alejada de la retórica, esté más cercana de la medicina como prácticas del cuidado de sí en una acepción de la filosofía como *therapéuien*

²⁶⁹ Ob. cit. p. 76

²⁷⁰ Dice Foucault al respecto: “hubo un momento en el que se rompió, creo que definitivamente, el lazo entre el acceso a la verdad, convertido en desarrollo autónomo del conocimiento, y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo”. Ob. cit. p. 39

heautóu: cuidarse a uno mismo, cuidar del cuerpo y alma de tal modo que la ocupación de sí sea una filosofía y también una operación médica.

También el helenismo ofrece, sobre la *epimeléia heautóu*, una revalorización de la vejez, siendo así un momento positivo y de realización de sí, en un autogobierno de la existencia y un momento de consagración de una vida de prácticas de cuidado (Séneca, Epicteto). Le instruye Séneca a Sereno:

Ahora bien, primero debemos examinarnos a nosotros mismos, después los asuntos que vamos a emprender, después a causa de quiénes y con quiénes.

Ante todo es preciso valorarse a sí mismo, porque generalmente nos imaginamos poder más de lo que podemos; uno de un resbalón por la confianza en su elocuencia, otro le ha impuesto a su patrimonio más de lo que podía soportar; otro ha abrumado su cuerpo endeble con una tarea fatigosa. La timidez de algunos es poco apropiada para los asuntos oficiales, que requieren una expresión enérgica; la terquedad de otros no dice con la corte; unos no tienen su ira bajo control y un enfado cualquiera los exalta hasta las palabras temerarias; otros no saben contener su ingeniosidad y no se abstienen de las bromas peligrosas: para todos éstos el reposo es más práctico que una ocupación; el altanero e intolerante por naturaleza, que evite las tentaciones de una libertad que va a perjudicarlo.²⁷¹

A su vez, aparece o se modifica la relación de la como concepto de práctica de cuidado en relación “con el otro”. El otro es ahora un sujeto del cual ocuparse, por ello es clave la función del maestro, quien ya no es un instructor de ejercicios de la memoria sino una guía para la reforma del individuo, y de este modelo Foucault nos expone al menos tres formas de relación con el otro: a) el de Filodemo de Gádara, quien desde el epicureísmo propone el criterio de *hegemón* y los principios de afecto intenso y relación de amistad y parresiástica entre director y dirigido; b) el modelo comunitario de los estoicos y cuya figura del cuidado es Epicteto, cuya escuela en Nicópolis asegura la presencia del otro a través de reuniones frecuentes; y c) el modelo romano, según el cual el consejero es recibido en la casa del dirigido y cumple funciones de guía, consejero y agente cultural.

Otra cuestión para subrayar respecto del uso y vigencia de la *epimeléia heautóu* en el helenismo y época imperial es la figura del filósofo, puesto que esta noción y práctica

²⁷¹ Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, &6 1-2, Madrid, Editorial Gredos, 2013. p. 279

tomo una extensión social ampliando así la figura del filósofo en otros ámbitos y en postulados de despolitización de la vida, de tal modo que el filósofo era un guía para el equilibrio entre el *otium* y la vida política. Se logra así una ampliación o propagación social de las prácticas del cuidado de sí, excediendo de este modo la práctica educativa del filósofo profesional o enseñante.

La apropiación de la *epimelía heautou* en el cristianismo

Con el advenimiento del cristianismo, las prácticas de cuidado de sí se integran o fusionan al ejercicio del poder pastoral, especialmente mediante los mecanismos de la *confesión* y el examen de conciencia. Definido como “modelo ascético monástico”, la formulación del modelo cristiano del cuidado de sí se consagró en el siglo III y ya no como inquietud y cuidado de sí sino como renuncia a sí para la salvación. Dice: “el ascetismo cristiano, de todos modos, tiene como principio fundamental que la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación”²⁷².

¿Cómo se reformuló la *epimelía heautou* en el cristianismo? De varias maneras: primero, con una nueva relación entre conocimiento de sí y conocimiento de la verdad, y de ésta proporcionada en los textos bíblicos, de modo que no puede hacerse un cuidado de sí sin mediación de prácticas de purificación de sí mismo, del alma; segundo, mediante una concepción de las prácticas espirituales como disolución de las tentaciones e ilusiones del alma; y finalmente, como un retorno a sí mismo, pero ya no como reminiscencia sino como renuncia a sí mismo.

Finalmente, en lo que denominamos momento cartesiano o abordaje de la *epimelía heautou* en la modernidad, se llega a una acentuación del conócete a sí mismo en descalificación del cuidado de sí. Es preciso distinguir aquí entre *filosofía* y *espiritualidad*, siendo la *filosofía* la forma de pensamiento que determina las condiciones de acceso del sujeto a la verdad, y comprendiendo la noción de *espiritualidad* como aquella búsqueda, prácticas y experiencias por medio de las cuales el sujeto se modifica para acceder a la verdad. Esto supone una conversión del sujeto, una mediación de *eros* y de *ascesis*, para tal conversión, y la transformación mediante el acceso a la verdad para lograr tranquilidad o templanza. Pero esto no está considerado en el abordaje del sujeto

²⁷² Foucault, M. ob. cit. p. 245

según el momento cartesiano, puesto que la modernidad no busca una verdad para salvar al sujeto sino una forma de acceso a la verdad mediante condiciones internas (método) y externas (conocimiento científico, esfuerzo, normalidad, sistematización, disciplinamiento, etc.), sin involucrar con ello al sujeto en su actividad interna²⁷³.

b3. Las tecnologías del yo

¿Qué son las “tecnologías del yo”? Con esta denominación formulada en el seminario de Vermont, *Tecnologies of the Self*, Foucault define una serie de prácticas espirituales reunidas en la noción antigua de *epimeléia heutou*. En un texto de seis apartados, encontramos distintas precisiones sobre ellas. Ellas son:

1 Cuestiones de finalidad, metodología y perspectiva:

¿Por qué aborda Foucault las “tecnologías del yo”? Partiendo de dos premisas (primera, el principio de conocimiento de sí ha desplazado a su principio precedente: la ocupación y cuidado de sí; segunda, la filosofía teórica de Descartes a Husserl concedió importancia creciente el conocimiento del yo), Foucault postula que hubo una inversión de principios, esto es, el principio delfico prevaleció históricamente por sobre la *epimeléia heautou* cuando en realidad se funda en ella.

El objetivo de Foucault para abordar las tecnologías del yo era indagar sobre “los sentimientos representados, los pensamientos, los deseos que pudieran ser experimentados, los impulsos que llevaban a buscar dentro de sí cualquier sentimiento oculto, cualquier movimiento del alma, cualquier deseo disfrazado bajo formas ilusorias”²⁷⁴. Y esto posiciona su investigación en el corazón de la relación entre *sujeto y verdad*: relación que en el dispositivo de la sexualidad se convirtió en obligación (por la confesión) y que, fue también algo de lo cual en Occidente se asoció a la prohibición sobre la conducta sexual.

²⁷³ En este sentido, Foucault asocia espiritualidad y conversión, al punto de encontrar nuestra relación moderna entre sujeto y verdad, genealógicamente, en la inversión de este momento antiguo de la *epimeléia heautou*: “si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo”. Ob. cit. p. 38

²⁷⁴ Foucault, M. *TY*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 45

En este marco, la pregunta de Foucault es: “¿cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido?”²⁷⁵. Esta inquietud fue formulada también de este modo: “¿de qué forma han requerido las prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo?”²⁷⁶. Esto ha situado su investigación en el momento definido como Edad de Oro del cuidado de sí, específicamente en las costumbres del paganismo y del cristianismo, pero sin embargo los obstáculos para el abordaje de estas prácticas no eran menores y estaban vinculados a la sujeción de la conducta sexual a reglas de modestia, decencia y obligación de decir la verdad; también eran obstáculos vinculados a la asociación de la prohibición e incitación a decir la verdad, mandato *cuasi* contradictorio que Foucault observa ha sido una constante de nuestra cultura, y que asoció formas de renuncia a la sexualidad con cierta incitación a hablar de la sexualidad.

En suma, el proyecto foucaultiano consta de estudiar la “proyección de una historia de las relaciones entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad”²⁷⁷, entonces el hilván de este proyecto sobre las prácticas de sí o *epimelía heautou* es la pregunta: “¿Cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido?”²⁷⁸, vale decir, ¿de qué modo algunas prohibiciones sobre las conductas de los sujetos implicaron el precio de cierto conocimiento de sí para desear renunciar a cuestiones de sí?

Esto implicó el abordaje desde una hermenéutica de las tecnologías del yo en el paganismo y el cristianismo primitivo, abordaje dificultado por que el cristianismo siempre priorizó la historia de sus creencias y no de sus prácticas, porque este modo hermenéutico no tenía una organización doctrinaria como las hermenéuticas textuales, y porque se confundía hermenéutica del yo con técnicas teológicas del alma (pecado, concupiscencia), y más aún, porque la hermenéutica del yo se integró en otras experiencias de la cultura haciéndose difícil así separarlas de nuestras experiencias.

Cuestiones de propósito y formación:

²⁷⁵ Ob. cit. p. 46

²⁷⁶ Ob. cit. p. 47

²⁷⁷ Ob. cit. p. 46

²⁷⁸ Ibid.

Foucault precisa que, aunque la noción de *epimelía heautou* se formula en *Apología de Sócrates*, de Platón, queda consagrada en *Alcibíades I*, diálogo que es especialmente desarrollado en las prácticas del neoplatonismo en los siglos III y IV a.C., como texto pedagógico y filosófico referencial del cuidado de sí, siendo así un texto “*arché*”, el primer principio formativo de la preocupación por uno mismo. Esta formulación contiene tres aspectos:

- A) La *epimelía heautou* aparece en este diálogo entre Sócrates y Alcibíades porque éste busca crecer en actividad pública política. En base a su condición de enamorado, Alcibíades logra la postulación socrática de una dialéctica entre el discurso político y el erótico. Alcibíades comienza así una transición en la que debe aprender el autogobierno, al menos si quiere gobernar a los demás, mediante prácticas de prudencia y espiritualidad para el cuidado de sí como equilibrio entre su interés político y su amor filosófico.
- B) El aprendizaje de la *epimelía heautou* es en Alcibíades una necesidad impostergable puesto que Sócrates señala en su formación un *déficit* pedagógico. A juicio de Sócrates, la educación de Alcibíades adolece de elementos que proporcionan las formaciones de otras culturas para los gobernantes: sabiduría, justicia, valor templanza. Alcibíades debe adquirir entonces *techné*, o formas de conocimiento de sí que le posibilite adquirir virtud para gobernar, por ello el cuidado de sí es un estado de cultivo de la virtud política y erótica, cuasi similar al aprendizaje del arte musical, por ejemplo²⁷⁹. Puesto que implica preocuparse como un labrador de su trabajo, su propiedad, su ciudad e incluso aquellas cuestiones que requieren cuidado médico. Por ende, es posible compensar una educación deficitaria, lo cual es posible en tanto la *epimelía heautou* es un trabajo de toda la vida, especialmente si se quiere actuar y trabajar políticamente.
- C) Luego el texto tiene una estructura interrogativa doble para desplegar la *epimelía heautou*: primero, ¿qué es el sí mismo del que hay que ocuparse? Y segundo ¿en qué consiste el cuidado de sí? Entonces, ¿qué es el *sí*?²⁸⁰, tal es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos: es lo mismo (auto) y es la identidad. Pero el sí del que hay que ocuparse es el alma, y la principal actividad de *epimelía heautou* es

²⁷⁹ Platón, *Alcibíades I*, 127, d.

²⁸⁰ Ob. cit. 120, b, dice allí Sócrates a Alcibíades para empezar a ocuparse de sí: “Pero ahora te voy a descubrir otros pensamientos bien diferentes sobre ti mismo, y por esto conocerás que mi terquedad en no perderte de vista no ha tenido otro objeto que estudiarte”.

el cuidado del alma (y del alma como actividad). ¿Y cómo debemos cuidar del alma? ¿En qué consiste el cuidado del alma? Ante todo, cuidar del alma es mirarse como en un espejo, y contemplar en él qué hay de uno en el alma. El cuidado de sí implica conocerse a sí, ocuparse de sí, especialmente si se busca realizar actividades políticas, debemos examinar el alma. Foucault menciona ciertos problemas sobre el cuidado del alma: primero, no es planteado en los últimos tiempos del helenismo como necesidad de alejarse de algún momento de la actividad práctica y política para ocuparse de sí; segundo, la relación entre educación y cuidado del alma mantiene el mismo tratamiento, para Sócrates ocupar del alma es tarea de la juventud, para los helenistas cuidar del alma es un trabajo de toda la vida; y tercero, la relación entre cuidado de sí y conocimiento de sí no fue siempre igual: para los platónicos este principio priorizaba el conocimiento de sí, para los helenistas en cambio el cuidado de sí era prioridad sobre el conocimiento de sí, siendo incluso este principio una “preeminencia con solución filosófica”²⁸¹.

D) Finalmente, el cuidado de sí y el amor filosófico. Durante el helenismo el cuidado de sí era un tema filosófico universal para una actividad extensa, red de obligación y servicios para el alma. También las prácticas de ocio activo eran claves para ocuparse de sí: escribir, leer, entender, prepararse para vivir, para morir. Estas prácticas, su meditación y examen, fueron decisivas para el cuidado de sí. Entonces el sí mismo pasa a ser objeto ya no de estudio de algo externo (la ley, la administración) sino que comienza a ser objeto de la escritura. La preocupación es la experiencia del escribir. Comienza entonces una nueva experiencia del yo que es la escritura, un modo de ocuparse del alma, experiencia especialmente desarrollada en los siglos I y II a la par de prácticas de introspección y otras actividades: leer, escribir, examinar el estado de sí, atender a los matices de la vida, es una experiencia que se intensifica en el acto de escribir, tal como se aprecia en la carta de Marco Aurelio a Frontón, donde la escritura es un modo de examen de conciencia.

Cuestiones de cambio de concepción:

²⁸¹ Foucault, ob. cit. p. 60

Sobre los supuestos foucaultianos (primero, la *epimelía heautou* es una preocupación por la vida política; segundo, hay relación entre educación deficitaria y voluntad de cuidar de sí; tercero, con el tiempo el conocimiento de sí prevaleció sobre el cuidado de sí), es necesario realizar algunas precisiones de tipo genealógico. En la transición de Platón a los helenistas y latinos, la *epimelía heautou* dejó de ser una preocupación para la vida política y se convirtió en un principio universal; la *epimelía heautou* dejó de ser una preocupación de la juventud y devino en una ocupación para toda la vida; la práctica de vida de la *epimelía heautou* no descuidó el conocimiento de sí, pero fue necesario cultivarla mediante otras relaciones.

¿Cómo se universalizó el principio del cuidado de sí? ¿Cómo se convirtió en una práctica para toda la vida? Tal reforma del principio de *epimelía heautou* fue posible por la sustitución del modelo médico al modelo pedagógico de Platón, una práctica terapéutica mediante la cual uno debe ser el médico de sí, quien cuida de sí. También fue posible porque se invirtieron los valores tradicionales griegos sobre la vida, la juventud y la muerte, entonces se adoptó el principio de *epimelía heautou* como preparación durante la vida para el momento de la muerte. Y también la *epimelía heautou* devino en universal y práctica de vida porque cambiaron las costumbres de cultivo de sí.

En tal sentido, Foucault realiza algunas precisiones sobre estos cambios culturales. Entre ellos, menciona varios pasajes y transiciones entre la época del platonismo y la del cristianismo, y su apropiación del cuidado de sí. Así como en *Alcibiades I* el alma era un lugar de la memoria con una relación de espejo consigo misma, esta relación cambia con el helenismo y que presenta al menos dos modalidades o perspectivas: por un lado, emerge la cultura del silencio o disminuye la importancia del diálogo y por ende la relación pedagógica cambia, puesto que el discípulo es quien debe escuchar, tal como estoicismo y pitagorismo propician, o principio del *peri tou akouein* (arte de escuchar)²⁸², como escuchar de la verdad y como escucha del yo; por otro lado, se consagra la práctica del *examen de conciencia*, técnica a veces asociada a la purificación (pitagorismo), con la memoria, la capacidad de evaluar y sopesar no sólo las faltas sino también las prácticas realizadas, en efecto para Séneca por ejemplo se trata de recordar una verdad olvidada, haya olvidado algo acerca de sí o algunas reglas de conducta, pero es una práctica que permite considerar mediante la memoria los hechos realizados y los que deben

²⁸² Cfr. las premisas al respecto del aprendizaje de la escucha señaladas por Plutarco, Filón de Alejandría,

realizarse²⁸³. De este modo la *epimelía heautou* se asocia al concepto de *anakhoresis*, práctica estoica de retiro espiritual y de actitud general por la cual el sujeto se retira dentro de sí mismo para recordar leyes de conducta, cual práctica mnemotécnica.

Convergencia práctica entre *epimelía heautou* y *askesis*

Una tercera tecnología del estoicismo reunida en el principio de la *epimelía heautou* es la noción de *askesis*, noción que también comprendía formas particulares de subjetivación por la verdad. A diferencia del cristianismo, que considera la *askesis* como una renuncia, en el helenismo la verdad está en los *logoi*, la enseñanza de los guías o maestros. No sólo que era decisiva la escucha sino que el sujeto debía memorizar principios de conducta, reglas que oficiaban de este modo en la subjetivación, incluso a través de la técnica del examen de conciencia, de tal modo que la *askesis* puso en relación *sujeto y verdad* en distintas modalidades: en el cristianismo mediante una renuncia a sí mismo, en la filosofía como consideración y dominio progresivo del yo mediante la adquisición de la verdad para “estar preparado” (*paraskeuazo*), transformando la verdad en un principio de acción.

Las *askesis* reunió varios ejercicios de práctica entre *sujeto y verdad*: meditación, gimnasia, vigilancia de las representaciones, interpretación de los sueños, entre otras. Uno de ellos era la meditación (*melete*, en latín *meditatio*), trabajo de preparación de un discurso de anticipación y de activación de respuestas memorizadas o anticipación de posibles acontecimientos y los modos de reacción ante ello. Sobre la meditación y su paralelo con la reducción eidética de la fenomenología, Foucault nos proporciona tres ejemplos de abordaje de la futura desgracia y el pensamiento sobre futuro y presente: uno, imaginar que en el futuro puede suceder lo peor; dos, imaginar que las cosas tienen lugar no en un futuro distante sino ahora; tres, convencerse que las verdaderas desgracias ocurridas quizás no son tales.

Otro ejercicio es la *gymnasia*, el entrenamiento en situaciones reales (a diferencia de la meditación, que era prepararse sobre situaciones hipotéticas), y que incluía desde prácticas de abstinencia, purificaciones, formas de independencia del individuo respecto del mundo exterior, y formas de preparación rigurosa de aprendizaje de resistencia y rigor ante situaciones difíciles. Entre ambas formas de preparación intelectual y física, se

²⁸³ Cfr. los textos *De Ira* y *De Tranquillitate*, de Séneca, y *Meditaciones*, de Marco Aurelio, especialmente el Libro IV.

encontraba también el ejercicio de la vigilancia permanente de las representaciones da cuenta, una práctica extendida en estoicos y de la cual Epicteto la definía en estos términos: como si el sujeto fuese un vigía que no admite el paso de nadie en la ciudad (el pensamiento) y como si fuese un cambista, que comprueba la autenticidad de las monedas y verifica su valor²⁸⁴.

Finalmente encontramos el ejercicio de la *interpretación de sueños*, práctica asociada a la anticipación de acontecimientos futuros y al aprendizaje del sujeto para hacer de sí su propio intérprete, el intérprete de sus sueños, o de aquellos sueños que debía recordar en tanto hechos de la vida o que constaban también de consejos de los dioses que requerían interpretación, pero ante los cuales el sujeto se situaba respecto de una verdad y con una necesidad de aprender a interpretarse a sí mismo²⁸⁵.

1. Cambio de prácticas en el cristianismo

¿Cómo se transforma esta relación entre *sujeto y verdad*, mediante el cuidado de sí, en la transición del helenismo al cristianismo? Foucault encuentra una explicación con el análisis de continuidades y discontinuidades entre la cultura pagana y la cristiana. Y nos indica algunas precisiones, entre ellas, que es necesario observar que el cristianismo es una religión de salvación que propicia obligaciones, dogmas y cánones con relación a la verdad de modo más enfático de lo que hacen los cultos paganos.

Durante el cristianismo, la relación *sujeto y verdad* está mediada por la fe, por ende, hay prácticas y obligaciones asociadas a las creencias, como la purificación del alma como condición elemental para acceder a la verdad y descubrir el yo. *Ergo*, en el helenismo el examen de sí y las prácticas disciplinarias asociadas conducen al conocimiento de sí; al contrario, en el cristianismo esta práctica conduce a la salvación mediante un encuentro violento con la verdad y unas prácticas diversas de publicación de faltas.

Encontramos dos modos de acceso a la revelación del yo, en esta acepción, una es la *exomologésis* y otra la *exagoreusis*. Por la primera técnica, el yo renuncia al yo en una

²⁸⁴ Refiriéndose a los ejercicios de vigilancia de tipo éticos y sofisticos, Foucault precisa: “para Epicteto, el control de las representaciones no significa descifrar sino recordar los principios de acción y, por lo tanto, percibir a través del examen de uno mismo si gobiernan la propia vida. Es un tipo de autoexamen permanente. Cada cual ha de ser su propio censor. La meditación sobre la muerte es la culminación de todos estos ejercicios”, p. 78

²⁸⁵ Foucault menciona sobre esta práctica dos textos: *Discursos sagrados*, de Aelio Aristide, y *La interpretación de los sueños*, de Artemidoro. Asimismo, el autor desarrolla la tecnología de la interpretación de sueños en todo el primer capítulo del tomo 3 de *Histoire de la sexualité*.

manifestación de martirio, de despojo de sí; por la segunda técnica, el yo verbaliza sus pensamientos en obediencia al maestro y en renuncia al yo y a su deseo.

El primero, la *exomologésis*, en tanto manifestación simbólica y ritual, consta de prácticas de reconocimiento de hechos, reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente, que no procede por conducta verbal sino mediante reconocimientos dramáticos en actos: “los actos por los cuales se castiga a sí mismo no pueden distinguirse de los actos por los cuales se descubre a sí mismo”²⁸⁶. Ello implica entonces formas de penitencia en las cuales el penitente se reconoce en falta y hace pública -simbólicamente- su purificación, en formas de exposición del corazón o del alma que revelan el pecado y redimen al pecador, simbólicamente.

