

**Grado en Filosofía**  
Trabajo de Fin de Grado  
Curso académico 2020/2021

**LA PREGUNTA  
POR EL PRESENTE**

---

*Una comparativa entre dos propuestas historiográficas*

**Alumno:** Javier González Pérez  
**Tutora:** Chaxiraxi Escuela Cruz

# Índice

1.	INTRODUCCIÓN .....	4
2.	ANTECEDENTES.....	5
2.1.	La <i>Sattelzeit</i> : configuración del tiempo histórico.....	5
2.1.1.	Entre el campo de experiencias y el horizonte de expectativas .....	7
2.1.2.	El concepto moderno de historia.....	7
2.2.	Historia del presente: problematización de los presupuestos antropológicos.....	10
2.2.1.	La muerte del hombre .....	14
2.2.2.	Una mutación epistemológica: la revisión del valor del documento .....	18
3.	ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN.....	20
4.	DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO .....	24
4.1.	Aceleración y teleología secular.....	24
4.2.	La semántica trascendental.....	26
4.3.	El carácter normativo de la historia conceptual.....	28
4.4.	Una teoría del poder.....	31
4.5.	Crítica e Ilustración: la pregunta por la <i>Aufklärung</i> .....	34
6.	INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA.....	38
6.1.	Bibliografía principal.....	38
6.2.	Bibliografía complementaria .....	39

*No hagáis historia, que sólo  
lo que está escrito está hecho,  
hecho.*

García Calvo y Sánchez Ferlosio

## 1. INTRODUCCIÓN

La deriva tomada por la historiografía en las últimas décadas hacia una comprensión del presente más que a una descripción del pasado, ha hecho que converja en algunos puntos con la filosofía. El objetivo de este trabajo es investigar en qué términos se ha desarrollado ese interés por el presente: si como una glorificación de lo dado –al menos parcialmente–, o como una crítica desmitificadora. A partir de las propuestas de dos autores, Reinhart Koselleck y Michel Foucault, se comprobará la magnitud de esa potencialidad crítica de la historia.

La cuestión de la relación entre la historia y la filosofía se va abriendo paso a lo largo de la exposición de ambos métodos. En los antecedentes, atendemos a la postura que la historia conceptual y la arqueogenealogía mantienen respecto a la historia, teniendo en cuenta que la relación entre la Modernidad y la historia constituye la condición de posibilidad de ambos métodos. En el estado actual de la cuestión, se ha realizado un breve recorrido por los acontecimientos más relevantes de la historiografía contemporánea. Basándonos en el trabajo de varios historiadores respecto a la historia de su disciplina, hemos tomado como punto de partida la crisis del positivismo a finales del siglo XIX e incidido especialmente en las consecuencias para la disciplina de la revolución cultural de mayo de 1968. En la discusión, hemos tratado de confrontar ambos métodos, tomando como criterio la potencialidad crítica hacia el presente: averiguar qué propuesta es capaz de plantear con más radicalidad, es decir, profundidad, la pregunta por la Modernidad. Finalmente, en la conclusión, se ha tratado de defender que la propuesta de una arqueogenealogía planteada por Foucault reúne las cualidades necesarias como para introducir lo histórico en la filosofía.

Es importante destacar que durante la realización de la investigación se ha utilizado fuentes directas de los autores trabajados. En el caso de Koselleck nos ha bastado con su definición de *historia/Historia*. Pero, en el caso de Foucault, menos dado a la sistematización, hemos tenido que recurrir a un mayor número de obras para aclarar sus posturas respecto a la historia; por ejemplo, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber* o el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. También se ha utilizado una bibliografía sobre el tema lo más actualizada posible, siendo parte esencial del trabajo dos

obras publicadas este mismo año: *Historia de los conceptos políticos*, de Alfonso Galindo Hervás y *Cómo hacer cosas con Foucault*, de Francisco Vázquez García.

## 2. ANTECEDENTES

Una cuestión central a la hora de abordar las propuestas metodológicas que son objeto de estudio de este trabajo es la de determinar su relación con la filosofía. Tanto Koselleck como Foucault se apoyan en cierto canon filosófico para elaborar su metodología, pero esto no nos aclara si estamos ante un análisis filosófico de la historia o un análisis histórico de la filosofía.

Tal y como veremos, solamente a partir de una definición de lo que es la historia puede introducirse lo histórico en el centro de la filosofía. Por un lado, se señala como condición de posibilidad de los conceptos políticos modernos la emergencia del tiempo histórico en los acontecimientos que forman la *Sattelzeit* (periodo bisagra). Así se trata de fundamentar una práctica histórica consistente en la clarificación de los conceptos y valores –políticos– a través del análisis de sus variaciones de sentido a lo largo del tiempo. Por otro lado, se indica una mutación epistemológica en el seno de la modernidad que acaba repercutiendo en la manera que tenemos de ver la historia y en los problemas propios de la historiografía, sobre todo con respecto al valor del documento. De esta forma se fundamenta la necesidad de una arqueogenealogía que muestre las relaciones de poder que configuran los diferentes discursos de verdad a lo largo del tiempo. El desarrollo del método apunta, por un lado, hacia la clarificación conceptual que introduce lo histórico dentro de un propósito tradicionalmente propio de la filosofía; y, por otro, hacia la elaboración de una historia de la verdad que modifica sustancialmente la manera tradicional de abordar el problema por parte de la filosofía.

En la medida en que detrás de ambas propuestas metodológicas se encuentra una reflexión sobre lo que significa la historia para la modernidad es necesario abordarlas en los antecedentes a nuestro trabajo. Cabe añadir que ambas propuestas no son excluyentes, pero sí que ofrecen distintas posibilidades para según qué propósitos.

### **2.1. La *Sattelzeit*: configuración del tiempo histórico.**

Hacia finales del siglo XVIII la historia comienza a definir un nuevo campo de experiencias hasta entonces desconocido, convirtiéndose en un concepto-guía de la

modernidad. Koselleck toma este acontecimiento como fundamento para su propia propuesta teórica de una *Begriffsgeschichte* o *historia conceptual*.

Durante el espacio temporal que va desde 1750 a 1850 Europa acoge diferentes cambios intelectuales y sociopolíticos. Durante esta *Sattelzeit* o *período bisagra* tiene lugar “una serie de acontecimientos que van a ser índices y factores de la emergencia del nuevo concepto de tiempo histórico”, configurando de esta manera “la estructura trascendental del sentido de los conceptos políticos modernos” (Galindo, 2021, p.73). Además, tiempo y concepto concurren: la época moderna es la época de los conceptos, por lo que una historia conceptual es la historiografía adecuada para manejarse en la Modernidad. En última instancia, se trata de recorrer la génesis y comprender la lógica de esos conceptos políticos presentes en las ciencias sociales que son capaces de determinar nuestra forma de pensar.

Con la expresión “período bisagra” se sugiere la existencia de una única gran ruptura conceptual en Occidente capaz de marcar la distinción entre Antigüedad y Modernidad. Esta ruptura consiste en la resignificación de los conceptos antiguos –cuya referencia a una realidad política extinta los hace incomprensibles– llevada a cabo por la aparición de una nueva experiencia del tiempo que los dota de nuevos significados inmediatamente comprensibles dentro de la nueva realidad política. La Edad Moderna se constituye según Koselleck, de acuerdo con Galindo Hervás, en torno a:

La temporalización de la historia (o historización del tiempo) merced a la experiencia de la aceleración; la orientación de los conceptos a un futuro cambiante y abierto; la historización de los *saecula* como unidades de sentido autónomas, singulares y comparables; la experiencia de la simultaneidad de lo anacrónico (de la que se alimenta la *Enciclopedia* francesa); la legitimación del perspectivismo; y la experiencia del tránsito (Galindo, 2021, p.75).

La transformación conceptual que acabó con el viejo mundo se remite a una serie de índices y factores que podemos clasificar en tres grupos: la distancia entre experiencias y expectativas; la aparición del concepto moderno de Historia; y la aceleración. Estas tres grandes transformaciones dan cuerpo a la *Sattelzeit*.

### **2.1.1. Entre el campo de experiencias y el horizonte de expectativas**

Las formas de temporalidad que vinculan presente, pasado y futuro vienen determinadas por la relación o la distancia entre *Erfahrungsraum* (espacio de experiencia) y *Erwartungsraum* (horizonte de expectativa). Para Koselleck, tanto la expectativa como la experiencia son categorías formales universales, condición de posibilidad de cualquier historia fruto de una capacidad antropológica para esperar y recordar. Lo que ocurre durante la modernidad es que, la equivalencia entre experiencia de los antepasados y expectativas de las generaciones presentes propia de la antigüedad queda dislocada por las expectativas resultantes de la experiencia del progreso. Como categorías antropológicas no son solo presupuesto de la aparición del tiempo histórico, sino que son condición de todo sentido: “remiten a un dato antropológico (la temporalidad del hombre) y permiten mostrar que la presencia del pasado es distinta de la presencia del futuro” (Galindo, 2021, p.90). Al hablar de experiencia nos remitimos a un pasado que tiene lugar en el presente, y cuando lo hacemos de las expectativas un futuro en ese mismo presente; en el presente se entrelazan pasado y futuro. Sin embargo, “la coordinación entre ambas categorías se ha modificado en el transcurso de la historia” (p.90), siendo la modernidad el periodo en el que las dos categorías tienden a separarse. Por lo tanto, el propio tiempo histórico es susceptible de cambio a lo largo de la historia en función de la dinámica entre experiencia y expectativa. Dos son los factores que van generando esa distancia propia de la Edad Moderna: el progreso como nuevo horizonte de expectativa y la historiografía moderna. Al ser conceptualizada a través del progreso, la estructura temporal moderna infla las expectativas en detrimento de la experiencia.

El tiempo histórico se sitúa entre el campo de experiencias y el horizonte de expectativas, “es la estructura trascendental tanto de la *acción* como de la *narración*, o sea, tanto de la existencia histórica como de la escritura de la historia” (Galindo, 2021, p.91). Por lo tanto, la temporalización de la historia o la historización del tiempo como estructura trascendental es la condición de posibilidad tanto de la acción como de la ciencia histórica.

