

FOUCAULT Y LA HERMENÉUTICA: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN TORNO A LAS PRÁCTICAS SOCIALES

LEANDRO MARTÍN CATOGGIO*

Resumen

El presente trabajo se divide en dos partes. La primera se centra en el paso del método arqueológico al genealógico en la obra foucaultiana, intentando discernir el modo en que las “prácticas divisorias” forman subjetividades. La segunda tiene como objetivo una confrontación con la hermenéutica gadameriana a fin de enfrentar los diferentes modos de estudio de la relación entre los individuos y las prácticas sociales que los constituyen. Se observarán convergencias y divergencias entre ambos planteos, y se sostendrá que las críticas a la hermenéutica por parte de Foucault carecen de una razón justificada.

Palabras clave: Arqueología, Genealogía, Hermenéutica, Lingüística, Interpretación.

Abstract

In the first part of the article, I analyze the path from the archeological to the genealogical method in Foucault's work focusing on the way in which the “dividing

* CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

practices” form subjectivities. In the second part, I take into account Gadamer’s Hermeneutics to consider the different ways of studying the relationship between the individuals and the social practices that constitute them. Finally, I point out agreements and disagreements between both proposals, and I affirm that Foucault’s criticism of Hermeneutics is unjustified.

Key words: Archeology, Genealogy, Hermeneutics, Linguistics, Interpretation.

Introducción

Michel Foucault, en el texto “El sujeto y el poder” incluido en el libro de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, indica que el tema de su investigación siempre ha sido el sujeto y que ha estudiado al mismo desde tres modos de objetivación, en los cuales los seres humanos se transforman en sujetos.¹ En el primer modo se encuentra la objetivación del sujeto hablante, del sujeto productivo y del sujeto que simplemente vive. En el segundo comenta las objetivaciones del sujeto a las que llama “prácticas divisorias”: divide al sujeto en sí mismo y en cuanto a los otros. Finalmente, un tercer modo, en que el individuo se convierte a sí mismo en sujeto; aquí Foucault investiga la sexualidad y cómo los individuos se reconocen como sujetos sexuales. Siguiendo esta jerarquización, la primera parte de este trabajo aborda explícitamente al segundo modo de objetivación en el estudio foucaultiano. Para ello se centrará, por un lado, en el paso del método arqueológico al genealógico y en el modo en que las “prácticas divisorias” forman sujetos. De esta manera, Foucault menciona que:

Las ideas de las que me gustaría hablar aquí no tienen pretensiones de teoría ni de metodología ... Quisiera decir [...] cuál ha sido el propósito de mi trabajo de estos veinte últimos años. No se trataba de analizar los fenómenos de poder, ni de sentar las bases de tal análisis. He pretendido ante todo producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”.²

¹ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988, p. 227.

² *Ibid.*, p. 228.

Por otro lado, la segunda parte del trabajo, se centrará en una confrontación con la hermenéutica gadameriana a fin de cotejar los diferentes modos de acceso al estudio de la relación entre los individuos y las prácticas sociales que los constituye.

A priori objetivo y a priori histórico

Cómo accede Foucault al estudio del sujeto en estos tres diferentes modos de objetivación mencionados es una cuestión en sí misma. Para el primer modo de objetivación el método designado es el *arqueológico* y para el siguiente se designa la *genealogía*, de origen nietzscheano. A qué se debe el cambio de método de estudio de los problemas es algo que trataré a continuación. Foucault ve en el análisis de la historia la clave para estudiar las distintas objetivaciones del individuo. Cristina Micieli escribe que “la obra de Foucault interpela a la historia para saber quiénes somos”.³ Pero, esto no significa que vea a la historia como una sucesión lineal donde el investigador intenta establecer relaciones entre sucesos disímiles o busca una continuidad que atraviesa los distintos sucesos, y tampoco ve a la historia como una totalidad que da significado a cada una de sus partes. Para Foucault “la atención se ha desplazado de las vastas unidades que se describían como épocas o siglos, hacia fenómenos de ruptura”.⁴ Para el análisis foucaultiano lo importante, el problema a estudiar, no es la tradición sino las rupturas, los cortes que fundan. No hay aquí un fundamento desplegado con una propia teleología sino una refundación, un volver a fundar en cada corte, cada ruptura. Hecho que indica una discontinuidad. El pensamiento de este filósofo se centra en las interrupciones, allí donde algo que era de una manera comienza a ser de otra, surge una transformación y se ve interrumpida la continuidad. Hay un cambio que irrumpe y que rompe con la continuidad. Leemos en la historia una serie de interrupciones, de cortes que no permiten linealidad alguna y que alejan de sí toda idea de fundamentación última, universal. El pensamiento fundacionista da lugar al pensamiento de la discontinuidad.

Esta discontinuidad, para Foucault, aparece en un triple papel.⁵ En primer lugar, es una operación deliberada del historiador. En segundo lugar, es también el resultado de una descripción. Es el concepto que no se deja de especi-

³ Cristina Micieli, *Foucault y la fenomenología*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 17.

⁴ M. Foucault. *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p 5.

⁵ *Ibid.*, pp. 13-15.

ficar. La discontinuidad es un concepto polimorfo que adopta la forma propia del campo de estudio; no es lo mismo la discontinuidad en un nivel epistemológico, en una curva de población o en la sustitución de una técnica por otra. En tercer lugar, la *historia global*, reemplazada ahora por lo que llamaremos *historia general*. En la historia global tenemos un sistema de relaciones homogéneo, donde expresan todo un mismo núcleo central. La historia se articula en grandes unidades que guardan un principio de cohesión. La historia general, en cambio, no presupone ni dispone de estas nociones sino que las problematiza, los cuestiona. El juego propio de la historia general es el de determinar qué relación existe entre las distintas series, qué efectos tienen los desfases, cuál es la verticalidad de las relaciones entre series, o sea, cuál domina a cuál. En fin, una historia general “despliega el espacio de una dispersión”.