Foucault menciona tres modelos de la práctica de la *exomologesis*: el modelo médico por el cual hay que mostrar las heridas si se quiere la cura; el modelo jurídico por el cual quien expone su falta es también su propio juez; y el modelo de la tortura, el martirio y la muerte, por el cual se realiza la *publicatio sui*, acto que muestra públicamente que el sujeto renuncia a la vida y a sí mismo, aceptando la muerte bajo el precepto latino *ego non sum, ego*.

2 Cuestiones de mediación entre *sujeto y verdad*

Por su parte, la *exagoreusis* “es una reminiscencia de los ejercicios de verbalización relacionados con el profesor/maestro de las escuelas filosóficas paganas, podemos ver como varias técnicas estoicas del yo han sido transferidas a las técnicas cristianas espirituales”²⁸⁷. Encontramos en esta transición el examen administrativo de la vida, propuesto por Séneca, por Juan Crisóstomo y otros modelos diversos según los cuales hay que examinar lo que hay de provechoso y perjudicial en nuestra vida, y era una práctica orientada por el maestro en un ejercicio instrumental y profesional de guía hacia una vida autónoma y feliz mediante buen consejo.

Esta práctica de examen de sí en el cristianismo monástico es elaborada de otra manera y según dos principios espirituales: la obediencia y la contemplación, que distaban del

²⁸⁶ Ob. cit. p 83

²⁸⁷ Ob. cit. p. 86

ejercicio estoico al exigir al alumno la necesidad de pedir permiso para todo en un sacrificio constante del yo. Este modelo monástico asimismo considera a la contemplación como bien supremo, como una obligación de dirigir a Dios y solo a Dios los propios pensamientos sin otra finalidad que Dios mismo. Tal modelo no es de acción sino de pensamiento, de orientación de conducta en el pensamiento (los denominados *logismoi* para los griegos, razonamientos, reflexiones), delimitando qué pensamientos conducen a Dios y qué pensamientos conducen al error, como indica la Primera Conferencia del Abad Serenus, para quien la movilidad de espíritu es signo de debilidad que aleja de la contemplación de Dios. Según esto, el examen de sí consta de inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos espirituales que alejan de Dios²⁸⁸.

En este modelo de examen Foucault precisa las analogías brindadas por Casiano: el molino, el militar y el cambista. En la analogía del molino los pensamientos son como granos y la conciencia es como el almacén del molino, allí nuestro papel “consiste en escoger entre los granos malos y los que se pueden admitir en la molienda para proporcionar buena harina y buen pan para nuestra salvación”²⁸⁹. Por su parte, la analogía del oficial militar representa a quien ordena a los soldados por derecha o izquierda, según refiera a pensamientos buenos o malos. Finalmente, la analogía del cambista refiere a la conciencia como el cambista del yo que debe evaluar los pensamientos por su procedencia y comprobar si se encuentra en ellos la imagen de Dios.

¿Pero con qué práctica espiritual del yo se anuda el ejercicio de examen de conciencia del cristianismo? ¿Cómo se produce el encuentro entre *sujeto y verdad* y la emergencia de una experiencia de constitución del yo mediante prácticas de transformación conducentes a la salvación del alma? ¿Qué modelo de trazado de la verdad opera en el sujeto para que asuma el control de sus pensamientos? Tal práctica es la confesión. Mediante la confesión el discípulo cuenta los pensamientos a su guía, en modos de verbalización permanente de los pensamientos y sus movimientos de conciencia, voluntad, intenciones. De esta forma el monje queda en la relación de mediación, interpretación o hermenéutica respecto del

²⁸⁸ Foucault distingue tres formas canónicas de examen de sí: el tipo cartesiano que refiere a los pensamientos en correspondencia con la realidad, el modelo senequista que refiere a los pensamientos regulados por reglas, y el modelo cristiano que refiere a la relación entre pensamiento oculto e impureza interior.

²⁸⁹ Foucault, ob. cit. p. 90

maestro y respecto de sí mismo: aprende a descifrar su propia verdad, “la confesión es la marca de la verdad”²⁹⁰.

La confesión, en suma, hace posible al maestro saber más sobre el monje y aconsejarle mejor según su experiencia y sabiduría. Por la confesión, el cuidado de sí como *exagoreusis* logra la revelación de una verdad y la verbalización de los pensamientos seguida de una obediencia al maestro renunciando al deseo y al yo. Como práctica del yo, este modelo se consolida durante doce siglos de cristianismo, y deviene en modelo de la penitencia hacia el siglo XIII, desarrollando más enfáticamente la relación entre *subjetivación y verdad*.

C. La filosofía y la subjetivación, el modelo de Marco Aurelio

c.1. Abordaje del *cuidado de sí* desde *L'herméneutique du sujet* sobre la obra de Marco Aurelio

En las lecciones del 27 de enero de 1982, sobre las prácticas de sí en los siglos I y II en el período romano, y resaltando las diferencias entre las tecnologías epicúreas y estoicas, Foucault refiere particularmente a escritos y enseñanzas de Marco Aurelio. Estas referencias son diversas pero visibilizadas en torno a acciones específicas de la ética del cuidado, o de la inquietud de sí tal como se la considera en el momento imperial de la noción de *epimeléia heautou*. En efecto, en *Meditaciones* encontramos que, tras un largo recorrido del autor por su legado formativo, con gratitud y enseñanzas para la vida virtuosa, Marco Aurelio hace énfasis en la necesidad de cultivar el cuidado de sí, como práctica de vida y como ética de la existencia para una vida de austeridad:

“En suma, examina siempre las cosas humanas como efímeras y carentes de valor: ayer, una moquita; mañana, momia o ceniza. Por tanto, recorre este pequeñísimo lapso de tiempo obediente a la naturaleza y acaba tu vida alegremente, como la aceituna que, llegada a la sazón, caería elogiando a la tierra que la llevó a la vida y dando gracias al árbol que la produjo”²⁹¹.

²⁹⁰ Ob. cit. p. 92

²⁹¹ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, §48, Libro IV

Recordemos que Marco Aurelio nació en Roma en 121 d. C. Murió en Vindobona (hoy Viena) en 180. Fue filósofo y emperador, gobernó el Imperio Romano durante un período de veinte años y es considerado el último emperador de la Edad de Oro del Imperio. El relato histórico lo reconoce como un mandatario austero, con coherencia entre su discurso y práctica y un estilo magnánimo de gobierno acorde a su conducta para la virtud y la benevolencia. Al morir su padre cuando tenía diez años, Marco Aurelio fue educado por las figuras evocadas al comienzo de *Meditaciones*: su abuelo paterno, su madre y su bisabuelo materno. En términos generales, toda su familia se había dedicado a la actividad política y ocuparon cargos de gobierno o administrativos. En su formación, Marco Aurelio distinguió tres influencias: la amabilidad de su abuelo Vero en su niñez; la dedicación de su madre y la educación intelectual proporcionada por su bisabuelo Lucio Catilio Severo. También fue decisiva la ejemplaridad de su padre adoptivo, T. Aurelio Antonino. Marco Aurelio expresa su admiración sin reservas por su antecesor en el trono, Antonino Pío (quien luego sería su suegro).

En su formación de juventud, destacan maestros que Marco Aurelio reconoce con gran estima y gratitud en sus cartas y meditaciones: Diogneto, Rústico, Apolonio, Sexto, Alejandro el Gramático, Frontón, Alejandro el Platónico, Catulo, Severo, Máximo. Estudió desde joven gramática, retórica y filosofía, profundizando en temas de moral y enseñanzas de bondad y ética. Entre sus maestros, cultivaban el estudio de la filosofía platónica y estoica. El estoicismo fue decisivo en la formación de su carácter y en el modo prudente de tomar decisiones de gobierno y de vida. Gobernó el Imperio Romano desde 161 bajo el nombre de *Marcus Aurelius Antoninus*, cargo que sostuvo sin dejar de gobernar ni abandonar la práctica del principio de la *epimelía heautóu*. Por ello, las *Meditaciones* fueron pensamientos escritos como ensayos filosóficos de conversación interior y de consejos a su hijo Cómodo (quien, paradójicamente, fue la antítesis del principio del cuidado de sí), durante los descansos de campañas realizadas entre los años 170 y 180. De ello es muestra este fragmento:

“Hay que tener a punto siempre estas dos disposiciones: una, la de ejecutar exclusivamente aquello que la razón de tu potestad real y legislativa te sugiera para favorecer a los hombres; otra, la de cambiar de actitud, caso de que alguien se presente a corregirte y disuadirte de alguna de tus opiniones (...) esta nueva

orientación tenga siempre su origen en cierta convicción de justicia o de interés a la comunidad.”²⁹²

Previo a leer sus textos sobre el cuidado de sí, consideremos algunas reflexiones filosóficas que conforman el cuerpo reflexivo de su obra y que dan sostén a su práctica permanente de la *epimelía heautou*. Una es su recomendación, casi un *dictum*, por una forma de vida sencilla, reflexiva y benevolente, de *askesis*, que permita el aprendizaje de la *ataraxia*:

“En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total. Y denominó tranquilidad única y exclusivamente al buen orden. Concédete, pues, sin pausa, este retiro y recupérate.”²⁹³

Este aprendizaje del cultivo de la *ataraxia* como estado del alma sin perturbaciones es solidario de otros aprendizajes de quien debe gobernar y, para ello, aprender sobre la justicia, la templanza y la benevolencia: “Comprueba (examina) cómo te sienta la vida del hombre de bien que se contenta con la parte del conjunto que le ha sido asignada y que tiene suficiente con su propia actividad justa y con su benévola disposición”²⁹⁴. Este camino de formación para la *ataraxia*, asimismo, se realiza sobre algunas inquietudes filosóficas, entre ellas, la inquietud por la finitud, por la muerte y por la necesaria prudencia para vivir.

Sobre la finitud de la existencia, dice Marco Aurelio: “En suma, breve es la vida. Debemos aprovechar el presente con buen juicio y justicia. Sé sobrio en relajarte.”²⁹⁵. Respecto de la muerte, Marco Aurelio proporciona explícitamente la premisa estoica de *memento mori*, en tanto recordatorio de la brevedad de la vida y como pedido de atención a la necesaria prudencia para cultivar la existencia como un arte de la virtud: “recuerda que dentro de brevísimo tiempo, tú y ése habréis muerto, y poco después, ni siquiera vuestro nombre perdurará”²⁹⁶. Este trabajo del sujeto sobre sí mismo, este aprendizaje del cultivo de sí que formaba para una existencia serena, prudente y justa, consciente de su

²⁹² Ob. cit. §12, Libro IV

²⁹³ Ob. cit. §3, Libro IV

²⁹⁴ Ob. cit. §25, Libro IV

²⁹⁵ Ob. cit. §26, Libro IV

²⁹⁶ Ob. cit. §6, Libro IV

finitud, requiere del *autogobierno*: “El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que siempre, y con facilidad, puede adaptarse a las posibilidades que se le dan”²⁹⁷.

En primer lugar, sostiene Foucault, en los escritos de Marco Aurelio la *epimelía heautou* se asocia a una *relación pedagógica*. La ejemplaridad del magisterio es una práctica de cuidado de sí cultivada en el ejercicio de una práctica social: el maestro era una figura mediadora de la subjetivación y en una concepción de la filosofía como práctica colectiva, la apuesta de Marco Aurelio conduce a la sistematización de la *dietética*, *la económica* y *la erótica*, como expone en sus cartas a Frontón. Las características de estas prácticas giran en torno a que, en sí, eran tecnologías que se integraban en la fórmula general del *arte de vivir*, asumía una función más crítica que formativa, en una estrecha cercanía con la medicina, considerando la práctica del cuidado de sí como una preparación para la vejez.

La *epimelía heautou*, asimismo, funciona como un principio incondicionado que se ejercita de maneras exclusivas o propias y cuya meta es el yo. Este principio, aparentemente universal, tenía connotaciones singulares y producía cierta exclusión mediante dos maneras: primero, era propia de un grupo no necesariamente filosófico que se reunía alrededor de un guía, con fines magisteriales y de formación específica; segundo, de alguna manera se transmitía en la actividad de lectura sobre textos de lectura o prácticas de escritura.

En la relación magisterial de Marco Aurelio con Frontón, éste se apropia de una *dietética*, un régimen médico (bañarse, curarse, cenar, escuchar, examinarse, dormir) que le permite sostener una experiencia de aprendizaje sobre una comunidad agrícola. Hay allí en los textos de Marco Aurelio toda una serie de prescripciones y autoprescripciones por las cuales se indica qué se debe comer, como estar bien sin sobrealimentación ni mala alimentación, y de qué manera cuidar de la salud como una práctica general de bienestar del cuerpo y de cuidado del alma.

También hay una *economía*, que constituye sus deberes familiares y religiosos, es una vida que Marco Aurelio describe como “de granjero”, citando el modelo de Catón sobre la agricultura, y cuyo modelo es el texto *Económico*, de Jenofonte. Foucault indica que esta actividad se trata en este caso de un *otium* cultivado, puesto que Marco Aurelio se

²⁹⁷ Ob. cit. §1, Libro IV

dedicará a la actividad política, no a la actividad agrícola. Entonces, por una ética del cultivo de sí, el gobernante-filósofo practica los ejercicios físicos en la vendimia, pero para una formación política y ética, puesto que la vida agrícola le posibilita aprender a ocuparse de otros.

Finalmente, la *erótica* está muy presente en la carta de Marco Aurelio, no se trata de la condición de un “amor verdadero” como Platón señala en *Banquete* o *Alcibiades*, sino más bien una relación de intensidades entre las singularidades de dos hombres vinculados mediante una práctica de formación. Los tres grandes ámbitos de práctica de sí (el cuerpo, el entorno y la casa) constituyen así la *dietética*, la *economía* y la *erótica*, de manera interdependiente y que contribuye a definir la existencia. Los tres espacios de reflexión, los tres dominios de prácticas de relación consigo mismo, posibilitan así que el yo se experimente y ejercite con esas reglas de la existencia. Así lo desarrolla más extensamente Foucault en el tomo II de *Histoire de la sexualité*.

Por otra parte, el *examen de conciencia*, ejercicio fundamental en la reflexión de Marco Aurelio, constituye también una práctica de sí que posee estrecha cercanía a lo propuesto por Séneca. Marco Aurelio considera el examen de conciencia en tanto espacio de la verdad con Frontón, a quien le relata en la carta el desarrollo de la jornada: “comprueba (examina) cómo te sienta la vida del hombre de bien que se contenta con la parte del conjunto que le ha sido asignada y que tiene suficiente con su propia actividad justa y con su benévola disposición”²⁹⁸.

La ética de sí propuesta por Marco Aurelio, así, es una práctica social que supone una nueva ética de la relación con el otro a través de la palabra y la verdad, y que hace posible la práctica del examen de conciencia. Esta ética del cuidado es posible mediante el cultivo de la *parresía*, práctica del decir franco y veraz que media en la constitución del yo y en la relación de la existencia con los demás. No otra cosa que la virtud es la que pone de manifiesto la *parresía*, en esta formación prácticamente ética y política del cuerpo y del alma, en el horizonte de la *epimelèia heautou*.

²⁹⁸ Ob. cit. §25, Libro IV

c.2. El cultivo de sí: el modelo estoico en el abordaje del dispositivo de la sexualidad como formación del gobernante

Es menester, quizás, recapitular los elementos que constituyen el principio filosófico-pedagógico de formación y sus prácticas de subjetivación reunidos bajo el nombre de *epimelía heautou*. En un capítulo de *L'histoire de la sexualité*, encontramos un conjunto de precisiones acabadas sobre el principio de *epimelía heautou*, precisiones que en particular presentan relación explícita con la obra de Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, entre otros. De los filósofos mencionados, nos interesa a los fines de este texto la obra de Marco Aurelio, tal como venimos enunciando, pues es muy específico el abordaje que Michel Foucault realiza con detalle y minuciosidad siguiendo en rigor las premisas contenidas en el principio del cuidado de sí.

Es preciso observar, no obstante, el principio de crítica desde el cual Foucault aborda el cuidado de sí en la edad de oro de su consagración, durante el período imperial. Esta crítica está claramente dirigida a la utilización que del tal principio realizó el cristianismo, pues en efecto, lo que para el paganismo fue una forma de formación filosófica para la austeridad, para el cristianismo devino en principio de moralización y código individualista de supresión del placer. El sujeto que es objeto de confesión y castigo del dispositivo monástico fue el reverso de una forma ideal de individualismo que sintetiza el conjunto de prácticas denominadas como cuidado de sí. Este modo de individualismo pagano, diametralmente opuesto al individualismo hoy conocido en el apogeo del neoliberalismo, tuvo tres características muy diferentes del ideal cristiano, tales fueron: la actitud hacia la singularidad e independencia respecto del grupo o las instituciones, la valoración de la vida privada y los lazos familiares, y la intensidad de las relaciones consigo mismo, del sujeto consigo mismo como “objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación”.²⁹⁹

Este principio de aplicación del imperativo de la *epimelía heautou* como práctica de vida y formación en la austeridad para una vida apacible, desarrolló lenta y progresivamente formas diversas del arte de vivir según el cuidado de sí; fue, en suma, “una especie de edad de oro en el cultivo de sí” (p. 51). El así denominado cultivo de sí, una *techné tou*

²⁹⁹ Foucault, M. *Historia de la sexualidad, tomo III: la inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 49

biou de consumación del ideal de la *epimelía heautou*, reunió entonces varias características, entre ellas: devino en un imperativo que circulaba entre distintas doctrinas filosóficas, se convirtió en una actitud y manera de vivir, reunió procedimientos y prácticas más cercanas a la medicina, se constituyó en una práctica social que generó relaciones personales, instituciones e intercambios y finalmente devino en un modo de conocimiento y elaboración de un saber. Veamos de qué manera Foucault pone a distinguir esas caracterizaciones en proposiciones y enseñanzas de textos de Marco Aurelio.

1. *Un principio y práctica común a muchas doctrinas filosóficas.* El platonismo consideraba la *epimelía heautou* como práctica filosófica de conversión de sí mismo. Así lo exponen Albino y Apuleyo en reivindicación del diálogo *Alcibiades*, de Platón, y el magisterio de Sócrates para conocer la verdad sobre sí en el alma. Para el estoicismo, el *epimelía heautou* es una práctica de toda la vida, como se afirma en Carta a Meneceo: “que nadie, siendo joven, tarde en filosofar, ni siendo viejo se canse de la filosofía. Pues no es para nadie ni demasiado pronto ni demasiado tarde para asegurar la salud del alma”³⁰⁰. Principio también reivindicado por Séneca en *Cartas a Lucilo*, entre tantos escritos, que refiere al hombre que vela por su cuerpo y alma en un “estado perfecto y en el colmo de sus deseos, desde el momento en que su alma está sin agitación y su cuerpo sin sufrimiento”³⁰¹, esta actividad exige tiempo y esfuerzo para hacerse a sí mismo³⁰². Epicteto orienta la guía en la misma dirección, a fin de propiciar una formación en la que uno es capaz de una práctica de la facultad racional al punto de “tomarse a sí misma como a todo lo demás por objeto de estudio”³⁰³. Marco Aurelio expresa la misma consideración de cuidar con celo el tiempo de sí para el cuidado de uno y lo que debe hacer de uno mismo:

³⁰⁰ Dice también Epicuro: “Aquel que dice que el tiempo de filosofar no ha llegado todavía o que ha pasado ya es semejante a aquel que dice que el tiempo de la felicidad no ha llegado todavía o que ya no existe. De tal suerte que deben filosofar el joven y el viejo, éste para que al envejecer sea joven en bienes por la gratitud de las cosas que fueron, aquel para que, siendo joven, sea al mismo tiempo un anciano por su ausencia de temor al porvenir”, en *Carta a Meneceo*, 122.

³⁰¹ Séneca, *Cartas a Lucilo*, 66, 45

³⁰² Máxima que fue reunida por Séneca en distintos escritos y con diversas expresiones de imperativos morales: *se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari, ad se prosperare*. Estas máximas se reúnen, dice Foucault, en la concepción de “la existencia en una especie de ejercicio permanente y, aun cuando sea bueno empezar pronto, es importante no relajarse nunca”, *HSIII-Isí*, pp.56-57.

³⁰³ Epicteto, *Conversaciones*, I, 1, 4

“No vagabundeas más. Porque ni vas a leer tus memorias, ni tampoco las gestas de los romanos antiguos y griegos, ni las selecciones de escritos que reservabas para tu vejez. Apresúrate, pues, al fin, y renuncia a las vanas esperanzas y acude en tu propia ayuda, si es que algo de ti mismo te importa, mientras te queda esa posibilidad.”³⁰⁴.

2. *Tecnologías reunidas en una actitud y manera de vivir.* En general las diversas perspectivas filosóficas sobre la *epimelía heautou* consideran la misma como un trabajo. No es una preocupación, dice Foucault, sino un conjunto de preocupaciones, un trabajo que requiere de mucho tiempo y un esfuerzo al que hay que dedicarse pues consta de muchas fórmulas de cuidado y múltiples ejercicios sobre uno mismo. Dice Foucault, aludiendo a la consideración de cierta necesidad de *anakhoresis* en uno mismo:

“están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción, tan mesurada como sea posible, de las necesidades, las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero de las que hay que apropiarse aún más.”

En este sentido, nuevamente subraya las orientaciones proporcionadas por Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, sobre la necesidad de dedicar tiempo para volverse sobre uno mismo. Esta práctica de dominio sobre uno mismo supone también el aprendizaje de modos de comunicación con los otros, en relaciones de magisterio, de consejería, de fraternidad y de necesidad, procurando el buen estado del alma por sobre las coyunturas y accidentes de la vida cotidiana. Dice Marco Aurelio:

“Te resta, pues, tenlo presente, el refugio que se halla en este diminuto campo de ti mismo. Y por encima de todo, no te atormentes ni te esfuerces en demasía; antes bien, sé hombre libre y mira las cosas como varón, como

³⁰⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones*, §14 Libro III

hombre, como ciudadano, como ser mortal. Y entre las máximas que tendrás a mano y hacia las que te inclinarás, figuren estas dos: una, que las cosas no alcanzan al alma, sino que se encuentran fuera, desprovistas de temblor, y las turbaciones surgen de la única opinión interior. Y la segunda, que todas esas cosas que estás viendo, pronto se transformarán y ya no existirán”.³⁰⁵

Este consejo reúne no solo la necesidad de un retiro espiritual como práctica de formación sino también la posibilidad de ejercicio de prácticas solitarias realizadas en espacios comunitarios, como son las relaciones de formación y magisterio, que además de recíprocas podían ser intercambiables, tales como las relaciones con el filósofo o consejero de existencia que se formulaban en diferentes modos de relaciones habituales (amistad, parentesco, obligación, etc.). Por lo tanto, la *epimelía heautou* era un modo de intensificación de las relaciones sociales, a fin de propiciar formas de servicio del alma, o prácticas relacionales de intercambios con el otro y de obligaciones recíprocas.

