

Formaciones discursivas y relaciones de poder-saber: Foucault y la hermenéutica en cuestión*

Marcelo Raffin (Instituto Gino Germani - UBA)

Introducción

Plantearse la pregunta acerca de la relación entre la producción foucaultiana y la hermenéutica constituye una invitación a revisar algunas de las nociones centrales de la obra del filósofo y su vinculación posible con algunas de las tramas centrales de la hermenéutica en tanto forma de interpretación y ontología.

La pregunta no es nueva lo que no significa, sin embargo, que haya sido planteada demasiado profusamente o poniendo el énfasis en la variable ontológica. Por eso, me gustaría proponer esta formulación y sugerir algunos intentos de respuesta que permitan poner de relieve ciertos aspectos dentro del *corpus* foucaultiano que destacan las elaboraciones del filósofo acerca de la noción de sujeto moderno y sus ineluctables vinculaciones con el poder-saber, las formaciones discursivas y la verdad.

Pero al practicar este ejercicio, deberé aclarar cuál es el sentido en que puede comprenderse la hermenéutica en relación con la obra foucaultiana.

Es necesario aclarar que la hermenéutica en tanto paradigma, puede ser comprendida en varios sentidos. Voy a distinguir tres sentidos de la hermenéutica que se sucedieron históricamente pero que permanecen, cada uno por su lado pero también entremezclándose, como significaciones cabales de lo que hoy puede considerarse la tarea hermenéutica.

En el sentido clásico del término, la hermenéutica refiere al arte de interpretar los textos. En este sentido, la hermenéutica aparece como una disciplina auxiliar y normativa de las ciencias que practican la interpretación como son, de manera arquetípica, la teología (que elaboró una *hermeneutica sacra*), el derecho (*hermeneutica juris*) y la filología (*hermeneutica profana*), tradición que se mantiene hasta Friedrich Schleiermacher. Sin embargo, el proyecto de una hermenéutica más universal que este último sostiene, ya anuncia una segunda concepción de la hermenéutica que inaugurará Wilhelm Dilthey.

Debemos entonces un segundo sentido fuerte de la hermenéutica al esfuerzo teórico de Wilhelm Dilthey con quien esta se transforma en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias humanas, papel que se desprende de su trabajo con las reglas y los métodos de las ciencias de la comprensión.

Finalmente, creo que es posible distinguir una tercera noción de la hermenéutica como una filosofía universal de la interpretación, que nace como reacción al carácter metodológico que asume la hermenéutica con Dilthey. La idea fundamental de este tercer sentido fuerte de la hermenéutica y que, de todas formas, aparece prefigurado en el último Dilthey, consiste en que la comprensión y la interpretación no constituyen solo métodos propios de las ciencias humanas sino procesos fundamentales que se encuentran en el corazón de la vida misma. De ahí que la interpretación aparece cada vez más como una característica esencial de nuestra presencia en el mundo. En esta nueva concepción de la interpretación y la hermenéutica, deben citarse dos figuras centrales: la de Nietzsche y su filosofía universal

* Este trabajo responde muy especialmente a un ejercicio de investigación que inicié en el año 2008, entre el paradigma de la hermenéutica en sus múltiples versiones, y otros modos de concebir la producción de subjetividad, verdad y sentido, en particular, el de la deconstrucción derridiana, por un lado, y el de los modos de subjetivación y las prácticas de poder-saber foucaultianos, por el otro. En esta oportunidad, me referiré a la cuestión de la hermenéutica y la “obra” de Michel Foucault.

de la interpretación y la de Heidegger con su idea de una hermenéutica de la existencia. Heidegger sostiene que la hermenéutica no se ocupa en principio de los textos sino de la existencia misma que se encuentra modelada por interpretaciones que la hermenéutica puede esclarecer. En el sentido heideggeriano, la hermenéutica se encuentra entonces al servicio de una filosofía de la existencia llamada a despertarse a sí misma. Se pasa así de una “hermenéutica de los textos” a una “hermenéutica de la existencia”. En este sentido, cabe señalar que la mayor parte de los grandes representantes de la hermenéutica contemporánea se ubican, en parte, en la senda inaugurada por Heidegger aunque no hayan seguido necesariamente su “vía directa” de una filosofía de la existencia y hayan puesto el acento, en su lugar, en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia en el mundo.