### **2.1.2. El concepto moderno de historia**

El concepto moderno de historia abandona su noción clásica ciceroniana de *magistra vitae* a partir de la convergencia de dos procesos que se venían gestando de manera independiente: “la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común

la suma de las historias individuales”; y, por otro lado, “la fusión de «historia» como conexión de acontecimientos y de «Historia» [historiografía]” (Koselleck, 2004, p.27). Dentro del colectivo singular alemán *Geschichte* la noción de una historia en y para sí, condición de toda historia individual posible, y la noción de narración, indagación subjetiva o ciencia de las historias individuales vinieron a darse la mano. “Lo decisivo era que en el último tercio del siglo XVIII se traspasó un umbral. Los tres planos: estado de cosas, exposición y ciencia de ello, se ponen ahora bajo un concepto común único como «historia»” (p.45). El concepto *Geschichte* acerca la experiencia de una historia que actúa por sí misma a la reflexión de los hombres que la ejecutan o que la padecen. Mientras en la Historia como ciencia histórica prima la capacidad pedagógica de un campo de experiencias bien definidas, en la nueva noción de historia adquiere protagonismo el horizonte de expectativas como campo abierto, que intentará ser definido por las diferentes teleologías confeccionadas por la filosofía de la historia.

La *filosofía de la historia* se confecciona como disciplina a partir de tres pasos: a) en la trabazón de Poética e Histórica se anudaban, a través del nuevo y complejo concepto de historia, el plan del historiador o autor de la historia y la unidad interna de los acontecimientos demostrable desde la historia misma, siendo crucial en esta unión el giro trascendental kantiano que hacía coincidir la intención práctico-moral a la hora de construir la historia con el plan secreto de la naturaleza, de tal forma que la construcción filosófica de la historia tiene efecto en la historia real, pudiendo hablarse de un verdadero Sistema de la historia; b) El concepto de la historia en general marca el paso de la autoría necesaria de la Historia moralizante al juicio efectuado por el propio proceso histórico sin personalidad definida, es decir, se puede confiar en que la historia en su propio devenir acabe haciendo justicia; c) frente a la historia de la Escritura, la Historia se vio forzada a buscar la conexión interna de las historias, no en la providencia, sino a partir de factores que se daban en la historia general misma, siendo imprescindible interpretar de manera filosófica la múltiple serie de hechos históricos y circunstancias para encontrar las conexiones como argumentaciones racionales, deduciendo lo desconocido a partir de lo conocido o, dicho de otra forma, elaborando hipótesis racionales y aunando pretensiones teórico-científicas y reflexiones filosófico-trascendentales, —“Con ello, «la historia», en cuanto colectivo singular de todas las historias individuales, no sólo es resultado de la reflexión racional, sino que es ella misma el modo de manifestarse el espíritu que se despliega en el trabajo de la historia universal” (Koselleck, 2004, p.71).



El encargado de unificar estos tres procesos dentro de su concepto de filosofía de la historia fue el idealismo alemán, a partir de la experiencia de la Revolución: “la filosofía idealista de la historia introdujo el axioma de la unicidad [*Einmaligkeit*], sobre el que descansarían tanto el «progreso» como la Escuela Histórica” (Koselleck, 2004, p.74). La temporalización y procesualización que conlleva la unicidad continua de la historia implica que ya no puede aprenderse como algo paradigmático. Así, la elaboración del pasado acaba resultando en un proceso de formación que avanza con la propia historia y repercute sobre la vida. La historia cuenta con fuerzas inmanentes que constituyen el tiempo histórico como campo de experiencias estudiado por la historiografía y que permite distinguir la Edad Moderna del pasado. De acuerdo con Koselleck:

En la historia se median el pasado y el presente, pero solo en tanto que el sujeto se hace conscientemente crítico de esta mediación. Entonces el «proceso histórico externo» se revela como un «proceso espiritual» en el que el hombre llega al conocimiento de su esencia. Pues para saber lo que es, tiene que saber «cómo ha llegado a ser». Relacionar mutuamente la objetividad de la historia y su elaboración subjetiva es tarea que realiza la crítica. «En la crítica, la historia se convierte por sí misma en filosofía de la historia» (Koselleck, 2004, p.82).

Por lo tanto, el tiempo gana un cariz histórico al coordinar pasado y futuro a través de la filosofía de la historia, revelando un nuevo espacio que la historiografía reclamará como propio para constituirse como ciencia.

Si a lo largo del siglo XVIII el concepto de historia, tal y como lo hemos descrito, llega a ser fundamental dentro del lenguaje social y político es porque su ascenso lo convertirá en “un principio regulativo de toda experiencia y de toda experiencia posible” (Koselleck, 2004, p.82); lo que Koselleck llama un concepto-guía de la modernidad. De manera simultánea, el concepto se va desarrollando dentro de las discusiones científicas y del espacio lingüístico político-social de la vida cotidiana. Por un lado, la historización de la llamada *historia natural* y la absorción de la historia sacra dentro de la historia general hace que la temática de asuntos tratados por la historia se fuera mundanizando, convirtiéndose en *Weltgeschichte* o *historia del mundo*; “especialmente, se refería a todo el globo; temporalmente, a todo el género humano, del que había que conocer sus relaciones mutuas y explicarlas en relación al presente” (p.100). Se consolida un nuevo campo semántico que habla, por vez primera, al género humano como sujeto de su propia

historia en el mundo, renunciando a toda teología. Por otro lado, todo partido, secta, nación, clase o grupo de interés se veía obligado a invocar la deducción genética de sus posiciones en la historia para adquirir un nivel mínimo de legitimidad dentro de las estructuras de acción política y social; “lo decisivo era, por lo tanto, colocarse en la plataforma común de las pruebas históricas, esto es, disputables, a fin de identificarse jurídica, política o socialmente” (p.110). En función de las posiciones defendidas los diferentes pasados servían –y lo siguen haciendo– a la autodeterminación política y social, así como a los pronósticos que se podían deducir de esas posiciones. Por lo tanto, la solidificación de la historia como concepto de reflexión y su papel de mediadora entre futuro y pasado, explicando, fundamentado o justificando, fue lo que hizo imprescindible su invocación para cualquier posición que se pretendiera reivindicar dentro de la estructura de acción política o social. Esto dota a la historia de una ambivalencia y una presencia tal que es posible emplearla tanto con fines ideológicos como para realizar la crítica de las ideologías. La convergencia de un sentido lingüístico, donde la historia es agente de sí misma, y un sentido fáctico, donde es el proceso de autorrealización humana, permite a la historia “columpiarse entre la factibilidad y su poder superior mediante una pluralidad de significados que abre las puertas a su utilización ideológica” (Koselleck, 2004, p.149).

Entre el cada vez más dilatado abismo que separa el campo de experiencia y el horizonte de expectativas surge la necesidad de la historia, por lo que ejercer su crítica es diagnosticar nuestro presente. Sin embargo, esta es una tarea ardua: el propio Koselleck señala la entereza con que el concepto moderno de historia ha resistido la crítica desde que el joven Nietzsche abriera la veda con su *Segunda intempestiva*. La Edad Moderna es la edad de la historia.

## **2.2. Historia del presente: problematización de los presupuestos antropológicos**

La reconstrucción de las posiciones acerca de la historia es algo más compleja en el caso de nuestro segundo autor. Para Foucault, hablar de la historia es hablar necesariamente del sujeto, y viceversa. Frente “a la historia unitaria y totalizadora” opondrá “el concepto de *acontecimiento*”, desarrollando una forma de análisis histórico que no tenga como presupuesto al sujeto, sino que, por el contrario, sea capaz de dar cuenta de las “prácticas que han constituido históricamente la subjetividad occidental” (Castro, 2011, p.188). De esta forma, la historia dejará de ser el resultado causal de la

acción conjunta de los sujetos para convertirse en el relato de los efectos contingentes del poder sobre la subjetivación.

El análisis del acontecimiento adopta la forma paradójica de un “materialismo de lo incorporal” (Foucault, 2018a, p.57) al ser descrito este como el efecto de una dispersión material. Si el historiador habla hoy del acontecimiento lo hace para insertarlo en una serie y señalar las circunstancias contingentes de su aparición. Sin embargo, de esta crítica a la necesidad y al sentido no debe deducirse una defensa de la irracionalidad de la historia. De lo que se trata es de problematizar una causalidad estructural que hace depender la relación entre las diferentes acciones humanas de principios transhistóricos que acaban remitiendo a la conciencia y la continuidad de sujetos ideales. Frente a este modelo, la *causalidad genealógica* –como la denomina Maite Larrauri– toma los objetos históricos y los hace inseparables de las prácticas, haciendo de su explicación causal el resultado del “entramado global de las prácticas, yuxtapuestas y no organizadas jerárquicamente” (Larrauri, 1990, p.188). Se pasa de tratar de identificar un motor único para la historia (la razón, el poder, las relaciones de producción, etc.) a efectuar una *desmultiplicación causal* que remite el acontecimiento a una serie compleja de prácticas. El acontecimiento es preguntado –de forma kantiana– por sus condiciones de posibilidad: “por eso [Foucault] veía en los saberes las prácticas discursivas de las que estaban hechos y en los hombres o las sociedades ve las acciones de las que son el resultado” (p.190). Tal pregunta permite introducir en el pensamiento lo discontinuo, el azar y la materialidad.

La deuda teórica con Deleuze es clara. En *Theatrum Philosophicum* (1995) se exponen las tentativas del neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia de pensar el acontecimiento. Sin embargo, el neopositivismo confunde el acontecimiento con el estado de las cosas, viéndose obligado “a hundirlo en el espesor de los cuerpos, a convertirlo en un proceso material y a vincularse, de forma más o menos explícita, a un fisicalismo” (Foucault, 1995, p.14). La fenomenología realiza un desplazamiento del acontecimiento con respecto al sentido: “o bien colocaba delante y aparte el acontecimiento bruto”, tratándolo como un fragmento de facticidad preparado para ser elaborado por el sentido; “o bien suponía una significación previa que alrededor del yo habría dispuesto el mundo (...), indicando de antemano dónde podría producirse el acontecimiento” (p.15). Por último, la filosofía de la historia “encierra el acontecimiento en el ciclo del tiempo” (p.15), convirtiendo el presente en el anterior futuro ya profetizado y en el pasado por llegar en su identidad conservada. Los tres intentos dejan escapar el

acontecimiento por diferentes motivos: por rechazar su superficialidad convirtiéndolo en referente, por querer colocarlo en relación con la conciencia y por insértalo en el tiempo bajo un orden jerárquico; “el mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro: triple condición para no poder pensar el acontecimiento” (p.16). Así el acontecimiento permanece invisible para la historia.