3. *Reunión de prácticas filosóficas con técnicas de la medicina.* Como mencionamos *ad supra*, en la correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio aparecen elementos de la *epimelía heautou* muy cercanos a la práctica terapéutica de la medicina, del cuidado del cuerpo y del alma en directa relación con el cuidado de sí³⁰⁶. Cultivar la preocupación por uno mismo suponía realizar toda una serie de cuidados: no incurrir en excesos, procurar economías de la dieta, escuchar las perturbaciones, atender al disfuncionamiento, considerar todos los elementos que pueden perturbar el cuerpo y el alma (clima, estaciones, alimentación, modo de vida, entre otras). Esta forma de cuidado partía del supuesto según el cual *filosofía y medicina* se ocupan de un mismo campo, la salud. Entre otros conceptos comunes a esta acepción, encontramos la idea de *pathos*, término aplicado a la perturbación o enfermedad del cuerpo y también del alma, como desequilibrio y movimiento de disfuncionalidad de algún elemento. Tal noción se asoció también a otros conceptos: *proclivitas* o enfermedades posibles, *morbis*, cuando la perturbación logró una enfermedad; *aegrotatio* o debilidad; *aegrotatio inveterata*,

³⁰⁵ Ob. cit., §15, Libro IV

³⁰⁶ Marco Aurelio, *Cartas* VI,6

o enfermedad que excede toda posible curación. Por otra parte, medicina y filosofía compartían varias ideas comunes sobre la idea de curación: aplicar un absceso, amputar, brindar medicamentos calmantes o tonificantes, eran asociados a la práctica filosófica de formación en la *paideia*, bajo el supuesto de cuidar el “dispensario del alma”, y en tal sentido Epicteto sostenía: “es un gabinete médico la escuela de un filósofo; no debe uno, al salir, haber gozado, sino haber sufrido”³⁰⁷. La eminencia de Galeno en la medicina era solidaria de esta concepción del cuidado, comprendiendo la medicina como forma de curación de los errores del alma. Por esta forma asociativa entre filosofar y curar, dice Foucault:

“en el cultivo de sí, el aumento de la preocupación médica parece sin duda haberse traducido en una forma, a la vez particular e intensa, de atención al cuerpo muy diferente de lo que pudo haber sido la valoración del vigor físico en una época en la que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar eran parte integral de la formación de un hombre libre”³⁰⁸.

De esta manera, la *epimelía heautou* procuraba curar las perturbaciones y afecciones para procurar dominar, corregir, equilibrar y lograr un estado de autogobierno y control de sí mismo. Los paralelismos prácticos y teóricos entre medicina y filosofía, de esta manera, comprendieron un gran conjunto de tecnologías que, partiendo de la necesidad de curación y prevención, tendían a la medicación, asistencia y acompañamiento para el equilibrio y gobierno completo del alma.

4. *Como práctica social de multiplicidad de relaciones.* La *epimelía heautou* reunió todo un conjunto o código de tecnologías que, explicitando o no el principio delfico del “conócete a ti mismo”, trabajó en torno a distintas maneras de indicaciones y preceptivas que procuraban la formación para el cuidado de sí. Una de estas maneras era la tecnología de la prueba, en la que incluso insistieron más aún los estoicos. La prueba consistía, en general, en prácticas cotidianas de prescindir de lo superfluo y de aprendizaje de la autonomía como para no ser

³⁰⁷ Epicteto, *Conversaciones* III, 23, 30

³⁰⁸ Foucault, ob. cit. p. 65

dependiente de las cosas. También la prueba se aprendía y realizaba mediante ejercicios de abstinencia, los cuales generalmente se concentraban en abstinencia para la preparación sobre privaciones eventuales, como era entendido por los estoicos; pero también se realizaban ejercicios de abstinencia de tipo experimentales, como la práctica de la “pobreza ficticia” (Séneca), por ejemplo, y que consistían en una abstinencia una vez al mes de todos los bienes a fines de “convencernos de que el peor infortunio no nos quitará lo indispensable y de que es posible soportar siempre lo que somos capaces de sufrir algunas veces”³⁰⁹, y de este modo se evitaban algunos males, entre ellos la lujuria y la falsa conciencia de creer ser alguien por los bienes materiales. Un segundo modelo tecnológico de ocuparse de sí es el examen de conciencia, técnica que fue altamente cultivada en el pitagorismo y que distinguió entre examen diurno (para evaluar tareas y obligaciones de la jornada), y el examen nocturno (dedicado a la memorización de lo vivido en la jornada). Esta práctica revistió actividades reflexivas, pero también incluía ciertas formas del proceso judicial por el cual quien se hacía un examen, inspeccionaba, evaluaba, calibraba errores y faltas y disponía la reactivación de sus principios para corregir futuras aplicaciones. Sin embargo, la simulación judicial no se convertía en instrumento de pena o culpa, sino que buscaba “reforzar a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que certifiquen una conducta sabia”³¹⁰. Finalmente, una tercera modalidad era el trabajo del pensamiento sobre sí mismo, que buscaba examinar, controlar y seleccionar las representaciones en una búsqueda constante respecto de sí mismo. Este ejercicio estaba ya formulado en el platonismo, especialmente cuando Sócrates expresa que “una vida sin examen no merece ser vivida”, en *Apología de Sócrates*³¹¹. Esta evaluación del pensamiento sobre sí mismo era un control de prueba de poder y una garantía de libertad, para constatar que uno no está ligado a algo fuera de dominio de uno mismo, sino para “calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado para aceptar, en la relación con uno mismo, sólo lo que puede depender de la propia elección libre y racional”³¹².

³⁰⁹ Ob. cit. p. 70

³¹⁰ Ob. cit. p. 63

³¹¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 38a

³¹² Ob. cit. p. 75

5. *Fue un modo de conocimiento, una forma de saber para la conversión. ¿Dónde finalizaba el recorrido del principio del cuidado de sí? En la *epistrophé eis heauton*, la conversión a uno mismo. Esta actividad de conversión comprendía distintos momentos: un primer momento de esta práctica consistía en una modificación de actividad, en la que se producía un desplazamiento de la mirada desde el exterior al interior en una trayectoria realizada para alcanzarse a sí mismo como “una ciudadela protegida por sus murallas”, una forma de ética del dominio, del autogobierno. Un segundo momento de este recorrido de conversión era la experiencia de fuerza o soberanía ejercida sobre uno mismo, o el gobierno del placer que uno toma en sí mismo, tal soberanía se lograba mediante la conquista de un modo de ser feliz a partir de la mejor parte de uno mismo. En tal sentido, esta cita de Séneca tomada por Foucault es de lo más ilustrativa, de *Cartas a Lucilo*:*

“*Disce gaudere*, aprende la alegría. Quiero que nunca te haya faltado la alegría. Quiero que se dé a profusión en tu morada. Se dará a profusión a condición de que estés dentro de ti mismo (...) no cesará nunca cuando la hayas encontrada una vez allí donde se la encuentra (...) Vuelve tu mirada hacia el bien verdadero; se feliz de tu propio fondo (*de tuo*). Pero ese fondo, ¿cuál es? Tú mismo y la mejor parte de ti mismo”³¹³.

En suma, encontramos en el principio de la *epimelía heautou* un modo de formación, un arte de la vida a partir de un trabajo filosófico sobre uno mismo. Este desarrollo del principio del cultivo de sí no fue en otra dirección sino hacia el conjunto de prácticas o tecnologías según las cuales era posible nutrirse, agenciarse, disponer y aplicar a uno mismo los elementos constitutivos de la subjetividad moral. En este arte de conversión de sí, finalmente, tuvo lugar el acceso a las formas de conocimiento de uno mismo cuya tarea constaba de examinarse, evaluarse, moderarse, controlarse mediante diversos ejercicios definidos como prácticas de mediación de la verdad para la constitución del sujeto moral. El núcleo subjetivación y verdad se pone en obra, entonces, en una tensión laberíntica pero de afección del sujeto en esa experiencia sobre sí definida por Deleuze como un pliegue, como aquella cinta de Moebius por la cual el adentro es el adentro de

³¹³ Séneca *De la vida bienaventurada* 23, 3-6

un afuera, y la subjetivación es el lugar de constitución de verdades sobre sí desde el plegamiento del afuera que logra acentuar, modificar, convertir y transformar al sujeto en quien puede conocer y encaminar sus formas de autogobierno.

Conclusiones provisionales

¿Cómo pensar al sujeto, en esta doble mirada interpretativa? Desde luego, se trata de una mirada divergente y con metodologías de indagación parcialmente comunes en torno a la hermenéutica como ejercicio de interpretación de textos para posibles aplicaciones de nociones filosóficas. Por lo mismo, no hay respuestas a preguntas comunes, no habiendo tampoco preguntas comunes entre la mirada de Gadamer y la analítica de Foucault en torno al problema del sujeto. Pero hay marcos de abordaje, en un caso más general, en el otro más específico, que permiten visualizar y calibrar alcances posibles para una crítica y una actualización de la pregunta moderna por definición: ¿qué es el hombre?

Tal como se postula en la hermenéutica filosófica, el sujeto es intérprete, es un sujeto lector atravesado de formación y experiencia, es un sujeto de lingüisticidad. En efecto, Gadamer le define como *ser-para-el-texto* que puede ser comprendido en tanto ser de lenguaje: “Cuando acuñé la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa”³¹⁴. Y este sujeto intérprete, de historia y de lenguaje, está atravesado de tiempo y de experiencia, es un intérprete por Gadamer comprendido como sujeto que comprende el mundo desde la estructura circular de la interpretación y de su historia social y de vida.

Por otra parte, en la analítica genealógica de Foucault, el sujeto es su principal objeto de investigación como también es alfa y omega de su ontología del presente: *saber, poder, subjetivación* son los conceptos de un dispositivo de investigación por él denominado “genealogía del sujeto moderno”. Constituido como un plegamiento permanente, el sujeto es definido entonces como subjetivación, la suma de una trama de experiencias y prácticas por las cuales el sujeto se escinde, se modifica, se transforma, deviene en quien es. El desafío foucaultiano es encontrar el modo por el cual la subjetivación llegue a ser tal en

³¹⁴ Gadamer, H. *VMII*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 323

el marco de una ética del cuidado de sí, definición alcanzada en términos de sujeto y verdad: “mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad”³¹⁵.

La relación entre sujeto y verdad es uno de los puntos de mayor disonancia en ambos abordajes: en la obra de Gadamer por definirse en términos de una ontología, en la obra de Foucault por tratarse de una crítica que hace posible otra forma de la ontología. En ambos, el sujeto como intérprete o como subjetivación, es objeto de una crítica y de una reafirmación de su capacidad de pensar de cara a la constitución de sí mismo histórico, contingente, finito y de poder.

³¹⁵ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 1035

4.

¿Ilustración? La experiencia del filosofar, la formación y la ontología del presente

¿Qué actualidad revista, hoy, la idea de Ilustración? ¿Tiene vigencia? ¿Hasta qué punto podemos aventurarnos, quizás, a reconocernos aún en la modernidad, esa modernidad en la que formación e ilustración son dos vertientes decisivas que cambiaron su tiempo y, quizás también, nuestra historia del presente? Quizás, y sólo aventurándonos provisionalmente, podemos hablar hipotéticamente de nuestro tiempo como el tiempo en y por el cual es posible no sólo pensar la Ilustración, como actitud y como misiva para pensar por nosotros mismos, sino también como condición para una “filosofía de la revuelta”, tomando una expresión de Manuel Mauer³¹⁶, quien asocia la filosofía a una actitud crítica y emancipatoria en la apuesta de Foucault a la misma como una *ontología del presente*.

En este capítulo, última etapa escrita de una inquietud movilizadora en torno a los debates por la interpretación, abordaré estas dos vertientes conceptuales del humanismo, que son decisivas quizás en el diagnóstico de la modernidad para pensarnos hoy, como hijos de una modernidad que aún tiene mucho por darnos y que, en efecto, podemos abordar desde el horizonte de la ontología del presente. Estas dos vertientes referidas son las nociones de *formación* e Ilustración, *bildung* y *aufklärung*. Y ello en vistas a arribar provisionalmente a alguna perspectiva u horizonte de crítica en y sobre nuestra actualidad.

Quizás Habermas nos ofrece una salida intermedia y pertinente a esta posibilidad de reafirmar la Ilustración para pensar críticamente nuestro presente, nuestra historia y nuestra formación, poniendo el hecho de la reflexión sobre quienes somos, hoy, en el horizonte de una crítica a la modernidad como *proyecto incompleto*, proyecto que podemos revisar de cara a una reformulación de la experiencia del arte. Dice:

“Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad. Tal vez los tipos de recepción del arte puedan ofrecer un ejemplo que al menos indica la dirección de una salida”³¹⁷.

³¹⁶ Mauer, M. *Foucault*, Buenos A Galerna, 2021.

³¹⁷ Habermas, J. “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H. (ed.) *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 32

Por ello, en la misma trama de los textos precedentes, situaré las problemáticas de la formación desde los desarrollos proporcionados por Gadamer en el marco de su abordaje genealógico del humanismo; asimismo, indagaré en el alcance del ideario de la *Ilustración*, no sólo como pensamiento clave de la modernidad sino también por su potencial crítico e interrelativo con el cual Foucault le despliega.

Finalmente, veremos alcances y límites de este doble marco conceptual para una ontología del presente, tal como la analítica foucaultiana nos invita a efectuar, en una apuesta que quizás no esté dissociada de los esfuerzos hermenéuticos por pensar el ser y las posibilidades de la interpretación desde *epistemes* ampliadas, situadas y renovadas en el esfuerzo de pensarnos en nuestras experiencias contingentes de subjetivaciones de acción, ya no soberanas del mundo sino fragmentadas en un mundo que requiere ya no de nuestro dominio sino de nuestras *praxis* de transformación.

En tal sentido, Gianni Vattimo nos ha entregado una clave interpretativa muy interesante, que aquí adoptamos, para pensar el ser histórico tal como pretende la hermenéutica, como intérprete de un mundo de textos para transformar, en dialéctica viva con una ontología de la actualidad³¹⁸. Volveremos a ello hacia el final de este capítulo.

a) La formación en la hermenéutica de Gadamer

Es imposible, quizás, dissociar el concepto de *formación* de la tradición de pensamiento en la cual la modernidad le despliega, la tradición del humanismo. Por ende, también quizás sea imposible dissociar la noción de formación de esa otra gran vertiente humanista que es la Ilustración. En tal sentido, sobre la posibilidad de actualizar -o no- la Ilustración, para pensar nuestro tiempo y construir una crítica que nos permita confrontar sus consecuencias como también revalorizar su alcance, nos dice Todorov:

“Si en la actualidad queremos apoyarnos en el pensamiento de la Ilustración para enfrentarnos a nuestras dificultades, no podemos asumir tal cual todas las proposiciones formuladas en el siglo XVIII, no sólo porque el mundo ha cambiado, sino también porque ese pensamiento no es uno, sino múltiple. Lo que necesitamos es más bien refundamentar la Ilustración, preservar la herencia del

³¹⁸ Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.

pasado pero sometiéndola a revisión crítica y confrontándola lúcidamente con sus consecuencias, tanto las deseables como las no deseadas. De este modo no corremos el riesgo de traicionar la Ilustración, sino todo lo contrario: al criticarla, nos mantenemos fieles a ella y ponemos en práctica sus enseñanzas”³¹⁹.

Con este desafío, Todorov realiza una lectura que permite visualizar cierta confrontación en el seno del ideario de la Ilustración con dos grandes escuelas interpretativas: la alemana y la francesa. De ésta última, Todorov enuncia el legado de Rousseau para interpelar el sueño del progreso que es el suelo y fin de la modernidad, y que también permite quizás una crítica a la noción de formación.

No obstante, ajustaremos nuestra lectura a la tradición alemana que nos posibilita situar la noción de formación en el ideario del Siglo de las Luces, realizando este recorte no sólo por ser el recorte propuesto por Gadamer para una fundamentación de las ciencias humanas, sino también porque el debate teórico en la pedagogía -y en la filosofía de la educación- excede también las tradiciones alemana y francesa sobre la noción de *formación*. Quizás esta inquietud por las posibles vigencias -o potencias- de ambas vertientes humanistas, *bildung* y *aufklärung*, son una forma de pensarnos, aún hoy, como hijos de la modernidad. En tal sentido, recupero aquel enunciado de Habermas que dice:

“el término “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo”³²⁰.

a.1. El horizonte de la hermenéutica para la noción humanista de formación

Al interior de su propuesta abarcadora de la tradición hermenéutica clásica y romántica, y en la revisión del legado de la filosofía moderna y más específicamente del humanismo, Gadamer ofrece trazar un arco de problematizaciones que permitan definir el sentido, el método, la crítica y el alcance de una propuesta de pensamiento para la fundamentación de las ciencias humanas. El concepto de *formación*, entonces, es reapropiado desde algunos supuestos claves para el trazado de una nueva forma de comprender la

³¹⁹ Todorov, T. *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 25

³²⁰ Habermas, ob. cit. p. 20

hermenéutica, ya no como preceptiva sino como comprensión (o interpretación comprensiva).

Entre estos supuestos, enuncio y subrayo los siguientes, que abordan cuestiones de voluntad filosófica, de situacionalidad temporal y de condiciones para la comprensión: primero, el objetivo de la hermenéutica es abrazar una intención filosófica según la cual podamos pensar comprensivamente “lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”³²¹; segundo, nuestra época (desde el siglo XX, propiamente) es hija de la modernidad y, por ende, de la “racionalización creciente de la sociedad y por la técnica científica de su dirección”³²²; tercero, la posibilidad de comprensión de la experiencia humana de sí y del mundo se circunscribe al modo de ser del propio *estar-ahí*, a la condición de finitud y de experiencia por la cual realizamos interpretaciones de comprensión sobre nuestra contingencia, actualidad, historia y presente.

En ese gran, disperso y ecléctico escenario conceptual que fue el humanismo, allí es donde Gadamer buscará nociones fundamentales para pensar nuestra condición y posibilidad de experiencia de comprensión en clave histórico-efectual. De la tradición humanista³²³, Gadamer aborda para su propuesta el análisis y revisión de cuatro conceptos claves: formación, capacidad de juicio, sentido común (*sensus communis*) y gusto. Estas nociones son el eje cuadrangular sobre el cual elabora luego una teoría de la interpretación para una hermenéutica del *estar-ahí* y de la posibilidad de la experiencia del arte, de la historia y de la filosofía.

El concepto de *formación*, sostiene Gadamer, es el concepto humanista que nos permite “sentirnos contemporáneos del siglo de Goethe”, es la noción del siglo XVIII que más debates promueve y más intensidad y alcance expone históricamente, en el legado de las humanidades como también en el campo del arte y la cultura. Elegimos en este trabajo el

³²¹ Gadamer, H. *VMI*, Salamanca, Sígueme, p. 10

³²² Ob. cit. p. 11

³²³ Sobre una posible definición de esa extensa y abarcativa tradición que fue el humanismo, el Diccionario Larousse nos indica la siguiente precisión: « En fait, dans son sens historique et le plus précis, le mot *humanisme* désigne, depuis le dernier quart du XIX^e siècle, le courant littéraire et intellectuel qui, associé au réveil des langues et des littératures anciennes, porta, au XV^e et au XVI^e siècle, les érudits d'Europe à une connaissance passionnée, exacte et aussi complète que possible des textes authentiques et de la civilisation de l'Antiquité classique. Dans une acception plus large, qui porte la marque du philosophe allemand du XIX^e siècle Hegel, *humanisme* s'entend de tout effort de l'esprit humain, qui, affirmant sa foi dans l'éminente dignité de l'homme, dans son incomparable valeur et dans l'étendue de ses capacités, vise à assurer la pleine réalisation de la personnalité humaine. Un tel effort peut, sans faire appel à aucune lumière, à aucune force surnaturelle, s'appuyer sur les seules ressources de l'homme. Il peut aussi postuler le secours de la grâce, d'une grâce qui ne détruit pas la nature, mais qui la restaure. » Cfr. Humanismo, en Encyclopédie Larousse, vínculo en: <https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/humanisme/58956>

recorte filosófico de Gadamer, que comprende la noción de “formación” como *bildung*, esto es un proceso por el cual se adquiere cultura y se forman imágenes de sí del sujeto al interior de una civilización y en el conjunto o legado de tradiciones culturales, occidentales, en nuestro caso. Proveniente de la mística medieval, el concepto de *formatio* ha pervivido en el Barroco y encuentra cierta forma de consumación en la obra de Herder, para quien es clave en el ascenso a la humanidad³²⁴.

En este sentido, la formación se concibe como algo estrechamente vinculado a la cultura, que comprende un acto de libertad del sujeto y que es “el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre”³²⁵. Con los desarrollos de Hegel y Humboldt, la idea de formación comprende algo más que la disposición a la adquisición de la cultura, es más bien la recuperación de una tradición mística por la cual el hombre debe cultivar y desarrollar en sí la imagen de Dios según la cual fue creado, debe lograr construir su “forma”, un conjunto de imágenes (*bild*) según las cuales logra su forma.

En tanto *Bildung*, la formación es el devenir de un proceso de constitución de imágenes de sí y formas para sí. Este proceso no se limita a los objetivos exteriores a uno mismo, sino que procura la reflexividad del sujeto. Este proceso y devenir es un atravesamiento histórico que reúne medios y fines para convertirse en alguien, y es también un cultivo según el cual quien se forma deviene en alguien culto y espiritual, según las premisas de Hegel, para quien “la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general”³²⁶. En esta acepción, la formación entonces es un ascenso a la generalidad, y más aún es la condición de existencia de la actividad filosófica. Gadamer añade a este postulado hegeliano que la formación es no sólo lo que hace posible la filosofía sino también las ciencias del espíritu, al estar asociado el espíritu a la idea de formación, en su constitución efectiva en racionalidad. Como tal, siguiendo este marco hegeliano de análisis, la formación es un trabajo sobre sí mismo, es la posibilidad de poder constituir un sentido acerca de sí mismo, lograr un sentido de sí en tanto autoconciencia:

“En la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla la génesis de una autoconciencia verdaderamente libre “en y para sí” misma, y muestra que la

³²⁴ Para este análisis histórico, Gadamer utiliza y reconoce la investigación lograda por I. Schaardschmidt, y publicada como *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung*, Konigsberg, 1931

³²⁵ Gadamer, H. *VMI*, p. 39

³²⁶ Ob. cit. p. 41

esencia del trabajo no es consumir la cosa sino formarla. (...) Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto que el hombre adquiere un “poder”, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo”³²⁷.