Es teniendo en cuenta muy particularmente el sentido de la hermenéutica como filosofía de la interpretación que refiere a procesos fundamentales que se encuentran en el corazón de la vida misma, en el que aparecen las figuras fundamentales de Nietzsche y Heidegger y la idea de este último de una hermenéutica de la existencia, que me referiré a su eventual relación con la obra de Michel Foucault. Este ejercicio será entonces también una excusa para revisar la relación entre las ideas de Foucault y Heidegger, una relación percibida, a veces renegada y otras tantas, exagerada o mal comprendida. Quizá la pretensión de la hermenéutica nos brinde la posibilidad de formular algunas aclaraciones a los malentendidos o a las posibles vinculaciones.

Las ideas de Michel Foucault

En principio, podríamos decir que Foucault no trabaja con la hermenéutica en ninguno de sus supuestos. Su obra recusa la posibilidad de encontrar sentidos únicos en las producciones discursivas así como, criticando de manera acerba las filosofías del sujeto moderno (lo que denomina paradigmáticamente “analítica de la finitud”), la posibilidad de predicar un ser universal como fundamento último de toda ontología. Lo que hay en la obra de Foucault, es un esfuerzo considerable por sostener y demostrar cómo ciertas prácticas sociales de poder-saber desembocaron, construyeron y legitimaron la configuración de las formas modernas de la subjetividad, de su continente social y de la verdad, bajo el paradigma central y conclusivo del bio-poder o poder sobre la vida. Para ello Foucault pasa, en un gesto que a un tiempo engloba y complementa, del análisis arqueológico de las formaciones discursivas a la genealogía de mecanismos y dispositivos específicos que producen el cuerpo-máquina y el cuerpo-especie, los cuerpos y las almas dóciles que el capitalismo necesita para su desarrollo. Hay allí también una recusación fortísima de la idea socrático-platónica de la verdad como verdad única y excluyente, una apelación a la historicidad pero no ya en términos dialécticos, materialistas, situacionistas o fenomenológicos sino en la dinámica anárquica del micro-enfrentamiento y un sesudo y riguroso trabajo de archivo. Las ideas que Foucault desarrolla comienzan y terminan en el espacio de la modernidad, no hay posibilidad de predicaciones a-históricas ni de teorizaciones con pretensión de universalidad. Entonces, ¿cómo analizar la relación entre estas ideas y la hermenéutica como modelo interpretativo y ontológico? Voy a proponer el análisis de dos momentos fundamentales en la obra de Foucault con la intención de encontrar alguna respuesta.

El primer momento es el de *El orden del discurso* de 1970. Esta obra actúa como punto de inflexión fundamental de la producción foucaultiana puesto que constituye la síntesis de los desarrollos que Foucault ha venido realizando hasta el momento -muy especialmente en lo

que hace al análisis de los discursos-, y el relanzamiento de sus investigaciones en los años venideros, en una palabra, una inflexión entre la arqueología y la genealogía.

En este discurso, Foucault sostiene su tesis fuerte de equivalencia entre discurso (o debería decirse mejor, formaciones discursivas) y poder, que despliega en la siguiente hipótesis inicial: “Supongo que en toda sociedad, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen el papel de conjurar los poderes y los peligros del discurso, dominar su acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temida materialidad”¹. Es a partir de esta declaración política que Foucault desarrolla tres grupos de procedimientos de coacción de los discursos y presenta dos constataciones fundamentales: la elisión de la realidad del discurso en el pensamiento filosófico y la profunda logofobia o temor a los discursos que caracteriza nuestras sociedades, escondida bajo una aparente logofilia o veneración de los discursos. Frente a ello, propone el análisis de ese temor en sus condiciones, su juego y sus efectos para lo cual es necesario tomar tres decisiones resistidas hoy en día por nuestro pensamiento y que corresponden a tres grupos de funciones: poner en cuestión nuestra voluntad de verdad, restituir al discurso su carácter de acontecimiento y levantar finalmente la soberanía del significado.² El discurso, concluye Foucault, “no es casi más que el reflejo de una verdad que está naciendo ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente adoptar la forma de los discursos, cuando todo puede decirse y cuando el discurso puede decirse a propósito de todo, es porque todas las cosas al haber manifestado e intercambiado su sentido, pueden entrar en la interioridad silenciosa de la conciencia.”³

¿Hay entonces aquí algún entrecruzamiento posible entre la hermenéutica y la obra de Foucault? ¿Es posible extraer algún resultado positivo de su análisis de los discursos?

Dejemos por un momento estas preguntas en suspenso. Antes quiero revisar el segundo momento que elegí en la obra de Foucault. Me refiero al de las dos grandes genealogías que Foucault realiza a mediados de los años '70 para dar cuenta de los procesos y dispositivos que dan origen a la subjetividad moderna, en particular, *Historia de la sexualidad*.

