

Hermenéutica moderna y hermenéutica del sujeto en Michel

Foucault

Marilina Del Valle

Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)

Recibido: 25/07/2014

Aceptado: 26/08/2014

Resumen: El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis conjunto de las nociones de “hermenéutica moderna” y “hermenéutica del sujeto” en Michel Foucault. En nuestra consideración, sería posible retomar y profundizar el análisis de elementos desarrollados en los estudios del autor francés en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx* (1967) en torno de la primera de las mencionadas nociones, a partir del estudio de las ideas esbozadas por el autor francés quince años después, en el marco de su replanteamiento del problema de la subjetividad a partir del concepto de “hermenéutica del sujeto”.

Palabras clave: hermenéutica moderna - intérprete- hermenéutica de sí - inquietud de sí – saber de espiritualidad

Abstract: The aim of this work is to develop a combined analysis of the notions “modern hermeneutics” and “hermeneutics of the self” in Michel Foucault. From our perspective, it could be possible to revisit and deepen the analysis of certain elements treated in Foucault’s lecture *Nietzsche, Freud, Marx* (1967) regarding the first notion mentioned, starting from the study of the ideas outlined by the french author fifteen years later, along his stakeout of the problem of subjectivity from the concept “hermeneutic of the subject”.

Key words: modern hermeneutic – interpret- hermeneutic of the self – care of the self – knowledge of spirituality

Introducción

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 92-104

El presente trabajo se aboca a una lectura de las diferentes aproximaciones a la noción de interpretación que Michel Foucault realiza en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx* del año 1967, y quince años después en el seminario titulado *La hermenéutica del sujeto*. Estos dos trabajos del autor francés van a estudiarse en conjunto con el objetivo de explorar relaciones entre el tratamiento que este autor da al problema de la interpretación en torno del concepto de “hermenéutica moderna” en la citada conferencia, y la aproximación a dicha cuestión que subyace al concepto de “hermenéutica de sí” en el mencionado curso, realizada en la etapa de sus indagaciones consagrada a la problematización de la subjetividad. La explicitación de las conexiones entre los dos mencionados textos, tal vez permitiría indagar el papel de las prácticas de sí en la constitución de una hermenéutica desligada de la “creencia en los signos”.

En la primera parte de este trabajo, se analizará la noción de “hermenéutica moderna” en la conferencia de 1967, procurando localizar elementos a partir de los cuales se piensa o sería posible pensar la conexión entre el problema de la interpretación y el de la subjetividad desde la perspectiva del pensamiento de Foucault. En la segunda parte, se buscará profundizar tal investigación con un análisis de la cuestión de la “hermenéutica de sí” en el cual se buscará articular los conceptos de “inquietud de sí”, *parrhesía* y “saber de espiritualidad”, expuestos en el curso de 1982. Este segundo análisis se complementará indagando, asimismo, conexiones entre los estudios sobre la hermenéutica de sí y algunos elementos de las reflexiones esbozadas por tal autor en la primera clase del curso del siguiente año, publicada bajo el título *¿Qué es la Ilustración?*

Tal ejercicio de lectura retrospectiva, tal vez permita profundizar el análisis de cuestiones no desarrolladas suficientemente por el autor francés en uno u otro de los trabajos a analizar. En lo que refiere a *Nietzsche, Freud, Marx*, ahondar en el análisis de las condiciones bajo las cuales podría desplegarse el aspecto positivo de la tarea del intérprete, y reinterpretar la lectura allí expuesta de la interpretación como lectura del mundo cuya culminación se da en un momento de ruptura, y orientada hacia su propia desaparición. En lo concerniente al análisis de la hermenéutica de sí que el autor francés lleva a cabo en sus indagaciones sobre el problema de la subjetividad, permitiría analizar las condiciones bajo las cuales se lleva a cabo una “hermenéutica del sujeto”, específicamente, en circunstancias de *desujeción*, o aún más, analizar la “hermenéutica del sujeto” en cuanto elemento determinante en el proceso de desujeción.

1. El intérprete como fundamento de la interpretación en la “hermenéutica moderna”

En la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx*¹ Foucault sostiene que un rasgo común a las culturas indoeuropeas es la experiencia de una doble sospecha en relación con el lenguaje. Esta doble sospecha solamente es puesta entre paréntesis durante los siglos XVII y XVIII ante el avance del orden de la Representación².