Este devenir si mismo es también la formación práctica hacia una construcción de conciencia que trabaja sobre el deseo, sobre la necesidad personal y el interés privado, para tender a una generalidad. Un campo ilustrativo de esta dimensión práctica de la formación es el campo de la salud, puesto que allí el sujeto se forma de manera relativa a las circunstancias, a lo contingente y según los saberes de desempeño de su profesión hacia la particularidad y hacia la generalidad. Esto permite la atribución de un profesionalismo que incluye un saber de los propios límites y del reconocimiento del otro. Esta dimensión también implica una formación teórica, dice Gadamer apoyándose en Hegel, puesto que el trabajo teórico parte de un ocuparse de lo extraño, del recuerdo, de la memoria y del pensamiento. Por ende, la formación teórica “consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vistas generales para aprehender la cosa, “lo objetivo en su libertad”, sin interés ni provecho propio”.³²⁸

El lenguaje y las costumbres, señala Gadamer, son fundamentales en el atravesamiento de experiencias que componen ese devenir teórico y práctico que es la formación. Y esto responde a que la formación implica una tarea de reconocimiento de lo propio en lo extraño, un retorno a sí desde el otro. De allí la importancia de las lenguas en la cultura y la transmisión de tradiciones que son reapropiadas y transformadas históricamente por quienes se forman. En tal sentido, Gadamer reapropia los aportes de Helmholtz en relación con la formación y su trabajo intrínseco para las ciencias del espíritu. ¿En qué sentido ello es posible? En cuanto que la formación supone también la formación de un tacto, una forma de sentido que, siendo inaprendible e inimitable, sostiene la formación del juicio y el modo de conocer de las ciencias del espíritu. Es lo que hace la formación en la adquisición de la sensibilidad y el tacto artístico, por ejemplo.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Hegel, G. *Werke XVIII*, 62, recuperado por Gadamer, H. *VMI*, p. 42

Tal trabajo de la formación es solidario de la capacidad de conocimiento científico y espiritual, como también de adquisición de experiencia histórica en tanto sujetos que podemos retener, olvidar, recordar, logrando en la formación el desarrollo de una capacidad de memoria y olvido sobre el suelo de la facticidad. Pero más aún, “bajo “tacto” entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones, así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales”³²⁹.

Entonces, la formación es el aprendizaje propio de una forma de tacto que implica conocer y ser, implica el trabajo formativo en el orden de lo estético y lo histórico³³⁰. Tal aprendizaje supone la posibilidad de juicio entre lo bello y lo feo como también entre lo que es posible y no lo es, en determinado momento histórico, tal capacidad de juicio es posible por la sensibilidad que permite distinguir el pasado y el presente, como también el momento oportuno para que algo sea posible o verdadero. Esta condición de ser “devenido” que es el camino de la formación importa la capacidad de receptividad al arte, a la historia y es posible por el estado de abierto hacia lo otro, es decir

“hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad”³³¹.

Tal sentido de la medida y la distancia, este aprendizaje del tacto debe acompañarse de la adquisición de un sentido general y comunitario. El sentido general es la formación de una conciencia que aborda puntos de vista en distintas direcciones y puede lograr la reflexión en un contexto histórico amplio. Y en ello radica el gran aporte, a juicio de Gadamer, de la tradición humanista y de las ciencias del espíritu y su idea de formación. Ni la ciencia ni el método alcanzan para lograr formación de conciencia y sentido general y comunitario: “lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna”³³². Con cierta lógica, Gadamer ofrece aquí la relación con la formación esgrimida en la dialéctica platónica, y en la figura de Sócrates, en oposición a la sofística,

³²⁹ Gadamer, ob. cit. p. 45

³³⁰ Cfr. Gadamer, H.: “lo que Helmholtz llama “tacto” incluye la formación y es una función de la formación tanto estética como histórica. Si se quiere poder confiar en el propio tacto para el trabajo espiritual-científico hay que tener o haber formado un sentido tanto de lo estético como de lo histórico”, *VMI*, p. 46

³³¹ Ob. cit. p. 47

³³² Ob. cit. p. 47

un cumulo de conocimientos respecto de las cosas que no siempre lograba la formación del sujeto para su *praxis* activa en la ciudad y en la comunidad.

Finalmente, en este análisis de *Wahrheit und Methode* sobre la noción de formación en el horizonte del humanismo, la crítica de Gadamer hacia la ciencia empírica moderna y su método experimental toma consistencia desde la reafirmación, la revaloración y la puesta en vigencia de una idea fundamental en el humanismo, la idea de formación, precisamente, cual concepto decisivo para considerar otras acepciones no científicas en torno al conocimiento, la historia y la experiencia.

En este abordaje, Gadamer no recupera la tradición escolástica ni eclesiástica sobre la formación; tampoco opta por el modelo científico-experimental para considerar la formación como suma de experiencias reducidas a lo empírico; más bien aborda la formación como experiencia filosófica y devenir de la conciencia, como recorrido de aprendizaje del tacto y de la posibilidad de constituir sentido cultural y comunitario. Es la tradición del humanismo lo que hará posible considerar la noción de formación para una crítica de la cultura técnica instrumental y para una reafirmación de la tradición humanista con el acento puesto en la idea de experiencia.

El tema de la formación, en Gadamer, no sólo es abordado desde una recuperación crítica del humanismo y su legado desde conceptos fundamentales para la cultura, sino que además es una perspectiva crítica (con los ojos de la modernidad) hacia la hegemonía de la ciencia en la era de la técnica, en suma, al gobierno de la ciencia empírica moderna. Tal perspectiva abunda en dos grandes ejes de anclaje: las nociones de cultura y teoría.

Sobre la cuestión de la cultura, Gadamer ofrece una mirada retrospectiva sobre la necesidad de la formación para la gestión de la cultura y la incorporación de los sujetos a un universo de comprensión situado, histórico y de experiencia de pertenencia a una comunidad lingüística y cultural en la que estamos referidos. En principio, no comparte el postulado de la Ilustración sobre la cultura, postulado por el cual la cultura es un valor de confianza que se alza por encima del estado de naturaleza en el camino de progreso hacia la civilización. Tal visión es la que evidencia la letra de los textos polifónicos que los Ilustrados hicieron en torno a la *Aufklärung* como espíritu general de promoción de la cultura. Entendida como “culto religioso a la cultura”, tal estilo de la sociedad burguesa del siglo XVIII devino en una puesta en valor de la actividad cultural en museos, del

cultivo de la sensibilidad y el acrecentamiento del arte como valor de cambio en una creciente era de reproductibilidad técnica.

Por el contrario, Gadamer prefiere orientar la reflexión por la cultura (y de la formación para la cultura) en orden a una mirada de lo antiguo, o de lo clásico, de aquel modo de universo filosófico por el cual la palabra y el lenguaje eran el punto de comienzo de la historia y de la humanidad. Por ello, es clave su retorno a la estructura dialéctica del diálogo platónico, por ejemplo, puesto que reúne *palabra y lenguaje* en un horizonte de sentido cuya idea de formación es contribuir a la comunidad de sujetos reflexivos y pensantes. Dice:

“desde que somos una conversación, somos una historia de la humanidad de la que sabemos cada vez más, en la medida en que emprendemos investigaciones en los albores de la cultura, de culturas previas, de huellas antiguas de vida humana o de islas étnicas, que hasta ahora no han sido alcanzadas por la corriente de transmisión histórica mundial”³³³.

Esta formación de transmisión de la cultura, entonces, estaba atravesada de *logos*, de discurso. Y más allá de ser un sujeto de razón, el hombre es sujeto de discurso, de allí su atravesamiento de *logos*, de lenguaje. Remitiéndose a textos clásicos de la historia de la filosofía, encontramos que es propio de los hombres no sólo la capacidad de sentido y sensibilidad sino también el *logos*, el discurso. Y ello no solo porque sólo el hombre es el ser viviente poseedor de *logos*, discurso y lenguaje, sino también porque el *logos* es lo que le da capacidad de discernimiento entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo bello. El sentido del *logos*, dice Gadamer, desde estos tiempos primeros de la historia de la filosofía es precisamente la posibilidad de inscribir al sujeto en una comunidad de sentido y de hablantes cuya solidaridad está trazada por el universo interpretativo al cual se accede por la experiencia del *logos*.

Entonces, una primera acepción de la cultura era esta posibilidad de reconocerse el hombre en el lenguaje, y devenir en *vivientes de comunicación y solidaridad*, en una comunidad de acuerdos. En tal sentido,

“en tanto que la palabra es, como el medio justo, algo que pertenece al mundo común, y el mundo de los fines también se define como lo perteneciente a lo

³³³ Gadamer, H. *ET*, Barcelona, Península, p. 30

común, todo ello se define como lo válido y útil común, el *koiné symphermort*, como decían los griegos”³³⁴.

Tal como señala Aristóteles, de quien Gadamer reconoce y retoma muchos preceptos y conceptos para su andamiaje teórico, el lenguaje es no sólo la posibilidad de dominio de un *nomos* (*syntheke*) común, por el cual la vida social es la construcción de regularidades, costumbres y entendimiento común mediante leyes y acuerdos; el lenguaje es también lo que hace posible el *ethos*. Tal es la posibilidad de una segunda naturaleza, la resolución del sujeto de discurso en sujetos de acción práctica. Este precepto, sostiene, está señalado incluso previamente en Platón, cuando reafirma enfáticamente la posibilidad de la *paideia*: ésta no radica solo en la formación integral para la vida en la cultura sino también es el cultivo del principio de la *prohairesis*, un principio de acción para conducir la vida en vías a la virtud y al cultivo del hombre en comunidad y Estado, regulado por la acción racional y solidaria con la vida para la ciudad. Y para ello es menester considerar el problema de la formación:

“la tarea del hombre y el cometido de la política consisten en tener un poder que no se desperdicia en el incremento del poder propio. Esta es la gran lección de la filosofía platónica: que sólo a través de la *paideia*, a través de la educación, el impulso agresivo arraigado en el hombre puede ser superado”³³⁵.

Pero tanto de la cultura griega como del legado romano, Gadamer recoge y se apropia de la noción de *cultivo* para asociar al concepto de *cultura*, tal como su enfoque nos ofrece: el cultivo de la tierra, el cultivo espiritual, el cultivo del suelo, el cultivo de la labor para la república tal como señala el estoicismo romano. De este modo, desprende la noción de *paideia* sólo de su asociación al juego de los niños (*paidá*) para considerar el señalamiento de Cicerón por el cual el cultivo es también un trabajo para la *cultura animi*: la cultura espiritual. Entonces, la formación es un trabajo cuidadoso y preocupado del cultivo (sembrar, cosechar) y es algo más que un juego, es el esfuerzo por el cual el hombre llega a la cultura, el esfuerzo que resulta y que solo es posible por la formación. Dice Gadamer:

“la cultura no es el empleo del tiempo libre, la cultura es lo que los hombres pueden impedir para precipitarse unos sobre otros y ser peores que algún animal.

³³⁴ Ob. cit. p. 13

³³⁵ Ob. cit. p. 15

Peores. Pues los animales no conocen, a diferencia de los hombres, la guerra, es decir, la lucha entre congéneres hasta la aniquilación”³³⁶.

Visto así, la formación es una formación para la cultura y una formación en la palabra, pues en ella radica la posibilidad de transmisión de la cultura humana. Por este modo de transmisión es que mantenemos activa la memoria, *Mneme*, mediante la simbolización que caracteriza a la escritura, a las tradiciones y su potencia de transformación y al ejercicio permanente para una cultura del diálogo y del acuerdo.

En tal supuesto, Gadamer ejemplifica la posibilidad de transmisión de la cultura en la palabra a través del uso que tres civilizaciones han hecho de la palabra: el judaísmo, el cristianismo y la sabiduría oriental. A su juicio, estas civilizaciones han logrado legarnos una forma de relación y transmisión de la palabra mediante formas específicas: la palabra de la pregunta, la palabra de la fábula y la palabra de la reconciliación y/o profecía. Por la primera, interrogamos el mundo y nuestro amor por el conocimiento del mundo desde nuestras situaciones contingentes; asimismo, por esta forma de transmisión de la palabra nos es posible desde la modernidad a nuestros días el conocimiento y la medición de las regularidades, interrogaciones y formas de encontrar significado, explicación y sentido a las cosas del mundo y a la naturaleza. Por la segunda, encontramos un modo de reafirmación de la palabra poética, que también es una forma singular de respuesta a nuestras preguntas y cuya manifestación más patente es la expresión literaria y el mito, esa forma tan plena de fuerza de verdad con significaciones de sentido. Por la tercera, Gadamer identifica al menos dos maneras de experiencia humana compartida por las comunidades humanas de maneras diversas: la reconciliación y el perdón, formas que a su modo se anteponen o tienden a solucionar situaciones de injusticia y de discordia, en conciencia de la historicidad. A su manera, en la actualidad de esas tres formas de la palabra estaría un modo particular de hacer posible el camino de la formación como ser devenido en alguien para la cultura.

El otro gran eje de anclaje de la idea de formación, en la interpretación gadameriana de la formación, es la noción de *teoría*. En un discurso con forma de encomio al concepto de teoría, Gadamer propone nuevamente el retorno a los clásicos para calibrar el valor de la teoría con ojos renovados y diferentes a la mirada instrumental de la ciencia empírica y su molde calculador y tecnócrata. Dice:

³³⁶ Ob. cit. p. 16

“Platón caracterizó y distinguió, en primer lugar, la vida dedicada al saber puro, a la filosofía, como ideal de vida “teórico”, y precisamente con ello desafió el modelo de conciencia de su ciudad natal Atenas y de su sociedad. Pues sus ciudadanos “libres” estaban destinados a la política, a la participación activa en la vida pública”³³⁷.

En este contexto, la *paideia* como ideal de formación estaba orientado en tres grandes significaciones o alcances: como *paidia*, juego de los niños (país); como *praxis*, como clave de acceso a la política en la vida adulta; y como teoría, como posibilidad de contemplación y formación ética e integral para la vida en la cultura. Esto trajo consigo una primera conformación de la educación y el derecho escolar general como tarea del Estado y como experiencia de acceso a la vida pública. Tal noción fue desarrollada por Platón, en tanto formación dialéctica del futuro ciudadano del Estado, y por Aristóteles, en tanto formación teórico-práctica para la *vita activa*, para la vida comprometida con el hacer en la comunidad.

Sin embargo, en esta segunda perspectiva clásica la formación – en tanto asociada al aprendizaje de la ética- significó también la posibilidad de “estar despierto” y lograr formas de la felicidad, de la *eudaimonia*. Se visualiza entonces una noción de formación ya no en el horizonte ideal de una *paideia* para el Estado justo sino una apuesta concreta al sujeto atravesado de *logos*, constituido por la posibilidad de elegir libremente y pensar sus formas de acción en la vida práctica, en la experiencia para la vida en comunidad.

Esta concepción clásica de la formación conlleva tres grandes conceptos y prácticas de conocimiento que, en mayor o menor medida, fueron cultivadas y transmitidas por las escuelas helenísticas con variaciones respecto de sus primeras construcciones conceptuales: la *contemplación*, estado de *vita activa* de estar en lo teórico; la *curiosidad*, o el deseo de investigar las preguntas y los fenómenos que interpelan al conocimiento; y la *admiración*, la posibilidad de estar maravillado como fuente de comienzo de la capacidad de interrogación del mundo y de las cosas. En estas tres formas prácticas de búsqueda del saber, Gadamer destaca la posibilidad de la inquietud y la búsqueda honesta de saber acerca de lo que no se sabe. Capturadas por las prácticas educativas y de transmisión de saberes cultivadas por la Iglesia, las tres formas de conocimiento mencionadas vuelven en cierta forma con la irrupción de la imagen antropocéntrica y

³³⁷ Ob. cit. p. 23

heliocéntrica que durante los siglos XVI y XVII constituye toda una irrupción, explosión y giro fundamental en las formas de apropiación del saber y de conocimiento del mundo.

La nueva y moderna concepción de la ciencia como instrumento de conocimiento y formación pasa entonces a conformar otras cuestiones y escenarios: por un lado, quien investiga ya no es un sujeto solitario sino par de una comunidad científica y de investigación en búsqueda de lo verdadero acerca de los hechos; por otro lado, la ciencia como instrumento de formación y conocimiento deja de ser un ejercicio teórico y deviene en un saber experimental y estructurado en saberes diversos a lo filosófico que antiguamente era la quintaesencia de la teoría, la ciencia es el instrumento racional, experimental y predictivo con el cual es posible entender el libro de la naturaleza y su dinámica.

Es en este contexto epocal y epistémico, pleno de revoluciones en la idea de saber, es evidente que la modernidad asiste a una nueva forma de comprender la formación, y a nuevos debates que la Ilustración toma en un cruce de miradas, interpretaciones y propuestas que divergente y convergentemente trazan ideas distintas sobre el nuevo ideal de formación. La nueva idea de ciencia sustituye, así, la noción de teoría, y la formación se debate ya entre el ideal de formación clásico y los ideales ajustados a las exigencias de pragmatismo, instrumentalismo y razón calculadora de gobierno del hombre ante los fenómenos de su comprensión e interés.

Con esta nueva cultura de la ciencia moderna, comienza también el ideario de la sociedad burguesa. El ideal de formación se encuentra atrapado entre los términos idealistas de la autoconciencia y una realidad signada por el desarrollo tecnológico, por el sueño de *progreso* y por la industrialización creciente en (casi) todo el mundo. Esta concepción de la ciencia está entretejiendo también el ideal de formación con otros elementos propios del mundo moderno y burgués: el trabajo, la invención, la consolidación de los Estados y las guerras. Es una concepción de la ciencia atada a la noción de método, al primado del método. Y es una idea de la autoconciencia que debe ajustarse o romper con los criterios de objetivación y concretización metódica que se requieren de la noción de conocimiento en esta nueva cultura moderna.

Pero también la cultura moderna ha puesto en sospecha el ideal de formación como sujeto de autoconciencia al tener que vérsela con otros desafíos y problemas que conciernen al mundo moderno y que irrumpieron en el estallido del sueño del progreso. Tales problemas

tienen que ver con cuestiones tales como la intersubjetividad, la corporalidad, las diversidades, y un conjunto de temas que no pueden mirarse bajo la lupa del ideal moderno de la ciencia ni de la noción de formación como agenciamiento de imágenes de sí para el devenir un sujeto en la cultura. De esta forma, las cuestiones de la vida práctica han rebasado el horizonte ideal en y por el cual se configuraron los dos grandes modelos de formación, el antiguo y el moderno. Ante esto, la formación y su idea de teoría, Gadamer propone mirar la formación como *praxis*:

“¿Es éste, si es humano, un mirar lejos de sí mismo, y un mirar hacia el otro, un prescindir de uno mismo y un escuchar al otro? Así es la vida, la unidad de teoría y praxis, posibilidad y tarea de todos nosotros. Prescindiendo de sí, mirando lo que es: ésta es la forma de una conciencia ilustrada, casi pudiera decirse, una conciencia divina. No debe ser una conciencia educada a través de la ciencia y para la ciencia: debe ser sólo una conciencia humana educada que ha aprendido a pensar el punto de vista del otro y a buscar la comprensión sobre lo colectivo y lo común”³³⁸.

a.2. La formación y la noción de experiencia del arte

En la propuesta de una hermenéutica interpretativa, cuyo marco paradigmático se define a modo de hermenéutica filosófica, Gadamer asume como tarea fundamental la revisión de la tradición humanística (con la cual reafirma conceptos claves para una fundamentación de las ciencias del espíritu) y la rehabilitación de la formación estética ya no como dimensión educativa y subjetivación, sino como *experiencia del arte*. Mas aún, Gadamer orienta sus esfuerzos en una dirección específica, tal es rehabilitar la experiencia del arte para reafirmar su condición como acontecimiento interpretativo de belleza y verdad.

En este marco, el concepto de formación toma también otra dimensión y deviene en una idea decisiva para la superación de la estética kantiana, la rehabilitación de la alegoría y la reafirmación de la vigencia de lo clásico, como texto y como juego por el cual el *ser-ahí* de la obra transforma a quienes juegan con y por ella. Para ello, Gadamer elabora una

³³⁸ Ob. cit. p. 43

crítica exhaustiva y pormenorizada a la teoría estética moderna, puntualizando varias cuestiones en primer lugar sobre las nociones de *genio* y *gusto*, entre ellas:

- A) Sobre el abordaje kantiano de gusto como cualificación trascendental. En este sentido, para Gadamer la validez de lo bello excede la crítica de la crítica que formula la estética kantiana del gusto, que quedaría acotado a su significado cognitivo en la abstracción metodológica de la capacidad de juicio del sujeto de conocimiento.
- B) La belleza como cuestión dependiente y libre. Este problema conceptual, para Gadamer, reúne varias contradicciones por abordar la comprensión del arte desde la libre belleza y su distancia con el arte como ornamentación. Esto implica una situación o experiencia de gusto desde la no cancelación de la libertad y el disfrute de la imaginación; sin embargo, no alcanza a justificar ni conceptualizar el verdadero sentido del juego.
- C) En su crítica a la estética kantiana, Gadamer observa lo circunscripta que queda la obra de arte acotada a lo grato y al buen gusto. Esto se produce en una teoría del ideal de belleza que, consecuentemente, distingue el ideal normal de belleza (repartido en todas las especies) y el ideal racional de la misma (que reduce el placer del gusto por la obra a su representación). No obstante, en esta posibilidad representativa sobre el arte como gusto y juicio sobre lo bello, estriba la posibilidad de autonomía del arte y su condición como forma de conocimiento sin conceptos.
- D) Este marco nos permite identificar el interés por lo bello en la naturaleza y en el arte. Esto es posible porque la significatividad de lo bello, y su superioridad, deviene clave para la acepción del arte como lenguaje, como contenido y como moral. Esto define el alcance de lo bello, en el arte y en la naturaleza, como posibilidad de inteligibilidad y como lenguaje, lo cual deviene en objeto de interpretación.
- E) Finalmente, la teoría estética kantiana posibilita pensar las cuestiones de gusto y de genio. En tal sentido, la reivindicación del genio ofrece una mirada del arte como conocimiento comunicable y como juego de fuerzas que constituyen la experiencia de lo bello. Pero, objeta Gadamer, esta mirada del genio (como la del gusto) sigue siendo universal. Allí interviene entonces la capacidad de juicio,

como posibilidad de distinción entre el gusto y el genio, no resolviendo sin embargo las aporías de la subjetividad.