Frente a estos intentos, la propuesta de Deleuze pretende pensar el acontecimiento puro devolviéndole su propia metafísica, una metafísica estoica. “El acontecimiento –la herida, la victoria-derrota, la muerte– es siempre efecto, perfecta y bellamente producido por cuerpos que se entrechocan, se mezclan o se separan; pero este efecto no pertenece nunca al orden de los cuerpos” (Foucault, 1995, p.12). La *actium* es un efecto incorpóreo causado por la relación entre los cuerpos, pero de acuerdo a una causalidad peculiar. Dice Deleuze:

Lo que están operando [los estoicos], ante todo, es una separación completamente nueva de la relación causal. Desmiembran esta relación, rehaciendo esta unidad en cada lado. Remiten las causas a las causas, y afirman una relación de las causas entre sí (destino). Remiten los efectos a los efectos, y establecen ciertas relaciones de los efectos entre sí. Pero no de la misma manera: los efectos incorpóreos nunca son causas los unos en relación a los otros, sino solamente «casicausas», según leyes que expresan quizás en cada caso la unidad relativa o la mezcla de los cuerpos de los que dependen como de sus causas reales. Hasta el punto de que la libertad se preserva de dos modos complementarios: una vez en la interioridad del destino como relación de las causas, y otra en la exterioridad de los acontecimientos como vínculo de los efectos. Por ello, los estoicos pueden oponer destino y necesidad” (Deleuze, 1994, p.30).

El sentido-acontecimiento tiene su lugar en un murmullo anónimo, pues es de lo que se habla en presente pero como indefinidamente futuro, aunque acontezca en la superficie de un momento singular. El acontecimiento acontece en un eterno presente, pero una eternidad sin unidad y un presente sin plenitud: una eternidad múltiple de un presente desplazado. De esta forma, el método propuesto por Foucault tiene en cuenta una serie de características derivadas de esta manera de abordar el acontecimiento. La primera es el rechazo a todo pensamiento teleológico, es decir, aquel que banaliza el presente haciéndolo heredero, y a la vez destino natural, del pasado. El presente desaparece en

cuanto se le universaliza, haciéndolo el escenario vacío de eventos milenarios, grandes narrativas arraigadas en principios antropológicos fundamentales; así, el presente se nos hace evidente y necesario. Frente a esta actitud, el devolverle la categoría de acontecimiento al presente produce un extrañamiento, una rareza que hace emerger el presente en toda su singularidad, rompiendo esa sensación de inercia y de necesidad; nuestro propio presente “quedaba cuestionado perdiendo su carácter autoevidente y convirtiéndose en ‘actualidad’, es decir, en un presente transformable, puramente contingente” (Vázquez, 2021, p.64). La segunda característica es la de operar una eventualización –*événementialisation*– o acontemencializar el presente dejando de buscar causalidades y comenzando a buscar contingencias. Lo que se nos muestra como realidad más sólida fruto de constantes antropológicas se entiende mejor si somos capaces de trazar el polígono de circunstancias que la hace aparecer como efecto muchas veces indeseables: “los efectos –dice igualmente Foucault– «coinciden escasas veces con la finalidad», entendiendo por «finalidad» o «racionalidad» los objetivos conscientes y declarados de una práctica o de una institución” (Larrauri, 1990, p.194). De esta forma se busca hacer inteligible las realidades del presente en la medida en que pueden ser pensadas. La última característica se sale ya del orden del acontecimiento y apunta a uno de sus propósitos principales: la no normatividad de la investigación histórica. Si bien es cierto que el propio método precisa de cierto compromiso ético-político con el proyecto de la desnaturalización del presente, también exige hacer *epojé* de los valores morales o políticos del investigador. La investigación histórica no persigue desmentir unas verdades para instaurar otras nuevas, sino que deja al margen la cuestión de la verdad para limitarse a señalar la historicidad de un pensamiento –problematizando así la verdad: “para entender lo que sucede debemos poner entre paréntesis este tipo de categorías explicativas recibidas, mirando esos actos con ojos nuevos, con una actitud de asombro y de sorpresa” (Vázquez, 2021, p.70). Tales características apuntan a la definición del objeto de la arqueogenealogía –como la denomina Vázquez García–, los sistemas de pensamiento o problematizaciones.

Cuando hablamos de pensamiento no debemos pensar en los conceptos elaborados por la filosofía o por las doctrinas científicas y políticas, sino en la práctica reflexionada, es decir, la forma de la acción problematizada: “la actividad de construir y dar forma a un problema que hoy sigue vigente” (Vázquez, 2021, p.72). El problema indica una relación del pensamiento consigo mismo, una especie de toma de consciencia, cuya condición de

posibilidad es el encuentro entre prácticas discursivas y no discursivas que genera un objeto para el juego de lo verdadero y lo falso (discursos de veridicción), lo aceptable y lo inaceptable (formas de jurisdicción). La arqueogenealogía no persigue “narrar el pasado del modo más completo posible sino diagnosticar las peculiaridades de una problematización que opera en el presente” (Vázquez, 2021, p.80). Más que una disciplina histórica, el análisis de las problematizaciones supone utilizar la historia para dar cuenta del presente, es decir, realizar una historia del presente.

### **2.2.1. La muerte del hombre**

Para comprender las condiciones de posibilidad de este rechazo hacia los presupuestos antropológicos es necesario remitirse a la controvertida *muerte del hombre* diagnosticada en *Las palabras y las cosas* (2018b) y a la posición de la historia respecto a la condición general del saber –episteme– moderna. En su investigación acerca del estatus científico de las ciencias humanas (la psicología, la sociología y la teoría de la interpretación literaria y de los mitos) esta obra realiza un breve recorrido histórico por las formas del saber occidental a lo largo de tres periodos: el Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad. En cada uno de ellos prima una forma fundamental de saber: la semejanza, el orden y la historia, respectivamente; y un modo de ser del lenguaje: el comentario, el discurso y la fragmentación. Cuando Foucault dice que “el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber” (Foucault, 2018b, p.17) desnaturaliza al sujeto moderno convirtiéndolo en el resultado contingente de la fragmentación del lenguaje y de la propia irrupción de la historia como campo del saber.

El hombre es el resultado de dos figuras fundamentales dentro del campo epistemológico moderno: la analítica de la finitud y las ciencias humanas. Mientras que en la episteme clásica la figura que sostiene a las representaciones jamás puede ser representada, la aparición de las ciencias empíricas (biología, economía y filología) hace aparecer al hombre en la intercepción de tres positividades: la vida, el trabajo y el lenguaje; “aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce” (Foucault, 2018b, p.326). La única manera de acceder al hombre es a través de su organismo, sus palabras o sus productos y la única forma de autoconocimiento del hombre es como ser vivo, instrumento de producción o vehículo de un lenguaje. “La finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa– en la positividad del saber” (p.327). Sin embargo, esta finitud es, paradójicamente, indefinida, pues los procesos de

la evolución biológica, la producción y la génesis lingüística no están concluidos; “indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera” (p.327). Cada una de estas formas empíricas que permiten al hombre reconocer su finitud tienen como correlato necesario una finitud propia del hombre: el cuerpo, el deseo y el habla. De esta forma, se configura un juego de referencia duplicada, según Foucault:

Para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje (Foucault, 2018b, p.330).

En esto consiste la analítica de la finitud, en pensar lo finito a partir de lo finito. Las tres grandes formas de la analítica de la finitud, como esa oscilación entre lo positivo y lo fundamental, son: lo empírico y lo trascendental; el *cogito* y lo impensado; y el retroceso y el retorno del origen<sup>1</sup>. La antropología se hace necesaria en el momento en que las síntesis empíricas deben realizarse en la finitud del hombre, es decir, lo empírico y lo trascendental se confunden en la figura del hombre como originado y originante. La filosofía moderna se mueve en un desdoble dogmático: “el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre” (Foucault, 2018b, p.354). Dicho de otra forma, toda ciencia empírica, en cuanto incumbe al hombre, es susceptible de constituirse en campo filosófico, es decir, apta para buscar en ella el fundamento del conocimiento y la verdad de toda verdad. A esta confusión entre lo empírico y lo trascendental Foucault la denomina *el sueño antropológico de la filosofía* –en una clara alusión al sueño dogmáticos del que despertó Kant gracias a Hume.

Las ciencias humanas, por su parte, quedan definidas por la manera en que se sitúan entre las ciencias empíricas y la analítica de la finitud: “su espacio está delimitado por el análisis de cuánto hay de positivo en el hombre (el trabajo, la vida y el lenguaje) y lo que le posibilita saber qué es la vida, el trabajo y el lenguaje” (Castro, 2011, p.196). Se ocupan del espacio que va entre la biología, la economía y la filología y el ser mismo del hombre

---

<sup>1</sup> Como Edgardo Castro (2011) nos señala, “Las diferentes figuras de la analítica de la finitud pueden ser leídas como las dificultades o ambivalencias de las diferentes figuras de la fenomenología: el análisis de las vivencias (Merleau-Ponty), el *cogito* y lo impensado (Husserl), el retroceso y el retorno del origen (Heidegger)” (p.158).

que las hace posible; son, a la vez, una duplicación de las ciencias empíricas y una explicitación de la analítica de la finitud. Carecen de positividades propias, pero cuentan con modelos constitutivos extraídos de las ciencias empíricas: las categorías de función y norma de la biología; las de conflicto y regla de la economía; y las de significación y sistema de la filología. Y, a su vez, son la clave de la explicitación de la analítica de la finitud al asegurar la representabilidad de los objetos propios de las ciencias empíricas de acuerdo con un esquema de lo pensado y lo impensado. Así la historia, fundamento de las ciencias humanas, cae presa del sueño antropológico a partir del siglo XIX. Dos historicidades independientes encuentran en el hombre su síntesis: la historicidad de las positividades –vida, trabajo y lenguaje– y otra historicidad trascendental que las hará posibles: “el hombre mismo no es histórico: el tiempo le viene de fuera de sí mismo, no se constituye como sujeto de la Historia sino por la superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, de la historia de las palabras” (Foucault, 2018b, p.381), es decir, el sujeto moderno está *deshistorizado*. Sin embargo, quien vive la vida humana, quien habla en el lenguaje, quien consume y trabaja en la economía es el hombre. Por tanto, existe una historicidad aún más radical propia del hombre: “historia que concierne ahora al ser mismo del hombre, ya que él comprueba (...) que es en su historicidad propia aquello por lo que se dibuja una historia de la vida humana, una historia de la economía, una historia de los lenguajes” (p.381). Junto a esta fragmentación de la temporalidad, surge la necesidad de pensar las leyes de esa historicidad trascendental.