La historia continua, la historia global, pertenece a la función fundadora del sujeto, donde nada se dispersa y todo se reúne bajo una unidad. Esta historia global se ve resquebrajada ya a partir del siglo XIX con Marx y su análisis histórico de las relaciones de producción, Nietzsche y su crítica a la racionalidad, a un fundamento originario racional y teleológico; y a las nacientes investigaciones en psicoanálisis, lingüística y etnología, donde el sujeto comenzó a dejar la centralidad y fueron tomando la misma las leyes del deseo, los juegos del discurso y las reglas de acción.⁶ Esto es una ruptura, o como también lo llama Foucault, un cambio de *episteme*. Este concepto utilizado en *Las palabras y las cosas* es el concepto central para comprender el modo en que Foucault analiza los distintos tipos de saberes que objetivan al individuo. El análisis recae en discursos con estatus científico como la biología, la economía y la lingüística. Éstos son saberes que objetivan al individuo en tres funciones esenciales: el trabajo, la vida en sí misma y la comunicación. La *episteme*, para el filósofo francés, es siempre una y es la condición de posibilidad de todo saber.⁷ Es condición de posibilidad de los discursos propios de la biología, la economía y la lingüística. Es condición de posibilidad de los enunciados propios de estos saberes con estatus científicos. Cada uno de estos saberes comprende un discurso que contiene una serie de enunciados que no respetan un proceso lineal sino que refieren a cortes que varían el sentido del mismo.

La *episteme* funciona como un *a priori* que determina la posibilidad de enunciación de cualquier saber. Como escribe Roberto Machado, “la episteme es el orden específico del saber, la configuración, la disposición que toma el saber

⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁷ M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, p. 166.

en una determinada época y que le confiere una positividad en cuanto saber”.⁸ La episteme es un *a priori* que ordena, podríamos decir; pero, el tema específico es saber *cómo* ordena. Foucault, en *La arqueología del saber*, parece querer responder a este tema. Y, es justamente en este punto donde se creará la controversia por el método arqueológico. El *modo* en que la episteme ordena pasa a ser el problema. La pregunta, entonces, que se podría hacer es la siguiente: ¿cómo una episteme *ordena* un determinado campo de saber? Foucault habla de *reglas de formación* como las condiciones de existencia de los enunciados de un discurso. Estas reglas son, justamente, aquellas que ordenan y condicionan un campo de saber. Las reglas de formación determinan los conceptos, los posibilita y los condiciona.⁹ El método arqueológico recaerá sobre estas reglas de formación o, mejor dicho, estudiará cómo éstas permiten una serie de enunciados. Dichas reglas producen un campo de dispersión donde los enunciados se relacionan de diferentes maneras. Para Foucault este espacio de dispersión no posee centro y no encuentra sujeto individual o colectivo que las sustente. El espacio de dispersión “propuesto” por las reglas *a priori* permite enunciados autónomos con respecto a un sujeto. Los enunciados son autónomos y anónimos. No hay ninguna actividad sintética de una conciencia muda sino, todo lo contrario, es el sujeto efecto de este espacio de dispersión donde se da la positividad de los discursos. En resumen, el sujeto es efecto de la positividad de los discursos.

Efecto de cruces y variaciones de enunciados. La episteme posibilita enunciados de diferentes tipos de saberes que se pliegan en el individuo. Hay una heterogeneidad de enunciados que se relacionan en un espacio de dispersión variable en tiempo y espacio. El estudio arqueológico piensa estos cruces y desplazamientos de enunciados en ese espacio sin centro. En esto es ilustrativo Deleuze. Este pensador, en su libro *Foucault*, menciona que en un enunciado podemos distinguir tres tipos de espacio.¹⁰ El primero, llamado *espacio colateral*, constituido por otros enunciados, donde tenemos un dibujo transversal del enunciado. Lo que Deleuze llama “familia de enunciados”. El segundo es el *espacio correlativo*, en el que se da la relación entre el enunciado y su materialidad: conceptos, sujetos, objetos. El tercer espacio es extrínseco: lo constituyen las formaciones no discursivas, como las instituciones, los acontecimientos políticos y procesos económicos. A este espacio Deleuze le da el

⁸ R. Machado, “Arqueología y epistemología”, en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 25.

⁹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 348.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 31-36.

nombre de *espacio complementario*. Y es el que lleva a Foucault a una concepción de la filosofía política. Dicho espacio retiene el enunciado como discursividad pero lo relaciona con el afuera institucional. El *espacio complementario* es en el filósofo francés el punto conflictivo. Cómo un discurso remite a una institución y cómo ésta remite a un determinado discurso. Y es justamente aquí, donde nos separamos de la arqueología, tema de la crítica que realizan Dreyfus y Rabinow al método arqueológico, quienes declaran en el cuarto capítulo, de la primera parte de su libro “el fracaso metodológico de la arqueología”.¹¹ La crítica de estos pensadores norteamericanos radica en la autonomía del discurso que se transparenta en la definición de episteme. Como dije renglones arriba, la episteme es un orden del saber determinado por unas reglas de formación. Pero, dichas reglas no son ni psicológicas, ni sociológicas, ni antropológicas; son condiciones de posibilidad de todo enunciado. Incluso de esos saberes. Esto, ha llevado a pensar en un Foucault estructuralista. Para Dreyfus y Rabinow la explicación dada en *La arqueología del saber* se asemeja a una posición estructuralista. Para ellos la propuesta foucaultiana no es algo meramente descriptivo; sino una versión modificada del planteamiento estructuralista. Es más, si las reglas de formación no son ni leyes causales objetivas, ni reglas subjetivas, sean estas individuales o colectivas, entonces terminan por ser algo parecido a un formulismo. En definitiva, funcionan a un modo trascendental. La posición de Foucault con respecto a estas críticas ha sido la de distanciarse del estructuralismo e indicar que la arqueología se mueve en un nivel diferente. Para el pensador francés las reglas que describe operan en un nivel más básico, profundo, que cualquier tipo de formalización. Estas reglas no son principios formales son *a priori históricos*. El *a priori* formal es distinto del *a priori* histórico, ambos pertenecen a niveles distintos. Los *a priori* históricos condicionan a los *a priori* formales de cualquier saber. Pero, esta explicación no convence a los críticos norteamericanos. Para ellos “los principios de producción y rarefacción que ha descubierto *no son meramente descriptivos...*”.¹² La mera descripción parece ser suplantada por una “explicación cuasi-estructuralista” de los fenómenos que estudia. Esta descripción que dice hacer Foucault no termina siendo tal sino que, por el contrario a su proyecto, termina siendo “una especie de *a priori* explicativo”. Pensamiento ajeno a la intencionalidad descrita en *La arqueología del saber*. En este texto su autor escribe algo que parece una defensa a las críticas que vendrían luego,

¹¹ H. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, pp. 101-121.

