

Interpretación y subjetivación: entre Gadamer y Foucault, una tensión fecunda para la Filosofía contemporánea



Liliana Guzmán Muñoz

Es Doctora en Pedagogía por la Universidad de Belgrano, Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, Licenciada y Profesora en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de San Luis (UNSL). Se desempeña como docente-investigadora en la Facultad de Ciencias Humanas, UNSL. Becaria post-doctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado artículos y reseñas en revistas nacionales e internacionales; es coautora de capítulos en obras colectivas y autora de libros de áreas de su trabajo en la enseñanza de los cursos filosóficos y epistemológicos a su cargo: "Cine y filosofía", "Epistemología ampliada", "Filosofía de la educación" y "Filosofía del arte".

Resumen

El presente ensayo explora las continuidades y tensiones entre dos tradiciones filosóficas que han contribuido decisivamente a reconfigurar las nociones de "sujeto" y de "interpretación" en el pensamiento contemporáneo: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la genealogía crítica de Michel Foucault. A partir de una lectura comparativa de sus categorías fundamentales (comprensión, experiencia, formación, subjetivación, tecnologías del yo y cuidado de sí) se sostiene que ambas perspectivas esbozan una ontología crítica fundada en la experiencia situada. Se propone en este texto una lectura no conciliatoria, sino convergente entre ambos abordajes, que inscribe la experiencia de la interpretación como noción estructurante de una subjetividad histórica, contingente y abierta a la transformación.

Introducción

¿Qué estatuto conserva hoy la noción de sujeto en una época marcada por el descentramiento del *cogito*, la fragmentación del sentido y la crisis de los discursos universalistas? ¿Qué lugar ocupa la interpretación en contextos donde las condiciones de producción de saber y subjetividad están profundamente atravesadas por lógicas de poder? Estas preguntas convocan a revisar los modos en que se ha comprendido la experiencia del sujeto y su inscripción en tramas lingüísticas, históricas y ético-políticas. En este marco, los aportes de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault resultan ineludibles en el paradigma hermenéutico y sus bordes, aunque han sido frecuentemente considerados irreductibles e inconciliables entre sí.

Se examinan aquí los modos en que la comprensión y la experiencia hermenéutica en Gadamer, así como las tecnologías del yo y el cuidado de sí en Foucault configuran caminos filosóficos útiles para interrogar el presente. La conjetura orientadora es que, a pesar de sus divergencias filo-epistemológicas y metodológicas, ambos caminos filosóficos abordan la subjetividad como efecto de una experiencia histórica e interpretativa.¹

De modo que la articulación entre hermenéutica y genealogía, sin borrar sus tensiones constitutivas, permite concebir una ontología de la actualidad como ejercicio filosófico situado, crítico y transformador.

Interpretación, comprensión y experiencia en Hans-Georg Gadamer

La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer se erige como una propuesta sólida ante los límites del racionalismo ilustrado y del cientificismo moderno, y como

una clara disrupción con la tradición milenaria de la hermenéutica como interpretación de textos. En *Verdad y método*,² su obra principal, Gadamer rechaza la reducción del conocimiento a procedimientos metodológicos y propone, en cambio, una ontología de la comprensión. Para Gadamer, comprender no es un acto del sujeto, sino la inserción en el movimiento de la historia del sentido, desplazando así el eje desde el sujeto autónomo hacia la historicidad del lenguaje como lugar de constitución del sentido.

La noción de fusión de horizontes (*horizontverschmelzung*) es central en este enfoque. El acto de comprender (la interpretación comprensiva) implica un entrelazamiento entre el horizonte del intérprete y el horizonte del texto o del otro, en una dinámica que nunca se da en condiciones de objetividad o neutralidad: el que quiere comprender un texto debe estar dispuesto a dejar que éste le diga algo. Esta disposición ética y epistémica convierte a la interpretación en una experiencia transformadora del sujeto.

Asimismo, el concepto de formación (*bildung*) ocupa un lugar relevante en la hermenéutica gadameriana. Retomando la tradición humanista, Gadamer sostiene que la formación no es acumulación de saberes, sino una apertura al mundo que transforma al intérprete, pues la formación es siempre educación y superación de uno mismo. Desde esta perspectiva, la comprensión no se limita al plano meramente interpretativo, sino que comporta una dimensión existencial: se trata de devenir otro a partir del encuentro con lo distinto.