Es justamente a partir de la sexualidad, sostiene Foucault, que un cierto poder podrá desplegar su panoplia máxima, puesto que ya no se trata solo de un poder exterior, coactivo, sino de un poder interior, del poder que el propio sujeto ejerce sobre sí mismo a través de un régimen de gobierno de sí. Este poder es ahora no solo poder de construcción sino, mejor aún, de auto-construcción y de gestión personales, de retorno a sí, de cuidado de sí, y más particularmente, del cuerpo. Se trata, en definitiva, de lo que Foucault bautiza con el nombre de “gubernamentalidad” (« *gouvernementalité* »): cómo el sujeto se comporta en base a ciertos ideales de sabiduría, estética, economía, dietética, amor, placer, entre otros, que denomina “artes de la existencia” o “técnicas de sí”.

En efecto, en esta genealogía de la sexualidad, Foucault pretende “analizar las prácticas con las cuales se llevó a los individuos a prestar atención a sí mismos, a descifrarse, a reconocerse y a confesarse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre ellos mismos, una cierta relación que les permite descubrir en el deseo, la verdad de su ser, sea natural o culpable. En suma, la idea consiste, en esta genealogía, en investigar cómo los individuos fueron llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás, una hermenéutica del deseo, del que su comportamiento sexual fue indudablemente la ocasión pero no ciertamente el

¹ FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 10-11.

² Cf. *Ibidem*, p. 53.

³ *Idem*, p. 51.

dominio exclusivo. En una palabra, para comprender cómo el individuo moderno podía hacer la experiencia de sí mismo como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable poner en claro previamente, la manera en que, durante siglos, el hombre occidental había sido llevado a reconocerse como sujeto de deseo.”⁴ A tal fin, es decir, para hacer la “historia del hombre de deseo”, Foucault cree conveniente buscar en la antigüedad cuáles son las formas y las modalidades de la relación a sí mismo por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto, a partir de una hermenéutica de sí.

Las preguntas centrales que Foucault plantea son las siguientes: “¿Cómo, por qué y bajo qué forma la actividad sexual se constituyó como dominio moral? ¿Por qué esta preocupación ética tan insistente, aunque variable en su forma y en su intensidad? ¿Por qué esta “problematización”?”. Dicha problematización planteada por la cultura grecolatina está ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en las sociedades contemporáneas. Foucault las llama “artes de la existencia”. “Por esta expresión hay que comprender prácticas meditadas y voluntarias con las cuales los hombres, no solo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse ellos mismos, modificarse en su ser singular, y hacer de su vida una obra que lleve ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo. Estas “artes de existencia”, estas “técnicas de sí” perdieron sin duda una parte de su importancia y de su autonomía al integrarse, con el cristianismo, en el ejercicio de un poder pastoral, y luego más tarde, en prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. Sin embargo, restaría indudablemente por hacer o por retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí. [...] En todo caso, me pareció que el estudio de la problematización del comportamiento sexual en la Antigüedad podía ser considerado como un capítulo -uno de los primeros capítulos- de esta historia general de las “técnicas de sí”.”⁵

Foucault analiza algunos rasgos generales que caracterizan la manera en que el pensamiento griego clásico reflexionó sobre el comportamiento sexual como dominio de valoración y de elección morales. Parte de la noción entonces corriente de “uso de los placeres” -*chrèsis aphrodisión*- para desprender los modos de subjetivación a los que se refiere: sustancia ética, tipos de sometimiento, formas de elaboración de sí y de teleología moral. Luego, comenzando cada vez de una práctica que tenía su existencia, su estatus y sus reglas en la cultura griega (la práctica del régimen de salud, de la gestión del hogar, la de la corte amorosa), estudia la manera en que el pensamiento médico y filosófico elaboró este “uso de los placeres” y formuló algunos temas de austeridad que iban a volverse recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con los cuerpos (dietética), la relación con la esposa (económica), la relación con los muchachos (erótica) y la relación con la verdad (el verdadero amor).⁶

Sobre este último punto, es necesario volver a plantear el interrogante: ¿hay aquí algún entrecruzamiento posible entre la hermenéutica y la obra de Foucault? ¿Es posible extraer algún resultado positivo de su análisis de la hermenéutica del deseo, de las artes de la existencia, de las tecnologías del yo?

Pero antes de responder a estas preguntas debo, a los fines de mi argumento, detenerme un momento en ciertos desarrollos de la hermenéutica heideggeriana.

