

***FOUCAULT ET NOUS.***  
**BREVE HISTORIA (CONTRA)CULTURAL DE LA**  
**ESPAÑA CONTEMPORÁNEA**

MANUEL ARTIME OMIL

*UNED*

1.- Quisiera empezar este texto con unas palabras de agradecimiento y felicitación; de agradecimiento a mis amigos Teresa Oñate y Marco Antonio Hernández por invitarme a participar en este proyecto, junto a investigadores a los que profeso tanta admiración y afecto, pero también felicitar a todos aquellos que de un modo u otro colaboran en esta valerosa iniciativa, la publicación de un texto de filosofía en tiempos de hostilidad institucional y de desprecio hacia un modo de pensamiento que tanta lucidez y fortuna nos ha venido proporcionando en la historia. Otros son los valores, me temo, que han guiado recientemente a nuestras autoridades educativas, optando por minimizar el espacio de la filosofía en la enseñanza. Nos han estado gobernando gentes incapaces de apreciar la importancia de la filosofía para llegar a comprender las razones de nuestro mundo, el sentido de nuestros tiempos, y por tanto también para alumbrarnos en la salida de esta crisis. Menos mal que hay todavía quien sigue manteniendo la llama encendida y fomentando una activa resistencia, de otro modo estaríamos probablemente abocados a un fracaso como comunidad y al triste espectáculo de claudicación de su inteligencia.

Foucault es quizá uno de los filósofos que mejor pueda ejemplarizar ese papel crítico de la filosofía respecto al mundo en que habita; y por eso los ecos de su pensamiento poseen tanto valor y actualidad para nosotros, porque estamos ávidos de una reflexión radical sobre el tiempo presente, una mirada que no se deje embrujar por la inmediatez y superficialidad de lo instituido, que sea capaz de reconocer las razones íntimas por las que se mueve nuestro mundo, capaz de reconstruir su relato. En el libro *Sobre la Ilustración* localiza en Kant, y en particular su texto *Was ist die Aufklärung?*, la conjunción de los dos principales modos de hacer filosofía que hereda el mundo contemporáneo<sup>1</sup>: por un

---

<sup>1</sup> Michel FOUCAULT: *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2007. Francisco VÁZQUEZ: 'Foucault y la historia social', *Historia social*, 29 (1997).

lado, esa tradición epistemológica o de metodología del conocimiento, que asigna a la filosofía el subsidiario papel de una analítica de las verdades en curso, tarea de la que serían representativas sus *Críticas*; pero por otro, estaría también el germen de esa otra tradición crítica, cuyo propósito es poner al descubierto las condiciones y supuestos históricos sobre los que dichas verdades se sostienen, concibiéndose a sí misma como una “filosofía de la actualidad” u “ontología del presente”. Esta segunda es la tradición en la que Foucault inserta su propio trabajo y en la que nosotros reconocemos hoy su gran potencial como iluminador de la realidad en que estamos inmersos. Por eso antes de transitar a nuestro presente, nos convendrá detenernos un instante en el de Foucault, pues nos ayudará a comprenderlo.

La actualidad en la que se ve inmerso el joven Foucault es la Europa que trata de reconstruir sus instituciones y sus valores, así como su autoestima, tras la experiencia devastadora de la guerra. En ese proceso habrán de jugar un papel decisivo –nos explicará luego Habermas– no sólo las políticas “keynesianas”, para la protección social y dinamización estatal de la economía, sino también el restablecimiento del proyecto de modernidad y la idea de progreso asociados a las sociedades liberales<sup>2</sup>. Para contrarrestar tanto los efectos de la crisis económica como de confianza experimentados por los Estados liberales en el periodo de entreguerras, se entendió que era necesario implementar, junto a las políticas de amparo social y cohesión entre clases, una narrativa de progreso fortalecedora de esos valores e instituciones que habían servido de fundamento a la edificación de las sociedades libres. Era preciso hacer desaparecer de una vez por todas aquellas tentaciones criticistas de la época de las vanguardias, que llevaban a replantearse el sentido histórico de lo moderno y hacer presentables en el ámbito de lo político soluciones de carácter revolucionario o totalitarias. En el restablecimiento de la idea de progreso de Occidente realizan una contribución decisiva las ciencias sociales, que atraviesan en ese periodo por su Edad de Oro, fuertemente respaldadas tanto por las administraciones como por otras inercias inherentes de la sociedad de consumo. Para el humanismo emergente nuestros valores hunden directamente sus raíces en el Siglo de las Luces, de la Razón (con mayúscula), en que la humanidad se torna consciente de sí y propietaria de su destino. Las ciencias sociales actuales habrían de ser vistas como un desarrollo, un decantado metodológico, de esa autoconciencia del ser humano, que se ha ido gestando en las sociedades occidentales y desembocado en el estado de prosperidad y autoconciencia que ahora disfrutamos. No será hasta finales de los años ‘60, que una nueva sensibilidad crítica, nuevas formas de movilización social, comiencen a poner el foco en esa otra realidad que se oculta tras ese desarrollo y ese imaginario de progreso (colonización, patriarcalismo, destrucción ecológica, pauperización masiva, exclusión de minorías, homofobia,...). Foucault habrá de ser considerado por entonces uno de los

---

<sup>2</sup> Jürgen HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*. Madrid, Taurus, 1989. : ‘¿Aprender de las catástrofes? diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX’, *La balsa de la medusa*, 50 (1999). : *La constelación postnacional: ensayos políticos*. Barcelona, Paidós, 2000. : ¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos. Madrid, Trotta, 2009.

anticipadores de esta sensibilidad crítica incipiente, pero dada la influencia teórica que ha ejercido –y sigue ejerciendo– sobre los nuevos movimientos sociales, no sería exagerado calificarlo en perspectiva como el gran articulador de esta problemática contemporánea.