Tal doble sospecha se basa, por un lado, en la creencia en que las expresiones lingüísticas esconden un sentido distinto, y de algún modo más auténtico, del que enuncian de modo manifiesto. Por otro lado, en la creencia en que las posibilidades del lenguaje trascienden su forma verbal, de modo tal que las cosas del mundo también comunican sentidos, y por lo cual sería tarea de la hermenéutica descubrir estas formas no verbales del lenguaje y su significación. Esta doble sospecha se traduce en la necesidad de un desciframiento continuo del significado profundo de las cosas del mundo³.

Tomando como punto de partida esta distinción, Foucault sostiene que en el siglo XIX los planteos filosóficos de Nietzsche, Freud y Marx actualizan una nueva forma de experiencia de esa sospecha y de concepción del arte de interpretación, la “hermenéutica moderna”. Al analizar el desarrollo de la interpretación en el siglo XIX con el punto de referencia puesto en el pensamiento de los mencionados autores, Foucault no piensa en un método de conocimiento, sino que busca visibilizar una forma de ver el mundo en términos de lenguaje diferente de la renacentista y que durante aquel siglo se cristaliza en las teorías filosóficas de Nietzsche, Freud y Marx⁴.

Los cuatro rasgos distintivos de esta hermenéutica, según tal autor, son: su modificación de la naturaleza de los signos, su carácter abierto, el traslado del sustento ontológico de la interpretación a las imposiciones violentas y su reflexividad.

La hermenéutica moderna introduce, dice el autor francés, una modificación sustancial en la naturaleza de los signos, en relación con la forma en que estos se presentaban en las técnicas de interpretación del Renacimiento⁵. Si en el siglo XVI los signos se desplegaban en la espacialidad homogénea y reducida de un mundo creado y gobernado por la benevolencia de la voluntad divina, a partir del siglo XIX el espacio en el cual estos se distribuirán será el terreno desacralizado de una profundidad de exterioridad: “...los signos se han sobrepuesto en un

¹ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. Carlos Rincón.

² Cfr.

³ *Ibíd.*, pp. 33 y 34.

⁴ Cfr. *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*, p. 38-40.

espacio mucho más diferenciado, según una dimensión que se podría llamar de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad”.

La interpretación va a consistir ahora, dice Foucault, en un quehacer “oteador”, en la medida en que el intérprete moderno desciende, efectivamente, hacia la “profundidad”, pero para mostrar que ésta “no era sino un ademán y un pliegue de la superficie”⁶. En adelante, el intérprete buscará “restituir la exterioridad centelleante que ha sido recubierta y enterrada”⁷. Si hay una auténtica profundidad en los signos, ésta es aquella que configura y desvela la materialidad de éstos, en virtud de lo cual se percibe el entramado de las múltiples interpretaciones que en sus enfrentamientos dieron lugar a esencias endebles, contradictorias y accidentales por naturaleza. El estudio de la compleja configuración de éste entramado en el afán por restituirlo, y no la dilucidación definitiva de esencias ocultas, es la tarea a la cual debe abocarse ahora el intérprete.

Desde el momento en el cual se produce tal mutación en la naturaleza y el terreno de los signos, se esboza una nueva imagen de la hermenéutica, en la cual la violencia y el agonismo se erigen como fundamentos de la interpretación. Tal vez las tres siguientes características de la hermenéutica moderna se deriven de esta condición.

Para Foucault la hermenéutica del siglo XIX es, además, un trabajo siempre inacabado, dado que conlleva una “apertura irreductible”⁸. Esto es debido a que es inherente a la hermenéutica moderna la ironía de que al alcanzar su culminación, en su momento de mayor vitalidad, se conduce necesariamente, y por ello mismo, hacia su propia desaparición.

Dado que el quehacer interpretativo va a desplazarse desde el adentro hacia el afuera de los signos, desde las esencias hacia la materialidad, en rigor, ya no alcanzará su objetivo al acceder a la “comprensión”. En todo caso, el marco de comprensión abierto por la exterioridad conocida descubre un terreno en último término inaccesible para el intérprete, dado que se encuentra en los márgenes de su facultad inicial de comprensión, y cuya captación supone un momento de ruptura en el cual se cruza el límite de la racionalidad⁹. Entonces, si al entrar en contacto con la profundidad de exterioridad es posible extraer algo semejante al “auténtico” o “verdadero” significado de un signo, esto es bajo la condición de alcanzar un punto en el cual

⁶Ibíd., p. 39.