¹² *Ibid.*, p. 113.

“he tratado de hacer surgir la especificidad de un método que no fuese ni formalizador ni interpretativo”.¹³

Una posición similar a Dreyfus y Rabinow la tiene Roberto Machado cuando escribe:

En *Las palabras y las cosas* hay una *normatividad* específica y manifiesta en el concepto mismo de episteme. La prueba de esto es la insistencia de Foucault en el carácter de necesidad de la episteme. Mejor que un juicio, la normatividad arqueológica es el ordenamiento de los saberes de una época teniendo en cuenta el saber mismo considerado a la vez en su contemporaneidad, su generalidad y su profundidad, es decir, a partir de la episteme.¹⁴

Tanto Machado como Dreyfus y Rabinow destacan el carácter normativo de la episteme en la constitución de saberes que objetivan al individuo. Debido a ello Michel Foucault se ha visto encerrado en una ilusión de un discurso autónomo alejado de la práctica. Incluso se le puede aplicar este pensamiento ya que parece estar ciego ante la pertenencia a una determinada episteme. Para Dreyfus y Rabinow, el autor de *Las palabras y las cosas* no se da cuenta de que se encuentra envuelto en las prácticas sociales que estudia y que, en gran medida, es un producto, efecto de ellas. Por eso se puede decir que hay, en este método arqueológico, una preponderancia de la teoría por sobre la práctica aunque Foucault no quiere que su obra fuese tomada de esa manera.

Este pensamiento crítico lo aborda Deleuze en su libro. Éste nombra el llamado *espacio complementario*. Espacio en el cual los enunciados se ven relacionados directamente con acontecimientos políticos, procesos económicos o instituciones, pareciendo, en principio, no pertenecer al análisis propio de la arqueología. El método arqueológico refiere más bien a los dos primeros espacios, es un análisis de saberes, de enunciados de saberes con estatuto científico. La arqueología toma al enunciado en su vinculación con otros (*espacio colateral*) y en su vinculación con su materialidad (*espacio correlativo*). Ejemplo de esto es el trabajo *Las palabras y las cosas*. Por ello el mismo Deleuze aclara que, en cuanto describe la tercera espacialidad del enunciado (*espacio complementario*), donde pasamos a un dominio diferente al de la arqueología.¹⁵ Es con la intención de explicitar este campo no trabajado que Foucault encuentra la *genealogía* como método. Por ello, para Dreyfus y Rabinow, si

¹³ M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 227.

¹⁴ R. Machado, “Arqueología y epistemología”, p. 27.

¹⁵ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 38.

bien la arqueología desempeña un papel sumamente importante en el análisis foucaultiano de la objetivación del individuo, se encuentra subordinada a la genealogía. Para estos autores, la genealogía no sólo subordina la teoría a la práctica sino que también muestra cómo toda teoría no es más que la expresión de las prácticas organizadoras.¹⁶

Así como Deleuze rastrea la positividad del enunciado en las tres porciones espaciales, incluyendo de esta forma el segundo aspecto metodológico de la obra foucaultiana, el mismo Foucault ve en la “procedencia” (*Herkunft*) y en la “emergencia” (*Entstehung*) los conceptos fundamentales para describir el objeto propio de la genealogía, definida en su trabajo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, de 1971, año que podemos señalar como el del giro a una nueva metodología. En este escrito¹⁷ describe, como se dijo, el objeto de la genealogía con base en dos conceptos: *emergencia* y *procedencia*. Esta configuración de la genealogía es tomada del análisis de la obra de Nietzsche y puesta al servicio de lo que llamamos con Deleuze *espacio complementario*. La genealogía, como *procedencia*, indica una seriación de sucesos que revisten como capas a un concepto cualquiera. Un ejemplo de ello es la concepción de verdad que tiene Nietzsche. Ésta, a través de la historia, se ha determinado por una sucesión de capas de conocimiento que parece mantener una homogeneidad propia. Pero, esto no es así. Esta solidificación de capas, conjunto de pliegues, de sucesos heterogéneos muestran que, una vez que analizamos su serie de sucesos constitutivos, el concepto es frágil y para nada inmóvil.

La *procedencia* tiene la característica de inscribirse en el sistema nervioso, en el cuerpo. El cuerpo es la superficie de inscripción de los sucesos. Para Foucault es el cuerpo de los niños el que se altera en la inscripción de sucesos por parte de sus padres. Los sucesos dejan huella en el cuerpo, y la genealogía, debe mostrar cómo se produce esa relación entre historia y cuerpo. Es tarea propia de la genealogía como *procedencia* descubrir el *cómo* del cuerpo en la historia (cómo actúa, cómo se reconoce, cómo se altera, etcétera). En cuanto *emergencia* la genealogía muestra el punto de surgimiento. El acontecimiento, la singularidad propia del suceso que corta y se inscribe. Este aspecto le permite a Foucault mantener una concepción no lineal de la historia, sino, por el contrario, una historia hecha de cortes, una historia que a través de sucesos crea pliegues que se inscriben en el cuerpo. Un aspecto muy importante de la genealogía como *emergencia* es que ésta siempre se da en una

¹⁶ H. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, p. 124.