La relación entre la historia y las ciencias humanas es un buen ejemplo de ello: en la medida que el hombre, en su historicidad, vive, trabaja y habla, todo contenido propio de la historia pasa por la psicología, la sociología y las ciencias del lenguaje; a la inversa, dado que el hombre es histórico, ningún contenido de estas materias puede ser estable. Por lo tanto, aunque la historia es la que hace posible a las ciencias humanas, la misma historia es la que impide su universalidad. Sin embargo, en la reproducción constante de esa oscilación entre lo positivo y lo fundamental, la historia posee una peculiaridad: en vez de jugar en el campo definido por el hombre tomado como objeto y los límites de su ser, lo hace “entre límites temporales que definen las formas singulares del trabajo, de la vida y del lenguaje y la positividad histórica del sujeto que, por el conocimiento, encuentra acceso a ellas” (Foucault, 2018b, p.383). Esto implica que se pone en duda el sujeto y el objeto desde un punto exterior a la relación sujeto/objeto, es decir, desde la ley del tiempo se señala el límite de las ciencias humanas, suponiendo que todo lo pensado



será aún repensado por un pensamiento por venir. El historicismo para Foucault consiste en hacer valer esta relación entre las ciencias humanas y la historia, señalando que ser finito no es otra cosa que encontrarse determinado por una perspectiva que, si bien permite cierta aprehensión, también impide una posición universal y definitiva. Así, el historicismo implica cierta filosofía como la comprensión de la *Lebenswelt*, la comunicación intrahumana o la hermenéutica para explicar la capacidad de comunicarse con otras formas de vida, otras formas de sociedad y otras significaciones, es decir, para poner en relación totalidades parciales. La analítica de la finitud responde a esa necesidad al establecer como fundamento el cuerpo, el deseo y el habla, y solo se opone al historicismo en la medida en que acepta su desafío<sup>2</sup>.

El fundamento teórico que permite hablar de la muerte del hombre que acabamos de definir es la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y el ser del hombre. La aparición del hombre en la episteme moderna solo ha sido posible por la fragmentación del discurso, la forma del ser-lenguaje en la época clásica: “las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas” (Foucault, 2018b, p.318). El cuadro ordenado de representaciones es sustituido por una dialéctica del hombre y el mundo, el *cogito* (yo pienso y yo existo) o el ser representante y ser representado, así como el lenguaje se desliza de las cosas al tener estas su propia autonomía bajo los dominios del trabajo y de la vida. Sin embargo, a finales del siglo XIX el lenguaje entró de nuevo en el campo del pensamiento con su unidad perdida. “Reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje podría formar muy bien a la vez un lazo decisivo hacia una forma de pensamiento del todo nueva o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente” (p.321). Esta duda no es impedimento para diagnosticar su primera consecuencia: la reaparición del ser del lenguaje supone la desaparición del ser del hombre. Y esto tiene su manifestación en lo que Foucault denomina *contraciencias humanas*: “el psicoanálisis y la etnología son más bien ‘contraciencias’ (...) las toman [a las ciencias humanas] a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de ‘deshacer’ a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su objetividad” (Foucault, 2018b, p.391). Lo que

---

<sup>2</sup> Con respecto a la postura de la arqueogenealogía, que fue acusada de historicista, sería oportuno remitirse a lo dicho por Foucault (2007): “No se trata aquí de lo que podríamos calificar de reducción historicista; (...) partir de esos universales tal como se presentan y ver cómo la historia los modula, los modifica o establece en definitiva su falta de validez. El historicismo parte de lo universal y lo pasa en cierto modo por el rallador de la historia. Mi problema es el inverso. Parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen; y planteo en este momento la pregunta a la historia y los historiadores” (p.18).

encontramos en el punto de intersección de ambas disciplinas no es otra cosa que una lingüística: “una teoría pura del lenguaje que daría a la etnología y al psicoanálisis así concebidos su modelo formal” (p.392). Como característica distintiva posee la autonomía de las estructuras y de la palabra respecto a cualquier sujeto ideal: “por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron, cuando el primero preguntó: ¿Quién habla?, y el otro vio centellear la respuesta en la Palabra misma” (p.394). Cabe indicar que este retorno al lenguaje no es una intromisión externa a la episteme moderna, sino más bien una mutación interna. La muerte del hombre abre la posibilidad de una nueva analítica del saber dentro de la que se encuadra la arqueogenealogía de Foucault.

### **2.2.2. Una mutación epistemológica: la revisión del valor del documento**

Del retorno del lenguaje, sin embargo, no podemos deducir automáticamente las transformaciones que sufre la investigación histórica. A este respecto, es relevante lo que Foucault apunta en la introducción de *La arqueología del saber* (2002): se ha producido y se está aún produciendo una “mutación epistemológica de la historia” (Foucault, 2002, p. 19). La obra de dos de los autores que conforman la llamada Escuela de la sospecha<sup>3</sup>, Marx y Nietzsche, vendría a recoger este propósito.

Foucault contrapone lo que llama la historia tradicional o la historia continua a la historia de las ideas o historia epistemológica, refiriéndose con este término a la obra de autores como Bachelard, Canguilhem, Cavaillès o Koyré. Mientras que el primer término se refiere a la elaboración de grandes unidades homogéneas, tales como épocas o siglos, a partir de las sucesiones lineales de acontecimientos, los segundos toman por objeto, precisamente, las discontinuidades, hablando de fenómenos de ruptura y pretendiendo detectar las incidencias de estas irrupciones. Sin embargo, esta contradicción no es más que aparente, pues ambas son efectos superficiales provocados por una misma serie de problemas causados por esa mutación epistemológica que hemos mencionado antes: “son los mismos problemas los que se han planteado acá y allá, pero que han provocado en la superficie efectos diversos. Estos problemas se pueden resumir con una palabra: la revisión del valor del *documento*” (Foucault, 2002, p.9). Antes los documentos eran valiosos testimonios para la reconstrucción y conservación del pasado y ahora son el

---

<sup>3</sup> Paul Ricoeur (1990) acuña este término para diferenciar dos tradiciones hermenéuticas diferentes: aquellas que entienden la interpretación como un ejercicio memorístico y aquellos que la entienden como sospecha. “Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud” (p.32).

objeto mismo de una historia encargada de elaborarlos y dotarlos de cierto valor. El documento ha dejado de ser el instrumento de una historia que es en sí misma *memoria*, una historia encargada de memorizar los *monumentos* del pasado. Ahora es la historia la que “*transforma los documentos en monumentos*” (p.11), necesitando desplegar toda una masa de elementos con los que hay que trabajar: aislarlos, agruparlos, hacerlos pertinentes, disponer relaciones, construir conjuntos, etc. De ahí que Foucault considere que la historia actual tienda hacia la descripción intrínseca de los monumentos, es decir, hacia la *arqueología*.

El conjunto de problemas asociados al campo de los histórico se ha visto afectado por esta mutación. La historia se libera de las viejas cuestiones de la filosofía de la historia: “sobre la racionalidad de la teleología del devenir, sobre la relatividad del saber histórico, sobre la posibilidad de descubrir o de constituir un sentido de la inercia del pasado, y a la totalidad incompleta del presente” (Foucault, 2002, p.18); para abordar un nuevo conjunto de problemas relacionados con la construcción de un *corpus* coherente y homogéneo de documentos, la definición del nivel de análisis, la especificación de un método de análisis o la determinación de las relaciones que permiten caracterizar a un conjunto —problemas a los que tratará de responder la propuesta metodológica foucaultiana. Hasta entonces, todas estas cuestiones se daban por hechas, pues estaban implícitas en la propia constitución del monumento del que daba testimonio la historia. Sin embargo, invertido el valor del documento, se convierten en el principal problema de la historia, que, a partir de ahora, debe confeccionar el monumento a partir de la reunión de fragmentos sin una conexión obvia. La mutación descrita por Foucault supone una auténtica disrupción de la solidez con la que se nos presentaba la Edad de la historia. Lo que tan celosamente pretendía guardar la historia, “la soberanía del sujeto, y las figuras gemelas de la antropología y del humanismo” (Foucault, 2002, p.21), es profanado a finales del siglo XIX. Marx y Nietzsche abren la posibilidad de un *descentramiento* de la posición moderna caracterizada por la subjetividad: el primero a través de un análisis histórico de las relaciones de producción y el segundo a través de la genealogía.

Tanto el materialismo histórico como la genealogía contienen en su seno la posibilidad de combatir la ilusión teleológica de una historia mundial encaminada hacia una civilización coherente y de un fundamento originario de la racionalidad como fin de la humanidad. Aunque se haya pretendido ignorar las implicaciones de esta mutación —llegando a “antropologizar a Marx, a hacer de él un historiador de las totalidades y a

volver a hallar en él el designio del humanismo”; y llegando a “interpretar a Nietzsche en los términos de la filosofía trascendental, y a rebajar su genealogía hasta el nivel de una investigación de lo primigenio” (Foucault, 2002, p.22); aunque se haya intentado ignorar, decimos, esa posibilidad continúa abierta. Así ofrece la oportunidad, tal como indica Foucault, de:

Tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones (Foucault, 2002, p.25).

Cuando se habla de arqueología se hace considerando que esta disciplina desmitifica unos monumentos que, en su veneración, se han considerado siempre eternos; “lo que la arqueología pone en liza es una comparación sistemática de cómo conceptos y enunciaciones aparentemente idénticas se usan de manera distinta en diferentes formaciones discursivas” (Vázquez, 2021, p.77). Cuando se habla de genealogía se entiende que dentro de este propósito es crucial remontarse a los orígenes para mostrarlos en su crudeza, sin artificios míticos o grandilocuentes; “la genealogía localiza constancias de larga duración” (p.78). Aquí, esos monumentos, son precisamente elementos del discurso y del orden de las visibilidades que se dan por supuestos como si no fueran elaboraciones contingentes. Lo que pretende la propuesta de Foucault es explicitar el itinerario que esos elementos han seguido para llegar a ser considerados presupuestos antropológicos y, así, emprender un análisis histórico de nociones como la locura, la salud, la sexualidad, el sujeto o la verdad. Precisamente porque la rareza es su intuición inicial como historiador, Paul Veyne define al filósofo francés como el más completo de los historiadores, “el final de la historia (...). Es el primer historiador totalmente positivista” (Veyne, 1984, p.200).