Foucault se percibirá pronto de la contribución que dichas ciencias sociales vienen realizando a nuestro desarme crítico y a la instauración de mecanismos epistémicos de disciplinamiento. Pero pone el dedo en la llaga al advertir como una instancia decisiva en estos mecanismos la falsa ilusión de estar asistiendo a un momento de supresión o de consecución histórica. Frente a esa conciencia metodológica, divulgada por el común de las ciencias sociales de su época, de una racionalidad científica autoidéntica que avanza abriéndose paso entre irracionales y confusos, Foucault opone la necesidad de recuperar cierta conciencia histórica o genealógica, es decir, recordar la condición narrativa e ideológica –"praxeológica" dirá más tarde– de cualquier construcción epistémica o metodología científica. A este respecto, resulta reveladora no sólo la consabida influencia de Nietzsche en Foucault, sino también –como ha señalado Francisco Vázquez– la de historiadores de la ciencia franceses (Koyré, Bachelard, Serres, Canguillhem,...) e historiadores sociales de la –llamada– "segunda generación" de los Annales (Braudel, Floret, Le Roy Ladurie, Duby, Flaudrin,...)<sup>3</sup>. La arqueología histórica de Foucault será una apuesta por comprender la historia desde sus discontinuidades, las rupturas, que dan origen a transformaciones en los mecanismos epistémicos de dominio<sup>4</sup>. La "foucaultiana" al cabo sería una historia sin final, contra lo prometido por Hegel, y por tanto también sin sujeto emancipatorio, contra Marx, en la que nuestras aspiraciones se han de limitar a permitir la rotación y el intercambio en el poder –que tampoco parece poca cosa–, a expensas de eludir la autocomplacencia de quienes sólo identifican en el pasado los argumentos que refuerzan su hegemonía en el presente.

2.- No resulta nada sencillo trasladar estas ideas a la España de los años '50, instalada en otro escenario, por no decir a un mundo diferente. Ajeno al tipo de conflictos que se le presentan a sus vecinos europeos, habrán de sonar todavía algo extrañas al común de los españoles esas denuncias realizadas por el pensamiento contracultural emergente. Anclados política y culturalmente en la primera mitad de siglo, los españoles no están aún en disposición de recelar de las veleidades autoritarias del humanismo liberal, más bien al contrario. La defensa de la cultura ilustrada y el secularismo, la idea de progreso moderno y las bondades de la sociedad liberal, la homologación de nuestros saberes a los estándares de racionalidad científica,... tendrían todavía un largo recorrido entre nosotros, un gran potencial emancipatorio por desplegar. Y esto es algo que puede apreciarse en distintos ámbitos de la cultura e inteligencia española de la época, sin ir más lejos, en el

---

<sup>3</sup> Francisco VÁZQUEZ: 'Foucault y la historia social', *Historia social*, 29 (1997). : 'El debate del narrativismo y el problema de la verdad en el conocimiento histórico', *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 54, 209 (1998).

<sup>4</sup> FOUCAULT: *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, 1988. : *Estrategias de poder*. Barcelona, Paidós, 1999. : *Arqueología del saber*. Siglo XXI, 2005.

filosófico. La filosofía española del franquismo –nos lo explica Moreno Pestaña– habrá de estar dominada por la instauración de un canon “neotomista”, consagrado a defender la civilización cristiana y el papel de España como salvaguarda de un Occidente descreído y decadente<sup>5</sup>. El nacionalcatolicismo había señalado a Ortega como su enemigo y el padre Martínez será el encargado de demostrar que la obra del liberal carece de valor filosófico. La filosofía, de acuerdo al nuevo canon, ha de atender al principio último de las cosas, no pudiendo reconocérsele categoría alguna a un pensamiento sin sustento metafísico ni sistema, “ontofóbico”, como el que representaría Ortega. De las entrañas de ese mundo católico habrá de surgir, sin embargo, una corriente filosófica alternativa, que se desmarca del escolasticismo tomista y busca conectar de nuevo con aquella cultura secularizada, que había sido relegada al exilio<sup>6</sup>. La llegada de Aranguren a la Cátedra de Ética de la Universidad Central supondrá por tanto un hito –sostiene Francisco Vázquez– para la filosofía española de la época, pues da lugar a un nódulo de pensamiento disidente con la línea oficial y que irá extendiendo su influencia por diferentes especialidades de la disciplina (Muguerza en ética, Garrido en filosofía analítica, Peces Barba en filosofía jurídica, Pedro Cerezo en historia moderna, Rubert de Ventós en estética, Ignacio Sotelo en política,...)<sup>7</sup>. Con el objeto de trascender el dogmatismo religioso, Aranguren buscará fundamentar su ética sobre bases antropológicas y sociológicas, contra el criterio de su predecesor Zubiri, valedor de una fundamentación metafísica. A este respecto Aranguren encontrará en la filosofía kantiana los recursos conceptuales que necesita, un tipo de fundamentación formal para la ética, que no nos obliga a suscribir los compromisos ontológicos de las confesiones ético-religiosas. Es ahí donde radicaría la justificación de la influencia que ejerce el “kantismo” en ese nódulo de Aranguren, que habrá de imponer finalmente su hegemonía académica y cultural en los albores de la democracia –sostiene Vázquez–.

Ahora, si bien este “formalismo” kantiano ha contribuido de manera muy favorable a la ruptura con el fundamentalismo religioso y a fomentar entre los españoles una cultura de tolerancia y libertades democráticas, no debería ser menos evidente –al menos para el observador actual–, que dichos recursos filosóficos han tenido un recorrido crítico limitado, es decir, que nos han podido servir para tomar distancia con el nacionalcatolicismo pero no respecto a otras formas de pleitesía que traen consigo las sociedades occidentales contemporáneas. En este sentido, cabe recordar –nos lo recuerda Moreno Pestaña– que aquel “tomismo” de postguerra no sólo había impuesto la condena del laicismo, sino también una cierta ortodoxia epistémica, que desterraba de la filosofía aquel ensayismo

<sup>5</sup> “El 19 de julio impuso una filosofía oficial, el tomismo, y con ello le encomendó la formación universitaria y la enseñanza media”; José Luis MORENO PESTAÑA: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

<sup>6</sup> José Luis LÓPEZ-ARANGUREN: *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*. Cuadernos hispanoamericanos, 1953. : Ética. Trotta, 1994. : *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Biblioteca Nueva, 1998.