⁷Ibíd.

⁸Cfr. Ibíd., pp. 40-43.

⁹ “Lo que está en juego en el punto de ruptura de la interpretación en esta convergencia de la interpretación hacia un punto que la hace imposible, podría muy bien ser algo como la experiencia de la locura...Experiencia de la cual sería la sanción de un movimiento de la interpretación que se acerca al infinito de su centro y que se hunde, calcinado.” Ibíd., p. 43.

la interpretación encuentra su límite, convirtiendo a la tarea de interpretación en un indefinido afán por aprehender un espacio que permanece siempre ajeno al sujeto de la interpretación.

La hermenéutica moderna se caracteriza también por asumir que toda interpretación es siempre interpretación de otra interpretación¹⁰. Pero si bien la tesis según la cual no hay más que “interpretaciones de interpretaciones” remite al “círculo hermenéutico”, en su análisis el autor francés aborda este tema desde una perspectiva singular.

Al desarticular en el siglo XIX el orden de la Representación, la hermenéutica moderna traza una lectura de un mundo en la cual éste está constituido por “el gran tejido de las interpretaciones violentas”. Desde este punto de vista, alcanzar el sentido de los signos no es establecer un diálogo entre interpretaciones con miras a construir una comprensión común. Aunque según tal autor existe efectivamente un “juego de espejos” en virtud del cual no accedemos nunca a las cosas mismas sino antes bien a otras interpretaciones, esto no supone un problema a resolver, no impone la necesidad de determinar reglas a partir de las cuales sea posible alcanzar la comprensión adecuada y única del sentido trascendiendo, de algún modo, la paradoja. En efecto, desde el punto de vista de la lectura de la hermenéutica propuesta por Foucault, toda imagen de la interpretación en cuanto tendencia al desciframiento de un significado definitivo, o universalmente aceptado, no sería vista como una auténtica hermenéutica, sino que expresaría, contrariamente, la victoria del signo sobre la interpretación¹¹.

Desde un procedimiento tendiente, antes que al descubrimiento de las esencias, a la restitución de la materialidad y el entretejido de las “interpretaciones violentas”, la relación que se establecerá entre una interpretación y otra lo será “tanto de violencia como de elucidación”¹². La instauración de sentidos se resolverá, entonces, en el agonismo de las relaciones entre fuerzas: “[la interpretación] no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo”¹³.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 43-47.

¹¹ “...el único peligro que corre realmente la interpretación...son paradójicamente los signos los que se lo hacen correr. La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos... La vida de la interpretación, al contrario, es creer que no haya sino interpretaciones. Me parece que es preciso comprender muy bien esta cosa que muchos de nuestros contemporáneos olvidan: que *hermenéutica y la semiología son dos enemigos bravíos*. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del indicio, y recelar el lenguaje.” *Ibíd.*, p. 48.

¹² *Ibíd.*, p. 43.

¹³ *Ibíd.*, p. 44.

Por último, es distintivo de la hermenéutica moderna que en ella “la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito; de proseguirse siempre”¹⁴. Al carecer los signos de un sustrato estable y alcanzar una interpretación veracidad al toparse con sus propios límites, tal situación impone necesariamente el imperativo de continuar la actividad de interpretación indefinidamente, volver indefinidamente sobre ella para rehacerla.

Dos implicancias pueden extraerse, según el autor francés, de esta cuarta característica. En primer lugar, la interpretación deviene “interpretación por el “quién””, de algún modo traslada su fundamento hacia la figura del intérprete: “...la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el “quién”, no se interpreta lo que hay en el significado sino que se interpreta a fondo: *quién* ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete”¹⁵. En segundo lugar, la interpretación “debe interpretarse ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma”, lo cual parece sugerir que la carga de violencia de la interpretación tendiente a destruirla para vitalizarla se repliega sobre la interpretación misma. Si esto es así, de acuerdo con esta cuarta característica, la interpretación se convertiría en una interrogación sin fin, dirigida hacia la figura en devenir del intérprete. Es justamente la figura de este “quién” que parece cobrar tanta relevancia en este contexto en la validación de toda lectura del mundo, la que se procurará analizar a continuación desde posteriores trabajos del autor francés.

