

Sobre los hombros de los gigantes

Gadamer, Foucault, y el problema del método.

por Mariano Vilar

1. Llenando espacios

Sólo ocasionalmente vemos aparecer discusiones sobre el método. Por citar un ejemplo reciente, el [artículo publicado por Manuel Abeledo](#) en el número anterior suscitó una breve polémica en Facebook en la que se discutía si valía la pena barajar conceptos teóricos sofisticados para trabajar textos producidos en circunstancias muy alejadas a las problemas con los que estos conceptos se relacionan. El breve debate, aunque perfectamente válido, parece más el signo del cansancio de aquellas posturas que esgrimía Barthes en *Crítica y Verdad* (sobre el que volveremos más adelante) que una puerta abierta hacia nuevas inquietudes.

No es difícil (dadas las lecturas apropiadas) establecer un campo de enunciación en donde el método ocupe un lugar preponderante; pero sí es en cambio muy difícil encontrarse a uno mismo en esos debates. Comprometerse con un método parece ser un asunto más propio de un director técnico que de un intelectual en formación. Aquí me propongo analizar algunas características de ese compromiso o su ausencia, siguiendo también algunas líneas abiertas en los artículos [“En las puertas del Abismo”](#) y también en el artículo de Gustavo Riva [“Teoría y Método”](#).

Si bien ningún formulario destinado a la presentación de proyectos intelectuales carece de una sección “metodológica”, poco es lo que se espera encontrar ahí de interesante. Para muchos de nosotros es un alivio, porque tanto las monografías que hemos escrito en nuestros años de formación de grado como nuestras ocasionales contribuciones en congresos o revistas rara vez exigen algo por el estilo. Es natural que esto acabe por generar respuestas pragmáticas como aquella anécdota que menciona Gustavo Riva en relación al uso de *El héroe de las mil caras* para trabajar cualquier texto. La pregunta no pasa entonces por definir cuál es el mejor método para trabajar un texto, sino cual es el más apto para producir velozmente un comentario. Por cierto que no está mal encarar el método pensando en su productividad, pero a menudo pareciera que esa noción de productividad depende demasiado de nuestro contexto práctico y demasiado poco del objeto o fenómeno cultural que tenemos en frente. Estamos tan determinados por la obligación de extraer del texto conclusiones (hipotéticas, pragmáticas, subjetivas) que a menudo nos olvidamos que deberíamos ser capaces de relacionarnos con sus *preguntas*.

2. Barthes: jinete heteróclito

Volvamos un instante sobre *Crítica y Verdad*, ese pequeño gran texto en el que Barthes se defiende de los ataques de académicos tradicionalistas como Raymond Picard (que

hoy por hoy sólo parece ser recordado como el antagonista de Barthes). Es posiblemente uno de los libros más teóricos de Barthes, en tanto se propone específicamente desterrar una concepción de la escritura que considera, con buenos motivos, perimida, articulada sobre la vieja tradición del comentario. En contraposición con esto, Barthes esgrime sus ideas acerca del juego de los lenguajes, de la escritura crítica y una "Ciencia de lo literario" basada en la supuesta posibilidad de establecer el campo de sentidos posibles (de forma similar al de la lingüística chomskiana en la generación de frases gramaticales) que pueden establecerse sobre las obras literarias en un determinado momento. A diferencia de lo que sucede en textos posteriores aquí Barthes defiende la posibilidad de una ciencia con su propio metalenguaje, aunque, al igual que en otros textos anteriores y posteriores, esta ciencia queda como un proyecto del que él no piensa encargarse.

No pienso detallar las implicaciones de la propuesta de Barthes, implicaciones que él mismo apenas se limita a esbozar en un par de párrafos vehementes y apresurados. Su proyecto no carece de interés, pese a la dificultad que implica imaginar la forma en la que se podría determinar la aceptabilidad de los enunciados críticos a priori cuando el mismo Barthes enfoca esta aceptabilidad –en sus párrafos dedicados a la crítica literaria y el problema del estilo- desde el punto de vista de la coherencia interna de la propuesta crítica.

No hay ningún buen motivo para volver a la academia pre-barthesiana, inventada sin duda en gran parte por el propio Barthes y sus amigos. Pero apoyarnos en su concepto hipertrófico y autovalidante de la escritura es caer casi automáticamente en una enorme telaraña abandonada, producto de años y años de repetición de gestos pretenciosos y vacíos. En cambio, es posible separar lo que Barthes impetuosamente unió en ese juego que sólo él sabía jugar: la tradición hermenéutico-interpretativa y el análisis estructural "moderno".