<sup>7</sup> Francisco VÁZQUEZ GARCÍA: *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada, 2009. : ‘Herederos y Pretendientes’, *El viejo topo*, 265 (2010).

“orteguiano”, que nos instaba a la tematización filosófica de la historia y del presente, no sólo de lo intemporal<sup>8</sup>. Y esto es lo que habrá podido olvidarse por una parte de esa corriente filosófica alternativa, que arranca con aires renovadores en los años ‘50, pero mantiene en cierto sentido la “norma” filosófica impuesta en la postguerra, esto es, el rechazo de la filosofía dirigida a la actualidad, a la circunstancia, al sentido de nuestro tiempo –por decirlo en el lenguaje de Ortega–. Aquella corriente modernizadora de la academia filosófica durante el franquismo, que se esfuerza por recuperar el pensamiento secular español y por conectar con la filosofía europea de la época, se habría dejado atrás una parte importante del legado “orteguiano”, que nos instaba a volcarnos críticamente sobre el presente y a establecer un diálogo polémico con la historia<sup>9</sup>. De este modo, nos encontramos con que un sector significativo de la filosofía española, habría dado la espalda –recuperando la distinción “foucaultiana” con que comenzábamos– a uno de los dos modos filosóficos que manan de la Ilustración y del propio Kant, la ontología crítica, de la que ha tenido además egregios representantes, para abrazar la tradición analítica o epistemológica como único proceder reputado. Al imponerse de nuevo la idea de que no hay otra filosofía posible, que aquella dedicada al estudio y comentario de un canon, ya sea de textos religiosos o seculares, habrá quien pueda pensar –no sin cierta dosis de injusticia– que la modernización filosófica española consistió en sustituir una escolástica (“tomista”) por otra (“humanista”).

Este fenómeno, en todo caso, no es privativo de la académica filosófica, algo similar podemos apuntar en el ámbito historiográfico. El nacionalcatolicismo también había desplegado en la etapa de postguerra todo un aparato de control ideológico y metodológico sobre la enseñanza de la Historia, que borrara el más mínimo rastro de la narrativa histórica republicana. La importancia de establecer un relato nacional propio, que diese sentido histórico al régimen y justificase el levantamiento, convierte la historia en un material intelectual especialmente sensible. El relato oficial del nuevo régimen, en cuya elaboración participan publicistas como Maeztu o Arrarás pero también historiadores profesionales como Ballesteros Beretta, Pérez Bustamente o Sánchez Cantón, viene a hacer de la Cruzada franquista la salvación a los problemas históricos que vendría padeciendo España en los dos últimos siglos. En un reciclaje algo manipulado de las tesis de Menéndez Pelayo, se responsabiliza a las corrientes liberales y ateas (liberalismo, krausismo, materialismo,...), que penetran desde Europa, de haber laminado la espiritualidad inherente a la nación española, que había brillado en sus etapas pretéritas y más gloriosas (Reconquista, Descubrimiento, Imperio, etc.). Estas son las tesis que se hubiesen perpetuado hasta el final de la dictadura, de no haberse producido también el seno de la academia historiográfica –como en otros ámbitos de la

<sup>8</sup> José Luis MORENO PESTAÑA: ‘Ortega el pasado y el presente en la escolástica universitaria’, *Isegoría*, 52 (2014). Jesús DÍAZ ÁLVAREZ: ‘Las dos muertes de Ortega, a propósito de la norma de la filosofía’, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 28 (2014).

<sup>9</sup> “La historia de la filosofía no exige competencias de historiador, sólo de filósofo analista de teorías”; José Luis MORENO PESTAÑA: *La norma de la filosofía*. op. cit. (p. 137).

cultura, insisto— un fenómeno de renovación científica, que afectará tanto al contenido como a los métodos de investigación histórica. Entre los principales artífices de esta modernización historiográfica se ha señalado comúnmente a los hispanistas extranjeros, principalmente franceses y anglosajones (Bataillon, Braudel, Pierre Vilar, Joseph Pérez, Raymon Carr, Hugh Thomas, H.Elliot, Gabriel Jackson, Stanley Payne, Richard Herr,...), pues son los primeros en romper lazos con el hispanismo romántico, responsable de alimentar la mitología del atraso y la excepcionalidad cultural hispana<sup>10</sup>. La historia de España habría de ser analizada desde los parámetros de la Historia Social, homologables a cualquier contexto, atribuyendo así por tanto su tardío proceso modernizante a factores socioeconómicos y no a alguna inescrutable singularidad cultural. Así lo habrían sabido comprender algunos precursores de la occidentalización historiográfica española, como Ramón Carande, Jesús Pabón y de manera destacada Vicens Vives, a quien corresponden estas palabras: “nos sentimos a gusto en nuestra Civilización Occidental, cuyos altos fines consideramos servir estableciendo por la libertad en la investigación y la expresión”<sup>11</sup>. El nutrido grupo de historiadores que conforman sus seguidores (entre quienes destacan Artola, Jover, Seco Serrano, Atard, Palacio, Maravall, Ortiz, Tusell,...) será el encargado de hacer buenos estos preceptos de universalización en la historiografía tardofranquista, con tal éxito que no ha de esperarse la llegada de la democracia para que las propias leyes educativas (1970) incorporen una Historia de España científicamente renovada y equiparable a la de otras sociedades europeas<sup>12</sup>.

Mediante esta homologación científica la historiografía española habría contribuido alícuotamente a la modernización y apertura cultural que prepara la llegada de la democracia<sup>13</sup>. Los trabajos de historia moderna y contemporánea —de los autores arriba citados— servirán para revalorizar tanto el esfuerzo reformista de los ilustrados como el compromiso constitucionalista de los liberales, periodos ambos —recordemos— denostados por el relato del régimen. Y sin embargo, aunque la “historiografía liberal” española —así se autodenominan— nos ha permitido apartarnos del franquismo cultural, al mismo tiempo no dejará de ser cierto, al igual que sucedía con la filosofía, que ha mantenido viva una parte importante de su “norma” historiográfica, lo que será motivo de alguna de sus limitaciones críticas. Y es que mientras la historiografía franquista se proponía dar por finiquitado el Problema de España, situando en el levantamiento del 18 de Julio el acontecimiento providencial que nos devuelve a nuestro destino de

<sup>10</sup> Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI, Andrés DE BLAS: *Historia de la nación y del nacionalismo español*. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2013. Santos JULIÁ: *Historias de las dos Españas*. Madrid, Taurus, 2004. : *Historia social/Sociología histórica*. Madrid, Siglo XXI, 2010.