2. La inquietud de sí bajo la figura de la hermenéutica de sí

Foucault aborda la cuestión de la subjetividad en términos de “modos de subjetivación” en sus obras publicadas a comienzos de los años 80: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*¹⁶, y de un modo algo diferente en una serie de cursos y conferencias dictados durante tal período, entre los cuales puede destacarse el seminario dictado en el año 1982 en el Collège de France, que lleva por título “La hermenéutica del sujeto”¹⁷. Si en el segundo y tercer volumen su *Historia de la sexualidad* tal autor aborda el problema de la subjetividad tomando como punto de partida la problematización moral de los placeres, en el mencionado

¹⁴ *Ibíd.*, p. 47.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Soler Martí, Bs. As., Siglo Veintiuno, 2008. 2° ed. Y Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Trad. Tomás Segovia, Bs., As., Siglo Veintiuno, 2010. 2° ed.

¹⁷ Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons, Fondo de cultura económica, Bs. As., 2008.

seminario -como también en las conferencias afines a los planteos allí desarrollados¹⁸- aborda tal problema, en un sentido más abarcativo, desde el punto de vista del estudio del modo en que se establecen las relaciones entre el sujeto y la verdad.

En las lecciones de 1982, el autor francés propone examinar la noción de subjetividad analizando la evolución del sentido atribuido en el pensamiento clásico, helenístico y romano a la expresión *epimeleia heautou*, que traduce como “cuidado de uno mismo” o “inquietud de sí”¹⁹. Con respecto a las nociones de “inquietud de sí” y “hermenéutica de sí”, en el marco del presente trabajo, es necesario antes de empezar a estudiarlas realizar una aclaración.

Es curioso que Foucault, habiendo titulado el seminario de 1982 “La hermenéutica del sujeto”, no se detenga a analizar esta expresión, y durante el desarrollo del mismo, consagrado al estudio de la antigüedad, reserve tal expresión para referir a las prácticas de dirección de conciencia en el cristianismo, configuración que es tratada sólo marginalmente en ese contexto²⁰. Sin embargo, tanto en el resumen del mencionado seminario²¹ como en la conferencia *Tecnologías del yo*²² -abocada a la misma temática y dictada durante el mismo año- la “hermenéutica de sí” o “hermenéutica del yo”, parece referir a toda forma de reflexividad irreductible al puro autoconocimiento. En la conferencia *Tecnologías del yo* tal expresión delimita, en efecto, el particular objeto al cual estarían abocados los estudios históricos en torno de las culturas antigua y cristiana que serían expuestos en esa ocasión. Entonces, hay que pensar que el autor francés atribuye dos sentidos, uno amplio y otro restringido, a la expresión “hermenéutica del sujeto”.

En el presente trabajo, dicha expresión va a ser tomada en su sentido amplio, y la inquietud de sí será entonces concebida como una forma de hermenéutica de sí previa al cristianismo, y como punto de partida en la historia de la hermenéutica de sí. Habiendo hecho esta aclaración, podemos iniciar el análisis de la noción de “inquietud de sí”.

A través del estudio de la cuestión de la inquietud de sí, Foucault buscará sacar a la luz un modo de concebir las prácticas de reflexión y producción de subjetividad en la antigüedad,

¹⁸ Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar, Paidós, Bs. As., 2008. “Subjectivity and truth”. En: *Political Theory*. Vol. 21, No. 2 (May, 1993), pp. 198-227, extraído de: www.jstor.org/stable/191814.

¹⁹ Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Op. cit., pp. 15-38.

²⁰ Si bien es cierto que en el desarrollo del curso de 1982, Foucault nunca explicita la reducción del sentido de la expresión “hermenéutica de sí” específicamente a las prácticas de sí introducidas por el cristianismo, las pocas menciones que en tal contexto hace a la noción señalada en el título del curso, las realiza al momento de caracterizar las transformaciones realizadas en la configuración de la inquietud de sí en los primeros monasterios cristianos. Cfr. *La hermenéutica del sujeto*.

²¹ Cfr., *Ibíd.*, p. 467.