### **3. ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN**

Las dos propuestas son herederas por igual de las reacciones frente al positivismo dominante hacia finales del siglo XIX. Durante el cambio de siglo, “los paradigmas científicos decimonónicos fueron cayendo progresivamente en desuso, poniendo de manifiesto la radical oposición entre los métodos de las ciencias humanas y las ciencias experimentales” (Aurell et al., 2013, p.238). Una nueva generación de historiadores

consideró necesario retomar al hombre como objeto central del conocimiento histórico, llegando a criticar dos de los conceptos más asentados en la disciplina: el progreso y la objetividad. A partir de este momento, aparecen distintos proyectos historiográficos que aspiran a elaborar grandes síntesis históricas y generalizantes. “Durkheim y Max Weber surgían de la necesidad de analizar globalmente la sociedad, considerada como un sistema dentro del que habría que examinar la función que ejercía cada uno de los objetos estudiados” (Aurell et al., 2013, p.246). Esta estrecha relación entre la historia y la sociología perfilaría el rostro que adoptaría la historiografía de las primeras décadas del siglo XX, menos preocupada por lo empírico y más por la recepción de teorías generales confeccionadas a partir de las ciencias sociales.

Dentro de este movimiento general, una temática tradicional de la historia como lo eran las ideas se convirtió en una especialización en el mundo académico. Surge la historia de las ideas como parte de una subdisciplina específica y con miras hacia la colaboración entre la historia, la filosofía y la literatura. El interés por la historia de las ideas se desarrolla como el estudio de las mentalidades —sobre todo en Francia— y de las ideologías, enfocada como una sociología del conocimiento —más propia del ámbito alemán. La historia conceptual o *Begriffsgeschichte* aparece como alternativa a la historia de las ideas, tratando de zanjarse muchos de los problemas que se habían estado debatiendo dentro de esta especialización. Se trata de la corriente historiográfica más extendida en Alemania y su ámbito de estudio, como hemos visto, es el contexto político y el ámbito lingüístico en el que se crean los conceptos. Según Aurell y Burke (2013), “estas ideas han tenido una notable recepción por parte de la teoría crítica posmoderna” (p.251). Esto se debería al énfasis que hace la historia conceptual en el receptor sobre el autor y en temas relacionados con la audiencia de la obra escrita.

También como reacción al positivismo surge la que será la corriente historiográfica más influyente en el siglo XX: la escuela de los *Annales*. Pese a lo heterogéneo de sus miembros y postulados, es posible rastrear tres grandes fases dentro de la evolución de la escuela, en relación con cada una de las generaciones. La primera generación, la que funda la revista que da nombre a la escuela, está representada por Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes se rebelan contra la historia tradicional y los postulados positivistas. Después de la Segunda Guerra Mundial surge la segunda generación, representada por Fernand Braudel y basada en un uso de conceptos como *estructura* o *coyuntura*. A partir de la revolución cultural de mayo de 1968 se produce un recambio generacional que

traería una mayor importancia de la historia de las mentalidades y mayor gusto por la historia política y narrativa con connotaciones mentalistas. Es dentro de esta tercera generación donde aparece Foucault –junto a Althusser– como una tendencia filosófica influyente dentro de la escuela.

A partir de la década de los setenta, el cuantitativismo, el marxismo y el estructuralismo, como paradigmas dominantes después de la Segunda Guerra Mundial, comenzaron a desaparecer. Las nuevas tendencias y metodologías historiográficas enfatizaban “el lenguaje sobre la propia realidad histórica; los fenómenos culturales sobre las estructuras sociales y económicas, y la negociación con la antropología sobre la economía, la sociología y la demografía” (Aurell et al., 2013, p.288). El giro lingüístico y antropológico –la asunción dentro de la disciplina histórica de postulados provenientes de la antropología y la lingüística– conduce a la historia hacia una crisis en la década de los ochenta. La pérdida de la seguridad que proporcionaban los modelos cientifistas del historicismo decimonónico y de los paradigmas de posguerra acaba con las escuelas o tradiciones nacionales, es decir, ni la tradición alemana –hegemónica durante el siglo XIX a través del historicismo– ni la tradición francesa –hegemónica a principio del XX con la escuela de los *Annales*– fueron capaces de responder a esta crisis de manera que ocuparan el hueco hegemónico que se había creado. Durante las décadas siguientes, la historia ha intentado buscar una tercera vía como síntesis entre los estudios culturales sobre las mentalidades y el giro lingüístico de la nueva historia narrativa. Así aparecen un conjunto de nuevas historias definidas por su ámbito de estudio más que por adoptar una tendencia determinada: la microhistoria, la nueva historia política, la nueva historia cultural, la historia social del lenguaje, la historia religiosa, etc.

Nos encontramos en un punto de “redefinición global de los saberes, de las ciencias, de las ciencias sociales y de la historia científica” (Aguirre, 2004, p.135). Lo que parece claro es que la historia ha dejado de ser la ciencia que estudia el pasado para convertirse en una herramienta de diagnóstico y comprensión del presente. De ahí que todas las historiografías posteriores a 1968 reivindiquen métodos, conceptos o problemas que hasta entonces eran propios de la geografía, la antropología, la sociología u otras ciencias sociales. Uno de los debates más extendidos que mantiene hoy la historiografía es sobre la inevitabilidad de los sesgos ideológicos que conlleva la práctica histórica; el problema de la posición del historiador. Las nuevas corrientes historiográficas exigen una

declaración de intenciones como presupuesto de la metodología que van a utilizar; de acuerdo con Aguirre:

Van a declarar explícitamente y sin problema que intentan hacer, por ejemplo, una historia cultural ‘desde el punto de vista de las víctimas’, o que defienden una historia abiertamente crítica, o que se sitúan en posiciones declaradamente antiposmodernas y racionalistas, o también que construyen discursos históricos que intentan ser discursos para la liberación, lo mismo que reivindican la concepción de la historia como contramemoria, como discurso construido a contracorriente o como ejercicio intelectual que marcha a contrapelo de las ideas dominantes y establecidas (Aguirre, 2004, p.141).

También la interdisciplinariedad se considera una característica común de la nueva historiografía. La división del saber humano en diferentes culturas o parcelas comienza a deshacerse, iniciando una reorganización de las ciencias y los saberes humanos donde la historia tiene un papel protagonista. Finalmente, otra característica común es, precisamente, el florecimiento de una historia de la historiografía que fomenta la autoconciencia del papel del historiador.

Pese a esta pluralidad y descentralización que ha traído consigo la crisis de la historia, es posible identificar ciertos polos duros que contienen referentes ineludibles para la historiografía actual. El primero sería la llamada cuarta generación de la escuela de los *Annales*, que cuestiona la historia de las mentalidades que desarrollara la anterior generación, oponiendo “la historia social de las prácticas culturales” (Aguirre, 2004, p.151). Un segundo polo es el formado por el conjunto de líneas de investigación que forman la historiografía socialista británica, defensora de “una historia profundamente social, concentrada en revalorar y restablecer el papel de las clases populares y de los oprimidos dentro de la historia” (p.152). Un tercer referente indiscutible es la microhistoria italiana, desarrollada a partir de los debates de la historia social italiana posterior a la Segunda Guerra Mundial y los generados en la historiografía marxista de los años sesenta: su núcleo metodológico es “la promoción y defensa del procedimiento del ‘cambio de escala’ como (...) recuperación de la dimensión o ‘escala’ microhistórica como verdadero ‘lugar de experimentación’ del trabajo historiográfico mismo” (p. 160). Finalmente, la cuarta corriente historiográfica es la perspectiva metodológica del *World-System Analysis* impulsada por el Fernand Braudel Center y liderado por Immanuel

Wallerstein. Esta corriente reivindica “la centralidad e imprescindibilidad de construir análisis, desde perspectivas globalizantes, con una clara densidad histórica y desde la visión de la larga duración, y siempre ubicados en el horizonte de una postura radicalmente crítica” (p.164). Junto a estos polos podemos señalar una serie de polos emergentes que podrían ser muy relevantes en las próximas décadas: la nueva historiografía rusa, que se mueve en el ámbito de la antropología histórica; la *Neue Sozial Geschichte* alemana, dentro de la que se enmarca la historia conceptual; y la historia regional latinoamericana.

#### **4. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO**

La postura respecto a la historia de cada uno de los autores parece converger, aunque con diferencias significativas, en que la historia supone un diagnóstico del presente. Esto hace que ambos métodos se constituyan a la vez como proyectos críticos, pero con fundamentos muy diferentes. En el caso de Koselleck, podemos hablar de la historia conceptual como un método idóneo para el desarrollo de una filosofía política crítica. En el caso de Foucault, la arqueogenealogía posibilita una transformación pragmática de la noción de verdad tendente a convertir el pensamiento en acontecimiento mismo.

##### **4.1. Aceleración y teleología secular**

A la implantación del tiempo histórico le acompaña una experiencia concreta que lo diferencia de la temporalidad de la naturaleza y lo convierte en un tiempo producido: la aceleración. A partir de la secularización de las ideas teleológicas, serán dos los fenómenos fundamentales en la configuración de esta experiencia: la aparición del concepto moderno de historia y de la Filosofía de la historia a nivel teórico, como ya hemos tratado en el apartado anterior; y, a un nivel más práctico, la planificación consustancial a la aparición del Estado moderno. Por ambas partes se reclama “la orientación de la acción a un futuro que se caracteriza por su carácter ignoto y la aceleración con que se acerca” (Galindo, 2021, p.95). La prognosis o la capacidad de anticipar lo que va a acontecer define la experiencia del tiempo histórico como aceleración.

A partir de la secularización que da pie a la experiencia de aceleración, Koselleck tematiza dos momentos de la Modernidad: una primera Modernidad, propia del siglo XVII, definida por la secularización de la prognosis constitutiva de la racionalidad política que funda el Estado moderno; y una segunda surgida en el siglo XVIII a partir de



la secularización de las profecías bajo la forma de las utopías, críticas con el Estado. En esta segunda se produce la consolidación de la historia absolutizada en detrimento de los planes individuales para explicar los sucesos históricos, así como se niega toda estabilidad temporal de las estructuras imposibilitando extraer enseñanzas de la historia. Para el autor, la distancia entre el campo de experiencias y el horizonte de expectativas propio de la modernidad responde a esta segunda etapa: “frente a este historicismo utopista, la semántica histórica constituye una potencia antisublimadora y, consciente de la necesidad de equilibrar experiencias y expectativas, legitimadora de la capacidad de la historia como maestra de la vida” (Galindo, 2021, p.95). La propuesta de Koselleck, definida aquí como la creación de una semántica histórica, es de naturaleza conservadora. Esta doble crítica al historicismo y al utopismo es el resultado de una patologización del sujeto moderno que tiene como origen la defensa de una antropología de signo kantiano que señalaría los excesos de un concepto moderno de historia nocivo para el sujeto.