Un segundo plano de la crítica se orienta al concepto de *vivencia*. En tal sentido, Gadamer destaca la superación neokantiana de la idea de genio sobre la obra de arte y la rehabilitación del concepto de vivencia, en una superación del objetivismo sobre el juicio estético. En una ajustada reseña de tal concepto, debemos mencionar su procedencia etimológica en el término alemán *erlebnis*, que el autor traduce como “estar todavía en vida cuando tiene lugar algo”³³⁹. Ello supone un doblete de comprensión, reconociendo que lo vivido siempre es lo vivido por uno mismo, y de inmediatez previa a la interpretación y efecto o resultado de la interpretación de lo vivido.

Tal constitución doble del concepto de *erlebnis* ha permitido, sobre todo en la literatura, un modo de comprensión productiva consistente en comprender la obra desde el recorrido de vida del autor. Así fue la acepción del término no sólo en los contemporáneos de Goethe sino también en los desarrollos vinculados a los temas filosóficos y humanísticos trazados en las propuestas teóricas de Rousseau, Dilthey y Schleiermacher. En efecto, uno de los alcances del término *vivencia* fue, precisamente, en contra del racionalismo de la Ilustración y de cara a una reafirmación trascendental de la vida, cuestión incluso presente en el idealismo alemán. Asimismo, esta noción de vivencia es el motor del romanticismo y de toda una interpretación de la vida como aquello que se opone a la mecanización y al progreso fundado en el avance racional de lo científico.

En rigor, el concepto de vivencia reúne varias categorías que hacen a su definición. En primer lugar, es una formación de sentido que nos sale al encuentro sin ser unidades dadas en la conciencia ni de contenido objetivo e interpretable, sino que son unidades vivenciales. Como tales, a juicio de Dilthey, son unidades que comprenden la vida desde cierta productividad, como base epistemológica para conocimiento objetivo en el plano de las cuestiones del espíritu.

Esta universalidad epistemológica del concepto de vivencia se encuentra también presente en el enfoque fenomenológico de Husserl. En este abordaje, la vivencia abarca todos los datos de la conciencia, lo que le constituye y lo que fluye como unidad y logra el reconocimiento de ser lo vivido por uno mismo, su significado y referencia a la pertenencia e historia en la que uno se reconoce. De este modo, la vivencia hace referencia

³³⁹ Gadamer, H. *VMI*, 2003, p. 96

interna a la vida, siendo un hecho irremplazable, inolvidable, inagotable para la comprensión de su significado. Una de las vivencias más ejemplares, o paradigmáticas, es la conciencia de tiempo, pues en palabras de Dilthey, “lo que está dado no es la conciencia como proceso en el tiempo, sino el tiempo como forma de la conciencia”³⁴⁰. Un enfoque similar, a juicio de Gadamer, es el realizado por Bergson en *Les données immédiates de la conscience*, donde reafirma el concepto de vida como duración y como continuidad de lo psíquico. En este caso, el tiempo es comprendido ya no como relación inmediata con la conciencia sino con la totalidad de la vida. En suma, el concepto de vivencia expone afinidad entre su estructura y el modo de ser de lo estético, siendo determinante en la fundamentación de la perspectiva y representación simbólica de la vida.

Un tercer aspecto para considerar en esta mirada crítica de la tradición estética moderna es el arte vivencial. Según el criterio filológico de Gadamer, este concepto es ambiguo pues remite a dos cosas: el arte procede de la vivencia, y el arte es expresión de la vivencia. Así, el arte vivencial es una experiencia de autocomprensión estética, y guarda relación con los conceptos de *símbolo* y de *alegoría*.

El símbolo, noción desarrollada en detalle en la conferencia La actualidad de lo bello, es la expresión del juego del arte. En este sentido, la *tessera hospitalis* era un objeto mediante el cual se reconocen los miembros de una comunidad, es presencia “con función representadora por la actualidad de su ser mostrado o dicho”³⁴¹. También el símbolo tiene función anagógica, conduciendo así al objeto de conocimiento a una instancia o significado superior. Pero esta función, como la interpretación, parte desde la condición de lo sensible, y allí guarda estrecha relación con la noción de alegoría. Dice Gadamer: “el procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible”³⁴².

A diferencia del símbolo, la alegoría designa o expone un sentido interpretativo a partir de representaciones y conceptos abstractos. Por el símbolo, coinciden lo sensible y lo insensible; por la alegoría, se establecen referencias significativas de lo sensible a lo

³⁴⁰ Dilthey, W. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 32, recuperado por Gadamer, ob. cit. p. 105

³⁴¹ Gadamer, *VMI*, p. 110

³⁴² Ob. cit. p. 111

insensible. Inscrita en la tradición estética moderna, la relación cognitiva entre símbolo y alegoría es decisiva en la formación por la experiencia sensible del juicio, alcanzando así la experiencia del arte un sentido de conocimiento en una experiencia de la realidad (Goethe).

La alegoría reposa, asimismo, sobre lo que Gadamer considera tradiciones firmes, tales como la racionalización de lo mítico, la interpretación de textos sagrados y la reconciliación -en el arte y en la literatura- de las tradiciones griega y cristiana. En suma, símbolo y alegoría confluyen en la formación de sentido estético y, más aún, en la experiencia sensible del arte, al referir y constituir modos de conciencia estética. No obstante, Gadamer pone en sospecha la posibilidad de concretar este ideal en nuestro tiempo, pues de hacerlo sería no sin hacer “violencia a su ser”³⁴³.

Finalmente, en la crítica a la mirada moderna de cuño kantiano acerca de la formación estética, Gadamer reafirma la apuesta de Schiller para transformar el enfoque trascendental por una exigencia moral (con el imperativo “compórtate estéticamente”) y la apuesta a una subjetivación radical por la cual el juicio del gusto deje de ser un presupuesto metódico y sea un presupuesto de contenido³⁴⁴.

Así, el objetivo de la formación estética es entonces cultivar el instinto lúdico y su búsqueda de armonía entre materia y forma. Esto deviene en una educación por y para el arte, colaborando en la constitución de un “estado estético” para una sociedad cultivada por el arte. Con los desarrollos fenomenológicos sobre la constitución de la conciencia estética, la validez de la experiencia del arte asume un estatuto de verdad. Revalidando la mirada de Helmholtz, Gadamer define la educación estética para una conciencia culta como elevación a la generalidad, distanciamiento respecto de particularidades, aceptación y validez de lo que no responde a expectativas y preferencias propias.

En definitiva, para Gadamer la experiencia del arte posee un “rendimiento abstractivo”³⁴⁵, éste tiene existencia por sí mismo y se constituye en el devenir de la formación estética. De este modo, la conciencia estética obra con distinción y simultaneidad (el acontecimiento de estar siempre en presente, el evento de la actualidad), y con la posibilidad de asignar a la obra una existencia propia superior que le confiere

³⁴³ Ob. cit. p. 120

³⁴⁴ Cfr. ob. cit. p. 121

³⁴⁵ Ob. cit. p. 123

productividad. Por la experiencia de la “distinción estética”³⁴⁶, la obra logra así perder lugar y sentido objetivo y deviene en la condición de posibilidad de una conciencia formada estéticamente.

a.3. La formación y la experiencia hermenéutica

Si bien Gadamer sitúa la problemática de la formación al interior de su abordaje genealógico de reafirmación de los conceptos centrales del humanismo, no obstante, persiste en la rehabilitación del concepto moderno de formación en una puesta en relación intrínseca con la facticidad de la experiencia hermenéutica. Ello parte de un principio hermenéutico, tal es *la historicidad de la comprensión*, principio cuyas categorías y conceptos afines fuimos desarrollando en capítulos precedentes. Tal principio reviste al menos cuatro lineamientos explicitados en el capítulo 9 de *Wahrheit und Methode*, tales son: el alcance del círculo hermenéutico, el papel de los prejuicios en la comprensión, la distancia en el tiempo y el principio de historia efectual.

Según los postulados precedentes respecto del diseño de una hermenéutica para una interpretación comprensiva, encontramos que el primer desafío de Gadamer es la rehabilitación del círculo hermenéutico como preestructura de la comprensión, y el alcance de los prejuicios en tanto condición de la comprensión. En tal sentido, la posibilidad de una *praxis* de la comprensión estriba en la concepción del círculo hermenéutico, tal es la estructura del comprender desde un intérprete constituido por experiencias, expectativas y prejuicios.

Desde esta condición, la interpretación es un proyecto de sentido y un ejercicio de re proyectar constante, un proceso expuesto a errores, a posibilidades, a equívocos fundados en las opiniones, criterios y perspectivas desde y con las cuales se configura la *praxis* del comprender. Recordemos también que esta *praxis* obra en función de la historicidad de la experiencia y de las posibilidades de apertura del intérprete, en el marco del horizonte desde el cual vivencia e interpreta el sentido y fluir de la experiencia.

Sobre los prejuicios como estructura de la comprensión, a su vez, Gadamer ofrece una premisa para la consideración de los prejuicios: *los prejuicios fueron objeto de*

³⁴⁶ Cfr. pp. 127-128

depreciación desde la filosofía de la Ilustración. La Ilustración consagra la ciencia moderna, y autodenominándose como la época de las Luces de la Razón, dando preeminencia a una metodología específica del conocimiento, la de las ciencias naturales. Por ende, los prejuicios eran considerados un elemento no racional y ajeno a las condiciones de posibilidad del saber. Esta depreciación de la Ilustración por los prejuicios como “juicios sin fundamentos” fue adoptada incondicionalmente por las ciencias y un método, anulando el valor estructural de los prejuicios para interpretar y conocer. Como estructura de la experiencia, los prejuicios reúnen ciertas condiciones:

a) *Se afirman en la tradición y en lo clásico:* Un enunciado de Gadamer es decisivo para comprender su defensa de los prejuicios en la experiencia del intérprete, a saber:

“no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (...) *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser*”.³⁴⁷

La legitimidad de los prejuicios se funda en su condición de transversalidad en cuatro aspectos intrínsecos a la experiencia interpretativa de la comprensión: *la pervivencia de la tradición, la vigencia de la autoridad, la necesidad de abordar la distancia en el tiempo y el principio de la historia efectual*, como condiciones de posibilidad de la experiencia. La Ilustración, sostiene Gadamer, acotó la noción de autoridad a una obediencia ciega respecto de pensar las condiciones de posibilidad de la interpretación y del conocimiento: “la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración”.³⁴⁸ Esta desvalorización de la noción de autoridad incluso desconsideró la figura del educador, por ejemplo, cuya autoridad radica en la posibilidad de la enseñanza y en el magisterio en tal o cual materia o saber, siendo incluso especialista en algún campo del saber o disciplina.

Otro modo de valor de los prejuicios es *el modelo de lo clásico*. Lo clásico, posibilitando la experiencia de la autorreflexión desde un texto con vigencia en el tiempo, “es una verdadera categoría histórica: (es un) modo característico del mismo ser histórico, la

³⁴⁷ Ob. cit. p. 344. Cursivas del autor.

³⁴⁸ Ob. cit. p. 348

realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”³⁴⁹. En lo clásico pervive una forma del “ser histórico” pues posee una forma de “conservación en la ruina del tiempo”³⁵⁰, pervive de manera ilimitada, y son comprendidos en tanto que nuestra experiencia logra el reconocimiento de la movilidad histórica y procura comprender en tanto un “desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición”³⁵¹. Este desplazamiento de la comprensión bajo el modelo de lo clásico es otra de las formas de los prejuicios por ser parte de la estructura circular de la comprensión. Y los prejuicios se caracterizan, en el obrar interpretativo, por los siguientes modos de hacerse efectivos:

- a) *Los prejuicios y la distancia en el tiempo*: Por la pertenencia del intérprete a tradiciones, experiencias y perspectivas que constituyen los recorridos de su formación, el acto interpretativo de la comprensión se realiza mediante *la distancia en el tiempo*. Gadamer logra así transformar el principio hermenéutico clásico según el cual cada texto debe ser comprendido desde sí mismo, asignando a la tarea hermenéutica la participación en un sentido comunitario, con circularidad de la experiencia en y desde la cual se interpreta un texto. Una forma de ello es el sentido de pertenencia, pues se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales que sustentan la experiencia del intérprete. Los prejuicios (falsos y verdaderos) y opiniones están a la base de la comprensión, entonces, y no estamos conscientes de su obrar en la experiencia interpretativa. Por ello es necesario suspender los prejuicios mediante la pregunta, puesto que abre y mantiene abiertas las posibilidades de la comprensión.

- b) *El principio de la “historia efectual”*: el principio de la distancia en el tiempo requiere de conciencia de su propia historicidad, por ello debe aprender a conocer en el objeto lo diferente -la extrañeza- de lo propio y comprender el acontecer histórico en el proceso de “historia efectual”. El concepto de “historia efectual” es aquí una categoría de reconocimiento de la *conciencia histórico-efectual* como momento de la realización de la comprensión y de las preguntas. Ello implica una conciencia de la situación hermenéutica, o forma de comprensión que supera la subjetividad y los límites coyunturales de la situación del intérprete ampliando

³⁴⁹ Ob. cit. p. 356

³⁵⁰ Ob. cit. p. 359

³⁵¹ Ob. cit. p. 360

horizontes. Por *horizonte* Gadamer comprende el “ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”³⁵², por ende, *ampliar horizontes* u “obtener horizonte” supone este ejercicio de apertura y de comprensión del pasado en el acto de pensar tradición y situación desde y en la cual nos habla el texto. Por el hecho de ganar horizonte el texto y el presente se tensionan y fusionan en el proyecto de comprensión del pasado, y ello es precisamente la *formación de la conciencia hermenéutica*.

En suma, la apuesta de Gadamer es interrogar las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas desde la posibilidad de pensar la experiencia de la interpretación como *praxis* de comprensión histórica de nuestro presente desde la comprensión del pasado: *los prejuicios nos preceden, como la historia, porque incluyen todo lo que se nos anticipa al momento de interpretar algo*, al momento de conocer.

En tal sentido, es significativa la recuperación del paradigma aristotélico para este abordaje, puesto que permite considerar la filosofía y la interpretación como saberes de aplicación y como ética. Encontramos así en la hermenéutica filosófica una aliada de la ética de las virtudes, y más aún, un modelo de consideración de la teoría como saber aplicado y del sujeto como atravesado de experiencia y *praxis*.

B La filosofía como práctica ética y dialéctica

b.1. La ética como aplicación: ¿es posible una ética filosófica aplicada?

Sin salir de su andamiaje teórico por una hermenéutica filosófica para una interpretación comprensiva, Gadamer considera la afirmación de una pragmática (*pragmateia*) o saber práctico o una línea coadyuvante a la formación del sujeto intérprete, y esta convergencia es posible en la recuperación de las formulaciones de las filosofías aplicadas de Kant y Aristóteles. Ello supone abordar la *theoría* no como lo antagónico a la *praxis*, sino como “*praxis suprema, una suprema forma óptica del hombre*”³⁵³.

Escindida de la acepción moderna de la práctica como aplicación de la teoría, la reformulación de la teoría como saber práctico es formulada en la hermenéutica desde

³⁵² Ob. cit. 372

³⁵³ Gadamer, G. *HEH*, p. 115

esta doble genealogía de las dos tradiciones canónicas que definen esta pragmática: la ética formal y la ética de las virtudes.

En la perspectiva kantiana, Gadamer destaca algunos temas decisivos para una reafirmación del obrar interpretativo y sostenible en las formas de acción humanas. Primero, si bien el formalismo ético limita el modo de obrar a la obligatoriedad y al deber, ofrece una certeza incondicional sobre la razón práctica, tal es “la libertad no es imposible teóricamente, y es necesaria prácticamente”³⁵⁴, y esto implica realizar una dialéctica de la experiencia que sin deprecio de la ley moral tampoco quede reducida a ella, sino que se reconozca fácticamente en situación. Segundo, la conciencia moral no es un *habitus*, sino el efecto de un golpe que produce un despertar, bien desde una conciencia ampliada o desde cierta forma de vigilancia de la conciencia que constituye su autodeterminación inteligible en el marco de la facticidad y situación de lo posible. Tercero, el alcance de una ética de los valores -no postulada en Kant, sino en sus contemporáneos- no es suficiente para una afirmación de la ética como modo de obrar dialéctico de la racionalidad, y se halla metodológicamente alejada tanto como la ética formal para dar respuesta a las posibilidades de construir una ética filosófica situada, efectiva y coherente al modelo hermenéutico.

En cambio, la reafirmación de la ética de Aristóteles parece brindarle a Gadamer mayores alcances para sus propósitos. Orientada hacia el concepto de *ethos* a modo de formación del carácter y formas del ser, la ética filosófica es más perceptiva de la condicionalidad del ser moral y de su constitución y sujeción a las prácticas sociales y a las condiciones fácticas que permiten el obrar de tal o cual manera. Esto se da en tres claves o signos: primero, la relación entre *ethos* y *phronesis*, como forma de concreción de la conciencia moral del obrar que se regula con moderación y sin apresuramientos; segundo, la relación intrínseca entre *logos* y *ethos*, “entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser”³⁵⁵, distinción que determina el alcance de saber lo que debemos hacer, aquí y ahora, esto es posible por la constitución de una conciencia moral concreta capaz de distinguir lo bueno del equívoco.

Finalmente, aunque este último supuesto parezca sugerir una ética filosófica centrada en cada individuo y su situación, pues no es una ética individualista sino orientada a la

³⁵⁴ Ob. cit. p. 119

³⁵⁵ Ob. cit. p. 125

eudaimonia y al bien de la comunidad. Esta forma de acción orientada (*eupraxia*) es, entonces, una ética política, una forma de acción comprendida como lo deseable en el marco de lo posible. La amistad es el paradigma de ello.

b.2. Hermenéutica y rehabilitación de la ética aristotélica

Estamos así entonces ante una *pragmateia*, una ética filosófica que tiene relevancia moral pero más aún, supera el formalismo en una apuesta a contenidos de concreción de la racionalidad situada y consciente de la condicionalidad del ser humano. Y tal *pragmateia* responde o es solidaria de un saber de aplicación, de la hermenéutica como saber interpretativo de aplicación. Sobre las posibilidades de la ética filosófica como saber de aplicación para la formación de la conciencia hermenéutica, Gadamer reafirma la autoridad canónica de Aristóteles no sólo en su rehabilitación de lo clásico sino también por el alcance de su propuesta según varios lineamientos para considerar el sujeto, el saber y las posibilidades de la interpretación comprensiva.

Así, sería posible considerar el hecho del comprender como una aplicación general a una situación concreta, según se deriva de la lectura de Gadamer respecto del paradigma aristotélico. En primer lugar, por la asociación entre razón y saber, en tanto relación divergente de la propuesta platónica, puesto que se visualiza tal asociación como dinámica y fundada en la experiencia. En segundo lugar, la consideración de la formación moral como posibilidades del *ethos* es lo que haría posible el alcance del saber reflexivo y la consideración quien actúa acerca de la situación y lo que se exige de sí. Pero tal posibilidad no acota el ser moral a la aplicación práctica, sino que produce en quien obra el deseo de ilustración, la posibilidad de pensar y obrar por sí mismo. En tercer lugar, en este modelo la idea de *episteme* no está dissociada del concepto de *phronesis*, al contrario, son un saber dialéctico que procura el mejor obrar para los demás y el crecimiento del saber para sí como guía para el obrar en comunidad.

En suma, este modelo aristotélico en la ética de las virtudes procura, según Gadamer, la formación en el saber aplicado para el buen juicio y la compasión, como condiciones que hacen posible el buen obrar y la consideración de la ética aplicada como saber de mediación³⁵⁶.

³⁵⁶ Cfr. pp. 401 y ss., espacio donde Gadamer confronta afirmativamente el saber de aplicación que conlleva la hermenéutica filosófica con sus saberes próximos: las hermenéuticas jurídica y teológica.

b.3. Dialéctica y hermenéutica

Si bien Gadamer sitúa su propuesta filosófico-interpretativa al interior de la filosofía moderna reconocida como filosofía de la reflexión, nos entrega algunos desarrollos varios pasos más adelante considerando las condiciones de posibilidad de otras tradiciones filosóficas para la concreción de la hermenéutica como interpretación comprensiva. En efecto, el modelo aristotélico de la sabiduría práctica o de una ética filosófica es una muestra de esta puesta en diálogo del abordaje gadameriano con otras escuelas de pensamiento canónicas en Occidente. Su apuesta se dirige a sentar, como fundamento de la hermenéutica, una mediación de *historia y verdad*, tal como postula el idealismo hegeliano, pero con una fuerte recuperación de otras tradiciones de pensamiento: la dialéctica platónica, la ética aristotélica, el idealismo, la estética, el interpretacionismo romántico y su disrupción con el aporte a las ciencias del espíritu.

En este abordaje, la experiencia del horizonte histórico nos aporta una dialéctica del límite, de reconocimiento de las condiciones fácticas en las que el intérprete está arrojado, y nos aporta también la posibilidad del reconocimiento del tú, aquella conciencia de alteridad que interpela nuestras certezas y perspectivas. Un aporte decisivo de la filosofía de la reflexión, asimismo, es el doble concepto clave en la hermenéutica respecto de las nociones de experiencia y conciencia efectual, uno imposible sin lo otro, y ambos decisivos en la estructura circular del comprender históricamente y que es posible por la pertenencia a un pasado y a una comunidad lingüística. Tal como hemos desarrollado previamente, el alcance de la experiencia remite no sólo a la singularidad de su acontecer sino también a la comprensión de su *estar-ahí* en camino con una comunidad, una historia y una multiplicidad de horizontes donde la experiencia adquiere generalidad y sentido.

Con este marco, Gadamer reformula el alcance de la dialéctica platónica para considerar el horizonte de la hermenéutica como un saber de preguntas, como una filosofía cuya estructura conlleva la estructura de la pregunta. Respecto de la primacía hermenéutica de la pregunta, Gadamer desdobra su análisis en dos vertientes: por un lado, analizando el modelo de la *dialéctica platónica*; por otro lado, reafirmando el alcance de la lógica de *pregunta y respuesta*. Con ambas líneas, estamos ante la propuesta analítica y aplicada de una hermenéutica que reúne historia, actualidad, pasado y presente para pensar no sólo la interpretación como acontecimiento de la comprensión sino también interrogar al sujeto

como lector situado, interpelado por la alteridad, y posicionado en un horizonte de comprensión en el que piensa, obra, habla.