¹⁷ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 7-31.

interrelación de *fuerzas*. La emergencia va a mostrar un lugar de enfrentamiento de fuerzas. El surgimiento se da en el intersticio de una lucha de fuerzas. Lo más interesante de esta concepción de acontecimiento como producto de una lucha de fuerzas es el anonimato de éstas y cómo produce sujetos. Cómo en esta lucha de fuerzas se relaciona la serie de reglas que condicionan un campo de saber con la voluntad de aquellos que dominan esas reglas. Esto es la *interpretación* e interpretar, “es apoderarse, mediante la violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones”.¹⁸

Esta lucha de fuerzas se da en un espacio y del intersticio entre ellas surge el evento. La genealogía estudia justamente eso, aquello que surge del *lugar* de enfrentamiento de fuerzas. Lo surgido, lo propio del enfrentamiento de fuerzas es *el poder*. A esto Deleuze responde: “la fuerza nunca está en singular, su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza”.¹⁹ El poder es relación de fuerzas; y del poder surgen las reglas reguladoras de un campo de saber. Por ello se suele entender, como lo hacen Dreyfus y Rabinow, a la genealogía como instancia explicativa de la arqueología. La cuestión del poder y su relación con el saber en cuanto a objetivaciones del individuo es el tema foucaultiano de su etapa genealógica, y, para adentrarse en su significación, se pasará a continuación a una interpretación del texto *Vigilar y castigar*.

Las instituciones como productoras de subjetividad

Los dos conceptos mencionado, *procedencia* y *emergencia*, son, a mi entender, los que darán el marco teórico a la obra foucaultiana *Vigilar y castigar*. El objetivo de esta obra es describir el proceso de cambio del poder de castigar. Estudiar la metamorfosis del poder punitivo a partir de las tecnologías políticas que se han inscripto en el cuerpo. En definitiva, “cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico”.²⁰ Como se puede observar, el tema central

¹⁸ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 99.

²⁰ M. Foucault. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001, p. 31.

del estudio foucaultiano es cómo se han inscripto en el cuerpo las relaciones de poder, a su vez, cómo esto genera un saber con estatuto científico y, en definitiva, cómo ambos efectúan un tipo de sujeción. Esto es, cómo hacen de un individuo un sujeto. Como dice Foucault en uno de sus cursos de 1976: "El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido".²¹

Por ello podemos decir que la cuestión del sujeto en el marco de una lucha de fuerzas es el tema esencial de esta segunda parte de la obra de Foucault, así como el concepto de tecnología política. Esto es, el *cómo* de la acción de las resistencias sobre el sujeto: qué estrategias utiliza el poder para disciplinar cuerpos y hacer así un determinado sujeto. Las preguntas que podemos hacer esperando una respuesta del filósofo francés son básicamente las siguientes: qué es el poder y cómo actúa para efectuar sujetos. En cuanto a la primera cuestión, que Deleuze llamó la originalidad de *Vigilar y castigar*, se piensa una nueva concepción del poder. Foucault va a esbozar una nueva interpretación con respecto a ello, y tal es así que se diferencia inmediatamente de anteriores concepciones. La interpretación nace en el *Leviatán* de Hobbes y que continúa hasta la concepción marxista, se circunscribe a un campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se describe al mismo centrado e institucionalizado. Una soberanía jurídica que desciende, que se articula y se da en una forma descendente. Pero en los siglos XVII-XVIII se produce un cambio profundo: el poder que rebasa la mera soberanía jurídica. Este es el poder que se instala con la ascendente burguesía y que Foucault llama *poder disciplinario*.

Dicha temática, para este autor, debe estudiarse de una forma ascendente; desde los mecanismos propios infinitesimales, que tienen su propia historia, tácticas y técnicas a sus relaciones posibles. El poder no repercute hacia abajo ni se centraliza; es difuso y descentrado. Se le concibe como una *estrategia* y no como una propiedad. Concebirlo de esta manera es enterdelo como un *ejercicio*. El poder, para Foucault, se ejerce y no se posee, no es propiedad de nadie ni de nada. El ejercicio de éste descifra en el fondo una red de relaciones siempre tensas. El poder es una lucha tensa de relaciones de fuerza. Se instala en la tensión de dominados y dominantes. No es posición de los dominantes solamente sino que también atraviesa a los dominados y éstos participan den-

²¹ M. Foucault, "Curso del 14 de enero de 1976", en *Microfísica del poder*, p. 152.

tro de sus posibilidades en el espacio estratégico. Por ello no podemos creer que el saber sea ajeno a las relaciones de poder. Éste crea estrategias en las cuales se encuentran inmersas las instituciones. Para Michel Foucault no existe una relación de poder sin su correlación en un campo de saber. El sujeto se halla inmerso siempre en una relación poder-saber; no existe el sujeto libre o sujeto testigo que, ajeno a la implicancia poder-saber, conozca. Por ello escribe: “[...] en suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento”.²² No hay sujeto ni modelo de conocimiento que se inscriba por fuera de la relación poder-saber. Para el genealogista, tanto el sujeto como el objeto y el modo de acceso a éste, son efectos de la relación poder-saber. Como se puede observar, el Foucault arqueólogo termina siendo un fracaso por esta ignorancia. Dreyfus y Rabinow marcan el límite y el fracaso de la arqueología en cuanto a esta relación fundamental de poder-saber; y es aquí donde se puede ver lo que llaman la primacía de la práctica por sobre la teoría. Por ello, Deleuze, ha señalado una evolución en *Vigilar y castigar*.²³ Este Foucault realiza un nuevo paso con respecto al arqueólogo. La forma de lo *visible* se hace patente en correlación con la forma de lo *enunciable* de, por ejemplo, *Las palabras y las cosas*. Abre una nueva porción de espacio que se pone junto a la relación del enunciado con su material y con otros enunciados; en resumen, hay una complementación de la forma de lo enunciable. De allí, la definición del *espacio complementario* del enunciado.