Sobre la secularización resulta de interés señalar el importante papel que juega dentro de la semántica histórica. El teorema de la secularización, que defiende la generalización de conceptos propios de la esfera cristiana a partir de la caída del Antiguo Régimen, juega un papel fundamental a la hora de tratar las cuestiones centrales de la *Sattelzeit* –historia, aceleración o el propio tiempo histórico. A partir de la Revolución Francesa, el concepto de secularización dejó de representar una mera oposición entre lo sacro y lo profano dentro de un mismo ámbito jurídico-político para convertirse “en una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia con pretensiones de interpretar la historia entera de la Modernidad” (Galindo, 2021, p.99). Con respecto a la aceleración, los tiempos en que Dios acotaba el tiempo en relación con la pronta llegada de su final dieron paso a la obra de los revolucionarios que empujaban el tiempo hacia la inevitable utopía. El Estado absolutista será el encargado de controlar el acceso al futuro en sustitución de Dios: “las características del futuro de este progreso son dos: la aceleración con la que viene a nuestro encuentro y su carácter ignoto” (p.97), lo que determina que el presente solo pueda ser experimentable a través de la historia o la prognosis. De esta manera es posible diferenciar dos puntos de aceleración: la aceleración cristiana supone una reducción del tiempo por parte de Dios, en relación con una escatología del Juicio Final; y la aceleración moderna mide la aportación de la acción humana a partir de la regularidad del tiempo en términos de progreso. Pese a sus diferencias, lo que se demuestra es que ambas suponen una estructuración teleológica del tiempo y la acción humana. Además, Koselleck

considera que la aceleración posee su propio umbral de saturación a partir del cual se entra en una dinámica autodestructiva de los propios presupuestos antropológicos; se marca el límite para señalar el exceso.

#### **4.2. La semántica trascendental**

La semántica histórica, como contexto para explicar el sentido de los conceptos políticos, se apoya necesariamente en otra de orden trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la existencia y el conocimiento de cualquier historia. El método de la semántica trascendental “es reflexivo y metahistórico” (Galindo, 2021, p.124), tomando como punto de partida la finitud y sociabilidad del hombre para hacer explícitas las condiciones trascendentales del y para el sentido. Esta semántica trascendental, también denominada *Histórica*, es uno de los fundamentos teóricos de la dimensión crítica y normativa de la propuesta de Koselleck.

La *Histórica* es definida a través de aquellos principios que la diferencia de la hermenéutica. En oposición a la idolatría del texto que hace la hermenéutica, concibe procesos de larga duración y una teoría que identifique las estructuras estables o los sistemas homogéneos para poder identificar los continuos cambios. La irreductibilidad de ciertas realidades extralingüísticas que actúan como condición de posibilidad del texto permite a la *Histórica* escapar del círculo hermenéutico, pero sin caer en el historicismo decimonónico. Por lo tanto, propone datos y constantes antropológicas que se ocultan al lenguaje, es decir, que no puedan ser interpretados lingüísticamente. “El tiempo solo adquiere cualidad histórica y deviene susceptible de representación historiográfica en tanto que poseedor de sentido y marco de la experiencia colectiva” (Galindo, 2021, p.131), lo que para Koselleck implica una relación con los ejes existenciales de lo político. De esta relación surgen cinco parejas antitéticas de categorías trascendentales: “tener que morir/poder matar, amigo/enemigo, exterior/interior (...), padre/hijo (...), y amo/esclavo” (p.131), que pueden reducirse a tres: *antes-después*, *arriba-abajo* y *dentro-fuera*. La historización de la experiencia del tiempo solo puede ser explicada por una ontología de lo finito que establece una serie de determinaciones existenciales, siguiendo el modelo de la analítica de la finitud descrita por Foucault. Estas cinco determinaciones que abren la posibilidad de toda historia conforman una teoría antropológica de las relaciones humanas básicas que es inherente a la naturaleza humana: “los hombres son temporalmente finitos y por ello actúan y narran” (p.134). El hombre actúa para sustraerse

a la muerte, es decir, para establecer una continuidad entre las experiencias y expectativas de por sí discontinuas.

Cabe señalar que, si los conceptos políticos no pueden eludir un contexto histórico concreto que les otorga y dentro del cual tienen sentido, las condiciones epistemológicas que permiten identificar a los presupuestos antropológicos que hacen posible la historia parecen ser transhistóricos. Sin embargo, gracias al método de Foucault, hemos podido rastrear ese interés por los presupuestos antropológicos dentro de la estructura epistemológica moderna, es decir, son un producto de la Modernidad de igual manera que el tiempo histórico para Koselleck. Galindo Hervás se hace eco de una crítica similar que Sandro Chignola hace al historiador alemán:

Los presupuestos antropológicos constitutivos de la *Historik* dependen de la experiencia de aceleración que la historia sufre entre los siglos XVIII y XIX. *Duración, cambio y unicidad* [presupuestos antropológicos del tiempo histórico] (...) son producidas por la cesura que impone la Modernidad como aceleración que trastorna toda referencia posible (Galindo, 2021, p.134).

La aceleración diagnosticada por la semántica histórica como la forma de la experiencia histórica propia de la modernidad —el presente como lugar de apertura— es tan radical que toda antropología, todo fundamento trascendental, no es más que una descripción de la condición del hombre moderno. Participa de la falsa universalidad del juego oscilante entre lo empírico y lo trascendental. En este sentido, Koselleck trata de establecer un a priori trascendental, mientras que Foucault hablará de un a priori *histórico*<sup>4</sup>. El propósito de esta búsqueda de presupuestos antropológicos no es otro que incidir en la normatividad de la propuesta, en detrimento de su potencia crítica. En Foucault ocurre lo contrario —aunque distinguir entre normatividad y crítica resulte algo inverosímil para la tradición crítica alemana.

Otra categoría importante, definida como una estructura repetitiva que siempre es condición posible de historias, es la lingüisticidad. Se trata del modo en que la experiencia histórica, en cuanto comprensión, es ejecutada. “La *Histórica* apuntan a estructuras extralingüísticas, a modos de ser que, aun mediados lingüísticamente, no se diluyen en

---

<sup>4</sup> Edgardo Castro (2011) define brevemente este concepto como “las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente, de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera” (p.23).

lenguaje, sino que son autónomos” (Galindo, 2021, p.137). La relación entre las categorías trascendentales y las estructuras de repetición es lo que permitirá plantearse la transformación de la experiencia histórica y de su conocimiento. La antropología trascendental responderá a esta cuestión desarrollando una teoría de las formas de experiencia histórica posibles y extrayendo de ellas tres metodologías fundamentales: “historia que se registra, historia que se desarrolla, historia que se reescribe” (p.138). La conciliación entre la inteligibilidad y la contingencia se desarrolla mediante una teoría de los *estratos de tiempo*. Las estructuras de repetición y los acontecimientos singulares cambian y producen cambios, pero a ritmos diferentes en relación a los modos de experiencia: una velocidad rápida, “la experiencia originaria, irrepetible, única”; una media, “la experiencia repetida”; y una lenta, “el cambio de experiencia, que puede realizarse en el largo plazo, desplazando experiencias asentadas generacionalmente” (p.140). Cada una de estas experiencias se relaciona con uno de los métodos anteriores: registrar, desarrollar y reescribir, respectivamente. Por lo tanto, a diferencia de Foucault –para quien el acontecimiento era el objeto principal de la historia–, para Koselleck existen estructuras más estables que son la condición de posibilidad de todo acontecimiento.

Finalmente, señala dos condiciones trascendentales más para la historia: el espacio y los vencidos. La figura de los vencidos es para el historiador alemán una constante antropológica que es clave en la reescritura de las historias. “La distancia reflexiva del vencido (...) le permite reconocer que en toda historia se contiene más de lo que puede pensar el protagonista particular y que está gobernada por fuerzas que actúan a largo plazo” (Galindo, 2021, p.143). El espacio es defendido como campo propio de la historia, pues espacio y tiempo van ligados como condiciones metahistóricas de toda historia y como los espacios solo experimentables a través del tiempo creados por el hombre. La modernidad también ha modificado esa relación, haciéndola más acelerada y más breve.

#### **4.3. El carácter normativo de la historia conceptual**

El proyecto crítico al que contribuye este método, de acuerdo con Galindo Hervás, es al de configurar una filosofía política crítica con la acción política y las instituciones, pero también capaz de plantear nuevas posibilidades. La funcionalidad del método se cifra en dos postulados: “uno relacionado con la disponibilidad de la historia y otro con la disponibilidad de los conceptos” (Galindo, 2021, p.148). La indisponibilidad de la

experiencia histórica y de los conceptos para el agente permite insertar la contingencia en la historia como ese algo más que lo realizado en los acontecimientos, como una potencialidad mayor que lo acaba siendo el acto. Esto crea un espacio entre la responsabilidad del sujeto y las limitaciones estructurales que exceden esa responsabilidad.

Al igual que Foucault, el historiador alemán reconoce que las finalidades previstas siempre son muy diferentes que las reales. Sin embargo, considera que frente al progreso es posible aprender de la historia y señalar esas estructuras más estables que nos condicionan, respecto a las cuales podemos ser sensibles a los cambios. La antropología trascendental de Koselleck no permite programar lo que sucederá, pero sí permite reconstruir lo pasado en base a una teoría previa: “al tematizar estructuras de repetición como condición de posibilidad de historias, la *Histórica* rehabilita el *topos* ciceroniano de la *Historia Magistra Vitae* y permite hacer pronósticos” (Galindo, 2021, p.150). Esta consciencia de las estructuras estables se complementa con una responsabilidad individual basada en la contingencia de los acontecimientos más inmediatos. Se trata de un sistema híbrido, de acuerdo con Galindo Hervás:

Frente a la disponibilidad absoluta de la historia, afirma los condicionamientos; frente a la planificación prometeica, advierte de la imprevisibilidad; frente al antagonismo irreconciliable entre experiencia y expectativa, afirma su mediación y compensación en una tradición que condiciona nuestro pensar y obrar; frente al acontecimiento instantáneo y fugaz, la estabilidad y la duración de las estructuras; frente a la ruptura, continuidad; frente a la prepotencia del sentido de la historia, responsabilidad; frente a la precipitación y crítica devastadora, ralentización y preservación (Galindo, 2021, p.152).