⁴ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, t. 2 *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 11-12.

⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁶ Cf. *idem*, p. 39.

La hermenéutica heideggeriana

Con Heidegger, la hermenéutica deviene una forma de filosofía cuyo objeto es la existencia misma; de ahí que se pueda hablar de un giro existencial de la hermenéutica con este filósofo. Pero esta transformación del objeto trae asimismo aparejada, tal como señala Jean Grondin⁷, una transformación de vocación y estatuto. De vocación puesto que ya no se comprenderá de manera técnica, normativa o metodológica sino que tendrá una función más fenomenológica, más “destruktiva” en el sentido liberador del término que se desprende de su cambio de estatuto: no solo será una reflexión que trata sobre la interpretación (o sus métodos) sino que será también el cumplimiento de un proceso de interpretación que se confundirá con la filosofía misma.

En mi análisis de la hermenéutica en Heidegger, voy a seguir ciertas líneas estructurales propuestas por Jean Grondin en *L'herméneutique* de 2008⁸. Heidegger será el primero en hacer de la hermenéutica el título de una filosofía al presentar su pensamiento, con el título de uno de sus cursos de 1923 (que citará en *Ser y tiempo* y luego en 1959), como una “hermenéutica de la facticidad”. La facticidad designa aquí la existencia concreta e individual que no es para nosotros en primer término un objeto sino una aventura en la que somos lanzados y a la que podemos despertar de manera expresa o no. La idea de una hermenéutica de la facticidad, como la de una hermenéutica de la existencia en *Ser y tiempo* de 1927, conlleva un valioso doble sentido como en el caso del genitivo. En el sentido objetivo, la hermenéutica de la facticidad significa que la filosofía tiene por objeto la existencia humana, comprendida de manera radical como *ens hermeneuticum*, como un “ser hermenéutico”. En el sentido subjetivo, el proyecto de una hermenéutica de la facticidad sugiere que esta interpretación debe ser efectuada por la existencia misma, esto es, incumbe a la propia existencia elaborar la hermenéutica de su propia facticidad y que practica de manera más o menos inconciente viviendo ya en el seno de ciertas interpretaciones. La facticidad designa por lo tanto en Heidegger, el “carácter de ser” fundamental de la existencia humana y de lo que denominará el *Dasein*, ese ser que constituye una relación consigo sobre el modo de la preocupación y de la inquietud radical. La tarea de la hermenéutica de la facticidad será la de recordar a la facticidad de sí misma, sacarla de su olvido de sí, es decir, despertar la existencia a sí misma. De esta manera, será necesario “destruir” las interpretaciones que la mantienen en su estado de adormecimiento.

El programa hermenéutico de 1923 será retomado en *Ser y tiempo* en 1927 cuando será puesto al servicio del nuevo proyecto de una ontología fundamental. La filosofía es concebida en esta obra como una ontología porque su problema primero es el del ser. Pero, sostiene Heidegger, el ser no se muestra. Será entonces necesario hacer intervenir a la fenomenología para ponerlo en evidencia pero a una fenomenología que adoptará un “giro hermenéutico” entendido a partir de una hermenéutica de la existencia. “Los desarrollos que Heidegger dedica a las nociones de fenomenología y de hermenéutica sugieren fuertemente que la disimulación del fenómeno del ser es el resultado de un ocultamiento que no tiene nada de inocente. En efecto, este ocultamiento se funda en una auto-disimulación de la existencia que al ocultar el tema del ser, busca sobre todo huir de su ser finito y mortal. La tarea de una hermenéutica de la existencia será entonces la de

⁷ Cf. GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2008, deuxième édition mise à jour, pp. 28-29.

⁸ Ibidem.

reconquistar (de “despertar” decía en el curso de 1923) la existencia y su tema fundamental, el ser, contra su tendencia a ocultarse a sí misma.”⁹

El sentido filosóficamente primero de la hermenéutica en *Ser y tiempo* será entonces el de una “explicitación expresa del ser de la existencia”. La hermenéutica promete así recordar a la existencia las estructuras esenciales de su ser, que Heidegger denomina “existenciales”. La comprensión constituirá un existencial fundamental que tendrá la estructura de un proyecto como estructura de anticipación de significatividad, regida por la existencia y su necesidad de orientación. La posibilidad de sacar a la luz la comprensión se operará por lo que Heidegger denomina *Auslegung*, esto es, por una explicitación de la comprensión o “interpretación explicitante”.