En referencia a este marco teórico, la inquietud que nos interpela es que la hermenéutica quizás ofrece una crítica implícita a los modelos tecnocráticos de producción de conocimiento. Al reconocer el carácter situado, finito y lingüísticamente mediado de toda comprensión, Ga-

¹ Este artículo retoma desarrollos en el marco de la tesis de maestría titulada *Hermenéutica y subjetivación: continuidades y tensiones entre las perspectivas de Gadamer y Foucault* y publicada en formato libro por la Editorial Teseo, 2025.

² Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1998.

damer introduce una ética del interpretar que desafía las pretensiones de neutralidad epistémica, puesto que no hay comprensión sin prejuicio, entendiendo por “prejuicio” la condición misma de posibilidad del comprender.

En definitiva, la experiencia hermenéutica que propone Gadamer se presenta como una experiencia de apertura y de transformación. El sujeto no precede al encuentro con el otro, sino que se constituye en él. Así, la comprensión se revela no como mera reconstrucción de un sentido preexistente, sino como acontecimiento de verdad en el lenguaje. Este carácter ontológico y dialógico de la comprensión sienta las bases para su puesta en tensión con la noción foucaultiana de subjetivación, como se desarrolla en este texto.

Subjetivación, saber y poder en Michel Foucault

Michel Foucault formula una de las críticas más agudas a la noción moderna de sujeto como fundamento de la razón, de la moral y del conocimiento. En oposición a las concepciones esencialistas, Foucault desplaza el análisis desde la interioridad del sujeto hacia las condiciones históricas y materiales que lo constituyen. En sus investigaciones arqueológicas y genealógicas, el sujeto es considerado en esta mirada posestructuralista como un efecto de prácticas discursivas y dispositivos de poder, lo que implica una ruptura con la tradición filosófica que lo concebía como instancia originaria del sentido.

Desde *La arqueología del saber*,³ Foucault propone una epistemología de las formaciones discursivas, proponiendo que el sujeto que habla no debe ser, en el análisis del discurso, el punto de origen, e inaugurando así una línea de pensamiento que desnaturaliza al sujeto como categoría fundante reinscribiéndolo en una red de rela-

ciones contingentes. La propuesta se radicaliza en *Vigilar y castigar*,⁴ donde Foucault analiza cómo los dispositivos disciplinarios producen cuerpos dóciles y subjetividades reguladas, instaurando un régimen de visibilidad y normalización: “El alma es la prisión del cuerpo”.

Sin embargo, Foucault no se limita a una crítica del poder como imposición. En sus últimos trabajos, especialmente en *Historia de la sexualidad II*⁵ y en los cursos del Collège de France, reintroduce al sujeto como lugar de práctica, de transformación y de resistencia. A través del estudio de las tecnologías del yo y del cuidado de sí, plantea que la subjetivación implica tanto formas de sujeción como posibilidades de constitución ética. El cuidado de sí aparece, entonces, sería un principio de libertad en relación con uno mismo y en relación con los otros.

Esta doble dimensión —sujeción y autonomía— está en el centro del “arte de no ser tan gobernado”. En efecto, la crítica foucaultiana no se ejerce desde un exterior absoluto del poder, sino desde un interior productivo que posibilita la transformación de las condiciones de existencia. Como sostiene en el curso *El coraje de la verdad*,⁶ la práctica filosófica debe ser entendida como “una forma de vida” que exige una “ética del decir verdadero”. Por ello, nuestra principal conjetura para este texto retoma esta lectura de la subjetivación como proceso histórico y situado, subrayando su potencial para pensar la experiencia del sujeto en clave práctica y relacional. Lejos de concebir al sujeto como una esencia prediscursiva, Foucault aborda esta noción como un efecto variable de múltiples dispositivos, pero también como agente capaz de reconfigurarse en el ejercicio de la libertad.

⁴ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁵ Foucault, M. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2006.

⁶ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

³ Foucault, M. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2002.

Desde esta perspectiva, la subjetivación desde la mirada foucaultiana permite pensar críticamente la noción de experiencia, no como vivencia interior, sino como una experiencia efectiva, discursiva y política. Así, el sujeto se constituye en el entrecruzamiento entre saber y poder, pero también en su distanciamiento reflexivo, en el gesto crítico que interroga los modos en que ha sido producido. Esta tensión, entre determinación y posibilidad, entre régimen y resistencia, constituye uno de los núcleos más fecundos del pensamiento de Foucault.