²² Cfr. Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Op. Cit., p. 47.

cuya importancia habría sido velada por el privilegio atribuido por la tradición histórica a la imagen de una reflexividad circunscrita a la autocontemplación. Esta imagen se cristaliza en la figura del *gnothi seauton*. En torno del concepto de inquietud de sí, la subjetividad será considerada como el resultado de un complejo conjunto de prácticas individuales y sociales cuya finalidad es la continua autoconstitución de los sujetos. Esta reconfiguración de la subjetividad se anticipa en la noción de “espiritualidad”, concepto que, según indica el autor francés al inicio del seminario de 1982, sería el hilo conductor de sus estudios sobre las formas de reflexividad en la antigüedad²³.

Foucault introduce el concepto de espiritualidad en la primera clase del mencionado seminario, estableciendo una diferenciación entre esta noción y la de “filosofía”²⁴.

Sostiene que ambas formas de reflexividad se diferencian por enlazar de diferentes modos el sujeto y la verdad. Con respecto a la espiritualidad, señala que ésta se define por la inserción de la experiencia vital en el proceso de reflexión y la necesidad de transformación en el ser del sujeto para acceder a la verdad²⁵. En el otro extremo, la filosofía, o la imagen tradicional de la “filosofía” en cuanto pensamiento que busca determinar los límites del sujeto para acceder a la verdad, habría nacido cuando en la cultura occidental la reflexión empezó a ser representada bajo la forma de un autoconocimiento e independiente de la relación consigo mismo²⁶.

El autor francés distingue dos formas bajo las cuales puede producirse la transformación del ser del sujeto en el ámbito espiritualidad. La primera, asociada a la reminiscencia platónica, refiere a una conversión súbita en la que el sujeto entra en contacto

²³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 15-38.

²⁴ “Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no, desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir entre una y otra. Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el 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.” *Ibíd.*, p.33.

²⁵ “...para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del *individuo* sino del sujeto mismo en su ser de sujeto”. *Ibíd.*, p. 33.

²⁶ “...podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento”. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. *Ibíd.*, pp. 36-38.

con la trascendencia, se identifica con esta trascendencia, a través de un acto de conocimiento experiencial -irreducible a la imagen tradicional del autoconocimiento- en el que accede de un modo definitivo a la verdad acerca de sí²⁷. La segunda consiste en la autofinalización del trabajo sobre sí mismo, de acuerdo con lo cual la relación entre subjetividad y verdad adquiere un fuerte arraigo práctico, dando lugar a un proceso permanente de transformación²⁸. Esta diferenciación entre diferentes formas de experiencia de la espiritualidad se plasma en la lectura que realiza el autor francés de la evolución de la inquietud de sí a través de la antigüedad.

En tal sentido, señala que el mundo post-clásico dispuso las condiciones políticas, sociales y culturales, para la conversión de la experiencia del autoconocimiento en cuanto episodio transformador -nacida en la antigüedad clásica- en un “trabajo indefinido” sobre “sí mismo”, en un modo de posicionarse el sujeto ante los avatares de la existencia. En tales culturas, la realización del sujeto se alcanza cuando la inquietud de sí se convierte en un *ethos*, en una disposición. El hecho de que en tales culturas el cuidado de sí haya dejado de constituir un medio para convertirse en un fin en sí mismo, representa para el autor francés un acontecimiento silencioso pero de relevancia en la historia del sujeto occidental.

Una figura para destacar en la exploración que realiza el autor francés en torno de la inquietud de sí es la de la *askesis*, que refiere al conjunto de las prácticas a través de las cuales aquella -la inquietud de sí- se concreta. Estas prácticas definen modos de renuncia de naturaleza distinta a la de aquéllos que se hallarán posteriormente en el ascetismo cristiano -que las habría transformado y asimilado.

A diferencia de lo que ocurre en el cristianismo, el fin ulterior de la *askesis* es la realización del yo²⁹. En este sentido, la *askesis* no se reduce a las prácticas de renuncia, ni se define por su naturaleza negativa, sino que consiste en un proceso de “subjetivación de la verdad”³⁰. Podría decirse que el objetivo de la *askesis* es doble. Por una parte, en ella se busca la apropiación de la palabra del maestro, que transmite un conjunto de verdades reconocidas

²⁷ “...un movimiento que arranca al sujeto de su *status* y su condición actual (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual... la verdad llega a él y lo ilumina.” Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Op. cit., p. 34.