Esta explicación crítica se continuará en la última filosofía de Heidegger, incluso en su última “hermenéutica”, que adoptará la forma de una explicación con la historia de la metafísica y de su concepción dominante del ser como presencia disponible que borró el misterio original del ser, su surgimiento gratuito, sin porqué. Este nuevo pensamiento sobre la hermenéutica es desarrollado por Heidegger a partir de su atención sobre el fenómeno del lenguaje y del lenguaje poético. El lenguaje es concebido como la “casa del ser” por lo que el filósofo sostendrá que la palabra da voz a la “relación hermenéutica fundamental”, la del ser y el hombre.

La hermenéutica en cuestión: la ontología acategorial

Si se retoma ahora la pregunta inicial acerca de la relación entre la producción foucaultiana y la hermenéutica, creo que se está en mejores condiciones de plantear alguna respuesta.

Tal como sostienen Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en su ya clásica obra *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* de 1982, “antes de que adoptara técnicas estructuralistas, en su primera obra publicada, la introducción a un ensayo de Binswanger, Foucault claramente se identifica con la tradición de la ontología hermenéutica que se originó en *Ser y tiempo* de Heidegger. Sin embargo, en la medida en que su interés por los efectos sociales antes que por el significado implícito de las prácticas cotidianas se desarrollara, Foucault simplemente abandonó las preocupaciones propias de la posición hermenéutica. Su lectura de Nietzsche fue el vehículo mediante el cual volvió nuevamente a la necesidad y a los peligros de la perspectiva interpretativa. La genealogía nietzscheana del modo en que el poder emplea la ilusión del significado para expandirse, le ofreció una buena razón para criticar la hermenéutica tanto en su forma de comentario de la vida cotidiana como en su forma relacionada de profunda exégesis de lo que queda englobado en las prácticas cotidianas. Pero este mismo análisis genealógico llevó a Foucault a la posición que denomina *déchiffrement*. Este consiste en comprender las prácticas sociales con una inteligibilidad radicalmente diferente a la disponible para los actores que, de acuerdo con la perspectiva hermenéutica, encuentran sus prácticas significativas, profundamente significativas o inclusive profundamente sin sentido alguno.”¹⁰

Esta interpretación que Foucault practica, le permitió entonces a un tiempo criticar y emplear la hermenéutica (junto con el estructuralismo, tal como señalan Dreyfus y

⁹ Idem, p. 34.

¹⁰ DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, Second edition, 1983, p. xxvii.

Rabinow en su obra).¹¹ Con ello, se cae en la cuenta entonces de que la pregunta acerca de la vinculación entre Foucault y la hermenéutica debe ser respondida no solo en un principio, retomando algunos desarrollos heideggerianos en un primer momento, sino más allá de él y sobre todo, retomando la hermenéutica de la sospecha nietzscheana y su ilusión del significado producido por el poder. En este sentido, Foucault no está interesado en recuperar la auto-interpretación cotidiana desapercibida por el ser; esto es, Foucault no cree que una verdad profunda y oculta sea la causa de la ocultación de sentido que se juega en nuestra auto-comprensión cotidiana. Antes bien, sostiene que es al interior de las relaciones de poder-saber como productoras de subjetividad y verdad y entonces de las formaciones discursivas que constituyen una preocupación central de la etapa arqueológica y en particular, de los dispositivos de la gubernamentalidad que implican y dan sentido global a las disciplinas, la biopolítica y las tecnologías del yo, que se despliega su interpretación como *déchiffrement*.

La pregunta por la hermenéutica ha llevado al corazón mismo de la teoría foucaultiana y la pregunta por Heidegger lo ha traspasado y ha llegado o retornado, nuevamente se estaría tentado a decir, a Nietzsche.

Puede decirse entonces que lo que está en juego en la cuestión de la hermenéutica en la hermenéutica en cuestión que postula Foucault, es el abandono de la ilusión del sueño de la ontología y la entrada, en su lugar, en el dominio de las ilusiones de los sueños auténticos de los seres en situación a partir de sus prácticas de libertad. Pero esta cuestión amerita otros desarrollos específicos.

¹¹ Recuérdese que el interrogante acerca de la relación entre las ideas foucaultianas y la hermenéutica no aparece solo en la obra de Dreyfus y Rabinow, sino que viene formulado junto al del estructuralismo y por oposición a la fenomenología como los intentos modernos más influyentes, como los mismos autores sostienen, para analizar a los seres humanos. Es en la triangulación entre estructuralismo, fenomenología y hermenéutica que los autores tratan de comprender el gesto foucaultiano.