Las relaciones de poder, relaciones de fuerza, a través de diversas tecnologías políticas sobre el cuerpo generan distintos tipos de acción. El individuo es atravesado por las relaciones de poder en sus diversas estrategias generando en él una docilidad, un control minucioso. Docilidad que hace del individuo una cosa apta *para* y que podemos identificar más con un útil que con un ser humano. “A [los] métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las “disciplinas”.²⁴ Para Foucault, esto es un punto de emergencia, un acontecimiento que instala una nueva serie. Es durante el siglo XIII donde surge una nueva tecnología sobre el cuerpo. Y la misma tendrá tres características principales:

²² M. Foucault. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, pp. 34-35.

²³ G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 57-59.

²⁴ M. Foucault, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, p. 141.

1) El cuerpo ya no se trabaja como unidad sino en partes. Hay un poder infinitesimal sobre el cuerpo activo.

2) El objeto de control es la eficacia de los movimientos, su organización.

3) La modalidad implica una coerción interrumpida, constante. Se ejerce un poder infinitesimal sobre el espacio y el tiempo.

La disciplina se puede observar, ante todo, en la distribución de los individuos en el espacio. Esta nueva tecnología política surgida, en cuanto al espacio dirá que a cada individuo le corresponde un lugar, un emplazamiento de acción. A cada individuo un lugar y a cada lugar un individuo. Es, justamente, un individuo —un espacio. La ecuación es uno a uno, nunca varios —uno. El poder disciplinario restringe al individuo a un espacio. Se puede pensar en el dispositivo escuela como un espacio amplio donde se encuentran varios individuos; pero esto no es exactamente así. Dentro de ese espacio amplio los alumnos se encuentran sectorizados y ordenados de tal forma que los mismos pueden ser señalizados en su individuación. El poder disciplinario siempre evita las distribuciones por grupos. El espacio se fragmentará según la cantidad a repartir, sean estos cuerpos o elementos. En cuanto al tiempo, el ejemplo a imitar será los monasterios benedictinos. De estas comunidades monásticas se toman tres procedimientos efectivos: el establecimiento de ritmos, división específica de tareas y regulación de repeticiones de tareas. Los procedimientos efectivos serán la clave del poder disciplinario; su fin no se alejará jamás de una composición de fuerzas para obtener una máquina eficaz. La máquina se estudia y se adiestra en sus partes, en todas sus partes, y la misma, se convierte de esta forma, en un objeto dócil y útil. Se toma al individuo, así como se tomaba al campesino para realizarlo soldado, y se le “endereza” a la manera de un código. Un código que se visualiza como tecnología política. Lo visible es el adiestramiento hasta tal punto de hacerlo invisible y que la máquina funcione ya por sí misma.

La disciplina “fabrica” sujetos tomando a los individuos como objetos y ejerciendo sobre ellos un enderezamiento de conductas. Como escribe Foucault:

[...] puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de actividades), es genética (por la acumulación de tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas).²⁵

²⁵ *Ibid.*, p. 172.

El poder disciplinario se encarga específicamente de “enderezar conductas” y para ello utiliza tres tipos de instrumentos: la inspección (visibilidad), la sanción normalizadora (la norma) y una combinación de ambos instrumentos: el examen. La vigilancia se hace indispensable en la medida que los obreros en las fábricas, por ejemplo, comienzan a ser cada vez más. Las tareas de control se hacen necesarias en la medida que la producción aumenta incansablemente. Ya la vigilancia es un engranaje propio del aparato de producción. A su vez, esta vigilancia, que no sólo se puede observar en las fábricas sino también en colegios y hospitales, requiere una normatividad, una serie de límites y sanciones que regulen los grupos de individuos. Con la normatividad se controlan todos los movimientos y regulan los tiempos de trabajo o estudio, se produce una coerción sobre la acción del cuerpo. Esta normatividad inserta; en la cotidianidad de la fábrica, el colegio o los hospitales, diferenciaciones, exclusiones y, jerarquizaciones.

Convergencias y divergencias con la hermenéutica

De esta manera, el modo de acceso al fenómeno estudiado recae en una genealogía que se desarrolla de un modo discontinuo y que, como hemos visto, permite o condiciona la ilustración descriptiva del método arqueológico cuasi estructuralista. Las relaciones de poder determinan la configuración objetiva de los entes representados por las ciencias. Un juego de fuerzas que es una biopolítica: una producción de subjetividades que funda toda teoría posible; un movimiento ascendente que va desde la praxis hacia la teoría. Esta noción misma de oposiciones constantes de fuerzas, un juego discursivo de fuerzas que forman una circularidad entre la remisión del discurso a las instituciones y éstas a un modelo discursivo temporario, es el modo disciplinario de la producción de subjetividades. Es el acontecimiento emergente que se inscribe en una violencia interpretativa: un dominio de las reglas que regulan la discursividad. En suma, la interpretación muestra los ámbitos discursivos que confluyen en el discurso. En Foucault se distinguen dos modos o niveles interpretativos. Uno de ellos refiere a la propia metodología de análisis interpretativo que realiza de la historia de las ideas y es la búsqueda de las reglas que subyacen a las prácticas discursivas. El otro es aquel en el que critica y, según él, es propio de la hermenéutica: el discurso paralelo. La hermenéutica “se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma hasta el infinito; de proseguirse siempre”.²⁶ Para

²⁶ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto, p. 47.

Foucault la hermenéutica produce discursos paralelos a los ya existentes mediante un intento de desenmascarar una apariencia en pos de un conjunto de signos ordenados y claros, de un “algo oculto” que debe surgir como sentido verdadero.