²⁸ “...un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*)”. *Ibidem*.

²⁹ “En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad. Este deseo de alcanzar la renuncia al propio yo distingue el cristianismo del ascetismo.” Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Op. cit., p. 73.

³⁰ Cfr. *Tecnologías del yo*, Op. cit., p.

desde el inicio en cuanto verdades exteriores al sujeto -o a la inversa, el maestro no guía al individuo en el descubrimiento de su verdad interior. Por otra parte, se busca la construcción o “presentificación” de las experiencias de posibles infortunios para un sujeto³¹. De esta forma, cada sujeto buscará transformar indefinidamente la “armadura de saberes” que va a prepararlo para afrontar eventualmente tales acontecimientos³².

Es constitutivo del proceso de *subjetivación de la verdad* un singular modo de poder que atraviesa la relación con los otros, que configura tanto la relación con el maestro como la relación de amistad. Al analizar las interacciones entre maestro y discípulo y entre discípulos en las escuelas estoicas, Foucault parece querer mostrar que en tales relaciones subyace cierta relación de poder en la cual el ser gobernado no es un estado permanente del sujeto, sino que la sujeción se convierte en medio para alcanzar la “desujeción”. En tales escuelas, señala, el sujeto acepta voluntariamente sujetarse a la dirección de otro, con el fin de alcanzar un estado de autonomía respecto de esa relación, en el momento en que asimila el *ethos* de la inquietud de sí y transforma el propio discurso en veridicción. De esta forma, existe una circularidad entre gobierno de uno mismo y de los otros.

En el seminario de 1982 Foucault también analiza en relación con la inquietud de sí la noción de *parrhesía*. Esta figura parece representar tanto el “decir veraz”, la palabra enunciada, como al sistema de organización de la circulación social de los discursos, que respalda su veracidad. La relevancia de la *parrhesía* se deriva de la importancia del discurso -la palabra enunciada por otro y de la que el sujeto luego se apropia- en el proceso de subjetivación de la verdad.

La compleja organización de este sistema, que el autor francés analiza en detalle en el seminario de 1982, tal vez pueda resumirse en la secuencia: silencio-escucha-ejercitación sobre el pensamiento y la sobre la realidad-memoria-palabra. Es posible ver que subyace a dicho régimen tanto una “ética de la relación verbal con el otro” por parte de quien enuncia el discurso, como la necesidad de atención y de su reconocimiento, de discernimiento de esa palabra en tanto “decir veraz”, por parte de quienes la escuchan. De esta forma, si bien se asume que la verdad enunciada, inseparable de la condición *ética* del sujeto que la enuncia, produce efectos de poder, ante las condiciones antes mencionadas el resultado final es una distribución social del poder y la palabra. En lo que concierne al contenido del decir veraz,

³¹ Cfr. *Ibíd.* pp.431-452.

³² Cfr. *Ibíd.*, 301-313.

podría entenderse que es aquello que Foucault llama en el mencionado curso “saber de espiritualidad”.

El “saber de espiritualidad”, noción que el autor francés presenta en ese contexto apenas esquemáticamente, no refiere, como podría pensarse dado que su función es guiar el trabajo de autoconstitución del yo, a un conocimiento que pueda definirse por su tematización del sujeto o el espíritu³³. Este saber, entonces, no se define por circunscribirse a un determinado objeto, sino que los rasgos que lo caracterizan son de tipo formal, aluden a un modo de conocimiento y sus resultados³⁴.

Tres rasgos correlativos, según Foucault, pueden destacarse en el saber de espiritualidad: su carácter relacional, el ser “...inmediatamente susceptible de transcribirse en prescripciones”³⁵, y el inducir inmediatamente transformaciones en el ser del sujeto que se apropia del mismo. Es un saber relacional porque a diferencia de todos aquellos conocimientos inútiles que aspiran a conocer las cosas del mundo por sus causas, busca conocer las cosas que “...nos tocan en nuestra existencia misma”³⁶, y en tal sentido contribuyen a “fortalecer el alma”, armarla ante los avatares de la existencia. “Tendremos que dirigir nuestra mirada a las cosas del mundo, los dioses y los hombres”, dice el autor francés, “poniéndonos de manifiesto a nosotros mismos como el término recurrente y constante de todas esas relaciones.”³⁷ Esto significa que el dominio de estudio del saber de espiritualidad no se circunscribe al plano de los objetos ni tampoco al de los “sujetos”, sino que este saber “...deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo.” En tanto este tipo de conocimiento se ocupa de “las relaciones del sujeto con todo lo que lo rodea”³⁸, va a poder traducirse inmediatamente en prescripciones y modificar el modo de ser del sujeto.