Nuestro propósito no tiene nada que ver en este caso con reencontrar las "bases" del pensamiento barthesiano para entenderlo mejor (ya lo entendemos demasiado). En vez de eso tomaremos dos propuesta metodológicas de mayor alcance, dos enfoques que toman como objeto la totalidad de la experiencia histórica y cultural y que aparecen confusamente reunidos (aunque no sin propósito) en los textos barthesianos. El primero es la arqueología de Foucault. El segundo, la hermenéutica, tomando como referencia el clásico *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer.

¿Por qué estos textos? ¿No son demasiado clásicos ya? La generación que nos precedió los leyó sin duda y algunos de nosotros quizás también. Y sin embargo, comparados con la vulgata barthesiana, son consistentes, son difíciles de roer, incluso son *raros* (en un sentido muy distinto a Deleuze o Derrida, por ejemplo). A primera vista, se oponen en casi todos sus puntos. La pregunta entonces sería: ¿deberíamos elegir entre uno de ellos? ¿descartarlos a ambos? ¿es posible combinar sus propuestas de una forma nueva?

3. Foucault: el juego del miedo

"Foucault, el sol negro del lenguaje" es el título de un artículo de Michel de Certeau en el que dice, entre otras cosas, que *Las Palabras y las Cosas* (considerado su libro más estructuralista) es altamente inferior a los libros previos de Foucault (*La Historia de la Locura* y *El Nacimiento de la Clínica*). Esa luz negra nos convoca ahora, aunque -por suerte-, no a través del denso y turbio prisma de este último libro, sino en *La arqueología del saber*, bastante más legible. La primera edición es de 1969.

Mientras que Barthes y su juego de escrituras y lenguajes nos reconforta con su flexibilidad, Foucault juega a asustarnos. Su prosa se parece, por momentos, a las películas *Saw* (o *El juego del miedo*): para llegar al objetivo hay que empezar por serrucharse las extremidades. Desde las primeras páginas nos lo advierte: hay que olvidarse de la influencia, de la tradición, del autor, de la obra, de la subjetividad, de lo oculto, de lo simbólico, de lo alegórico. Su crítica de la tradición historiográfica sin duda tiene puntos en común con las objeciones de Barthes a la estética del comentario en la crítica literaria, pero Foucault va mucho más lejos y rechaza cualquier proyecto de armonizar formalización e interpretación, de saltar de las reglas de diferenciación de los enunciados a cualquier explicación simbólica o tradicionalmente ideológica. Barthes le hace el juego a los lenguajes en su hipertrofia, Foucault apunta a una especie de purificación: depurar nuestra percepción de los fenómenos culturales para poder atender a sus unidades básicas: los enunciados, y a su agrupación en formaciones discursivas. Estos funcionan casi como átomos en movimiento perpetuo, y no poseen ninguna realidad más allá de sí mismos. Sólo se trata de encontrar regularidades y reglas de derivación o transformación.

Es innegable que resulta bastante difícil prescindir de aquellos "operadores de síntesis" que Foucault propone rechazar (entre los cuales el más obvio y destacado es el sujeto psicológico). Más difícil aun (sino directamente imposible) es ser fiel al concepto de dispersión foucaultiana. Incluso Deleuze (1987) señala que la idea de "agrupación dispersa" es sencillamente contradictoria entendida literalmente. Es necesario (y Foucault lo admite) partir de cosas, de disciplinas, objetos o conceptos ya formados, de prácticas que guarden relaciones "evidentes" entre sí, e ir abriendo el panorama mediante el descubrimiento de enunciados funcionando con reglas similares en otras disciplinas u objetos, con la intención de alcanzar eventualmente una formación discursiva cuya consistencia arqueológica no dependa de las unidades de la historia de las ideas tradicional.

Gran parte del encanto de la *Arqueología* es su admitido positivismo metodológico, que Foucault declara desearía convertir en propiamente científico, aunque reconoce que le faltan elementos para lograrlo.