Esta característica de la hermenéutica, según Foucault, nos lleva ante dos consecuencias importantes. Por un lado, la interpretación queda anclada en el mentor de la interpretación; o sea, en el “quién” que ejerce la interpretación. Por otro lado, la interpretación cae en una circularidad en que la misma siempre vuelve sobre ella en un puro lenguaje allende a la locura.²⁷ Esta consideración foucaultiana de la hermenéutica apunta, entonces, a dos cuestiones particulares. La primera, que la hermenéutica es un discurso sobre discurso y, por tanto, no accede a las reglas condicionantes de los mismos. La segunda, que la hermenéutica, según ello, es meramente circular y cae en un puro lenguaje autoreferente. Ahora bien, según ello, este filósofo parece comprender la hermenéutica en el sentido de la hermenéutica romántica asociándola a lo que él llamó en *Las palabras y las cosas* el doble empírico-trascendental. Pero esto, a nuestro entender, no afecta a la hermenéutica contemporánea, la hermenéutica ontológica heideggeriana-gadameriana para ser más precisos. El tratamiento de la hermenéutica como un discurso autónomo que se dirige a un objeto que se encuentra “más allá” en el sentido moderno de una dicotomía “apariencia-verdad” o “sentido-sin sentido” es un procedimiento que, justamente, cae preso de sus mismas denuncias. Foucault cree que la hermenéutica trabaja de un modo dicotómico cuando es él el que ve a la hermenéutica de esa forma. La separación entre sujeto y objeto o, para ser más precisos, entre el intérprete y el sentido verdadero que se encuentra oculto es una versión de la hermenéutica pre-heideggeriana. Por ello mismo Heidegger es el que le da un giro ontológico a la hermenéutica transformando el acto de comprensión (*Verstehen*) en un existencial. La hermenéutica, de forma similar a la genealogía foucaultiana-nietzscheana, en su giro ontológico afirma que la *praxis* es origen de toda teoría.²⁸ La hermenéutica es una fenomenología de la facticidad. En su urbanización gadameriana esta última se reformula explícitamente como una interpretación de las prácticas sociales y culturales que conforman al individuo. A esto mismo se refiere Vattimo “De manera que, paradójicamente, es precisamente la conciencia radical de su carácter interpretativo, y no descriptivo y

²⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁸ Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 34-37.

objetivo, lo que garantiza a la hermenéutica una posibilidad de justificarse racionalmente”.²⁹

Ello lo podemos observar especialmente en el concepto de “formación” que Gadamer trabaja en la primera parte de *Verdad y método*. Para este autor el concepto romántico de “formación” (*Bildung*) viene a considerar lo mentado por el concepto nietzscheano de “procedencia” que rescata Foucault en sus análisis sobre la disciplina. Para el filósofo alemán “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano y de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre”.³⁰ En un movimiento similar al del pensador francés, Gadamer encuentra en la noción de “formación” un concepto que compensa la creencia gnoseológica, basada en el ideal cartesiano de conocimiento, de una conciencia cognoscente objetiva. En su intento de crítico con respecto al ideal de la Ilustración como perfeccionamiento, progreso continuo y, principalmente, la asimilación de las ciencias humanas del método inductivo propio de las ciencias naturales, Gadamer retoma dicha idea de “formación” que durante el siglo XIX, con Hegel como principal propulsor, contrarrestó el fenómeno poco discutible de la analogía entre el modelo de las ciencias naturales y las humanísticas.

La ilustración, para Gadamer, se reconoce en tres momentos a lo largo de la historia occidental.³¹ La primera Ilustración es la desarrollada en la antigüedad, en Grecia específicamente, donde se produce el ya mentado paso de la imagen mítica del mundo a la elaboración del conocimiento racional. Desde las imágenes de Hesíodo y Homero al pensamiento pitagórico y el helenismo, pasando por las figuras clásicas del pensamiento filosófico. La segunda Ilustración pertenece a la llamada “Ilustración moderna”, que podemos reconocer en la figura de Copérnico y su revolución astronómica. Esta Ilustración apegada al instrumento matemático se entiende cómo “ciencia de la experiencia” con el conocido procedimiento inductivo. Dentro de esta Ilustración moderna Gadamer identifica la vinculación de la misma con la crítica a la religión y la relación pragmática de la ciencia con diversos ámbitos de la humanidad. El tercer momento histórico de la Ilustración lo encontramos en el siglo XX como continuación de la primacía de la racionalidad pragmática pero con elementos nuevos. Se advierte en la actualidad una “edad técnica” en que las relaciones naturales de la sociedad han variado debido a una fe ciega en la ciencia, específicamente,

²⁹ Gianni Vattimo, “La reconstrucción de la racionalidad”, en *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Norma, 1994, p. 153.

³⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 39.

³¹ H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, pp. 77-89.

en su “sociedad de expertos”. Las reacciones románticas que percibimos en siglos anteriores se encuentran ausentes, o por lo menos sin influencia alguna, en nuestra cotidianidad. La Ilustración ha devenido como factor social mediante formas de organización de la ciencia en instituciones y trabajos colectivos que se diferencian del estudio solitario del científico en los siglos XVI y XVII. Esto trae aparejado el cambio social de la imagen verbal del mundo por la imagen del lenguaje matemático del mundo y una organización sistemática basada en la técnica. La administración técnica de las instituciones estatales que regulan nuestro accionar son un claro ejemplo de ello.