La noción de subjetivación constituye una clave interpretativa fundamental para comprender la divergencia estructural entre Gadamer y Foucault. Ambos problematizan la noción de sujeto, pero desde marcos filosóficos y epistémicos divergentes: pues mientras Gadamer sitúa al sujeto en una tradición de formación y comprensión, Foucault lo problematiza como efecto histórico y político de relaciones de poder.

En el enfoque de Gadamer, la subjetividad no es entendida como esencia previa, sino como devenir en el marco de una tradición viva que interpela al intérprete. Su concepción de la subjetividad está ligada a la experiencia hermenéutica, que no es mera apropiación de sentido, sino transformación del sí en el encuentro con lo otro: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.⁷ Y en ese marco, el sujeto es ante todo alguien que deviene a través del lenguaje. Esta concepción se articula con la noción de *bildung* como formación no acumulativa, sino ética y existencial. “La verdadera formación es formación de uno mismo”, afirma Gadamer, y ello implica que la subjetividad se despliega en una apertura histórica y dialógica al mundo.⁸

Foucault, por el contrario, desestructura la idea de una subjetividad en formación dialógica. En sus genealogías, el sujeto no es quien comprende, sino quien es

producido. Desde *Vigilar y castigar* hasta *Historia de la sexualidad* la subjetivación se aborda como el resultado de prácticas sociales, dispositivos institucionales y discursos reguladores. No hay un sujeto originario que luego se transforma, sino una posición siempre ya producida por una red de poder-saber.

La clave en Foucault está en que la subjetivación no solo implica sujeción, sino también posibilidad de resistencia. En los cursos del Collège de France, especialmente en *La hermenéutica del sujeto* y *El coraje de la verdad*, redefine la subjetivación como una práctica de sí, un ejercicio ético mediante el cual el sujeto se constituye en la relación consigo, con los otros y con la verdad. “El cuidado de sí es una forma de atención permanente que el individuo debe prestar a sí mismo para constituirse como sujeto ético”.⁹ Así, el sujeto es efecto, pero también práctica: no se lo descubre, se lo ejerce.

Desde esta perspectiva, la distancia con Gadamer no es solo teórica, sino política: mientras uno insiste en la experiencia del sentido como acontecimiento dialógico, el otro desplaza el eje hacia las condiciones materiales y estratégicas de la constitución del sujeto. Sin embargo, en ambos casos hay una ruptura evidente con la mirada moderna del sujeto trascendental: en estas líneas hermenéuticas, el sujeto se constituye en un campo de relaciones, sean estas lingüísticas, para Gadamer, o de poder-saber, para Foucault. Y en ambos enfoques, el sujeto es una posibilidad, no una sustancia.

Contrapunto hermenéutico: la Ilustración

La Ilustración: ¿crítica y continuidad hermenéutica?

La Ilustración, como matriz cultural y filosófica del pensamiento moderno, constituye otro terreno en el que se visibilizan las tensiones entre la hermenéutica de Gadamer

⁷ Gadamer, *Op. cit.*, 1998, p. 475.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁹ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 31.

y la crítica genealógica de Foucault. Ambos dialogan con ese legado, pero lo hacen desde posturas radicalmente distintas: mientras Foucault adopta una perspectiva problematizadora, Gadamer aboga por una comprensión que reinterpreta su herencia sin negarla, integrándola en una tradición que aún interpela.

En el texto de la conferencia denominada *¿Qué es la Ilustración?*,¹⁰ Foucault propone una lectura no celebratoria, sino interrogativa del proyecto ilustrado. No busca responder con definiciones universales, sino explorar cómo esta época sigue estructurando el modo en que pensamos nuestra actualidad. “La Ilustración no es un período histórico, sino una actitud, un *ethos*, una manera de interrogar lo que somos en nuestra actualidad”.¹¹ Desde esta actitud, Foucault no busca restaurar el proyecto moderno, sino examinar sus efectos: ¿cómo se han constituido los regímenes de verdad, los modelos de racionalidad, las formas de subjetividad que hoy nos configuran?