La dificultad de este juego que propone Foucault, y que por momentos suena efectivamente muy atractivo, implica un régimen de enunciación que parece sólo puede ser llenado por... Michel Foucault, o mejor dicho, por sus obsesiones. No se trata tanto (como quizás si sucede con Barthes) de que su sistema dependa de algún tipo de

genialidad mística y asistemática para funcionar, sino más bien que es difícil concebir la utilidad de este vuelo caótico de los enunciados-átomos sin tener ese sentimiento de interpelación personal que tan manifiestamente se percibe en los mejores textos de Foucault, esa necesidad por desmontar los discursos antropológicos que lo atravesaban. Obviamente, podemos decir que son los mismos que nos atraviesan a nosotros, aunque corremos el riesgo de extender la teoría de Foucault a su método (como suele hacerse), y descubrir que sólo nos sirve para decir lo que ya dijo sobre la constitución de la homosexualidad, el cuidado de sí, o los dispositivos de vigilancia en fenómenos culturales que él no tuvo tiempo o ganas de analizar (como *Gran Hermano*, por citar un ejemplo obvio donde suceden todas estas cosas).

El sistema propuesto en *La arqueología del saber* no nos ofrece un camino para llenar ese agujero, y el motivo es claro. Gadamer, desde una tradición opuesta, sirve para comprenderlo.

4. Gadamer, ese amigo del alma.

Oponer Gadamer a Foucault es sobradamente fácil. Si bien este último debatía contra la historia de las ideas y no contra la hermenéutica, está claro que los principios básicos de esta última contienen prácticamente todos los "operadores de síntesis" que Foucault tan rigurosamente proponía excluir, muy especialmente, el concepto de tradición.

Hay algunos aspectos en los que el libro fundamental de Gadamer, *Verdad y método* (la primera edición es de 1960) es menos amigable que *La arqueología del saber*. Es ciertamente más extenso, y discute con una tradición intelectual que, para muchos de nosotros, es sencillamente demasiado lejana: la estética romántica post-kantiana y el historicismo de autores como Schleiermacher o Dilthey. A todos estos (y a otros más ignotos) les dedica numerosas páginas, y si bien podemos llegar a apreciar la precisión erudita con la que maneja y desmonta sus fuentes, también experimentamos la sensación de asistir a un debate que no nos interpela directamente. Podría decirse lo mismo del Picard de Barthes, si no fuera porque este personaje se parece demasiado a nuestras abuelas académicas, cuya consistencia es casi arquetípica.

Pero superados estos pasajes engorrosos, la propuesta de *Verdad y método* es considerablemente más reconfortante que la de Foucault, y también más conservadora. Puede decepcionar quizás al que se acerca a leerlo buscando, precisamente, una conexión afirmativa entre los dos sustantivos del título (el método para alcanzar la verdad), ya que la conclusión es precisamente la opuesta: no hay un método para llegar a la verdad, al menos en las disciplinas que nos ocupan (o sea, las ciencias humanas). La idea de encontrar "un método" va en contra de la historicidad del problema de la hermenéutica y del lugar inamovible del sujeto como parte del proceso de comprensión.

La pureza ascética con la que juega Foucault y su sistema de exclusiones se opone completamente a la reivindicación del clasicismo y del humanismo que encontramos en

Gadamer, que señala insistentemente que el conocimiento no se da fuera de una tradición, sino dentro de ella, y que el prejuicio más peligroso es el que sostiene el iluminismo en contra de los prejuicios. No podemos comprender sin prejuicios, sin contemplar nuestro propio horizonte histórico en su integración (complicada, titubeante) con el horizonte histórico que estamos estudiando. Sólo hay interpretación cuando reconocemos la pregunta que ese texto responde o quiere responder, y en tanto la asimilemos como parte de nuestras respuestas. En su defensa de la tradición, Gadamer llega incluso a revalorizar su autoridad (en el sentido de auctoritas), un concepto que nos sorprendería encontrar ensalzado en un francés en los '60.

El aspecto más sugestivo y más problemático en relación al problema del método en Gadamer es el de la aplicación. La hermenéutica, dice, no debe perder su contacto fructífero con el derecho y la teología, en donde la fuerza de la interpretación está involucrada directamente con su aplicación a la justicia y a la predicación. El punto de aplicación en las ciencias humanas puede ser más difícil de rastrear, pero de todas formas está ahí, en nuestra relación con un texto en el marco de la tradición que nos conforma como los receptores de su verdad, que confirma nuestro involucramiento con esa pregunta que intentaba responder.