<sup>11</sup> José Andrés GALLEGO (coord.): *Historia de la historiografía española*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1999 (p. 158).

<sup>12</sup> Ramón LÓPEZ FACAL: ‘La historia enseñada de España’ en Carlos TAIBO (coord.): *Nacionalismo español*. Catarata, 2007.

<sup>13</sup> Santos JULIÁ: ‘Orígenes sociales de la democracia en España’, *Ayer*, 15 (1994). : *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*. RBA, Barcelona, 2010. : ‘Orígenes intelectuales de la democracia española’, Conferencias Fundación Juan March (2006). [www.march.es/conferencias/anteriores/](http://www.march.es/conferencias/anteriores/)



gloria, la narrativa que la sustituye por su parte, escrita con los parámetros de la nueva historiografía liberal, lo que va a defender es otro sentido de “normalización” de la historia de España, la que se produce en virtud de la reconciliación de los españoles en la Transición y la recuperación de la tradición liberal denostada, o sea, el triunfo la Tercera España. Ambos relatos compartirían pues un cierto modelo narrativo, o “norma” historiográfica, una concepción de la escatológica de la historia, apromblemática, en la que el presente es una superación de todo rastro de conflicto, no deja vencedores ni vencidos. No será posible recuperar la vieja narrativa republicana, que inspiró el liberalismo democrático en la España del XIX y buena parte del XX, para la que las demandas emancipatorias del pasado (comuneros, doceañistas, etc.) evocaban un imaginario de revolución pendiente, una historia de las luchas democráticas lo suficientemente rica como para que llegue a darse por finiquitada. El relato liberal sobre el que se edifica la democracia española es, por contra, un relato sin tensiones ni sacrificios históricos, sin discontinuidades ni querellas pendientes; un relato perfectamente lineal que une a Carlos III con la Transición de 1978 y que se va a acomodar como un guante al imaginario neoliberal del fin de la historia<sup>14</sup>.

3.- La restauración cultural de la idea de progreso moderno durante el tardofranquismo será sin duda uno de los principales baluartes para la positiva recepción de la democracia. Esta transformación es perfectamente tasable no sólo en el creciente deseo de convergencia europeísta, al que algunos osados disidentes querrán dar expresión política con el Congreso de Múnich (1962), sino que también puede ser rastreada –así lo hemos intentado– en los cambios que se van produciendo dentro de las academias científicas, esto es, en esos procesos de “normalización” o “universalización” metodológica, con los que se pretende homologar estas disciplinas a ciertos cánones de razonabilidad establecidos internacionalmente (‘analítico’, ‘liberal’, etc.). Sin embargo, no hemos querido dejar de señalar las limitaciones de esta clase de procesos, e incluso, el reverso reactivo que puede suponer ese modo de comprender la historia del pensamiento propio del humanismo de postguerra, como una conciencia universal que viene expandiéndose desde la Ilustración a nuestros días y que encuentra plasmación final en las instancias epistémicas y políticas del presente. Hemos querido señalar –a través del caso español– que al entender un proceso de renovación metodológica en términos de universalización, estaremos sacrificando no sólo aquellas tradiciones del pensamiento que no encajen en el nuevo canon, sino el sentido mismo de pluralidad inherente a la historia, su complejidad semántica. Foucault es precisamente uno de esos autores que nos alerta de los peligros de perder de vista la problematicidad histórica, nos advierte del reverso de dominación que hay tras el “disciplinamiento” metodológico de nuestras ciencias sociales. Y el antídoto que nos propone es la “eventualización” o genealogía política, es decir, la rehabilitación de una conciencia histórica problemática, conflictual, que permita hacernos cargo de los

---

<sup>14</sup> Manuel ARTIME OMIL: *Sobre los usos políticos de la memoria. Actualidad del Problema de España* (Tesis). Madrid, UNED, 2014, <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Martime>

avatares y disputas de poder que están en el origen de la instauración de estos saberes, así como de su potencialidad actual para seguir generando relaciones de inclusión y exclusión<sup>15</sup>.

Ahora bien, –sin que esto suponga un desdoro para el pensador francés– no creo que nos haya hecho falta conocer las tesis “foucaultianas” para darnos cuenta de la aporía en que estábamos inmersos. Frente a la idea –bastante aceptada por cierto– de que no hemos tenido conciencia del carácter “eventual” y “político” de estos discursos “modernizantes” o “universalizantes”, hasta que no se produce la recepción de ciertas corrientes teóricas “postmodernas” o “posestructuralistas” –si hablamos de Foucault–, existen indicios en la biografía intelectual de muchos pensadores españoles de diferentes ámbitos, que nos hacen pensar lo contrario y considerar factores exógenos a su disciplina, o contextuales, como incentivos de un pensamiento crítico incipiente; aunque éste no haya conseguido luego la elaboración teórica ni desde luego el impacto –que se dice ahora– de las figuras más representativas en esa vía filosófica. No será necesario por tanto –como sostienen Francisco Vázquez o Moreno Pestaña– esperar a la recepción del llamado “nietzscheanismo de izquierdas” para que se produzcan en la inteligencia española manifestaciones contraculturales, expresiones críticas hacia el occidentalismo en ciernes, y no sólo desde los reductos más reactivos del fundamentalismo. Para que empiecen a surgir entre nosotros advertencias sobre la problematicidad del juicio, llamadas en favor de recuperar cierta conciencia histórica, tan sólo será necesario –veremos– que se produzca una dislocación entre la realidad social y las verdades en curso, que se hagan visibles los efectos de alguna forma de violencia amparada por los saberes y valores hegemónicos.