¿Cómo es que la pregunta es posible en el modelo de la *dialéctica*? En primer lugar, sostiene, por la condición que funda la pregunta para que sea posible la experiencia del pensar. Y ello es así no sólo en el modelo platónico, de la pregunta como camino hacia la idea y el concepto del ser de las cosas, sino también en el planteo de Nicolás de Cusa sobre la necesidad de la *docta ignorancia* para llegar a saber. En ambos casos, la pregunta es condición para empezar a pensar y es un estado de apertura y de búsqueda de sentido en torno a aquello que no se sabe. En segundo lugar, el modelo de *pregunta y respuesta* es un camino que formula lo que no se sabe y, abriéndose hacia la idea de lo que es, del concepto, abre también la posibilidad de comunicación y búsqueda de aquello que se ignora con el otro, con quien se pregunta. En tercer lugar, el diálogo es más que una forma literaria, es una manera de encontrar el sentido en una dirección común a los hablantes, dirección que es posible en tanto ambos participan de una formación lingüística y de una comunidad formada con determinada relación de los conceptos con el lenguaje. Veamos el realce que Gadamer le asigna a la mayéutica como práctica socrática de un modo de pensar fundado en el diálogo y estructurado a partir de la pregunta como camino hacia la búsqueda de la verdad:

“la productividad mayéutica del diálogo socrático, su arte de comadrona de la palabra, se orienta desde luego a las personas que constituyen los compañeros de diálogo, pero también se limita a mantenerse en las opiniones que estos exteriorizan y cuya consecuencia objetiva inmanente se desarrolla en el diálogo”³⁵⁷.

Sin embargo, esta posibilidad de buscar saber lo que no se sabe, es lo que hace posible una experiencia interpretativa de comprensión desde el modelo fundamental de la pregunta. Este modelo, intrínsecamente, se funda en la lógica de pregunta y respuesta. Gadamer postula el principio del “horizonte del preguntar”³⁵⁸, según el cual la interpretación contiene una referencia esencial a la pregunta. Pero esto es posible en la medida que un texto se comprende desde cierta forma o sentido de anticipación de la

³⁵⁷ Ob. cit. p. 445

³⁵⁸ Ob. cit. p. 447

totalidad, no hay entonces interpretación *in abstractum* sino experiencia situada, contingente y acotada al horizonte en el que se formula la pregunta.

Esta contingencia de la pregunta contribuye a reconstruir el texto mismo, por ende, estamos determinados por el progreso o sentido que tal pregunta adquiere en su formulación histórica y en su circunstancia de acontecimiento buscando saber. Finalmente, la pregunta se encuentra en un horizonte de enunciación y decibilidad, en un sentido hermenéutico que debe reconstruirse y desde el cual es posible pensar. Sólo así podemos interpretar, comprender y proyectar desde lo que no sabemos. Dice Gadamer:

“la estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión (...) este poner en suspenso es la verdadera esencia original del preguntar. Preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso (...) *Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar (...)*”³⁵⁹.

De ello se concluye que comprender es siempre *comprender históricamente*, que el saber es siempre posible desde un no saber formulado en la pregunta, y que somos en diálogo, tenemos presente un pasado y una experiencia con el preguntar en el momento en que buscamos el sentido de algo en una conversación. Y ello es posible de cara a buscar un acuerdo entre quienes preguntan por algo, y según pueda darse el acontecimiento de la *aletheia*, o descubrimiento de la verdad.

C El filosofar y la ontología del presente

¿Cómo pensar nuestro tiempo? ¿Cómo pensar el presente? Desde ángulos divergentes y miradas no conciliadoras -pero tampoco contrapuestas- las perspectivas de Gadamer y Foucault sobre la Ilustración reúnen elementos en torno a la crítica, a la comprensión histórica del movimiento cultural así llamado Ilustración, y revisten lecturas y revisiones que incluso con objetivos diferentes, proporcionan un vasto campo de reflexiones y problemas con los cuales abordar nuestra experiencia histórica, y nuestro modo de ser en nuestra contemporaneidad.

³⁵⁹ Ob. cit. p. 453. Cursivas del autor.

c.1. La crítica a la Ilustración en la perspectiva de Gadamer

Como hemos anticipado en referencia a la posibilidad de la experiencia a partir de la estructura de la comprensión fundada en los prejuicios, Gadamer no recorta esfuerzos en realizar una fuerte crítica a la Ilustración, no tanto a su concepto o idea como al movimiento cultural que inauguró la modernidad y que encumbró un modo de conocimiento eurocéntrico y propicio de un modelo hegemónico de concebir la ciencia: el modelo de las ciencias naturales, y su método. No obstante, la crítica de Gadamer a la Ilustración va más allá aún y radica en la depreciación de los prejuicios, concebidos éstos como los juicios sin fundamento a partir de los cuales ningún conocimiento tiene validez ni verdad³⁶⁰.

Por otra parte, y tal como hemos desarrollado en capítulos precedentes, en una conferencia de 1985, “Ciudadano de dos mundos”³⁶¹, Gadamer desarrolla un problema referido a la Ilustración que despliega en *Wahrheit und Methode*, pero del cual puntualiza diversas cuestiones sobre el conocimiento en la ciencia y la filosofía. Allí, Gadamer propone abordar el conocimiento en un ejercicio de paréntesis de las ciencias empíricas modernas en una reconsideración del carácter propio desarrollado en la cultura griega clásica, con un primer principio de Ilustración que difiere en gran manera de su acepción moderna, del cual Occidente es heredero. Pero sobre la acepción moderna de Ilustración, el movimiento cultural, Gadamer formula mayores precisiones de su crítica en cuanto representa la antesala y el marco de situación en el que se desarrolla la ciencia moderna.

Una de estas precisiones tiene que ver con la evolución y cambio que sufrió con los siglos la idea de formación³⁶². Así como en el paradigma platónico la formación era el devenir de un largo camino de aprendizaje de conocimientos para el ideal de cultura ético-política de los ciudadanos, en el horizonte de la teoría como contemplación, la formación como noción pedagógico-filosófica sufre grandes transformaciones en el medioevo y más aún en la modernidad.

En efecto, en la modernidad sólo se conserva la herencia de la antigüedad clásica y su concepción de la educación como derecho (burgués) que los hombres reclaman al Estado, pero en un ideario de conocimiento y educación muy distintos a la *episteme* griega.

³⁶⁰ Cfr. *VMI*, capítulos 9 y 11

³⁶¹ Gadamer, H. *GH*, ob. cit.

³⁶² Cfr. Gadamer, H. *ET*, Barcelona, Península, 1993.

Asimismo, destaca el aporte decisivo de la institución escolar para llevar adelante el proceso formativo del hombre, no sin observar el limitado alcance que éste tiene, al acotarse a una formación con relación prioritaria con el conocimiento y en relación de *minimum* con otros saberes prácticos para la acción en comunidad, logrando así una profunda escisión del sujeto de conocimiento en la relación entre felicidad y saber teórico, como en su vínculo con los saberes prácticos (la política, la ética, entre otros).

Además, frente al ideal ilustrado de cultura para el conocimiento de hombres libres y con derechos según el ideario burgués del siglo XVIII, habría dos grandes confrontaciones con el ideal moderno de la ilustración “libre” de prejuicios y encaminada al conocimiento y consumación de la razón universal. Ellas son, por un lado, la crítica de Schopenhauer a la cultura moderna y su rehabilitación de la idea de la música como voluntad y representación; por otro lado, en los hechos, las acciones bélicas de la primera mitad de siglo XX echaron por tierra, sostiene Gadamer, el ideal de conocimiento para el progreso tal como se definiera en la cultura de la Ilustración: “el optimismo europeo por el progreso y el idealismo de la formación burguesa no pudieron resistir esta catástrofe”³⁶³. Y esta caída abrupta del ideario de la Ilustración es decisivo para reformular, sostiene, las nociones de teoría, de conocimiento, y desde luego, la noción de formación.

Hoy, en un mundo altamente industrializado y sostenido en la *praxis* de la ciencia empírica moderna, necesitamos revisiones de los grandes ideales y conceptos que están a la base de movimientos como el de la Ilustración. Y para ello, dice Gadamer, es menester retomar algunas premisas kantianas, especialmente para validar nuevamente el principio de atreverse a pensar -misiva de la Ilustración- e incluso pensar contra la Ilustración, o al menos contra sus efectos, aporías y desafíos pendientes.

c.2. La rehabilitación de la Ilustración en Foucault

Tal como desarrollamos en el capítulo 2 de esta investigación, el alcance de las posibilidades de la filosofía hoy estriba en la reafirmación de la Ilustración para *pensar el presente*. Tal tarea es factible en la analítica de Foucault reconocida como ontología del presente, u ontología histórica de nosotros mismos³⁶⁴. Desplegada según la

³⁶³ Ob. cit. p. 34

³⁶⁴ Morey, M. “Introducción” en Foucault, M. *TY*, Barcelona, Paidós, 1990.

descripción de al menos tres grandes problemáticas descriptas como dispositivos (saber, poder, subjetivación), el análisis de Foucault en torno a la Ilustración se encuentra en numerosos textos: las conferencias de 1983 y 1984, la clase inaugural del Curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*³⁶⁵, y la conferencia *La cultura de sí*, entre otros textos. En todos ellos, atraviesa como hilo común a sus postulados el problema del saber, del poder y de la subjetivación. Y quizás el problema del poder es el desafío decisivo para pensar la Ilustración desde la crítica, o al menos como premisa subterránea a la ontología del presente³⁶⁶. Estos postulados están enmarcados en un horizonte para una nueva tarea del filosofar, o al menos con algunas precisiones sobre la filosofía y los desafíos del presente. Dice:

“Autrement, depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d’empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l’expérience : mais, dès cette époque c’est-à-dire, avec le développement des États modernes et l’organisation politique de la société -, le rôle de la philosophie a aussi été de surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique – ce qui lui donne une espérance de vie assez prometteuse »³⁶⁷.

En una misma orientación interpretativa, Judith Revel ubica el horizonte de la ontología crítica de nosotros mismos como problemática y perspectiva enunciada como posibilidad desde la filiación nietzscheana de Foucault y desde un pensamiento de la discontinuidad, condición ésta para pensar el saber, el poder y la subjetivación en una tripartición analítica que es atravesada o constituida por una crítica del presente, y ésta abordada desde una apuesta práctica por el ideal de la Ilustración. Dice Revel:

“(…) la genealogía tomada de Nietzsche presenta para Foucault una cuádruple ventaja: la posibilidad de pensar la interrupción, la ruptura, el salto, ya no sobre un fondo de continuidad -como seguía haciéndolo, de hecho, la noción de periodización, y que planteaba serios problemas de legitimación histórica-, o, la emergencia de acontecimientos sin tener que preguntarse por su origen; la

³⁶⁵ Foucault, M. *GSiO*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

³⁶⁶ José L. Villacañas en su Introducción a una compilación de textos de Kant nos entrega la hipótesis de la apuesta de Foucault por la Ilustración como un problema filosófico de poder, y dice: “Foucault ha identificado un *atrévete a poder* detrás de todo *atrévete a saber*. Con este gesto asume la ontología de Nietzsche. El presente, todo presente, es del poder, resultado de una de una voluntad que lo ha buscado incondicionalmente”. En Kant, I. *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 2017, p. 24. Cursivas del autor.

³⁶⁷ Foucault, M. *Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, Texte 60, p. 666

posibilidad de redoblar el lento trabajo de disolución de la figura del sujeto, que él ya había empezado a efectuar utilizando un mecanismo inverso de pululación y diseminación de la subjetividad; la posibilidad de mantener juntas la dimensión de la episteme (es decir, concretamente, una duración media o prolongada) y la de los acontecimientos, y de dar cuenta de estos últimos, a la vez, como puntos de cristalización de la emergencia de una discontinuidad y como huellas de existencias; la posibilidad de que la historia genealógica sea también -y sobre todo- una problematización de nuestra propia actualidad, o lo que mucho después Foucault llamará “ontología crítica de nosotros mismos”³⁶⁸.

En esta ontología crítica del presente, es clave entonces la reafirmación de la Ilustración. La *Aufklärung* como movimiento y como problema filosófico deviene un tema decisivo, angular, en toda la producción de al menos la etapa de desarrollo de la analítica de la subjetivación (desde 1976 en adelante); en efecto, es la noción filosófica con la que afirma y sostiene su programa de investigación en torno a la subjetivación efectuada históricamente. Pero también la Ilustración, como actitud, como misiva y como acto de “salida” de una minoría de edad para pensarse a sí mismo es lo que le posibilita a Foucault la apropiación del concepto de constitución ética y política en el tejerse (como una madeja) de una subjetivación desde la experiencia de inquietud de sí, en el plegamiento de la constitución subjetivante, según diría Deleuze.

Específicamente en la conferencia de 1983, Foucault distingue dos sentidos del texto de Kant sobre la Ilustración, referidos a su lectura de la filosofía de la historia: por un lado, acerca de los comienzos de la historia comprendida como cumplimiento; por otro lado, acerca de la finalidad interna de los procesos históricos. El texto sobre la *Aufklärung*, sostiene Foucault, diverge de otros textos de Kant sobre la historia, incluso cuando responde a un problema histórico y que refiere a las problemáticas de filosofía de la historia. Entonces, caracteriza a la Ilustración, dice Foucault:

- A) la Ilustración es una pregunta por nuestro presente: *¿qué pasa hoy con nosotros? ¿Qué es éste, nuestro presente, al que pertenecemos?* Casi parafraseando a Cassirer, Foucault sostiene que este interrogante es planteado aquí por primera vez en la historia de la filosofía occidental. En efecto, la pregunta de la *Aufklärung* sería: “¿qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión

³⁶⁸ Revel, J. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p.76

filosófica?”³⁶⁹, y esta pregunta es un “acontecimiento filosófico”, dice el autor³⁷⁰. Este enunciado problematiza la actualidad discursiva de la filosofía, como un acontecimiento y problema histórico del presente, del cual es imposible abstraer la reflexión, constituyéndose así en un “discurso de la modernidad y sobre la modernidad”³⁷¹.

- B) El interrogante sobre la Ilustración requiere de la tarea filosófica presente una *genealogía* de la modernidad: de la misma manera que la *Aufklärung* se denomina como tal a sí misma, es un movimiento cultural con conciencia de sí y autodenominación, capaz de situarse temporal e históricamente respecto a un pasado y porvenir efectuados en la reflexión del propio presente. La *Aufklärung* es una divisa para el pensamiento (*sapere aude*) pero también es una prescripción sobre la tarea de filosofar, distinguiendo un *saber* sobre el presente (sus formas de conocimiento, de ignorancia, de reconocimiento de su situación histórica), y un *poder* sobre la misma (sobre qué hacer con ella y con los hombres que se preguntan por el presente).
- C) Hay otro matiz en la pregunta por la *Aufklärung*, sostiene Foucault, en el pensamiento de Kant sobre esta divisa epocal y de actitud filosófica. Refiriendo al texto *El conflicto de las facultades*, de 1798, Kant responde a la pregunta por la Ilustración, como un acontecimiento que define su época, tal es la Revolución Francesa. La efectividad del acontecimiento de la Revolución, como hecho decisivo del tiempo y de la historia, es un “signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico”³⁷². Tal signo cobra sentido -y será efectivo para el progreso- si en torno a él hubiere “una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo”³⁷³. Tal entusiasmo por la disposición a la Revolución se materializa en la capacidad de los pueblos para darse una Constitución que garantice el estado de derecho de la ciudadanía, brindando seguridad y protección ante la guerra: “la revolución es verdaderamente lo que acaba y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung* y es en esa medida en que tanto la *Aufklärung* como la Revolución son

³⁶⁹ Foucault, M. *QI* (1983) Madrid, La Piqueta, 1996, p. 69

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ob. cit. p. 70

³⁷² Foucault, M. ob. cit. p. 74

³⁷³ Foucault, M. citando a Kant, ob. cit. p. 77

acontecimientos que ya no pueden olvidarse”³⁷⁴. Por ello, la *Aufklärung* es un acontecimiento que inaugura la modernidad en tanto proceso permanente concretado en formas de racionalidad y técnicas para la autonomía y tarea crítica de *pensar un nosotros*.

Entonces, según esta lectura de 1983, la *Aufklärung* es un acontecimiento que interroga la actualidad, y este acontecimiento requiere una tarea -la genealogía- y una divisa -pensar por sí mismo-, constituyéndose así en un signo histórico que nos atraviesa desde el siglo XVIII con una doble vertiente de abordaje: de un lado, la *tradición crítica* según la cual el conocimiento es posible, y del otro lado, la *analítica de la verdad*. Foucault opta por la filosofía crítica bajo forma de una *ontología del presente*, o de nosotros mismos, de nuestra actualidad. Así lo enuncia en un texto en diálogo sobre el poder pastoral y la crítica a la Ilustración:

“Mémé si les Lumières ont été une phase extrêmement importante dans notre histoire, et dans le développement de la technologie politique, je crois que nous devons nous référer à des processus bien plus reculés si nous voulons comprendre comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre histoire. »³⁷⁵

Esta lectura es reafirmada en el texto sobre la *Aufklärung* dictado en 1984³⁷⁶, donde Foucault distingue entre los lectores de hoy y los del siglo XVIII: hoy los diarios preguntan por algo cuya respuesta ya saben, en el XVIII los diarios preguntaban por aquello para lo que aún no había respuestas. Ante la pregunta de *Berlinische Monatsschrift* sobre la *Aufklärung*, el texto kantiano de 1984 incorpora en la historia del pensamiento una pregunta que en la historia de la filosofía aún no tenía desarrollo y cuyo sentido seguimos buscando un par de siglos y algo más después, tal es: “¿cuál es ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado al menos en parte lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?”³⁷⁷.

³⁷⁴ Ob. cit. p. 78

³⁷⁵ Foucault, M. *PhA*, p. 667

³⁷⁶ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, en Rabinow, P. (comp.) *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pags. 32-50

³⁷⁷ Foucault, M. *QI*, ob. cit. p. 84

En la conferencia *Qu'est-ce que les Lumières ?*, de 1984, Foucault desarrolla algunas cuestiones ya formuladas en la conferencia homónima de 1983. Entre otras precisiones, encontramos las siguientes:

- a) Primero, los desarrollos de Kant y Mendelssohn en torno a la pregunta por la Ilustración conciben la *Aufklärung* cristiana y la *Haskalá* judía como un proceso común de un acontecimiento histórico (el gobierno del hombre sobre sí mismo mediante la autonomía de la razón);
- b) Segundo, la *Aufklärung* propicia la pregunta por el presente desde un acontecimiento inminente, tal es una salida (*Ausgang*). La salida (de la minoría de edad de la razón) es una liberación de un estado de tutelaje³⁷⁸ (de un libro, de un director de conciencia, un médico). Para ello, la Ilustración es la transformación de una relación con la voluntad, la autoridad y el uso libre de la razón. En este punto, Foucault asigna caracterizaciones a esta actitud filosófica: por un lado, es una *salida*, de la minoridad, y como tal es como “una tarea y una obligación”³⁷⁹; por otra parte, la Ilustración es una *divisa* que opera una transformación sobre sí mismo y la necesidad de coraje y audacia para saber y atreverse a saber, a pensar (*sapere aude*); asimismo, es un *cambio* político, social, espiritual, institucional y ético, consecuente con el cambio operado en el sujeto libre y pensante; y finalmente, la Ilustración conlleva el *ejercicio pleno de la razón en su uso público y privado*, sin que la libertad obstaculice una relación de obediencia conforme a cierta racionalidad de lo público y a la situación contractual de la ciudadanía.

En el texto referido, Foucault visualiza las condiciones de la razón para salir de la minoridad, pero tales condiciones deben darse en correspondencia con las tres *Críticas* kantianas: “el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que hay que hacer, lo que está permitido esperar”³⁸⁰.

La *Aufklärung*, entonces, es la edad de la Crítica operada tras una salida de la minoridad, salida definida como un trabajo paciente en “la sombra de las tres *Críticas*”³⁸¹. En este

³⁷⁸ La minoridad es un “estado determinado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón”. Ob. cit. p. 87

³⁷⁹ Ob. cit. p. 88

³⁸⁰ Ob. cit. p. 92

³⁸¹ Foucault, M. *GSiO*, Clase del 5 de enero de 1983, segunda hora, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 46-47. Cursivas del autor. Acerca de la consumación de la Ilustración mediante el trabajo de las tres Críticas kantianas, dice: “tomar un libro que hace las veces de entendimiento (*Verstand*),

sentido, la Ilustración sería una salida de la minoridad que obra como *signo y acontecimiento por el cual la actualidad se presenta como tarea filosófica y crítica, pero en el hecho de la modernidad en tanto actitud*: como un modo de relación con la actualidad, una elección libre y una manera de pensar, sentir, actuar y conducirse con pertenencia a un tiempo y con relación a una tarea específica: conquistar la autonomía y el gobierno de la razón.

De esta manera, la noción de *Aufklärung* opera como elemento clave en la modernidad erigiéndose en un estado de interrogación que problematiza nuestra relación con el presente, con nuestra historia y con la constitución del sujeto pensante. Pero esta actitud conlleva un *ethos* filosófico constituido como crítica de nuestro ser histórico y que se caracteriza *negativamente*, en cuanto rechazo a los desvíos de la *Aufklärung*, y *positivamente*, en tanto la *Aufklärung* es una actitud histórico-crítica, efectuada como práctica de investigación histórica de los acontecimientos que nos constituyen como sujetos de poder, de saber, de acción: “esa crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad, arqueológica en su método”³⁸². También tal actitud es afirmación de la libertad en una actitud experimental mediante transformaciones precisas sobre nuestros modos de ser, de pensar, de relacionarnos con el sexo, la locura, la enfermedad, el poder, etc.