La cuestión se inscribe en una “ontología del presente” que, más que aplicar categorías fijas, interroga los límites de lo pensable y lo decible. La racionalidad ilustrada no es simplemente emancipadora: ha sido también vehículo de normalización, disciplina y exclusión. Como sostiene en su trabajo sobre el biopoder, la modernidad no ha sido solo la era de la razón, sino también del control. Por ello, Foucault concibe la Ilustración no como un ideal normativo, sino como un campo de tensiones que debe ser reabierto críticamente.

Gadamer, en su mirada renovadora de la modernidad, no niega las aporías de la razón ilustrada, pero se distancia del gesto foucaultiano de sospecha permanente. Para él, la Ilustración forma parte de la tradición que nos constituye, y su crítica debe ser comprendida desde el diálogo con esa misma tradición. En *Verdad y método*, si

bien cuestiona la pretensión de objetividad absoluta del Iluminismo —su “prejuicio contra los prejuicios”—, no deja de reconocer el impulso emancipador y formativo. “La Ilustración misma es una forma de tradición; también ella debe ser comprendida desde su historicidad”.¹²

Desde esta perspectiva, la hermenéutica no opera contra la modernidad, sino en su profundización crítica. La razón no debe ser abandonada, sino reinscrita en una racionalidad que incluya la experiencia, el lenguaje y la tradición, una razón dialógica y situada. Para Gadamer, comprender es siempre también comprenderse: la Ilustración, entonces, no se supera rompiendo con ella, sino reabriendo su sentido a través del diálogo entre horizontes.

De este modo, Foucault postula una sospecha de las continuidades, pues estas encubren relaciones de poder; por el contrario, Gadamer asume que el sentido puede renovarse en la historia, aun a partir de los legados más problemáticos. Donde Foucault ve genealogía, Gadamer propone fusión de horizontes. No obstante, ambos coinciden en un punto: la Ilustración no puede ser asumida como una evidencia normativa. Hay que pensarla. Hay que interrogarla. Sea como archivo problemático, sea como tradición interpretativa, ambos la sitúan en el centro del pensamiento del presente.

Formación: entre la *bildung* y las tecnologías del yo

La noción de *formación* ocupa un lugar axial en la tradición filosófica moderna, y es reformulada de modo profundamente diferenciado en las perspectivas de Gadamer y Foucault. En el caso de Gadamer, el concepto de *bildung* constituye no solo una categoría teórica, sino un eje ontológico de la experiencia hermenéutica. Retomada de la tradición humanista alemana, particularmente de Goethe y Hegel, la noción de *bildung* designa un proceso de transformación de sí que se realiza a través de la

¹⁰ Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?* *Revista de Filosofía*, 1990.

¹¹ *Ibidem*, p. 9.

¹² Gadamer, *Op. cit.*, 1998, p. 282.

apertura al mundo, a la tradición y a la alteridad significativa. No se trata de la acumulación de contenidos, sino de una autoconstitución ética y dialógica que ocurre en el seno del lenguaje. En *Verdad y método* puede leerse: “La formación es siempre una educación de uno mismo [...] un proceso en el que el hombre se aleja de su inmediatez natural para convertirse en espíritu.”¹³

Esta transformación no es voluntarista ni autodeterminada, sino que acontece en la experiencia de comprensión como acontecer del sentido en la historia. La *bildung* es, así, inseparable de la finitud del sujeto y del carácter mediado de toda comprensión, pues el ser que puede ser comprendido es lenguaje. En esta clave, la formación no es una técnica de sí, sino una apertura a lo que nos excede: se forma quien se deja afectar por la tradición, por el texto, por el otro.

Foucault, en cambio, opera una torsión radical de esta herencia. Desde su perspectiva genealógica, la formación del sujeto debe ser pensada no como un despliegue libre, sino como el resultado de prácticas discursivas, institucionales y corporales que configuran los modos posibles de ser. A través de lo que denomina tecnologías del poder, los sujetos son constituidos como efectos de dispositivos que normalizan conductas, saberes y modos de vida. En *Vigilar y castigar*, esta lógica se manifiesta en el pasaje de una soberanía que castiga a un biopoder que disciplina: el alma, dirá, es la prisión del cuerpo.