Esta emergencia criticista –lo digo una vez más– podrá ser rastreable en diferentes ámbitos del pensamiento, (político, literario, artístico, etc.), pero para mantenerme en los ejemplos ya dados me ceñiré a la filosofía e historiografía. En el ámbito filosófico es especialmente significativo el caso de Aranguren, por haber dado ya lugar al gran nódulo de disidencia en los años ‘50 con su ética de base humanista y existencialista, y que sólo una década después está predicando con otro lenguaje, sobre otros discursos. Se ha hecho mención muchas veces a su contacto con la “teoría crítica”, e incluso con la persona de Marcuse a partir de su salida forzada a la universidad californiana, lo que no es tan recordado es que antes de su expulsión había organizado seminarios sobre la sociología francesa de vanguardia o sobre nueva novela, al ser estos los temas –según su propio testimonio– que interesaban a los alumnos que entran nuevos en la facultad en los años ‘60<sup>16</sup>. Aranguren habrá de conectar pues con la sensibilidad política de una nueva generación y de un determinado contexto, más que con unas teorías filosóficas o autores determinados, como se desprende de sus propios escritos. Lo que le pasa a

<sup>15</sup> Michel FOUCAULT: *Microfísica del poder*. Piqueta, 1993. : *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, 1983.

: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, 1998.

<sup>16</sup> Antonio GARCÍA SANTESMASES: ‘¿Eran de barro de nuestros maestros?’, *Isegoría*, 31 (2004). : ‘Filosofía, Política y Sociología: la lección de José Luis López Aranguren’, *Revista de Fomento Social*, 256 (2009).



la sociedad española de su época –nos dice el Aranguren más “orteguiano”– es que se encuentra “desmoralizada”, carece de moral y de proyecto al que adherirse. La fuerza moralizadora no puede provenir de las viejas doctrinas de primera mitad de siglo, aquellas “inteligencias orgánicas” que se proponían instaurar un orden eterno y se han mostrado fracasadas, sino que ha de proceder de la “juventud”, esto es, de aquellos que poseen una actitud irónica hacia la realidad en que están inmersos, que son capaces de pensarla críticamente y en sus diferentes pliegues<sup>17</sup>. Por entonces, es preciso recordar, ya se habían empezado a hacer evidentes los efectos de una cierta “modernización” institucional y “liberalización” económica llevada a cabo por los tecnócratas del régimen, pero que traían consigo enormes costes sociales y una cultura del lucro y el desarrollismo, de la que en buena medida aún no nos hemos desprendido. Frente a ese desarrollismo e individualismo “desmoralizante” Aranguren reconoce un enorme potencial regenerador en aquellos jóvenes que se movilizan en favor de las libertades políticas en protestas estudiantiles, que colaboran en misiones de parroquias marginales, que defienden la igualdad de las mujeres, que denuncian la devastación ecológica o el imperialismo occidental en África o Indochina. A medida que avancen los años ‘70 Aranguren irá acentuando su afinidad hacia el pensamiento crítico y la contracultura, sus reflexiones en adelante estarán preñadas de esa conexión con los nuevos movimientos sociales y la sensibilidad “sesentayochista”<sup>18</sup>; algo que por cierto no va a ser siempre compartido por sus primeros discípulos, asentados ya en posiciones más institucionales. En el caso del maestro, por contra, aún después de establecida la democracia seguirá abogando por viva la llamada a la “moralización”, esto es, la pulsión disidente y crítica con el orden establecido, pues es a esta actitud –concluye– a la que debemos las libertades conquistadas y las que están por venir, no al supuesto progreso de una razón universal, como ha pretendido hacernos creer el idealismo filosófico<sup>19</sup>.

En el mundo historiográfico, mientras tanto, se habían abierto paso con éxito en las últimas décadas de la dictadura las tesis de la historia social anglosajona y el proyecto de normalización de la Historia de España. Esa homologación epistemológica – recordemos– pasaba por hacer de la narrativa histórica lo menos parecido a una novela y lo más parecido a un análisis socioeconómico, lo que significará minimizar la incidencia particularizante de los sujetos históricos y atender a las regularidades del desarrollo social, que se replicarían en todos los procesos modernizantes a diferente ritmo. De este tipo de relato resultará una lectura amable del último franquismo y los gobiernos tecnocráticos, en tanto propiciatorios de la expansión en los años ‘60 de las clases medias, que será lo que permita la disipación de las demandas revolucionarias y una transición pacífica y acomodada hacia las libertades democráticas, por oposición

<sup>17</sup> José Luis LÓPEZ ARANGUREN: *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid, Taurus, 1969.

<sup>18</sup> José Luis LÓPEZ ARANGUREN: *La cultura española y la cultura establecida*. Madrid, Taurus, 1975. *Filosofía y vida intelectual*. Madrid, Trotta, 2010.

<sup>19</sup> José Luis LÓPEZ ARANGUREN: *La democracia establecida*. Madrid, Taurus, 1979. : *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Madrid, Trotta, 2005.

a lo acontecido en los años '30<sup>20</sup>. Este relato “mesocrático” –lo hemos dicho– habría realizado sus servicios a nuestra democracia, contribuyendo a enterrar rencores de antaño y expectativas de insurreccionismo violento, pero –también lo hemos señalado– el coste de despolitizar, o desproblematizar, nuestro relato histórico no ha sido tampoco menor. Así será percibido desde temprano por una parte de nuestros historiadores, que se ven en la necesidad de ensayar modelos narrativos diferentes, escapando a esa tipología de Historia Social liberal que tiende a ocultarnos el lado más oscuro de esos procesos modernizantes. En este sentido, se ha señalado algunas veces la influencia ejercida entre estos por los historiadores de los Annales francesa (Braudel, Le Goff, Chartier, Perrot,...) o de la historiografía marxista anglosajona (Thompson, Anderson, Hobsbawm,...) y más recientemente por la *New Left Historiography* norteamericana (Hall, Williams, Mills,...), los *Geschichtliche Grundbegriffe* alemanes (Kosseleck y Meier) o la Microhistoria italiana (Levi, Ginzburg, Cipolla,...), las cuales habrían contribuido a una lectura de la historia mucho más multipolar y, sobre todo, a una repolitización de las explicaciones sobre lo acontecido en el pasado<sup>21</sup>. Ahora bien, –al igual que apuntábamos en el caso de la academia filosófica– no serán sólo estas influencias lo que motive el cambio de paradigma. Los historiadores españoles no estarán esperando a la inmersión en ciertas corrientes teóricas para ponerse a reflexionar sobre su propia disciplina y los límites del discurso científico en vigor, sino que muchas veces lo verán impelidos por la propia inmediatez histórica o por su compromiso con actores sociales cuyos sufrimientos se ven silenciados en el relato oficial. Así pues, la historiografía española, aun en su condición periférica, no habría permanecido ajena a estos procesos problematizantes; sirvan como ejemplo los trabajos de Jordi Nadal, Josep Fontana o Gabriel Tortella, precursores en esta historiografía crítica en sentido marxista, que pone el punto de mira en la recuperación de aquel sentido inacabado de la revolución española –seña de identidad de la historiografía republicana del XIX– y la denuncia del pacto oligárquico para excluir políticamente a las clases populares. Tampoco permanecerá ajena la historiografía española a los estudios culturales; en esta senda se han prodigado nombres como Tuñón de Lara o Pierre Vilar o más recientemente José Andrés Gallego, Suárez Cortina, Pérez Ledesma o Ismael Saz, interesándose por la reconstrucción no sólo de los mecanismos socioeconómicos, sino los