Frente a esto Gadamer retoma a Platón con la intención de mostrar que existe en nuestra formación otra vía de acceso para la comprensión del estar en el mundo. Ello lo hace no sólo explicar el origen del camino que no ha llevado a la administración técnica de las prácticas sociales sino también para reconocer el origen práctico del conocimiento. En trabajos posteriores a *Verdad y método*, el autor rehabilita una noción platónica de medida que se puede encontrar en el *Político* (283c-284e). Allí, Platón analiza el arte de medir, *metretiké*, que mienta no sólo el carácter ontológico del exceso, defecto y justa medida de los discursos sino también el aspecto de dichas cualidades en los distintos objetos de las artes. La concepción platónica de la medida se inscribe en una doble acepción. Por un lado, existe un tipo de relación con el objeto de oposición, de enfrentamiento. Una relación dominante que se delimita en el número, en las matemáticas, como determinación del objeto. Las artes, en esta concepción de medida, miden a su objeto en su profundidad, longitud, velocidad, y demás relaciones de tipo cuantificable, numerable. Este tipo de relación es de conocimiento dominador. Es un conocimiento acabado de la cosa que se manipula en las pretensiones del individuo y, a su vez, tenido por concluyente. Es el pensamiento calculador implícito que determina y conlleva un no reconocimiento de lo otro en tanto que tal. Sobre este punto asiente el pensamiento moderno, fundado en Descartes y desarrollado por las ciencias duras, como reflexión calculadora de lo otro en tanto enfrentado, opuesto que se formaliza según las pretensiones propias y que hemos observado en la reflexión de la actualidad en la forma de época de la técnica. Lo resultante de este pensamiento regido por una relación de medida matematizante para Gadamer obedece a lo que llama anti-texto; o sea, no puede reclamar para sí una textualidad, una comunicación lograda. La noción de anti-texto gadameriana refleja la ausencia de vinculatividad entre lo otro y el intérprete; específicamente la ausencia de toda vinculatividad moral. Esta última habla del proceder finito y limitado no sólo del conocimiento sino también de las pretensiones que vuelcan en la comunicación los interlocutores en una construcción dialogal del conocimiento. La idea

de medida platónica como relación de oposición y enfrentamiento no hace más que pensar la misma como relación en referencia a un sujeto dominador y constituyente que en su encuentro con lo otro este último adquiere su validez en el modo de ser de “estar frente a” o “ser puesto en contraposición a”. La referencia en el juego del lenguaje está dada no en el lenguaje mismo sino en el polo de la subjetividad. La cosa misma no es pensada desde sí misma sino desde la calculabilidad en cuanto manipulación de la misma. El pensamiento de la cosa se encuentra anclado en la subjetividad como fundamento constituyente de ésta.

Mientras que en la noción de medida vista anteriormente la relación de las artes con su objeto se definía mediante el exceso y el defecto en determinaciones calculables como profundidad y velocidad en esta otra concepción de medida el pensamiento recaerá sobre la base del concepto de “justo medio”, *tó métrion*. Este nuevo patrón de medida sobre la cosa se habla en sus particularidades fundamentales que son: lo conveniente, lo oportuno, o lo debido (*Político*: 284e). Éstas nos sugieren no sólo un distinto patrón de medida sino también una distinción en lo referente a la experiencia. La experiencia hermenéutica debe comprenderse desde esta noción de medida. Para ello nos puede servir el siguiente fragmento de Gadamer: “Ese ‘tener’ una experiencia no significa propiamente que nosotros hagamos algo, sino que algo se nos abre cuando nosotros lo entendemos rectamente”.³² Si nos detenemos en este fragmento observamos que en él la concepción platónica del “justo medio” se encuentra allí. Tres ideas definen el concepto de experiencia: el hacer, la apertura y el entender rectamente. La primera, el hacer algo, es mentada en su negación y las otras dos como fieles a la noción de experiencia hermenéutica. Tener una experiencia es dejar hacer pero no en el sentido subjetivo de realizar algo con un comienzo y fin sino dejar hacer en el sentido de dar lugar a que lo tratado se muestre tal como es. No es una manipulación cognoscitiva que se mide en tanto un fin determinado. Tener una experiencia es dar lugar, abrir un espacio, en la comprensión a que la cosa se muestre, aparezca, se haga oportuna o debida a la situación. Con respecto a ello Vattimo dice: “Todo el discurso de *Verdad y método* está, en efecto, planteado en torno a la constatación de que la filosofía moderna, bajo el influjo del modelo metódico de las ciencias positivas, ha generalmente identificado la verdad con el método, sea el método demostrativo de la matemática, o, con el mismo valor el método experimental de la física; se trata, por el contrario, de redescubrir la experiencia de verdad que se hace fuera de esos contextos metódicos”.³³

³² H. G Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 241.

³³ G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 89.

Frente a estas consideraciones de la Ilustración y el “justo medio” platónico Gadamer pretende retomar y actualizar el concepto de “formación”, por y según el cual, las ciencias humanas se reconocen en un campo propio de estudio alejado de la metodología de las ciencias naturales. No se puede especular en ámbitos éticos y del arte con un concepto de verdad asociado a una metodología que hace de su objeto de estudio un objeto manipulable y disociado de la praxis vital que, en última instancia, ofrece un conocimiento definitivo y violento que ahoga las dimensiones propias de su particularidad. Tanto Gadamer como Foucault en sus críticas a la modernidad resaltan el papel de una conciencia articulada por la historia en la que las prácticas sociales y culturales del hombre se hallan disciplinadas por una “familia de enunciados”, como mencionamos con Deleuze. Esta convergencia entre el planteamiento gadameriano y el foucaultiano sobre la descripción del saber en relación con las prácticas a su vez se enmarca dentro de una divergencia con respecto al planteo último, si se quiere, de *cómo* se articulan los discursos que atraviesan las individualidades. En tanto Foucault mediante la arqueología busca las reglas que determinan los enunciados, “la familia de enunciados”, la hermenéutica, por su lado, en el específico caso gadameriano, remite a la conciencia histórica efectual (*Wirkungsgeschichte*) como resorte especulativo sobre la formación (*Bildung*) social-cultural del hombre. Para la hermenéutica estamos imbricados siempre en una interpretación que nos precede; un proceso racional reconstructivo que nos constituye históricamente, ontológicamente. Somos en tanto nuestra conciencia histórica efectual. De allí esta conciencia histórica efectual sea ontológica. Por consiguiente, la hermenéutica difiere de la arqueología en que a aquélla le parecería algo imposible el intento de escapar de la determinación histórica de nuestra conciencia a favor de encontrar las reglas que condicionan nuestra discursividad. Nuestros conceptos son palabras históricas que nos determinan en nuestro pensar y no herramientas que pueden servirnos para trasvasar la relación vital que tenemos con ellas en pos de la búsqueda de una estructura inmanente. La genealogía foucaultiana advierte la vinculación condicionante de la teoría con respecto a la *praxis* pero ello no acarrea necesariamente la idea de pensar a la genealogía como un paso intermedio entre las prácticas sociales y las supuestas reglas que la regulan. Por eso la hermenéutica no es ni objetiva ni descriptiva sino interpretativa. Pero de esto no se infiere que la hermenéutica se encuentre cercana a una “locura”. En síntesis, dos razones fundamentales invierten la postura foucaultiana:

1. La primera radica en la mencionada conciencia histórica efectual que tiene como trasfondo el llamado por Heidegger “círculo hermenéutico” esbozado en *Ser y tiempo*. Este círculo no es, justamente, considerado un círculo

vicioso sino, por el contrario, un círculo virtuoso. Gadamer dice que “La reflexión hermenéutica de Heidegger culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo”.³⁴ El sentido ontológico positivo del círculo se debe a que él mismo apunta contra la arbitrariedad de las interpretaciones; o sea, toda interpretación en su proyección está expuesta a comprensiones previas erróneas. Por ello la hermenéutica trabaja sobre un suelo histórico de los conceptos. De allí que la destrucción o deconstrucción (*Destruktion*) planteada en el primer Heidegger radique en dismantelar la historia de los conceptos y reconocer en los mismos los desvíos históricos con respecto a su origen. Este carácter destructivo (*Destruktion*) de la hermenéutica en Gadamer se ve representado en un movimiento que va desde el concepto a la palabra y de la palabra al concepto. Esto significa que la conciencia histórica efectual posee la posibilidad ontológica de dar cuenta de una precomprensión (*Vorhabe*) estructurante en la interpretación y, de esta forma, dar cuenta de los prejuicios subyacentes a la misma. Aunque, como dice Grondin, “Gadamer no insiste tanto en la tradición destructora como en la fuerza (que habla conjuntamente) de la ‘eficacia histórica’, en la que permanecen integrados nuestros conceptos como palabras históricas”.³⁵

2. Una segunda razón fundamental, conectada estrechamente con la anterior, es que la discursividad de la hermenéutica lejos está de ser un discurso autónomo capaz de auto reproducirse independientemente de las prácticas sociales. El lenguaje para Gadamer, similarmente a Austin, es un *hacer*, un modo de ser en el mundo. El lenguaje no se entiende como una herramienta de aplicación sobre el mundo sino que él mismo “expresa” el mundo. Siguiendo a Von Humbolt, Gadamer reconoce que el lenguaje expresa una visión del mundo; por ello encuentra que el lenguaje no puede separarse de la experiencia hermenéutica realizada por el hombre en su estar en el mundo. El autor de *Verdad y método* llama a esto lingüisticidad (*Sprachlichkeit*): el carácter lingüístico subyacente a todo acto de comprensión.³⁶ La interpretación en la aplicación hermenéutica de la comprensión se encuentra siempre bajo el horizonte del lenguaje, de la lingüisticidad. Los entes tienen su existencia en su nombramiento no son ni anteriores al nombre ni independientes de él. Grondin menciona un buen ejemplo de esto: el nombre rosa. Cuando se pronuncia “rosa” hacemos que la *rosa* se halle presente con su belleza e incluso con su símbolo de amor, ya que la misma menciona esto como práctica social que es; eso for-

³⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 332.

³⁵ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, p. 217.

³⁶ Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 526-547.

ma tan parte del nombre como que a la misma la nombramos por su fragancia.³⁷ El nombre manifiesta la entidad de la cosa y las prácticas sociales que lo hacen comprensible. Respecto a esto, Gadamer aclara:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente *tengan* mundo [...] el lenguaje no afirma a su vez su existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.³⁸

Conclusión

A modo de resumen podemos indicar lo siguiente. En una primera parte del texto nos hemos acercado a Foucault mediante su etapa arqueológica tratando de ver las problemáticas que subyacen a este modo de estudio en la conformación de subjetividades. Allí encontramos, basándonos en las críticas de Dreyfus, Rabinow y Machado, el planteamiento cuasi estructuralista foucaultiano más allá de las propias indicaciones del autor de diferenciar entre un *a priori* objetivo y un *a priori* histórico. Este cuestionamiento desemboca en el modo de acceso genealógico al estudio del nacimiento del hombre donde un complejo de fuerzas confluyen en discursos de estatuto científicos productores de subjetividad. A través de la noción de “poder disciplinario” Foucault advierte que las instituciones (escuelas, hospitales y cárceles) son productoras de subjetividad. Los discursos con estatuto científico desembocan en un juego de fuerzas que son reconocidos por el filósofo francés mediante ciertas reglas históricas que regulan dichos discursos. De allí que la confrontación con la hermenéutica se establece sobre la denuncia de Foucault de que la misma no es más que un discurso paralelo. La hermenéutica se encuentra obligada a interpretarse a sí misma; a producir un discurso sobre otro en una circularidad infinita. Debido a esto hemos señalado la mencionada confrontación según dos conceptos conductores: convergencia y divergencia. Según el primero, reconocemos que tanto Foucault como la hermenéutica gadameriana resaltan una conciencia articulada

³⁷ J. Grondin, *op. cit.*, p. 221.

³⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 531.

por la historia en la que las prácticas sociales y culturales conforman la subjetividad del individuo. En cuanto a sus divergencias hemos destacamos lo siguiente. La conciencia determinada por los efectos de la historia (*Wirkungsgeschichte*) posee en sí misma la capacidad de dar cuenta de sus propios prejuicios reconociendo que siempre opera en toda comprensión una estructura previa de interpretación (*Vorhabe*). Por otro lado, la hermenéutica rechaza todo intento de establecer un discurso autónomo alejado de la *praxis* vital del individuo. El sentido siempre es sentido expresado. No puede existir nada anterior o fundante por fuera del carácter lingüístico de la expresión. De esta forma la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) es el modo de ser del hombre expresado en la discursividad que le es propia según su constitución óptica, es decir, según las prácticas sociales y culturales que lo conforman, que Gadamer resume en el término "tradición".