Podría entenderse, entonces, que el saber de espiritualidad consiste en el conjunto de los conocimientos que incitan y regulan la experimentación constitutiva de un determinado sujeto. La veracidad de este saber, que no se fundamenta en la posibilidad de conocer los objetos del mundo, sino que está ligada a la condición “ética” de quien lo enuncia, que garantiza la medición de tal saber en la experiencia de un sujeto.

³³ Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Op. cit., 279-300.

³⁴ “Demetrio habla de eso que, una vez más, no es el individuo mismo. No pide que traslademos la mirada de las cosas exteriores al mundo interior. No quiere reemplazar los secretos de la naturaleza por los de la conciencia. Nunca se trata de otra cosa que del mundo. Nunca se trata de otra cosa que de lo que nos rodea. Con la salvedad, simplemente, de que hay que saberlos de otra manera” *Ibíd.*, p. 231.

³⁵ *Ibíd.*, p. 232.

³⁶ *Ibíd.*, p. 230.

³⁷ *Ibíd.*, p. 231.

³⁸ *Ibíd.*, p. 232.

Conclusiones

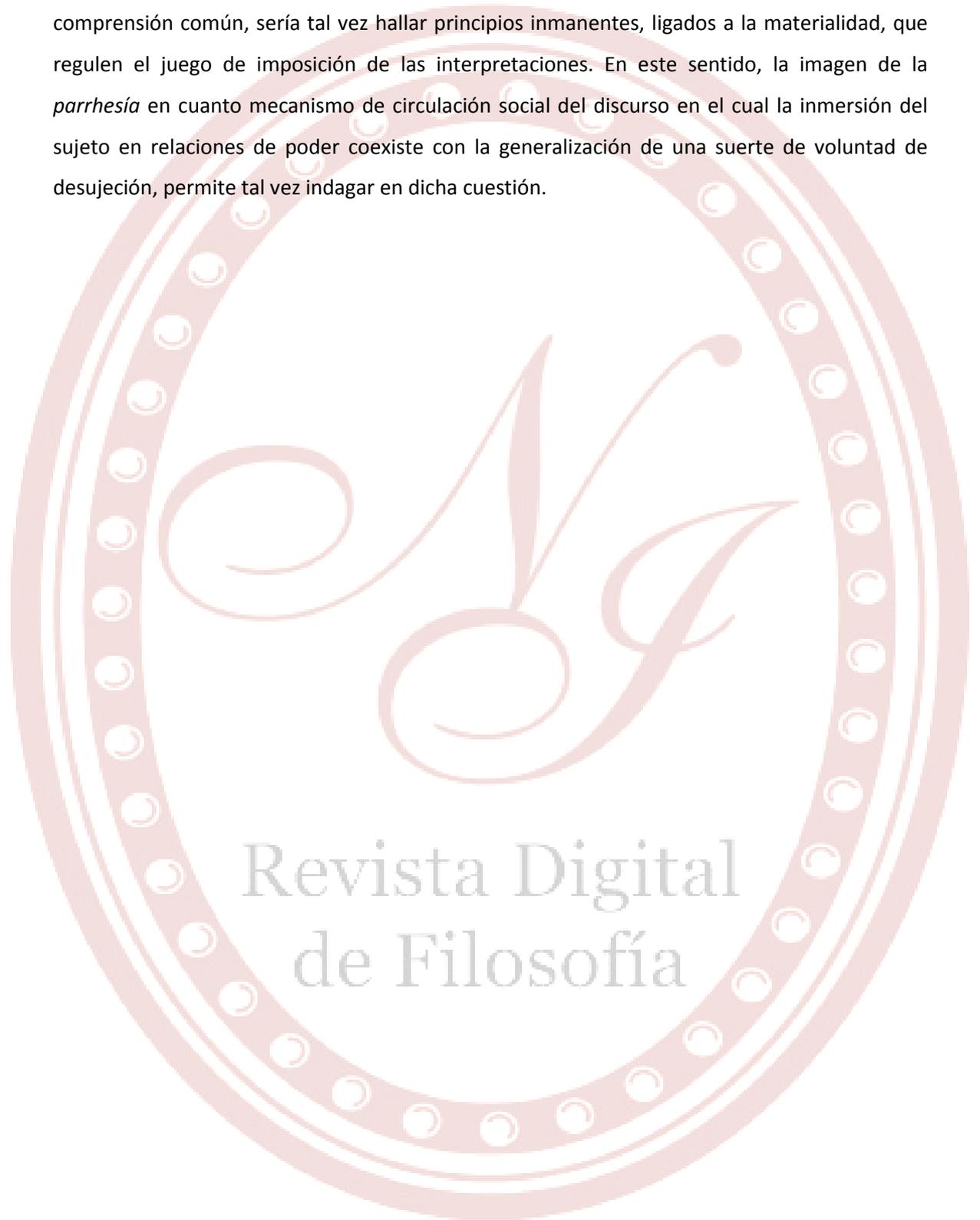
Asumiendo que el concepto de hermenéutica del sujeto es una noción que sirve a Foucault de hilo conductor de sus análisis de las relaciones entre el sujeto y la verdad en las culturas de la antigüedad y el cristianismo, en el presente trabajo se procuró establecer una comparación entre la figura de la hermenéutica moderna expuesta en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx*, del año 1967, y la noción de hermenéutica del sujeto desarrollada en las lecciones del seminario de 1982 en torno del precepto moral de la “inquietud de sí”. Tal vez el propio Foucault, al iniciar el curso del año siguiente a *La hermenéutica del sujeto* -en el que da continuidad a sus estudios sobre la antigüedad- planteando un problema situado en la actualidad, realiza un guiño que sugiere el posicionamiento de su interés en el pensamiento sobre el presente aun al remontar sus estudios hasta la antigüedad. En efecto, en la primera clase del seminario de 1983, titulado *El gobierno de sí y de los otros*, tomando como punto de partida el texto de Kant *¿Qué es la ilustración?*, el autor francés analiza el fenómeno de la modernidad y expone el concepto de “ontología de nosotros mismos”, en un análisis en el cual es posible identificar la reaparición de cuestiones relativas a la subjetividad abordadas en el seminario del año anterior.