En suma, una caracterización afirmativa de la *Aufklärung* radica en la constitución de un *ethos* propio de una ontología histórica de nosotros mismos, como hombres libres que la realizan mediante cuatro instancias: una *apuesta* al crecimiento de nuestros modos de relacionarnos con el poder; una *homogeneidad* de las formas de racionalidad y el espacio de juego (y de las prácticas); una *sistematicidad* de los tres dominios del hombre con las cosas (el saber, la acción sobre los otros y las relaciones consigo mismo); una *generalidad*, puesto que toda mirada histórico-crítica tiene su materialidad en una época,

tomar un director que hace las veces de conciencia (*Gewissen*), tomar un médico que dicta la dieta: eso es lo que caracteriza, ejemplifica, manifiesta en concreto el significado de encontrarse en un estado de minoría de edad (..) ¿Dónde se situaba el estado de dependencia? En la manera como el individuo hace jugar con respecto a sí mismo esas tres autoridades: la del libro, la del director de conciencia y la del médico (...) Creo no exagerar la interpretación del texto si digo que [debajo de] esos tres ejemplos en apariencia extraordinariamente anodinos y familiares, encontramos, claro, las tres *Críticas*. Por un lado, se plantea sin duda la cuestión del *Verstand*; en el segundo ejemplo, el del *Seelsorger*, advertimos el problema de la conciencia moral, y con el problema del médico, vemos al menos uno de los núcleos que van a constituir más adelante el ámbito propio de la *Crítica del juicio* (...) Y me parece que, en consecuencia, es preciso leer ese análisis de la minoría de edad en función de las tres *Críticas* que están ahí, subyacentes e implícitas, en el texto.”

³⁸² Ob. cit. p. 105.

con prácticas y discursos específicos y una perspectiva de generalidad en las relaciones que establecemos con ellos desde el saber, el poder y la ética ante esas problematizaciones. Sobre esta rehabilitación de la *Aufklärung* para una cultura de sí en el horizonte de una ontología de la actualidad, Foucault postula la posibilidad de la misma en virtud de la subjetivación mediante las técnicas de la existencia, y dice:

“On peut caractériser brièvement cette « culture de soi » par le fait que l’art de l’existence – la *techné tou biou* sous ses différentes formes – s’y trouve dominé par le principe qu’il faut « prendre soin de soi-même » ; c’est ce principe du souci de soi qui en fonde la nécessité, en commande le développement et en organise la pratique. Mais il faut préciser ; l’idée qu’on doit s’appliquer à soi-même, s’occuper de soi-même (*heautou epimeleisthai*) est en effet un thème for ancien dans la culture grecque. (...) Or, c’est ce thème du souci de soi, consacré par Socrate, que la philosophie ultérieure a repris et qu’elle a fini par placer au cœur de cet « art de l’existence » qu’elle prétend être. C’est ce thème qui, débordant son cadre d’origine et se détachant de ses significations philosophiques premières, a acquis progressivement les dimensions et les formes d’une véritable « culture de soi ». »³⁸³

c.3. La ontología del presente: nueva Ilustración

Desde el siglo XX en adelante, y más específicamente a posteriori de la Segunda Guerra Mundial, varios intelectuales y personas eminentes de la cultura, del arte y del pensamiento han abordado y elaborado singulares miradas en torno a la Ilustración. Ernest Cassirer, por un lado, desde el neokantismo, ha construido una perspectiva sistemática y reivindicadora de la *Aufklärung*, especialmente por las posibilidades que la misma presenta para su interpretación y actualidad. En efecto, hace ya casi un siglo, nos señalaba al comienzo de su ensayo sobre la Ilustración el desafío de pensar nuestro tiempo como crítica desde y con la Ilustración:

³⁸³ Foucault, M. *PhA*, p. 742

“Me parece llegado el momento de que nuestra época lleva a cabo semejante autocrítica y que se mire en el claro y luminoso espejo que le presenta la época de la Ilustración. Muchas de las cosas que nos parecen hoy en día resultados del “progreso”, perderán sin duda alguna su brillo miradas en ese espejo, y otras muchas de las que nos gloriamos se ofrecerán desdibujadas y dislocadas. Pero sería un juicio precipitado y una ilusión peligrosa atribuir la deformación a las imperfecciones del espejo, en lugar de buscar la razón en otra parte. La consigna *Sapere aude!* que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella”³⁸⁴.

Jürgen Habermas, por otro lado, en una posición crítica con la posmodernidad ha dejado en claro que la Ilustración es un proyecto incompleto, proyecto que él sitúa en el horizonte de la reafirmación de la estética como manifestación de una Modernidad aún no consumada, como señalábamos al comienzo de este capítulo. Y en tal sentido, es significativo el interrogante que Habermas formula sobre la vigencia de la Ilustración con referencia a la modernidad estética, y dice:

“El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna (...) los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana (...) Pero ¿habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?”³⁸⁵.

Es claro que Habermas optó por responder provisoriamente, pero de manera afirmativa, esa pregunta. Jonathan Israel, por su parte, ha desarrollado una amplia heurística en torno al movimiento de la *Aufklärung* como un arco iris de miradas convergentes en la denominación de Ilustración radical, movimiento de ideas políticas y culturales decisivas para la emancipación de los estados nacionales y del hombre. Al comienzo de su estudio genealógico sobre la Ilustración, dice:

³⁸⁴ Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 15

³⁸⁵ Habermas, J. “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H. ob. cit. p. 28

“La ilustración -europea y global- no sólo atacó y fragmentó las bases de la cultura tradicional europea en lo sagrado, lo mágico, la monarquía y la jerarquía, secularizando las instituciones y las ideas, sino que (intelectualmente y hasta cierto grado en la práctica) echó por tierra efectivamente toda la legitimación de la monarquía, la aristocracia, la subordinación de la mujer al hombre, la autoridad eclesiástica y la esclavitud reemplazándolos con los principios de la universalidad, la igualdad y la democracia”³⁸⁶.

Más recientemente, las lecturas de Foucault y de Gadamer, respectivamente, nos permiten visualizar enfoques diversos sobre la actualidad y los límites de la Ilustración, como hemos indagado en este trabajo, al punto de distanciarse en sus abordajes sin dejar de calibrar afirmativamente el desafío aún vigente de la misiva de la Ilustración, tal es la necesidad de cultivar la posibilidad de pensar, de lograr la mayoría de edad de la razón.

En nuestros días, la filósofa española Marina Garcés está realizando una interpretación interesante y acotada a la crítica que una lectura de la Ilustración podría ofrecer, como nueva Ilustración radical. La misma ofrece tres matices desplegando su desafío en una condición póstuma, y como radicalismo ilustrado para una mirada de las humanidades en transición. Tal perspectiva no dista demasiado de los aportes de Todorov recuperados al comienzo de este capítulo. Por el contrario, se trata de una mirada solidaria de la reafirmación de la Ilustración no como movimiento sino como posibilidad, como crítica y como actitud filosófica para hacer del pensamiento una *praxis*.

Reafirmando críticamente la Ilustración radical, Garcés identifica una primera condición que de alguna manera hace posible o convoca a actualizar algunas formas de inquietud filosófica propias de la Ilustración. Este punto de partida sería lo que la autora denomina “condición póstuma”, y sería el reconocimiento del acabamiento del tiempo. Habiéndose ya agotado la modernidad, las ideologías, la historia, hoy sería el tiempo del acabamiento del tiempo, precisamente: “nuestro tiempo es el tiempo en que todo se acaba, incluso el tiempo mismo”³⁸⁷.

Si bien la Ilustración radical fue un combate contra la ignorancia, hoy la misma puede reafirmarse desde el reconocimiento del tiempo que se acaba, desde su agotamiento, y

³⁸⁶ Israel, J. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad (1650-1750)*, México, Fondo de Cultura económica, 2012, p. 11

³⁸⁷ Garcés, M. *Nueva Ilustración Radical*, Barcelona, Anagrama, 2017, p. 13

como una revolución microfísica que en dispositivos cotidianos puede fragmentaria pero efectivamente ayudar en la posibilidad de pensar. Esta microfísica por la revolución de pensar tiene su comienzo en el reconocimiento de la ausencia de futuro:

“lo que ha cambiado es la relación con el presente: de ser aquello que tenía que durar para siempre se ha convertido en lo que no puede aguantar más (...) La fascinación por el apocalipsis domina la escena política, estética y científica (...) Junto al “hasta cuándo” se despierta también el impulso del “ahora o nunca”, del “si no ahora, ¿cuándo?”³⁸⁸

En esta incertidumbre universal sobre el existencial del tiempo, hoy las subjetividades estamos arrojadas a un estado donde sólo parece que la inminencia es lo único posible. Es la condición que Garcés denomina como “el límite de *lo vivible*”³⁸⁹. *Lo vivible* sería un umbral en lo cual es posible la vida, pero no una vida necesariamente humana, es una vida con tiempo de agotamiento en lo que quizás sea un naufragio antropológico, dice Garcés, donde nuestra extinción es irreversible y nuestra condición es insostenible. Si bien este diagnóstico fue formulado previo a la pandemia de coronavirus, todo indica que *lo vivible* ya es condición humana hace tiempo y se acentuó con la situación trágica que universalmente emergió a causa de la pandemia, sus consecuencias, efectos y diversas formas de devastación en nuestras posibilidades de experiencia y de facticidad.

Uno de los factores que Garcés considera como evidencia de esta condición de puesta al límite, con lo vivible, es la crisis económica de la noción de sostenibilidad precisamente por el avance salvaje del capitalismo en su faz neoliberal. Esta puesta en límites de la sostenibilidad es efectuada en la actual situación de colapso planetario, estallado en sus estructuras económicas y agobiado fragmentariamente en burbujas de distinta índole (inmobiliarias, financieras, políticas, etc.) que siempre están a punto de estallar³⁹⁰.

Sólo el criterio de austeridad pareciera ser la respuesta a una condición donde la sostenibilidad ya no es posible y donde todo se acaba. Emerge así un nuevo estado y

³⁸⁸ Ob. cit. p. 15

³⁸⁹ Ob. cit. p. 15, cursivas de la autora.

³⁹⁰ Esta lectura acerca de la condición de *lo vivible*, está fuertemente vinculada al diagnóstico de Giorgio Agamben sobre la *nuda vida* como consecuencia de la condición biopolítica de la subjetividad, tal es el *homo sacer*, esa vida expuesta al desnudo al poder que, entregándole a la vida o a la muerte, no hace sino reducir su existencia a fragmentos de vida posibles. En tal sentido, Byung-Chul Han es también un expositor de esta crítica y enfoque, quizás en una apuesta más nietzscheana y de afirmatividad del pensamiento en la escritura poético-filosófica. Con variaciones, esta propuesta ha sido reivindicada por Gianni Vattimo en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós, 2002, entre otras producciones.

sentido de cierta forma de la desesperación, indica Garcés, pues estamos expuesta a una “impotencia vinculada a la imposibilidad de ocuparse y de intervenir en las propias condiciones de vida”³⁹¹. Esta inminencia de la finitud y esta consecuente desesperación nos arroja, entonces a una real incapacidad de dirigir y contener el decurso de las cosas en un estado global de precariedad y desmesura. Hoy, quizás, el ataque de Rusia a Ucrania es muestra de ello.

Así como la condición posmoderna se caracterizó por proclamar el final de la historia, el ocaso de las ideas de progreso y de revolución, la condición póstuma tiene por rasgos centrales “la quiebra del presente eterno y la puesta en marcha de un no tiempo”³⁹², y añade Garcés:

“Si el presente de la condición se nos ofrecía bajo el signo de la eternidad terrenal, siempre joven, el presente de la condición póstuma se nos da hoy bajo el signo de la catástrofe de la tierra y de la esterilidad de la vida en común”³⁹³.

Con diferencias, asimismo, la condición póstuma asemeja quizás en gran sentido a la serie de *streaming* Dark, describiendo un escenario de tiempo agotable en una situación de catástrofe hacia todas las direcciones del tiempo. Este tiempo que se acaba ha cambiado incluso en su forma de hacer la biopolítica, y en este sentido y siguiendo los abordajes de Giorgio Agamben y Toni Negri, Garcés indica que ya no se trata de la gestión de la vida y de la gubernamentalidad organizada en torno a su producción. En una anulación del ideal kantiano de la paz perpetua, asistimos ahora a una tarea necropolítica de la biopolítica, tarea por la cual la gestión de la vida se expresa como producción de la muerte en una condición de normalidad, ya no de excepción: “la muerte no natural no es residual o excepcional, no interrumpe el orden político, sino que se ha puesto en el centro de la normalidad democrática y capitalista y de sus guerras no declaradas”³⁹⁴.

Tal condición convoca ahora a una acción colectiva desde lo emergente, desde un ideal en lo posible, fácticamente, y tal sería quizás salvar la vida, incluso en tanto afirmación, como elegía Nietzsche. Siendo nuestra época un tiempo de “cuidados”, quizás una política de cuidado sea un modo de acción revolucionaria. Por ello indica la autora:

³⁹¹ Ob. cit. p. 20

³⁹² Ob. cit. p. 23

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ob. cit. p. 24

“cuidarnos es la nueva revolución. Quizás éste es hoy uno de los temas claves que van desde el feminismo hasta la acción barrial o la autodefensa local (...) Mientras nos hacemos conscientes de esta muerte que ya va con nosotros, no sabemos cómo responder a la muerte real, a los viejos y a los enfermos que nos acompañan, a las mujeres violadas y asesinadas, a los refugiados y a los inmigrantes que cruzan fronteras dejándose en ellas la piel (...) Pero ¿cuál es la raíz de la impotencia que nos inscribe, de manera tan acrítica y obediente, como agentes de nuestro propio final? ¿Por qué, si estamos vivos, aceptamos un escenario *post mortem*?”³⁹⁵.

¿Cuál es entonces la tarea que nos permite o invita esta condición? Quizás la apuesta posible sea la recuperación de la crítica, y aquí la autora nos ofrece un camino cercano pero alternativo al uso de la crítica que propone Foucault, pues se trata de una insumisión que se comprometa radicalmente contra la credulidad: “necesitamos herramientas conceptuales y sus efectos políticos”³⁹⁶.

Tal cuidado de nosotros y de nuestro lugar es una práctica solidaria de dos elementos decisivos en esta actualidad: una reafirmación de la apuesta ilustrada contra la credulidad y los dogmatismos, y una actitud que potencia un sabio “no saber”. Este combate contra los saberes dogmáticos sería el comienzo de un posible rescate del tiempo de *lo vivible*.

En esta condición emergente, el radicalismo ilustrado que hoy podemos reafirmar no sería un proyecto sino una actitud, una crítica, y como tal debe también rechazar el autoritarismo bajo todas sus formas de manifestación (política, religiosa, moral, etc.). Contra la condición póstuma, quizás es posible una nueva Ilustración Radical divergente de las otras etapas históricas de la Ilustración, sería una ilustración más bien planetaria, geo-filosófica y mundial. ¿En qué radica, entonces, esta crítica que sostiene una nueva forma de Ilustración?

En primer lugar, es el ataque a la credulidad, no a las creencias sino a la credulidad. Garcés recupera la definición de credulidad en la tarea de la crítica según la *Encyclopedie Française*: “la credulidad es la suerte de los ignorantes; la incredulidad decidida, la de los medio sabios; la duda metódica, la de los sabios”³⁹⁷. La Ilustración, entonces, no combate la religión ni la fe, sino que exige “un examen necesario que puede ejercer la libertad de

³⁹⁵ Ob. cit. pp. 25-26

³⁹⁶ Ob. cit. p. 30

³⁹⁷ *Encyclopédie Française*, entrada *Critique*, recuperado por Garcés, M. ob. cit. p. 36

someter cualquier saber y cualquier creencia a examen, venga de donde venga, la formule quien la formule, sin presupuestos ni argumentos de autoridad”³⁹⁸.

En segundo lugar, la crítica no se erige en juicio de superioridad. La tarea de la crítica es convencer al espíritu humano de su frágil condición y de lo mal que emplea sus fuerzas. Esto implica que la razón debe someter a crítica todas las cosas, pero también ella misma debe someterse a crítica, a una tarea permanente de autoexamen de las posibilidades propias, tal sería la apuesta de pensar como crítica y autocrítica a que nos compele la actual condición.

En tercer lugar, la crítica conlleva un autoexamen e implica autoeducación, lo cual no es autosuficiencia de la razón sino que es un ejercicio que nos devuelve la autonomía y la soberanía: esta autoeducación para el saber es trabajo y elaboración continua del sentido y valor de la experiencia humana, en un reconocimiento de la parcialidad de nuestras verdades y así también tanto la precariedad como la perfectibilidad de lo que esta afirmación o nueva lectura de la Ilustración recuere su apuesta combativa, si bien ésta se dio en el siglo XVIII en un plano material de progreso y de expansión colonial de algunos poderíos europeos.

Si bien esta situación impuso un estado de servidumbre cultural, especialmente fundado en universales como identidad nacional y prosperidad económica, éstos se desplegaron a la par de la “libre adhesión”. En este contexto, la formación es una construcción de imágenes sobre sí (*bildung*) cuya culminación es la forma Estado, como en el ideario hegeliano. De ese modo, era posible pensar en la emancipación y libertad de los dispositivos de obediencia y sumisión del sujeto.

Por ende, la crítica radical es ahora una crítica de la cultura. La pregunta es: ¿qué educación contribuye a esta formación, a esta educación liberadora de la opresión, tenga ésta la forma que tenga? ¿Qué educación contribuye a esta nueva emancipación? Sobre ello, el diagnóstico de Garces es agudo e incisivo: “el hecho decisivo de nuestro tiempo es que, en conjunto, sabemos mucho y que, a la vez, podemos muy poco. Somos ilustrados y analfabetos al mismo tiempo”³⁹⁹. Vivimos entonces un tiempo de *analfabetismo*

³⁹⁸ Ob. cit. p. 47

³⁹⁹ Ob. cit. p. 45

ilustrado. El problema hoy es que accedemos todo el tiempo al conocimiento, sin embargo, no siempre para “transformarnos a nosotros y a nuestro mundo en mejor”⁴⁰⁰.

Paradójicamente, con el aumento de la producción científica, artística y mediática, creció también el acceso al conocimiento, pero ello no nos salva del analfabetismo ilustrado. Lo mismo ocurre quizás con el derecho universal a la educación, cuyo acceso debiera ser garantía para todos y todas -y así lo declara todo programa político emancipador orientado por los ideales modernos de igualdad, justicia, libertad-.

Pero empíricamente este acceso universal a la educación no garantiza, paradójicamente, educación para todos/as. Hay formas de acceso al conocimiento, incluso, son neutralizadores de la crítica:

“Hoy tenemos pocas restricciones de acceso al conocimiento, pero sí muchos mecanismos de neutralización de la crítica. entre muchos otros, podemos destacar cuatro: la saturación de la atención, la segmentación de públicos, la estandarización de los lenguajes y la hegemonía del solucionismo”⁴⁰¹.

En tal sentido y a fines de buscar una salida a esta condición, Garcés menciona dos formas de saber que podrían quizás ser funcionales a la crítica: una es la economía de la atención y otra es la interpasividad, temas en la que no podemos incurrir de momento, pues no atañe al objeto de esta investigación. Un riesgo que hoy atraviesa la subjetividad crítica es la inteligencia artificial, por ejemplo, que ya no es sólo utilizable por máquinas o dispositivos sino por el sujeto y de modo irreflexiva,

“sin capacidad de examen crítico sobre sí mismo, puesto que permite acceso irrestricto a la creatividad, a la incertidumbre y al aprendizaje, es entonces una desactivación de la subjetividad crítica, que requiere del principal desafío para una Ilustración radical contemporánea que vuelva “el estatuto humano y su lugar en el mundo en relación con las existencias no humanas”⁴⁰².

La nueva Ilustración radical hoy tiene el desafío de restaurar críticamente la crítica, el pensar como crítica, frente a las consecuencias de la inteligencia artificial: la supervivencia poshumana en esta así llamada condición póstuma. Una pregunta para rehabilitar hoy, sostiene Garcés, es la pregunta formulada en el siglo XVI por Étienne de

⁴⁰⁰ Ob. cit. p. 45

⁴⁰¹ Ob. cit. p. 49

⁴⁰² Ob. cit. p. 57

la Boétie, especialmente atendiendo a la condición o posibilidad de la insubordinación, tal es la servidumbre voluntaria.

Ante esta inquietud y frente al desafío de atravesar un tiempo donde todo acaba, donde todo está en un tiempo de impasse hacia lo que queda, o lo que resta de un mundo estallado, en esta condición y epocalidad quizás ese interrogante pueda formularse como: “¿qué es *lo vivible*?”.

¿Qué papel le cabe, entonces, a las humanidades? ¿Qué aporte pueden hacer, para la crítica, en esta condición póstuma? Comprende Garcés por humanidades ya no sólo las ciencias humanas sino todo un conjunto de disciplinas y actividades con y mediante las cuales “elaboramos el sentido de la experiencia humana y afirmamos su dignidad y su libertad”⁴⁰³ (artes, oficios, ciencias, practicas creativas, técnicas, etc.). En nuestra condición póstuma, en plena crisis de desafíos ecologistas y tarea de conciencia ante el futuro desde un presente que es asistido por dispositivos tecnológicos que, por un lado, contribuyen a la vida y, por otro lado, anestesian la subjetividad y la existencia, quizás filosóficamente la nueva ilustración radical puede tomar algunas guías que la autora señala a modo de hipótesis, tales son:

- a) El actual “desinterés” por lo que hay es una desinstitucionalización de las actividades humanísticas del proyecto cognitivo del capitalismo actual,
- b) Actualmente, sabemos más acerca de la relación del saber y el poder que de la relación entre saber y emancipación,
- c) La tradición humanista debe abandonar el universalismo abstracto y expansivo y pensar desde universales recíprocos,
- d) Nuestro hecho epistemológico más relevante, como humanidad, quizás sea el redescubrimiento de la continuidad naturaleza-cultura,
- e) Ante la pérdida del futuro, es menester e imperioso que no sigamos perdiendo tiempo ante los desafíos de la actualidad.

En suma, en nuestra actual condición, necesitamos más “relaciones significativas entre lo vivido y *lo vivible*, entre lo que ha pasado, lo que se ha perdido y lo que está por hacer. Más que devolvernos el futuro, las actividades humanísticas en todas sus expresiones son el lugar desde donde apropiarnos del tiempo *vivable* y de sus condiciones compartidas,

⁴⁰³ Ob. cit. p. 60

recíprocas e igualitarias, tanto por lo que respecta a la singularidad de cada forma de vida como, inseparablemente también, a escala planetaria.

Contra el dogma apocalíptico y su monocronía mesiánica y solucionista (o condena o salvación), el sentido de aprender es trabajar en una alianza de saberes que conjuguen la incredulidad y la confianza. Imagino la nueva ilustración radical como una tarea de tejedoras insumisas, incrédulas y confiadas a la vez. No os creemos, somos capaces de decir, mientras desde muchos lugares rehacemos los hilos del tiempo y del mundo con herramientas afinadas e inagotables.”⁴⁰⁴

Conclusiones

¿Qué problemáticas filosóficas nos dejan, para nuestro presente, el legado de la Ilustración? ¿Qué posibilidades ofrece, hoy, el concepto de la Ilustración -radical o no- para pensar nuestro presente, para pensarnos a nosotros mismos? Siendo la Ilustración un “campo de batallas”⁴⁰⁵, como sostiene Jimena Solé, es importante considerar que ese enorme abanico de perspectivas que ofrece el pensamiento de la Ilustración es, precisamente, un conjunto heterogéneo de miradas sobre la modernidad, miradas interpretables desde distintas lecturas, situaciones, coyunturas y temas cuyo abordaje puede ser leído desde una renovada mirada de la Ilustración, y de ésta como actitud, como crítica, como ejercicio de pensar en y con nuestro presente.