Cuando hablábamos del retorno de la unidad del ser del lenguaje en Foucault, este advertía que tal acontecimiento podría engendrar un pensamiento nuevo o encerrar el pensamiento del siglo XIX sobre sí mismo. El intento de retornar a los orígenes, de rehacer el camino andado para recuperar una forma de historia más adecuada a los presupuestos antropológicos descritos y que además recupera una noción kantiana de responsabilidad individual ejemplifica la segunda opción: el hombre se resiste a morir. A esto es a lo que nos referíamos antes cuando decíamos que la dimensión normativa actuaba en detrimento de la crítica. Se busca conservar los elementos fundamentales del

saber moderno para que la crítica goce de cierta aceptabilidad, es decir, no se plantea la historicidad de los propios elementos de saber que usa. Si en la semántica histórica se reconocía que el tiempo histórico desde el que habla la historia de los conceptos tiene su origen en la *Sattelzeit*, en la semántica trascendental lo histórico está ausente y se habla del orden general del saber moderno como algo metahistórico capaz de plantear una crítica a la Modernidad o una autocrítica de la razón. Los efectos de verdad tienen más valor que el rigor del análisis, pues no se problematiza la posición de un sujeto trascendental afectado por desviaciones contingentes.

El éxito de una acción social es medido por su adecuación a estructuras a priori que dictan lo que es posible políticamente. Estas estructuras configuran una racionalidad histórica –en singular– que permite saber de antemano los efectos de una acción social. Tales estructuras, en relación a los estratos temporales, son: “la sucesión a corto plazo, las tendencias a medio plazo y el plano metahistórico de las constantes antropológicas” (Galindo, 2021, p.153). Sin embargo, la racionalidad histórica requiere de una interpretación adecuada si se quiere proponer conceptos que contribuyan a la acción social, y aquí es donde entra el potencial normativo y crítico de la semántica histórica. Un objetivo fundamental para este proyecto es saber que parte del concepto se encuentra disponible y cual no; “el control del uso contrastado y significativo de los conceptos en orden a movilizar acciones libres y expectativas previsibles y controlables mediante la acción comunicativa” (p.154). La manera de cifrar el problema de la Modernidad y, por tanto, la forma de ofrecer respuesta a esos problemas nos parece algo desenfocada. De acuerdo con este proyecto crítico, el problema de la Modernidad sería una falta de claridad conceptual de acuerdo con una racionalidad histórica. No se plantea la posibilidad de dudar respecto a esos elementos que parecen abocarnos al consenso y no se interroga verdaderamente por la naturaleza del lenguaje, asumiendo que está ahí para que nos comprendamos. Finalmente, se conforma con dotar de historicidad a una razón absoluta que depende de un único sujeto trascendental, sin ser capaz de advertir la multiplicidad de las racionalidades derivada de las múltiples prácticas en las que se insertan.

La potencialidad crítica del método historiográfico propuesto por Koselleck no llega a cuestionar los verdaderos pilares de la Modernidad y se conforma con realizar una crítica superficial. Además, esta actitud tiene un motivo claro: la normatividad.

#### 4.4. Una teoría del poder

Mientras que en el corazón de la historia conceptual latía una antropología trascendental, en el de la arqueogenealogía lo hace una teoría del poder. Toda investigación que pretenda abordar las conductas humanas está en relación con el poder, aunque muchas veces este problema quede ensombrecido por premisas generales (las relaciones de producción, la soberanía, el aparato de Estado, etc.).

El poder debe ser desustancializado: dejar de decir qué es –el Estado, la burguesía, el soberano, etc.– y empezar a pensar cómo es posible. “El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 2016, p.98). Un nombre diferente para las sociedades humanas, ya que está presente en toda relación entre personas sin importar su carácter. El planteamiento de una lucha general contra el poder o el de construir una sociedad utópica en la que no existen relaciones de poder es un delirio. Por lo tanto, la propuesta de Foucault pasa por una ampliación del ámbito de las luchas políticas: “las luchas contra el poder tendrán la forma de batallas sectoriales y concretas contra determinadas relaciones de poder que, en un momento determinado, se han vuelto intolerables” (Larrauri, 1990, p.203). El rechazo de las teorías clásicas acerca del poder impulsa la creación de una teoría del poder genuina, que será de signo nietzscheano.

La voluntad de poder es el eje conceptual entorno al cual se desarrollará la teoría del poder foucaultiana. Sin embargo, esta no adopta exactamente la misma forma que le concedió Nietzsche, sino que se suma al *conatus* de Spinoza: “Veyne ha analizado esta teoría basándose en la aproximación que realiza Deleuze entre la ‘voluntad de poder’ nietzscheana y el deseo o *conatus* spinozista de fortalecimiento y ampliación de la fuerza” (Larrauri, 1990, p.203). Al analizar las relaciones de poder de acuerdo a este concepto doble se encuentra que, en la realidad, todo aumento de capacidad o toda comunicación se da en un contexto de poder. “Existe aumento de la capacidad y comunicación de los saberes porque existen relaciones de poder, y existen relaciones de poder porque los hombres tienden a un aumento en sus capacidades y a relaciones de comunicación” (p.206). Son las relaciones de poder las que generan efectos positivos, no son solo represoras o limitantes. La acción que es capaz de determinar otra acción instituye una relación de poder y recibe el nombre de *gobierno*: “no es una acción sobre los cuerpos o

sobre las almas, sino que es una acción cuyo objeto directo es otra acción” (Larrauri, 1990, p.209). La imagen de un poder central, sustancial y represivo se desmorona ante un poder en continuo movimiento y con capacidad de producir acciones positivas –no solo de reprimirlas. Así, la resistencia que puedan plantear los individuos no es más que una consecuencia necesaria de la existencia del poder, de acuerdo con Maite Larrauri:

La libertad de los individuos no es para Foucault el resultado de un historia social o individual sino el atributo esencial de las fuerzas, una característica de las acciones de los hombres a través de las cuales realizan sus deseos o su voluntad de poder (Larrauri, 1990, p.211).

La contingencia o la reversibilidad de la relación de poder es una condición de su propia existencia, pues actúa sobre las acciones. Pueden modificarse y darse en ámbitos muy diferentes: “el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault, 2016, p.99). Esto implica que no hay unos individuos que siempre dominan sobre otros, sino que hay prácticas que abren la posibilidad de ejercer ese dominio –posiciones más o menos dadas al gobierno. En toda relación humana se produce un reparto del poder y de la resistencia.

La creatividad de las relaciones de poder no las hace menos peligrosas, pues la reversibilidad, el hecho de que en cualquier momento puede cambiar el equilibrio de fuerzas, se suele ver amenazada por una voluntad de poder que persigue poner fin a la relación de poder e inaugurar una dominación. “El poder se transforma en dominación cuando el campo de acción del otro está estructurado de manera estable y constante” (Larrauri, 1990, p.213). Al contrario de lo que pudiera parecer, el dominio es contrario al gobierno. El hecho de que las relaciones humanas adopten la forma de relaciones de poder no supone ningún peligro, pues si bien es cierto que entre los dos polos de la relación no existe igualdad –uno gobierna al otro–, la desigualdad es siempre reversible. El problema surge cuando uno de esos polos tiende a la inmovilidad, es decir, cuando pretende acabar con la posibilidad misma de ser él el gobernado. Por otro lado, siguiendo ese afán por acabar con todo presupuesto antropológico, se sostiene que “las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas” (Foucault, 2016, p.100). La intención sugiere que toda acción se encuentra proyectada hacia un punto, se mueven en torno a un cálculo que las hace inteligibles. Pero en ningún momento podemos identificar esa intención con una voluntad subjetiva: “la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy



explícitas en el nivel en que se inscriben (...), [que] dibujan finalmente dispositivos de conjunto” (p.100). A diferencia de lo que ocurre en la hermenéutica, que encuentra el sentido en la conciencia que produce las acciones, las acciones pueden ser explicadas a partir de una racionalidad inmanente que no precisa de un sujeto.

La distinción entre el comportamiento humano, cargado de sentido, y los hechos naturales comienza a desquebrajarse en unas acciones con sentido inmanente. “Las consecuencias de las acciones existen *independientemente de que dichos efectos hayan pasado por la conciencia de los actores*” (Larrauri, 1990, p.225); quienes protagonizan los actos humanos desconocen su significado. No obstante, este planteamiento nos conduce a un problema: si la inteligibilidad de las prácticas no se encuentra en los sujetos, sino que son estas las que determinan a estos, ¿cómo se explica que unas prácticas hayan sido sustituidas por otras a lo largo de la historia? Recordemos que la respuesta teleológica ha sido descartada. La respuesta nos la da Nietzsche:

Para todo tipo de ciencia histórica no hay principio alguno que sea más importante que el siguiente (...), a saber, que la causa del surgimiento de una cosa y la utilidad que al cabo tenga, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines, son cosas *toto coelo* distintas” (Nietzsche, 2018, p.69).

Se admite así cierta interpretación, pero no de las intenciones, sino de la superficie de las propias prácticas: “*toda acción es ya una interpretación*” (Larrauri, 1990, p.227). La dirección que el polo más fuerte es capaz de imponer al más débil dentro de la relación de poder equivale a la intencionalidad. En cambio, es esa utilidad que impone el vencedor la que reinterpreta o captura la interpretación o acción previa. Así, la historia puede ser entendida como una larga sucesión de reinterpretaciones sin un comienzo: interpretar sirve para nombrar tanto a los movimientos de las acciones como para indicar una forma de lectura, pues “la interpretación es la manera en que una práctica se relaciona con otra(s) en el universo general de las acciones humanas” (p.228). Pero, como señalábamos antes, para que las acciones sean capturadas unas por otras es preciso la existencia de fuerzas libres sin determinar, acciones humanas que “constituyen en sí mismas anomalías de conductas no esperadas” (p.230). La imposibilidad de estar fuera o en los márgenes del poder no significa que se esté atrapado, sino que las acciones se encuentran en pugna. La última etapa del pensamiento de Foucault está dedicada, precisamente, a pensar ese no estar atrapado mediante la compleja relación que mantienen saber y poder.