Sin embargo, en sus cursos ulteriores a 1975, especialmente *La hermenéutica del sujeto*, Foucault introduce un giro: propone analizar la noción de tecnologías del yo, es decir, aquellas prácticas mediante las cuales los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos morales, estéticos o políticos. Estas prácticas, aunque insertas en un campo de poder, abren un espacio de autoformación crítica: “el cuidado de sí es una práctica que, al constituir

al sujeto, implica también una distancia con respecto a las formas en que ha sido constituido”. En este sentido, la formación no es simplemente imposición, sino también resistencia.

En la tensión entre las categorías de *bildung* y tecnologías del yo se juega una disputa sobre el estatuto mismo de la subjetividad. Para Gadamer, el sujeto se forma en el diálogo con la tradición que lo constituye y lo transforma. Para Foucault, el sujeto se forma en la confrontación con las redes de poder que lo producen, pero también en el gesto ético que las interrumpe. En ambos casos, sin embargo, hay una afirmación común: el sujeto no es un dato, sino un proceso; no se da, se forma.

La práctica filosófica. De la ontología de la comprensión a la ontología crítica del presente

La filosofía, como interrogación de las condiciones de posibilidad del pensamiento, adquiere en Gadamer y en Foucault un estatuto plural y quizás complementario en varios aspectos. En el primero, la filosofía es una ontología de la comprensión: se ocupa del ser del comprender (el *ser-para-el-texto*) como estructura fundamental de la existencia humana. Esta perspectiva, heredera del giro hermenéutico heideggeriano, se distancia tanto del racionalismo moderno como del positivismo científico. Para Gadamer, la tarea filosófica no consiste en fundamentar el saber, sino en esclarecer la historicidad del comprender: el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Esta afirmación expresa la convergencia de ontología y hermenéutica.

La filosofía hermenéutica no busca verdades últimas ni sistemas clausurados, sino que cultiva una actitud de apertura, de escucha y de diálogo con la tradición. Comprender es siempre participar en una historia del sentido que nos antecede y nos atraviesa. En este marco, la subjetivación se concibe como constitución histórica del sí en la experiencia del lenguaje, en la fusión de horizon-

¹³ *Idem.*

tes, en la transformación del intérprete. La filosofía, por tanto, no es exterior al proceso de subjetivación, sino su lugar de reflexión crítica y de posibilidad transformadora.

Foucault, por su parte, reconfigura la tarea filosófica como ontología crítica del presente. En la conferencia “¿Qué es la Ilustración?” retoma la pregunta kantiana para reformularla como actitud interrogativa frente a los modos en que somos gobernados y nos gobernamos. La filosofía no se define por un objeto específico, sino por una actitud: la crítica. Esta crítica no se ejerce desde una instancia soberana, sino desde una implicación con las condiciones que se examinan. La crítica es, pues, el arte de no ser tan gobernados. Es una práctica que interroga los límites históricos que nos constituyen y que ensaya su posible transgresión. En esta clave, la subjetivación aparece como el correlato ético-político del pensamiento filosófico. La filosofía no prescribe identidades, sino que problematiza sus condiciones de emergencia. Pensar filosóficamente es entonces hacer visible lo que se da como natural, deshacer las formas de evidencialidad, y con ello, abrir un campo de transformación de lo que somos. En suma, mientras Gadamer piensa la filosofía como participación en una historia de sentido, Foucault la piensa como interrupción de sus efectos. Pero ambas concepciones coinciden en asumir la finitud del sujeto, la contingencia de sus configuraciones, y la posibilidad de una subjetividad que se piensa a sí misma en acto.

Entre Gadamer y Foucault: tensiones, resonancias y horizontes comunes

Una lectura paralela de las obras de Gadamer y Foucault podría sugerir una distancia infranqueable. No solo difieren en sus referentes filosóficos (Heidegger y la tradición hermenéutica en Gadamer; Nietzsche y la crítica genealógica en Foucault), sino también en sus metodologías, finalidades y concepciones del lenguaje, del saber y la subjetividad. Sin embargo, más allá de estas diferencias,

es posible identificar zonas de convergencia y resonancia que abren un campo fértil para repensar la experiencia del sujeto en el marco de una filosofía de la finitud.