<sup>20</sup> Antonio ELORZA: *La modernización política de España*. Madrid, Endymion, 1990. Santos JULIÁ: *Hoy no es ayer*. Op. cit. Juan Pablo FUSI: *España. La evolución de la identidad nacional*. Temas de hoy, 2000. Víctor PÉREZ DÍAZ: ‘La emergencia de la España democrática’, *Claves de Razón Práctica*, 1 (1991). Félix TEZANOS, Ramón COTARELO, Andrés DE BLAS (coords.): *La transición democrática española*. Madrid, Sistema, 1989. José VARELA ORTEGA: ‘Relatos de dos ciudades; la reconciliación’, *ABC* (29/08/2006).

<sup>21</sup> Miguel Ángel CABRERA y Marie McMAHON: *La situación de la historia. Ensayos de historiografía*. Universidad de La Laguna, 2002. Miguel Ángel CABRERA: ‘El debate postmoderno sobre el conocimiento histórico y su repercusión en España’, *Historia social*, 50 (2004). Francisco VÁZQUEZ GARCÍA: ‘La primera recepción española de la epistemología histórica francesa: Gaston Bachelard (1940-1959)’, *Theoría*, 77 (2013). Julián CASANOVA: *La historia social y los historiadores*. Barcelona, Crítica, 1991. Pablo SÁNCHEZ LEÓN y Jesús IZQUIERDO (coords.): *Clásicos de Historia Social en España*. Valencia, Instituto de Historia Social, 2000.

imaginarios culturales y las construcciones epistémicas dominantes<sup>22</sup>. Esta perspectiva historiográfica irá ganando adeptos entre los estudios de género, nacionalismo, contracultura, etc., porque al privilegiar el conflicto y la disfuncionalidad como herramientas de análisis, nos permitirá comprender las relaciones de dominación entre grupos y su devenir temporal. Quedará así reprobada para muchos el tipo de narrativa autocomplaciente y de progreso consumado que nos ofrece la historiografía liberal hegemónica, pues lo que consigue es servir de apoyo epistemológico al enmascaramiento de ciertas tensiones sociales; estas tensiones habrán de ser por tanto imperceptibles desde el imaginario de modernización de 1978 y permanecerán todavía hoy invisibles para aquellos historiadores que continúan instalados en él.

4.- En los años '70 la cultura española conoce el apogeo del postmodernismo. En el ámbito de la filosofía el nuevo "neonietzscheano" francés (Bataille, Klossowski, Deleuze y, por supuesto, –y por supuesto– Foucault) impacta de manera decisiva en una nueva generación de investigadores: Savater, Trías, Gómez Pin, Rubert de Ventós, Escotado, Azúa, Subirats, Morey, Paniker, Regás, etc. Comparten sus reflexiones de entonces –aunque suene extraño al lector de hoy– una fuerte impronta anti-institucional, azuzada por su inestable estatus profesional (PNNs) y la complicidad con movimientos de izquierda alternativa<sup>23</sup>. Lejos de circunscribir sus trabajos al ámbito académico, participan del fervor contracultural del momento, colaborando en publicaciones de vanguardia literaria, proyectos editoriales de nuevo ensayo (Seix Barral, Anagrama, Gaya Ciencia,...) o revistas de signo libertario (Ajoblanco, Star, Viejo Topo, Triunfo,...)<sup>24</sup>. Tanto esta disposición participante en los debates de su tiempo, como el contenido crítico hacia el proyecto de modernidad en ciernes, pueden ser interpretados –así lo han defendido F. Vázquez y Moreno Pestaña– como una reactivación de la tradición "orteguiana" o como una ruptura con aquella norma de la filosofía franquista, que dictaba la circunscripción de esta disciplina al comentario de textos canónicos. Sin embargo, aun habiendo de considerar a estos autores unos dignos representantes del género del ensayo, durante tanto tiempo denostado, cabe advertir que los parámetros desde los que se realizan estas reflexiones temporales distan mucho de los de Ortega, autor por otro lado apenas referenciado al menos entre los principales representantes de este nietzscheanismo español de los '70. Las críticas hacia el presente que elaboran

---

<sup>22</sup> Alberto REIG TAPIA, José Luis de la GRANJA SAINZ, Ricardo MIRALLES PALENCIA (coords.): *Tuñón de Lara y la historiografía española*. Madrid, Siglo XXI, 1999. Jesús IZQUIERDO, Pablo SÁNCHEZ LEÓN: *El fin de los historiadores, pensar históricamente en el siglo XXI*. Madrid, Siglo XXI, 2008. Jesús IZQUIERDO, Sabastian FABER y Pablo SÁNCHEZ LEÓN: 'El poder de contar y el paraíso perdido. Polémicas públicas y construcción colectiva de la memoria en España', *Política y Sociedad*, 48 (2011).