Sin embargo Gadamer dice explícitamente que no hay un método para aprender a preguntar, no existe un sistema que conduzca del texto a sus preguntas y lo reúna con las nuestras. En los pasajes relativos a este problema, nos encontramos en Gadamer con alusiones heideggerianas relativas al carácter abierto del Ser en relación con el mundo, etcétera. En su rastreo de la noción de *Bildung*, de *sensus communis* y de "gusto" (todos términos que serán rechazados por Barthes y Foucault, por ejemplo) Gadamer deja en claro que se trata de reconstruir (o de no olvidar) ese sentimiento humanista de ligazón entre la humanidad y la cultura que ha producido.

5. La inevitable hermenéutica.

¿Qué camino tomar? Bien podríamos hastiarnos del humanismo germanófilo de Gadamer y del estructuralismo aséptico de Foucault, rechazar ambas posturas y desligarse por completo del problema metodológico, en pos de la "espontaneidad" de esas iluminaciones profanas que se produce cuando de repente, luego de leer un texto, se nos ocurre algo decible, sin diferenciar si se trata de una hipótesis estructural, un comentario en la tradición Picardesca, un capítulo dentro de la Historia de las Ideas, una observación prejuiciosa, un juicio estético kantiano, etc. De esta forma el método queda atrapado en un pasado remoto (alguien tuvo que pelearse con alguien para que yo hoy pueda decir sin sonrojarme que El juguete rabioso deconstruye la formación discursiva de las leyes de formación simbólica) o un futuro mesiánico-apocalíptico en el que todo lo que tuvimos que decir tendrá el sentido de lo que precisamente era decible en el sistema que, sin conocer, usábamos.

Tiene su atractivo ¿Para qué negarlo?, la propuesta se vuelve aun más manejable si aplicamos teoría por similitudes temáticas. Si mañana tengo enfrente un texto en el que hay un homosexual encerrado, usaré a Foucault, pero si se trata de un humanista

reencontrando un manuscrito y aplicándolo a su vida, Gadamer va como anillo al dedo; si aparece un ángel y un flaneur, Walter Benjamin será el elegido, etc.

Incluso más allá de los pruritos epistemológicos o morales que podamos tener contra esta postura, el problema real y concreto es que esto no se sostiene en una investigación de largo alcance, como las que exige cualquier posgrado. Frente a esta necesidad, considero que la hermenéutica es un punto de partida inevitable, mientras que sistemas como la arqueología de Foucault u otras derivaciones del estructuralismo no sólo no pueden ocupar su lugar, sino que sólo cobran valor en una segunda instancia de un planteo metodológico.

Los motivos de esta separación ya fueron enunciados cuando describimos ambas teorías: el método arqueológico presenta una serie de herramientas muy pertinentes que aquí apenas hemos mencionado al pasar. Pero el rigor con el que propone pensar sus objetos no es reversible al propio método, que no surge del vacío o de la Razón pura, sino que está imbricado en una tradición e incluso en las obsesiones particulares de un sujeto psicológico. La tesis de Gadamer de que el conocimiento sólo puede surgir en una tradición y de que la relación con el objeto presupone una fusión de horizontes históricos y personales no puede ser simplemente abandonada, ya que si lo hacemos caemos precisamente en el pragmatismo absoluto, en una concepción del método que se define por la carencia de esta interpelación en la que nos constituimos como investigadores.

Por lo tanto, aun con sus implicaciones humanistas y quizás conservadoras, el tipo de enfoque del que parte Gadamer tiene una prioridad lógica frente a los sistemas de formalización más avanzados y modernos. Sólo una vez que hayamos podido relacionarnos con las preguntas que aparecen en el fenómeno que queremos estudiar, y en tanto les concedamos alguna capacidad para alcanzar nuestra verdad, podremos empezar a tejer una red de herramientas y conceptos de carácter metodológico, que eventualmente puede tomar mucho de Foucault. Pero no alcanzaremos esas preguntas si nos conformamos con estructuras formales partiendo de la base de que las respuestas hermenéuticas ya están dadas, o de que hay que borrarlas en pos de una imposible asepsia.

Bibliografía

Gadamer, H. (2006). *Truth and Method*. New York, Continuum publishing group.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires, Paidós.

Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Barthes, R. (2005). *Critica y verdad*. Madrid, Siglo XXI.