Gadamer afirma que comprender es siempre interpretar, y la interpretación tiene lugar en el diálogo con la tradición. Tal afirmación, que sitúa al sujeto en una relación histórica y abierta con el pasado, encuentra un eco crítico en la noción foucaultiana de subjetivación como inscripción del sujeto en dispositivos de saber y poder. Aunque Foucault desconfía del lenguaje como vehículo de verdad –y en ello se distancia del carácter ontológico que tiene en Gadamer–, ambos coinciden en que el sujeto no preexiste a las relaciones que lo constituyen. En palabras de Foucault: no hay sujeto sin sometimiento y tampoco hay sometimiento sin posibilidad de resistencia.

En este punto, el contraste entre diálogo y crítica no se presenta como antagónico, sino como complementario. La comprensión hermenéutica es apertura al otro, es experiencia que transforma al intérprete. La crítica genealógica, por su parte, es una práctica reflexiva que desestabiliza las formas de subjetivación instituidas. Ambas implican una relación con el saber que no es de apropiación sino de transformación. Si en Gadamer el lenguaje abre al sujeto a la historicidad compartida, en Foucault el discurso lo sitúa en una red de relaciones que puede ser interrogada y desplazada.

La tesis de referencia subraya que estos enfoques, pese a sus tensiones, permiten concebir una subjetividad no esencialista, histórica y situada. La fusión de horizontes en Gadamer y la constitución de sí en Foucault son dos modos de tematizar la experiencia como acontecimiento de sentido. En ambos casos, la verdad no es trascendente ni universal, sino que emerge en el devenir interpretativo y en la práctica crítica del presente. Como plantea Foucault en ¿Qué es la Ilustración?, el pensamiento filosófico debe trabajar sobre los límites, una interrogación constante de lo que somos y de las condiciones que nos hacen ser lo que somos.

Desde esta perspectiva, la articulación entre hermenéutica filosófica y genealogía histórica no requiere síntesis ni conciliación, sino más inquietudes en torno a las problematizaciones postuladas. Basta con pensar sus aportes como vectores que convergen en una preocupación común: ¿cómo se constituye el sujeto en relación con la verdad, con los otros y consigo mismo? La ontología del presente que aquí se perfila es, entonces, un modo de pensamiento que asume su historicidad y su carácter situado, y que busca abrir espacios para la transformación crítica de la subjetividad.

Conclusiones

La reflexión aquí desarrollada ha procurado interrogar y calibrar, destacando sus puntos de divergencias, los aportes de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault al pensamiento contemporáneo sobre el sujeto y la interpretación. Si bien ambos enfoques operan desde tradiciones filosóficas distintas (la hermenéutica ontológica y la crítica genealógica), comparten una desconfianza radical hacia las pretensiones fundacionales de la modernidad y un compromiso sostenido con el pensamiento de la finitud. Lejos de concebir al sujeto como origen de sentido o centro de soberanía epistémica, lo presentan como un lugar de acontecimiento, como efecto de relaciones lingüísticas, históricas y ético-políticas.

En Gadamer, la experiencia de la comprensión aparece como una forma de transformación del sujeto, una apertura al otro mediada por el lenguaje y la tradición: la comprensión no es un acto de reproducción, sino de participación en el sentido. En Foucault, la subjetivación es a la vez efecto del poder y ejercicio de una práctica de sí que puede devenir resistencia: el sujeto es una práctica histórica de libertad. Ambos abordajes teóricos coinciden en señalar que el sujeto no se descubre, sino que se constituye, y que la verdad no se impone como evidencia, sino que se produce en el juego entre interpretación y crítica.

Estas conclusiones habilitan líneas fecundas para futuras investigaciones. En primer lugar, se abre la posibilidad de explorar los vínculos entre hermenéutica y genealogía en el campo educativo, especialmente en torno a la formación ética y política de los sujetos en contextos contemporáneos atravesados por la tecnificación del saber. En segundo lugar, quizás puede profundizarse el análisis de los regímenes de verdad en clave hermenéutica crítica, articulando la apertura dialógica de Gadamer con la denuncia foucaultiana de los dispositivos normalizados. Finalmente, cabe considerar los aportes de ambos enfoques interpretativos a una filosofía práctica que, más que prescribir normas, proponga ejercicios de transformación del sí y de interrogación del presente.

En tiempos de subjetividades precarizadas, discursos polarizantes y horizontes éticos inciertos, el gesto filosófico que aquí se ensaya —interrogar la articulación entre interpretación y subjetivación— constituye una invitación a repensar las condiciones de posibilidad de una vida crítica, reflexiva y situada.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>