<sup>23</sup> Francisco VÁZQUEZ GARCÍA: 'El nietzscheanismo de izquierdas en el campo filosófico español (1969-1982)', *Historia Social*, 79 (2014).

<sup>24</sup> Francisco VÁZQUEZ GARCÍA: 'Adversus academicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)', *Isegoría*, 52 (2015). Francisco FERNÁNDEZ BUEY: 'Para estudiar las ideas olvidadas de la transición'. *rebelión.org* (11/05/2010). Jordi MIR: 'Salir de los márgenes sin cambiar de ideas. Pensamiento radical, contracultural y libertario en la Transición española'. *Ayer*, 81 (2011).

estos autores, no están articuladas en torno a una filosofía de la historia, como era el caso de Ortega, es decir, no constituyen una reflexión sobre el devenir de España o Europa como comunidad cultural, histórica, política, ..., ni mucho menos un intento por repensar las tradiciones que han quedado interrumpidas por la guerra. Más bien, se trata de una filosofía construida a partir del sujeto individual y sus distintas vertientes de liberación (estética, sexual, lingüística, etc.), un libertarismo de baja intensidad, que no va a resultar al cabo excesivamente conflictivo con la deriva neoliberal de algunos de ellos en su etapa madura<sup>25</sup>. No se terminará de romper por tanto –nos atrevemos a concluir– en esta emergencia “nietzscheana” de los años ‘70 el que había sido dictado principal de la norma filosófica franquista, a saber: la separación estricta de la filosofía respecto a la historia, así como de la historia respecto a la filosofía.

A tenor de esto resultará pertinente recordar algunas de las consideraciones de Foucault en su último período, una vez que su filosofía ya había sido incorporada a las bases teóricas de las nuevas movilizaciones sociales, pero cuando se ha puesto también en marcha la contrarrevolución cultural neoliberal que pretende desactivarlas. Uno de los lugares donde penetran con más fuerza las tesis foucaultianas será en la nueva izquierda norteamericana, donde la filosofía del autor francés se ve muchas veces amalgamada con la llamada “teoría crítica” de los autores “frankförtianos” allí exiliados. Foucault se verá por entonces ya en la tesitura de matizar los términos de su crítica a la modernidad, con el objeto de diferenciarlos de cierto postmodernismo de carácter estetizante, como puedan representar –por ejemplo– el pensamiento de Adorno. La deriva totalitaria de la razón ilustrada había llevado a Adorno a situar la esperanza en el individuo como sujeto estético y moral, en su potencial resistencia a las formas de violencia política y alienación cultural en las que se ve envuelto<sup>26</sup>. Ahora bien, al reducir la razonabilidad a una “dialéctica negativa”, a un sujeto sin adscripción histórica ni política que pueda oponerse a todas ellas, corremos el riesgo de perder de vista las jerarquías político culturales en curso y que el mensaje de la contracultura quede reducido a un imperativo de transformación estética, sin referencias ópticas de ninguna clase. Foucault habrá pues de tomar distancia frente a esa filosofía crítica de derivadas románticas, o estetizantes, al advertirnos que la razón ilustrada no es sólo una llamada a la autofundamentación, a la reducción de lo real a lo idéntico, de la que deberíamos huir a toda costa, aunque no sepamos en qué dirección<sup>27</sup>. La Ilustración es antes que nada –recuerda Foucault– una problematización histórica de la razón, la interrogación sobre la actualidad y sobre el nosotros, que nos oriente sobre los límites epistémicos y materiales en los que nos

<sup>25</sup> Fernando SAVATER: *La filosofía tachada: precedida de nihilismo y acción*. Madrid, Taurus, Madrid, 1978. Eugenio TRÍAS: *Filosofía y carnaval*. Barcelona, Anagrama, 1971.

<sup>26</sup> Theodor ADORNO: *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, 1998. : *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, 2005.

<sup>27</sup> Michel FOUCAULT: ‘Qué es la crítica’ en *Sobre la Ilustración*. op. cit. Judith BUTLER: ‘¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault’ en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

estamos moviendo<sup>28</sup>. La autoconciencia a la que aspira el sujeto moderno no tiene porqué ser por tanto el sometimiento de la realidad a su criterio, como han pensado los idealistas, pero tampoco un reducto de autenticidad, como proponen los románticos. Para Ilustrar su propuesta Foucault recuperará una acepción griega de autonomía, el “cuidado de sí”, una toma conciencia de nosotros mismos entendida como reconocernos en lo que es. La resistencia a la que está llamado el sujeto no puede basarse simplemente en una escapatoria sin orientación alguna, en un mero imperativo estético de transformación, sino que es preciso tomar conciencia de las formas de subjetivación vigentes, una cierta praxiología histórica que haga efectiva esa tarea de des-sujeción<sup>29</sup>. Foucault se ve aquí pues impelido a matizar aseveraciones pretéritas, como aquella en que nos instaba a circunscribir nuestras aspiraciones al cambio del titular del poder; la aspiración legítima –nos dice ahora– no consiste en no ser gobernado en absoluto, “pienso que, de hecho, la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio”<sup>30</sup>.

5.- Con la llegada de la democracia buena parte de la cultura española, hace poco escenario de múltiples expresiones contestatarias, se verá imbuida con igual fervor en esa deriva esteticista y acomodaticia, característica del postmodernismo cultural de la época (pop art, etc.). No es preciso recordar –como tantas veces se ha hecho– la esterilidad de ciertas manifestaciones artísticas de la cultura de masas, al carácter vacío de crítica y perfectamente asimilable fenómenos como la “movida” u otra pretendida iconoclastia, ni tampoco siquiera señalar la docilidad de una nueva inteligencia oficial, que encuentra acomodo en las instituciones del nuevo régimen –“los compraron a todos”, sentencia Morán, refiriendo el bochornoso episodio del referéndum de la OTAN<sup>31</sup>–. Pues es posible advertir dentro del mundo académico –hemos intentado hacerlo– procesos de claudicación o decaimiento crítico similares, que pasan por la aceptación de unos límites disciplinarios estrictos, tanto en lo relativo a los métodos como al objeto de discusión teórica, que aleja al investigador de la discusión con otros saberes o de problematizar más allá de cierto límite el marco explicativo hegemónico en su especialidad académica. Hemos podido asistir así –como apuntábamos al principio– a una filosofía asimilada a la figura del experto (asesor en comités éticos, etc.), que cultiva un saber extraño a la realidad histórica donde está inmerso, sin conexión con otros fenómenos culturales, ni movilizaciones políticas del momento. Como hemos asistido igualmente a una historiografía convertida en principal baluarte del orden político establecido, que va a presentar la transición como el desenlace de un proceso de maduración socioeconómica

<sup>28</sup> Michel FOUCAULT: ‘Qué es la ilustración’ en *Sobre la Ilustración*. op. cit.