En un análisis que recorre el legado de la Ilustración desde algunos de sus temas centrales -tales como la formación, la experiencia del arte, la historia, el sujeto, el saber, entre otros-, este itinerario sobre esos temas no tuvo por fin sino relevar las lecturas propuestas y sugeridas por autores que convergen en la premisa de pensar la actualidad de la Ilustración, para pensar nuestra actualidad, y que divergen en los abordajes, planteamientos, problemáticas elegidas de análisis y enfoques sobre los temas mencionados, o afines. De allí que consideramos necesario pasar revista a la interpretación historiográfica propuesta por Todorov, a la lectura crítica de Gadamer, a la

⁴⁰⁴ Ob. cit. pp. 74-75. Cursivas de la autora.

⁴⁰⁵ Solé, M. *¿Qué es Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, UNQ, 2018, p. 106

rehabilitación explícita de Foucault y el convite explícito de Garcés para reafirmar una nueva forma de Ilustración radical.

La Ilustración, como actitud y como desafío para pensar nuestro presente, es quizás hoy una de las posibilidades para darnos un espacio de referencia desde el cual abordar -temporalmente- los problemas que nos atraviesan en nuestras experiencias de subjetivación, y nuestras formas de cuidado de sí en la trama de la historia y el tiempo que vivimos. En efecto, la Ilustración nos brinda un horizonte de visibilidad para, a favor o en contra, pensar nuestro presente. Sobre este horizonte de posibilidades de la Ilustración para pensar el presente y nuestras formas de subjetivación, desde nuestras latitudes, Jimena Solé nos dice:

“Pensar la Ilustración y sus problemáticas (...) es el ejercicio de pensar nuestro propio presente, de polemizar, de continuar debatiendo. Incluso en ámbitos que pueden considerarse periféricos respecto del lugar de su surgimiento y desarrollo, la pregunta por el sentido y el legado de la Ilustración nos permite interrogarnos por la génesis de nuestros sistemas políticos, de nuestro orden social, de nuestra religiosidad, de nuestra cultura, en definitiva, de nuestra propia subjetividad. La capacidad que todavía hoy en día tiene la Ilustración para motivar la discusión en una multiplicidad de ámbitos, así como para producir defensores y detractores, es un signo claro, a mi entender, de que se trata de un concepto cuya potencia filosófica no se encuentra en absoluto agotada”⁴⁰⁶.

Pero, en suma, ¿de qué manera podemos reafirmar la crítica que sienta y hace posible la Ilustración, para pensarnos a nosotros mismos? En este sentido, retomamos la apuesta foucaultiana para pensar el presente, guiño temporal, provisional, quizás en proceso de agotamiento o superación, pero guiño en el cual se reconoce la voluntad de estas páginas. Este convite no es otro que hacer de la filosofía, y de la práctica filosófica, una “filosofía de la revuelta”⁴⁰⁷. Postular la filosofía como una *filosofía de la revuelta*, dice el autor, implica redefinir la filosofía como una ontología de la actualidad, como hemos sostenido en este trabajo desde su comienzo. Y tal filosofía de la revuelta quizás amerita también poner de relieve, nuevamente, lo preciso de pensar la noción de formación, al menos para caminar hacia una nueva Ilustración. Esta forma de comprender y obrar filosóficamente

⁴⁰⁶ Ob. cit. p. 107

⁴⁰⁷ Mauer, M. *Foucault*, Buenos Aires, Galerna, 2021, p. 15

se trataría, así, de una “experiencia límite o acontecimiento en el que emerge esa fisura que al mismo tiempo constituye y fragiliza un determinado presente histórico. Creemos, por lo tanto, que es en esta idea de una ontología del presente donde se cifra la continuidad, el carácter filosófico y el efecto corrosivo de la obra de Foucault, es decir, todo aquello que permite caracterizarla como una *filosofía de la revuelta*”⁴⁰⁸.

Esta apuesta interpretativa y aplicada cobra sentido si, tomando el uso hermenéutico de Gianni Vattimo, podemos considerar el alcance de la filosofía como *crítica* para una *ontología de la actualidad*. Sólo así podemos, quizás, aventurarnos a pensar la subjetivación en atravesamientos de saber y agenciamientos de poder, pues este pensar cobra sentido resignificándose en su hacer, en su *praxis*, y si se quiere, es una práctica política:

“En la era de la democracia, el evento del ser al cual el pensamiento debe dirigir su propia atención es quizás algo mucho más amplio y menos definido, acaso más cercano a la política. Puede ayudarnos a pensarlo una expresión del último Foucault que aquí retomamos en un sentido autónomo: “ontología de la actualidad”. El evento (del ser) al cual el pensamiento tiene la tarea de corresponder en la época de la democracia es el modo en que el ser va configurándose en la experiencia colectiva”⁴⁰⁹.

Quizás pensarnos hoy, como evento, como subjetividades en transición y cuerpos en múltiples agenciamientos de poder, memoria, historia, saberes, experiencias... quizás pensarnos hoy reafirmando la misiva de la Ilustración, y de lo necesario de la formación para que ella sea posible, puede ser un acto de *franchissement* (franqueamiento). No sólo sería una experiencia de pensarnos en clave de una *ontología de la actualidad*. Dice Miguel Morey, retomando esta invitación de Foucault:

En el «Préface à la transgression», Foucault conjeturaba que tal vez el descubrimiento de la afirmación no positiva (la prueba del límite) llegara a representar para el pensamiento contemporáneo algo semejante a lo que la apertura del pensamiento crítico por Kant significó para el pensamiento moderno. Al final del camino, en su último año de vida, será también Kant la referencia que le permite dibujar una nueva figura de la transgresión, nombrada ahora

⁴⁰⁸ Ob. cit. pp. 17-18, cursivas del autor.

⁴⁰⁹ Vattimo, G. ob. cit. p. 40

franqueamiento [*franchissement*]. Y lo hace con un alegato magnífico que constituye un inmejorable retrato en vivo de lo que aquí se ha llamado la figura del in/moralista. «Evidentemente hay que dar un contenido más positivo a lo que puede ser un *êthos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Este *êthos* filosófico puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar a la alternativa del dentro o fuera, hay que estar en las fronteras. La crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe plantearse en términos positivos: en lo que se nos presenta como universal, necesario, obligatorio ¿cuál es la parte de lo singular, contingente y debido a obligaciones arbitrarias? Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible». Y en la recapitulación final de lo dicho, insiste: «Por lo tanto, caracterizaré el *êthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos cruzar, y por lo tanto como un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos como seres libres»⁴¹⁰.

⁴¹⁰ Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984; Foucault, M., *DE IV*, § 339. Recuperado por Morey, M. "Foucault, In-moralista", en *Revista Pensamiento*, vol. 76 (2020), núm. 290, pp. 455-469

Consideraciones finales

¿Qué potencia nos es factible para pensar y transformar-nos desde este abordaje de la interpretación? ¿Qué alcance tienen, ambas analíticas hermenéuticas, para brindar herramientas de crítica y condiciones de transformación de sí, como práctica filosófica? El desarrollo de esta tesis tuvo por objeto indagar puntos comunes de convergencias y divergencias en base a la problematización que la hermenéutica filosófica y la analítica del sujeto desarrollan, desde los postulados de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault, respectivamente. Sin embargo, no habiendo casi puntos en común sobre los temas abordados, vimos el trazado de lecturas distintas en torno a la hermenéutica: por un lado, se postula la hermenéutica filosófica como una reapropiación de las tradiciones hermenéuticas clásica y romántica, para una experiencia de la interpretación comprensiva; por otro lado, se postula una hermenéutica particular del sujeto en el marco de una experiencia del cuidado de sí y una formulación del sujeto como dispositivo de pliegues de saber y poder, como subjetivación.

En el primer capítulo indagamos acerca de las principales corrientes hermenéuticas clásicas y la superación que de ellas y de la hermenéutica romántica realiza Gadamer, con basamento en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y una propuesta propia, estructurada y desplegada en su obra principal: *Warheit und Methode*. Gadamer reafirma y consolida su propuesta en el paradigma interpretativo ofreciendo herramientas propias para una crítica a la ciencia empírica, al método hegemónico de búsqueda del conocimiento y apostando fuertemente a la experiencia histórica y experiencia estética como condiciones de posibilidad del pensar el acontecimiento de la finitud humana en el mundo, o en un mundo lingüísticamente comprendido. Desde el enfoque de Foucault, encontramos una apropiación singular de la hermenéutica -y no precisamente de la hermenéutica filosófica- desde lecturas en torno a la obra de Nietzsche, de Heidegger, de la fenomenología y del estructuralismo. De este modo, la apuesta de Foucault en *L'hermeneutique du sujet* -texto clave en este trabajo- se sitúa parcialmente en la hermenéutica como interpretación de textos y construye su propio horizonte de investigación y análisis de textos clásicos de la filosofía grecorromana, en una reivindicación de la lectura crítica para pensar la subjetivación como ejercicio de la libertad y de constitución de sí, indagando así en las técnicas de espiritualidad o

tecnologías del yo de la filosofía antigua en torno a la constitución *etho-poiética* del sujeto.

¿Qué alcance tiene, en este paradigma interpretativo, la posibilidad de filosofar? Indagamos, a este fin, sobre las posibilidades de la hermenéutica para pensar la práctica de la filosofía, y ello considerando aún la hermenéutica como *koiné* de nuestro tiempo e indagando en torno a las condiciones que desde la modernidad hacen posible pensar nuestra actualidad, especialmente desde el horizonte de la Ilustración. En tal sentido, pudimos estudiar el alcance crítico que ambos autores abordados desarrollan en torno a la Ilustración: Gadamer recuperando el ejercicio del filosofar como práctica, y ésta como interpretación comprensiva o hermenéutica universal formulada en contra de la hegemonía del racionalismo de la Ilustración (y con ella, sus prejuicios y consecuencias); y Foucault reafirmando la misiva de la Ilustración para postular críticamente una nueva salida de la actual minoría de edad en una apuesta mayor a una ontología del presente anclada en la ética del cuidado y la genealogía del sujeto. Comprendida como “práctica teórica” para Gadamer y “política general” de la verdad para Foucault, la filosofía en ambos abordajes deviene en una preocupación decisiva y vertebral para una crítica de la modernidad y una afirmación de la capacidad reflexiva del sujeto.

Establecidos los posicionamientos y enfoques de ambas propuestas en torno a qué es interpretar y qué tarea le concierne a la filosofía, avanzamos en torno a los desarrollos que ambas lecturas realizan en torno al problema del sujeto. ¿Cómo se piensa y postula el sujeto, en la mirada hermenéutica y en la analítica genealógica para el cuidado de sí? Sin preguntas en común en ambos abordajes, y sin anclaje tampoco en temas de antropología filosófica, la hermenéutica y la genealogía convergen en cierta preocupación en torno al concepto de sujeto: por un lado, con menor énfasis en el sujeto como razón pensante y más visibilidad en su capacidad de constituirse como intérprete y sujeto de experiencia, históricamente formado de lenguaje y tiempo; por otro lado, con una apuesta a cierta actualización del problema del sujeto desde su atravesamiento de saber y poder, al interior de prácticas escindentes y como trabajo de plegamientos mediante experiencias y prácticas por las cuales se constituye la subjetivación modificándose y transformándose mediante dispositivos de poder y verdad.

Finalmente, indagamos en torno a las posibilidades de un concepto caro a la modernidad y clave para las propuestas aquí elegidas: la Ilustración. Ese campo inalcanzable de conceptos, temas y problemas reunidos en torno a la época y a la cultura de la Ilustración

cobra distinta dimensión y enfoques de alcance crítico, por un lado, afirmativo por el otro: pues en la hermenéutica filosófica, la Ilustración es un pretexto de problematización polémica por su legado racionalista en la hegemonía de la ciencia, reduciendo así el concepto de experiencia y clausurando la apertura del conocimiento a un solo enfoque metodológico; asimismo, en la ontología del presente o de la actualidad, la Ilustración reviste una perspectiva crítica y afirmativa en relación a nuestro presente. Con ambas miradas, la Ilustración posibilita un dispositivo de conceptos y problemas que hacen posible considerar con nuevas perspectivas la filosofía, la interpretación y la subjetivación.

Quedaría pendiente, quizás, considerar el alcance que estas propuestas tienen a modo de convergencia discursiva y propositiva en miradas ulteriores que revalidan el acontecimiento estético para pensar el tiempo y la subjetivación en el mundo contemporáneo y en la época que vivimos. Tales serían, por ejemplo, los desarrollos de Giorgio Agamben, Gianni Vattimo, Byung-Chul Han, Judith Revel... Al menos serían, para quien suscribe, perspectivas críticas para una ontología de la actualidad que invita a pensar la subjetivación como trama de verdad, poder e historia en tiempos de biopolítica como economía o forma de gobierno. A su modo y con una apropiación particular del legado al que adscriben, en cada caso, estas perspectivas mencionadas proponen quizás no sólo una reapropiación de las corrientes interpretativas, ellas también ofrecen otras miradas del sujeto respecto de los dispositivos en los que acontece nuestro obrar y mediante los cuales devenimos, fragmentaria y epocalmente, quienes somos, aquí y ahora. Este recorrido laberíntico es, tal vez, el sendero de bosque que deja en visibilidad el conjunto de búsquedas por transitar u orillas por recorrer, o dicho con palabras de Revel:

“Sería una manera, otra vez, de decir que nunca se termina de crear, y que si el hombre moderno se asemeja a esa figura de arena que como nos lo enseñó *Las palabras y las cosas*, estaba destinada a desdibujarse progresivamente al borde del mar, esa potencia que es la nuestra está ahí para llevarnos a descubrir otras orillas”⁴¹¹.

⁴¹¹ Revel, J. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, pp. 246-247

Bibliografía

- Abraham, T. *Foucault y la ética*, Buenos Aires. Biblos, 1988;
-----, *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992;
-----, *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003;
-----, *Michel Foucault: la insumisión reflexiva*, EUDEM, 2014.
- Badiou, A. "Panorama de la philosophie française contemporaine", Conferencia en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno (Bs. As. Argentina), 1 de junio de 2004, publicada en New Left Review, Sep/Oct, 2005, link en: <https://www.lacan.com/badenglish.htm>
Versión francesa en el link <https://www.lacan.com/badfrench.htm>
- Aguilar, Luis A. "La hermenéutica filosófica de Gadamer" en Revista Electrónica Sinéctica, núm. 24, febrero-julio, 2004, pp. 61-64 Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente Jalisco, México
- Balibar, E. *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2012, p. 70
- Bailbier, E.-Deleuze, G. et. al. *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 2019.
- Busdygan, D.-Ginnobili, S. (comps.) *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, UNQ, 2017
- Carreño Zuñiga, A. "Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o del cuidado de sí y la parresía", en Valenciana, num. 21, enero-junio de 2018, pp. 345-378
- Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011
- Castro, E. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, capítulo sexto, "Historicidad y discursividad", Buenos Aires, Biblos, 1995
- Castro, E. *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014
- Catoggio, L. "Foucault y la hermenéutica: convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales", En-claves del pensamiento, vol. I, núm. 1, junio 2007. pp. 121-141
- Dávila, B. "Michel Foucault y la genealogía del sujeto moderno: gobierno, libertad, verdad de sí", Res Publica (Madrid), Ediciones Complutense, 21(1) 2018: 91-108
- Deleuze, G. *El saber*. Curso sobre Foucault, Tomo I, Buenos Aires, Cactus, 2013.
----- *El poder*. Curso sobre Foucault, Tomo II, Buenos Aires, Cactus, 2014.
----- *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008
- Díaz, E. *La filosofía de Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 2010
----- *La subjetivación*. curso sobre Foucault, Tomo III, Buenos Aires, Cactus, 2020.
- Díez Fischer, F. "La hermenéutica de Gadamer como escucha tras las huellas ¿Una hermenéutica de lo inaparente?". Escritos 26.56 (2018): 21-61
----- M. "Hospitalidades trágicas y aperturas vulnerables: aproximaciones a la experiencia a partir de la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Presentado en XV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, Argentina
- Dilthey, W. *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944
- Dilthey, W. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 32, recuperado por Gadamer, ob. Cit. p. 105
- Dreyfus, H.-Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Monte Hermoso, 2017
- Epicuro, en *Cartas a Meneceo*
- Epicteto, *Conversaciones*
- Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 1988
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, tomo E/J, Madrid, Ariel, 2012

- Foucault, M. “Dialogue on Power », en S. Wade, *Chez Foucault*, Los Ángeles : Circabook, 1978 ; trad. Fr. « Dialogue sur le pouvoir », en M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., III, texto nro. 221
- Foucault, M. *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017
- , *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004
- , *Dits et écrits*
- , *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012
- , *El discurso del poder*, Madrid, Alianza, 2001, trad. Miguel Morey
- , *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009
- , *El orden del discurso*, en Dreyfus, H. – Rabinow, P.
- , *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Darmouth*, 1980, México, Fondo de Cultura Económica, 2016
- , *Philosophie. Anthologie*, Paris, Folio, 2004
- , *Hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002
- , *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008
- , *Historia de la sexualidad, tomo III: la inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI
- , *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013
- , *La Arqueología del saber, México, Siglo XXI, 2003.*
- , *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002
- , *La Sexualidad y El discurso de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.
- , *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, Revista Eco, nro. 1/13-5, Bogotá, Colombia, pp. 36-37
- , *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Homenaje a Jean Hyppolite*, publicada en 1971 en Épiméthée, pp. 145-172 essais philosophiques. Link: https://works.bepress.com/r_gould/49/
- , *Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010
- , *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018
- , *¿Qué es la Ilustración?* (1983) Madrid, La Piqueta, 1996
- , “Qu'est-ce que les Lumières ?”, en Rabinow, P. (comp.) *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984
- , *Saber, historia y discurso*, Buenos Aires, Prometeo, 2015
- , *Subjetividad y verdad, Curso en el Collège de France (1980-1981)* México, Fondo de Cultura Económica, 2020
- , *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2008
- , *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2000
- Gadamer, H. *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2007
- , *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993
- , *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993
- , *Hermenéutica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2004

- , *Hermeneutica, estética e historia. Antología*. Salamanca, Sígueme, 2013
- , *Verdad y método 1*, Salamanca, Sígueme, 2003
- , *Verdad y método 2*, Salamanca, Sígueme, 2004
- Garcés, M. *Nueva Ilustración Radical*, Barcelona, Anagrama, 2017
- Gómez Ramos, A. “Hermenéutica e incompreensión”, en Salvador Mas, Luis Vega, *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED, 2001
- Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999
- , *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003
- , *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008
- Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., et. al. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Prólogo y traducción: A. Gómez Ramos. Madrid, Síntesis, 2001
- Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999
- Habermas, J. “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H. (ed.) *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985
- Hadot, P. *Eloge de Socrate*, Éditions Allia, Paris, 2004
- *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.
- *La filosofía como forma de vida*, Madrid, Alfa Beta \$ Gimmel,
- *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hegel, G. *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, Einleitung,
- Heidegger, M. *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987
- , *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, 1986
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000
- Israel, J. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad (1650-1750)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012
- Jaeger, W. *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010
- Kant, I. *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 2017
- , *Crítica de la Razón Pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009, trad. Mario Caimi
- Le Blanc, G. *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008
- Macías Moreno, M. “La noción de cuidado de sí en Foucault”, Tesis para Maestría en Investigación en Filosofía y Pensamiento Social, Quito, FLACSO ANDES, 2019
- Maiz, R. (ed.) *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Eds. Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos
- Mauer, M. *Foucault*, Bs. As. Galerna, 2021
- Milla, R. (2013). “Emancipación de la metafísica hermenéutica política de Gianni Vattimo” en Revista Perseitas, 1 (1), pp. 102-135.
- Monteagudo, C. “El diálogo posible entre dos tradiciones. Entre la “escucha del otro” y el “principio de caridad”, en ARETÉ Revista de Filosofía, Vol. XXV, nro. 2, 2013, pp. 267-282
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007
- Morey, M. *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989
- , *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014
- , “Foucault in/moralista”. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 76(290 Extra), 455-469. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.001> (2020).

- , “Introducción, la cuestión del método” en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2008
- , M. *Lectura de Foucault*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014
- , M. “Prólogo” en Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2001
- Nehamas, A. *El arte de vivir, reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pretextos, 1998
- Ortiz-Osés, A.–Lanceros, P. et. al. *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006
- Platón, *Apología de Sócrates*
- Platón, *Alcibiades I*
- Pérez, D. “La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales”, *Estudfilos*, nro 44, diciembre de 2011, Universidad de Antioquia, pp. 9-37
- Rego Rahal, P. “Gadamer, un lenguaje para la filosofía”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Colombia, Nos. 11-12, diciembre 1988 / Junio 1989
- Revel, J. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014
- Rodríguez Piñeiro, “Fenomenología, hermenéutica y lenguaje”, tesis
- Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik*, trad. M. Simon, Ginebra, Labor & Fides, 1987
- Séneca *De la vida bienaventurada* 23, 3-6
- , *Sobre la tranquilidad del espíritu*, &6 1-2, Madrid, Editorial Gredos, 2013
- , *Cartas a Lucilo*, 66, 45
- Sferco, S. *Foucault y Kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*, Editorial de la UNQ, Bernal, 2015
- Solé, M. *¿Qué es Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, UNQ, 2018
- Todorov, T. *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.
- Trías, E. *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969.
- , “Presentación de la obra de Michel Foucault”. *Convivium*, 1969, nro. 30, Barcelona, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona, disponible en raco.cat
- Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- , *Diálogo con Nietzsche, Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós, 2002
- , *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987
- , «Ermeneutica come koiné», en *aut-aut*, nums. 217-218, enero-abril de 1987
- , *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , (comp.) *Hermeneutica y racionalidad*, Barcelona, Grupo Editorial Norma, 2000
- , *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992
- Viana Passos, J. “Arte, história e diálogo: a experiencia dialéctico-hermeneutica da escrita em Gadamer”, Tesis de Mestrado, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019.
- Wickham, G. “Foucault and Gadamer: like apples and oranges passing in the night”, en *Chicago Kent Law Review*, Vol. 76-913, pp. 913-94