El problema que se planteó en la introducción al presente trabajo, era el de la posibilidad de ofrecer elementos, a partir del análisis conjunto de las hermenéuticas moderna y del sujeto, para precisar, por una parte, la figura de una hermenéutica liberada de la substancialidad de los signos de acuerdo con un replanteamiento del problema del sujeto, y, por otra parte, un proceso de desujeción en el cual cobra un papel central la relación del sujeto con el “decir veraz”.

Ante la configuración de una hermenéutica moderna caracterizada por su naturaleza abierta y reflexiva, la hermenéutica del sujeto representada en la figura de la inquietud de sí, se presenta como un elemento a través del cual abordar dicha cuestión. Esto debido a que la inquietud de sí supone una interrogación permanente, antes que acerca de la identidad o la verdad interior del sujeto, acerca de la situación del mismo en el entramado de acontecimientos que lo afectan. Por otra parte, en un sentido similar, la ontología de nosotros mismos, que se centra en la pregunta *¿quiénes somos nosotros ahora?*, tampoco es, en rigor, una interrogación por la identidad del sujeto, sino por “el acontecimiento del que formo parte”, es decir, una pregunta que busca saber “qué pasa”, qué es eso que está pasando y que atraviesa al sujeto. Por otra parte, ante la distribución de los signos en un entramado de

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 92-104

relaciones de fuerzas y su fundamentación en el azar de las imposiciones instaurados por la hermenéutica moderna, la cuestión problemática, que no es la de la posibilidad de hallar una comprensión común, sería tal vez hallar principios inmanentes, ligados a la materialidad, que regulen el juego de imposición de las interpretaciones. En este sentido, la imagen de la *parrhesía* en cuanto mecanismo de circulación social del discurso en el cual la inmersión del sujeto en relaciones de poder coexiste con la generalización de una suerte de voluntad de desujeción, permite tal vez indagar en dicha cuestión.



Revista Digital
de Filosofía