<sup>29</sup> Michel FOUCAULT: ‘La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad’, *Studi Filosofici*, 5 (2009). : ‘El sujeto y el poder’, *Revista mexicana de sociología*, 50 (1988). José Luis MORENO PESTAÑA: *Foucault y la política*. Tierradenadie, 2011.

<sup>30</sup> Michel FOUCAULT: *Sobre la Ilustración*. op. cit. (pp. 44-45).

<sup>31</sup> Gregorio MORÁN: *El cura y los mandarines. Cultura y política en España 1962-1996*. Madrid, Akal, 2014 (pp. 709-720).

y aprendizaje moral, por el que la sociedad española se integra definitivamente en la razón europea.

Esto no quiere decir, ni que en las dos últimas décadas del siglo no hayan existido en España expresiones culturales contestatarias, no es cierto que todos se plegaran a firmar en apoyo a la entrada en la OTAN, ni tampoco que no haya habido historiadores preocupados en otra cosa que en reproducir el relato hegemónico o que la filosofía española venga siendo un erial desde tiempo de Ortega –de lo aquí expuesto no se puede desde luego extraer esa idea–. Lo que sí vamos a sostener –para concluir– es que en la España de estos últimos años se ha producido una eclosión de la conciencia crítica, que habrá de suponer una ruptura con las dinámicas culturales e intelectuales del fin de siglo, habiendo dado éstas síntomas evidentes de agotamiento. La corriente crítica actual pondrá su punto de mira en esa ‘Cultura de la Transición’, hasta el punto de verse a sí misma como una recuperación del aquel espíritu subversivo que la precede o del desencanto que la sucede –como han sostenido brillantemente Amador Fdez.-Savater y Germán Labrador y otros<sup>32</sup>–. Sin embargo, existiría una larga tradición problematizante –venimos defendiendo–, que está en el seno de nuestras disciplinas científicas e intelectuales y que ha emergido en aquellos momentos en que los límites del discurso se ven rebosados por la realidad epocal que pretenden representar. A lo que estaríamos asistiendo hoy por tanto –a nuestro juicio– es a un proceso de recuperación de la conciencia histórica, de la “eventualidad” –por decirlo con Foucault– o problematización de algunas de las cosas que dábamos por ciertas. La cultura hegemonizada en nuestra democracia y el relato de modernización sobre el que se edifica, se han aposentado en la sublimación de algunas creencias y supuestos que poseen su historia, quiere decirse, que no nos han caído del cielo ni se desprenden de las cosas mismas, sino que han sido instituidas en un momento determinado y por alguna forma de poder concreta, tornándose instituyentes para nosotros como sujetos (me refiero a creencias como la de que una inmersión ciudadana en una ética humanista puede resolver todos nuestros conflictos o la de que las instituciones políticas salidas de la transición son resultado de un proceso de consenso y pacificación social ejemplares). De un tiempo a esta parte dichas creencias habrían dejado de resultarnos creíbles, será entonces cuando pongamos en marcha el proceso de revisión histórica de nuestros saberes; cuando –parafraseando a Foucault– decidimos “cuidar” de nosotros, reconocer aquellos supuestos que nos constituyen como

<sup>32</sup> Guillem MARTÍNEZ (coord.): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española*. Debolsillo, 2012.: Germán LABRADOR: ‘La crítica estética de la política española y el imaginario de la historia en el 15-M’, *Kamchatka*, 4 (2014). : ‘El encanto de El desencanto. Cine, literatura e identidad en la Transición Español’, *Ciberletras*, 18 (2007). : *Poéticas e imaginarios de la transición española: campo, discursos, fracturas* (Tesis). Universidad de Salamanca, 2008, [http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/22454/1/DLEH\\_Poéticas%20e%20imaginarios%20de%20la%20transición%20española.pdf](http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/22454/1/DLEH_Poéticas%20e%20imaginarios%20de%20la%20transición%20española.pdf). Amador FERNÁNDEZ-SAVATER: ‘Política literal y política literaria: sobre ficciones políticas y 15-M’, *Mediterráneo económico*, 23 (2013). : ‘El 15-M y la crisis de la cultura consensual en España’, *Periférica*, 13 (2012). Leónidas MARTÍN y Amador FERNÁNDEZ-SAVATER: ‘Del underground a las plazas: revolución cultural, ayer y hoy’, *Jornadas Ajoblanquistas* (04/06/2014), <https://vimeo.com/107222923>



sujetos y nos impiden determinar lo que es aceptable. Aunque no es sencillo precisar los factores que han llevado a tomar esta decisión, la decisión de introducir ambigüedad en nuestro mundo para así empezar a volver a apropiarnos de la explicación de las cosas, lo que parece evidente –como advirtió Aranguren en su día– es la incidencia de la llegada de una nueva generación a la cultura, la universidad, los medios, etc., antes de hacerlo en las instituciones políticas. Las nuevas generaciones manifestarán su extrañeza hacia el imaginario heredado, denunciando su extenuación y proclamando la necesidad de pensar con nuevos itinerarios, de romper con ciertos usos. Entre los investigadores más jóvenes vienen proliferando de un tiempo a esta parte los trabajos que trascienden fronteras académicas, que establecen un diálogo multidisciplinario y conciben sus trabajos como una intervención en el presente. Me atrevo a decir incluso –quizá llevado por el entusiasmo– que he visto cada vez más filósofos que dirigen sus reflexiones hacia la historia, como veo cada vez más historiadores que se cuestionan filosóficamente su disciplina.