Los saberes son definidos como prácticas discursivas que determinan el nivel de aceptabilidad de otras prácticas y, como tales, entran en el juego de las relaciones de poder. Los efectos de los saberes son muy diversos, pero se pueden medir en relación a qué relaciones de poder refuerzan y hasta qué punto contribuyen a que estas se conviertan en relaciones de dominio. “Sus escritos han tendido a mostrarnos el carácter aleatorio de las reglas de formación de los saberes para que, de esta manera, nos liberáramos de su influencia” (Larrauri, 1990, p.233). La lucha contra el totalitarismo también pasa por saber contrarrestar aquellos enunciados sobre los que se apoya una práctica de dominio, es decir, en elaborar no solo contra-poderes, sino contra-saberes. Esta relación tiene su traducción metodológica y aunque hasta ahora hemos hablado indistintamente de arqueogenealogía cada uno de los polos que la componen apuntan a una dirección concreta. La arqueología se centra en realizar una descripción de los acontecimientos discursivos de acuerdo a un eje “dispersión/regularidad” (Vázquez, 2021, p.129): pese a que los acontecimientos formen un grupo heterogéneo sin entrelazamientos preestablecidos, la labor de la arqueología es encontrar regularidades para configurar formaciones discursivas con las que poder pensar el presente. Es central para esta primera parte del método considerar los discursos como prácticas, es decir, como “una actividad pública y material” (Vázquez, 2021, p.93) que configura las condiciones de posibilidad de lo que puede ser pensado y practicado en una formación histórica específica. Ni los objetos ni las posibles posiciones de sujeto preexisten a las prácticas, sino que son estas las que los producen. La genealogía pone atención a los procesos históricos detrás de la emergencia de las formaciones discursivas, atento a los desplazamientos y las permanencias: “se sitúa sobre el eje continuidad/discontinuidad” (Vázquez, 2021, p.130). Se trata de buscar el origen del presente, pero solo para encontrar las relaciones de poder contingentes que acabaron conformando sus supuestas grandezas; “el relato genealógico funciona entonces como una suerte de ‘contramemoria’ (...), ayuda a liberar las fuerzas de la vida de su encadenamiento a las hipotecas del pasado” (p.134). El método que nos propone Foucault es verdaderamente corrosivo con los pilares del pensamiento occidental: la verdad y el sujeto.

#### **4.5. Crítica e Ilustración: la pregunta por la Aufklärung**

En este caso, el proyecto crítico descrito por las propuestas del autor pasa por una reflexión acerca de la propia crítica. En ese empeño por mirar con extrañeza lo que parece

evidente – en este caso que el desarrollo teórico incluya un proyecto crítico– Foucault encuentra a Kant en *Was ist Aufklärung?* como quien da inicio a la cuestión del presente.

En Kant se dan la mano las dos tradiciones críticas presentes en la filosofía moderna: “una que estudia las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero (...); otra que se pregunta por la actualidad, por lo que somos nosotros mismos en el tiempo presente” (De la Higuera, 2015, p.28). La primera adopta la forma de una analítica o una ontología formal de la verdad, mientras que la segunda la de una reflexión histórica u ontología del presente. El texto kantiano sobre la Ilustración constata que la cuestión de la verdad nunca puede ser simultánea a la de la historia, sino que una ha de permanecer cerrada para que se abra la otra. El presente se abre como acontecimiento convirtiéndose en “problema filosófico (...), este parece ser su único problema. Y en él, además, ella misma se halla incluida, constituyéndose una *circularidad* que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo” (p.30). Al intentar hacerse cargo de la actualidad la filosofía cae en la autorreflexión y se convierte en moderna en tanto que pregunta acerca de sus fundamentos, acerca de la Ilustración. El proyecto crítico de Foucault pasa por la repetición de la pregunta inaugural de la Modernidad: ¿Qué es la Ilustración? Sin embargo, difiere en la manera de plantear la pregunta.

Kant inaugura un *desface* entre *Aufklärung* y *Kritik*: se hace depender la Ilustración de la crítica del conocimiento. “El coraje de saber es, entonces, al mismo tiempo, la aceptación –en la cual se juega para Kant realmente la libertad– de los límites que hacen a un saber legítimo” (p.33). De ahí, que todos los intentos de abordar el problema en los últimos dos siglos se hayan planteado desde el punto de vista del conocimiento, indagando acerca de aquellos fenómenos de dominación que lo ponen en cuestión. Frente a este desface, Foucault trata de plantear una repetición y una variación: “*entrar* en la cuestión de la *Aufklärung*, no por el problema del conocimiento, sino por el problema del poder: no investigación sobre la legitimidad, sino «prueba de eventualización»” (p.35). La cuestión de la legitimidad desaparece al efectuar dos desplazamientos fundamentales: el análisis de las relaciones de poder como elementos productivos y tratar los saberes fuera del dilema entre ciencia e ideología. El gran mito de occidente, la incompatibilidad entre saber y poder, es cuestionado y aparecen dispositivos que otorgan aceptabilidad a ciertas prácticas sobre otras. Al tratar a la Ilustración como un acontecimiento singular se impide la vinculación del pensamiento con una historia trascendental de la razón, sin que

se pueda hablar de progresos o retrocesos de la razón como proyecto transhistórico; pero, perdiendo toda dimensión normativa.

El desplazamiento efectuado por Foucault toma esta no-normatividad como el punto fuerte de su proyecto crítico, que no por ello renuncia al pensamiento. “Foucault rechaza la posibilidad de un juicio global de la Ilustración que se pudiera entender como una crítica de la racionalidad como tal” (De la Higuera, 2015, p.15). En su lugar, habla de racionalidades diversas dentro de diferentes ámbitos que deben ser objeto de un análisis histórico-crítico: la racionalidad de las prácticas es descrita sin recurrir a la comparación con una norma de racionalidad absoluta como “el conjunto abierto de acontecimientos históricos múltiples –conjunto en que se anudan formas de pensar y formas de hacer– que la hacen aceptable o evidente en un momento dado” (p.17). La potencialidad crítica de una historia del pensamiento elaborada de esta manera reside en su capacidad de aunar ontología y crítica: “la ruptura de las evidencias” (De la Higuera, 2015, p.38). El valor racional de los conocimientos, su verdad y su objetividad pasan a un segundo plano, pues lo que verdaderamente importa a este nivel de análisis es su existencia histórica plasmada en la materialidad del lenguaje. Recordemos que los presupuestos para esta no-normatividad de la crítica son históricos, dependen del retorno del lenguaje y de la muerte del hombre: ¿quién habla?, “la pregunta por la instancia realmente legisladora, es decir, creadora de interpretaciones, instancia activa capaz de conducir la crítica” (De la Higuera, 2015, p.24). Pero, ese quién no alude a un sujeto, sino a las fuerzas en conflicto que dan lugar a las interpretaciones que cobran vida en el lenguaje. El propósito final es elaborar el interrogante que la Modernidad plantea respecto a la relación entre la verdad y la historia.

## **5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS**

A lo largo de este trabajo hemos ido comprobando los puntos de convergencia y discrepancia entre las propuestas historiográficas de Foucault y Koselleck. En un primer momento, hemos comprobado como ambos autores coinciden en la crítica al historicismo decimonónico, en la aplicación del giro lingüístico a la investigación histórica, en asumir el presente como principal problema histórico y en contextualizar la pregunta de la historia como algo propio de la Modernidad. Sin embargo, mientras que el francés remite la historia a su relación con el campo epistemológico moderno, el alemán establece un punto de resignificación conceptual a partir del cual surgiría el tiempo histórico como

objeto de estudio de la historia. Más adelante, hemos establecido el núcleo de ambas propuestas metodológicas: una antropología trascendental en el caso de Koselleck y una teoría del poder en el de Foucault. La ventaja de este último método es que, al tratarse de una historia epistemológica, es capaz de localizar los presupuestos de la propuesta de Koselleck dentro de las dinámicas propias de la Modernidad, por lo que su postura crítica respecto a esta pierde potencialidad. Al identificar sus condiciones de posibilidad con un impasse dentro del desarrollo de la propia Modernidad y adoptar una posición crítica respecto a la verdad y al sujeto, el proyecto crítico de Foucault resulta más fértil.

En cuanto a las vías abiertas, la arqueogenealogía resulta un método innovador para plantear una historia del pensamiento. La historia de la filosofía, precisamente, es una disciplina que tiende a formar una historia de los problemas o una teleología racional. En su lugar, el proyecto crítico de Foucault permitiría desarrollar una historia de las prácticas filosóficas con efectos en el presente, que no sea simplemente una manera de ordenar las distintas obras de los diferentes autores.

## 6. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

### 6.1. Bibliografía principal

- Aguirre Rojas, C. A. (2004). *La historiografía en el siglo XX: Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?* Barcelona: Montesinos Editorial
- Aurell, J., Balmaceda, C., Burke, P. y Soza, F. (2013). *Comprender el pasado: una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Akal.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De la Higuera, J. (2015). *Sobre la Ilustración: estudio preliminar*. Madrid: Tecnos.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1995). *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2016). *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018a). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2018b). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Galindo Hervás, A. (2021). *Historia y conceptos políticos: una introducción a Reinhart Koselleck*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Madrid: Minima Trotta.
- Larrauri, M. (1990). *Verdad y racionalidad en Michel Foucault*. Tesis de doctorado, Departament de Metafísica i Teoria del coneixement, Facult de Filosofia i Ciències de L'Educació de l'Universitat de València.
- Nietzsche, F. (2018). *Genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Sánchez Ferlosio, C. (2007). A contratiempo (Carabelas de Colón) [Canción]. En *A contratiempo*. Nevada
- Vázquez García, F. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault: instrucciones de uso*. Madrid: DADO Ediciones.

- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

## 6.2. Bibliografía complementaria

- Cano, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2014) *El poder: curso sobre Foucault (Tomo II)*. Buenos Aires: Cactus Editorial
- Deleuze, G. (2014) *El saber: curso sobre Foucault (Tomo I)*. Buenos Aires: Cactus Editorial.
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G., Glucksmann, A., Frank, M., Balbier, E. et al. (1990). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales, volumen I*. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder: Obras esenciales, volumen II*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2015). *Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso del Collège de France 1970-1971, seguido de El saber de Edipo*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2016). *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France 1982*. Madrid, Akal.
- Foucault, M. (2017). *La parrêsis*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heidegger, M. (2018). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2020). *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel.
- López Alcañiz, V. (2013). Malestar en la historia: tres respuestas al desafío historiográfico de los setenta. *Historia*, 396 (1º edición), 135-161. ISSN 0719-0719.
- Nietzsche, F. (2018). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2018). *La ciencia jovial (La Gaya Scienza)*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2018). *Más allá del bien y del mal, preludeo para una filosofía del futuro*. Madrid: Gredos.

- Nietzsche, F. (2018). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2018). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (2018). *Historia como sistema*. Madrid: Gredos
- Pardo Torio, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- Sánchez Berrocal, A. (2020). La historia conceptual de Koselleck como método de aproximación a la idea de “populismo”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22 (nº 44), 155-176. ISSN 1575-6823.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness: A essay in Genealogy*. New Jersey: Princeton University Press.