

EL “SENTIDO HISTÓRICO” COMO HERENCIA DEL SIGLO XIX: UN DIÁLOGO ENTRE FOUCAULT Y NIETZSCHE A PROPÓSITO DE LA HISTORIA, LA CRÍTICA Y EL SENTIDO COMÚN

The “Historical Sense” as a Legacy of the 19th Century: A Dialogue between Foucault and Nietzsche about History, Critique and Common Sense

Mgr. Tomás Baquero Cano (UBA)

tomasbaquerocono@gmail.com

Artículo Recibido: junio de 2023

Artículo Aprobado: agosto de 2023

Resumen:

Foucault no es un autor que se haya dedicado a pensar el sentido común de modo sistemático. Por ello, este escrito se organiza en diferentes secciones que buscan avanzar sobre estas dificultades que el objeto supone. En primer lugar, se buscará presentar un modo posible de abordar la cuestión del sentido común desde una mirada foucaultiana. En este caso, se tratará de presentar algunas cuestiones abordadas en trabajos precedentes a partir de las cuales avanzar hacia nuevos puntos. Me interesará aquí, como cuestión novedosa de este escrito, el rol que cumple el análisis histórico en dicho abordaje. En segundo lugar, me propongo introducir algunas ideas del pensamiento de Nietzsche sobre la historia. Aquí, lo central será lo que se entiende como “sentido de la historia” y su relevancia en el siglo XIX, especialmente a partir de las observaciones de Nietzsche sobre su relación con la formación de la “opinión pública”. En último lugar, me interesa avanzar a un diálogo posible sobre el terreno de lo que quisiera nombrar como una crítica intempestiva del sentido común.

Palabras clave: Foucault – Nietzsche – sentido común – genealogía

Abstract:

Foucault is not an author who has dedicated himself to systematically pondering common sense. Therefore, this writing is structured into different sections that aim to address the challenges posed by this subject. First and foremost, an attempt will be made to present a possible approach to the issue of common sense from a Foucauldian perspective. In this case, the intention is to present certain matters previously addressed in earlier works as a basis for progressing towards new points. Of novel concern in this writing is the role that historical analysis plays in this approach. Secondly, I aim to introduce some of Nietzsche's ideas on history. Here, the focus will primarily be on what is understood as the “historical sense” and its relevance in the 19th century, particularly based on Nietzsche's observations regarding its relationship with the formation of “public opinion”. Lastly, I am interested in initiating a potential dialogue in the realm of what I would like to refer to as a “untimely critique of common sense”.

Key words: Foucault – Nietzsche – Common Sense – Genealogy

Introducción

“Todavía hoy el historicismo, entendido como creencia en el sentido de la historia, constituye la religión de la gente «cult», cuyo escepticismo es demasiado débil como para poder prescindir de toda fe”

Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*

El presente trabajo hace parte de una investigación mayor, dedicada a indagar aportes del pensamiento de Michel Foucault al análisis y la crítica del sentido común. En este caso, el objetivo del presente escrito es presentar algunos de dichos aportes a partir del diálogo entre el pensamiento de Foucault y el de Nietzsche. Dicho trabajo supone una serie de dificultades que es necesario sortear. Foucault no es un autor que se haya dedicado a pensar el sentido común de modo sistemático. Por ello, este escrito se organiza en diferentes secciones que buscan avanzar sobre estas dificultades que el objeto supone. En primer lugar, se buscará presentar un modo posible de abordar la cuestión del sentido común desde una mirada foucaultiana. En este caso, se tratará de presentar algunas cuestiones abordadas en trabajos precedentes a partir de las cuales

avanzar hacia nuevos puntos. Me interesará allí, como cuestión novedosa de este escrito, el rol que cumple el análisis histórico en dicho abordaje. En segundo lugar, me propongo introducir algunas ideas del pensamiento de Nietzsche sobre la historia. Aquí, lo central será lo que se entiende como “sentido de la historia” y su relevancia en el siglo XIX, especialmente a partir de las observaciones de Nietzsche sobre su relación con la formación de la “opinión pública”. En último lugar, me interesa avanzar a un diálogo posible sobre el terreno de lo que quisiera nombrar como una crítica intempestiva del sentido común.

Antes de comenzar, entonces, un requerimiento principal de este escrito es presentar al menos sucintamente la perspectiva sobre el sentido común en la que se inscribe la indagación. Distintas perspectivas se ubican de formas muy diferentes en torno a la antigua relación entre *dóxa* y *episteme*: relaciones de ruptura y de continuidad, de obstáculo o punto de partida, de lazo a superar o con el cual lidiar constantemente. Sin embargo, en general queda sin cuestión el carácter jerárquico de su vínculo (Rosenfeld, 2011). El sentido común, respecto al conocimiento científico, es entendido como un saber menor, degradado o provisorio. Sin desconocer sus diferencias, por supuesto existentes, me interesa inscribirme en aquellas posiciones que los entienden simplemente como saberes de distinto orden, con reglas de constitución y objetivos distintos. Este es el caso, por ejemplo, de Moscovici (1961/1979) o Bourdieu (1980/2015).¹ Uno de los puntos centrales de esta puesta en cuestión implica concebir al sentido común como un tipo de conocimiento específico que está orientado a hacer posible la vida cotidiana, en tanto “el mundo social no funciona en términos de consciencia, funciona en términos de prácticas, de mecanismos” (Bourdieu y Eagleton, 1994/2003, p. 298). Habrá, pues, un tipo de saber, pero que no tiene las características que se le demandan al científico. Esto podría entenderse a partir de la distinción entre lo que llamaríamos una lógica práctica y una “lógica lógica”, donde la primera es capaz de tolerar contradicciones y tensiones que en la vida cotidiana no generan ninguna

¹ Respecto a Bourdieu, creo importante señalar que la afirmación se apoya en una lectura transversal de su obra. Tomando aisladamente algunos de sus trabajos, como *El oficio de sociólogo*, podría parecer que la afirmación no se sostiene. Sin embargo, al hacer una lectura de este escrito en conjunto con *El sentido práctico*, puede verse cómo el sentido común en tanto problema epistemológico y en tanto sentido práctico toman vías diversas de análisis, pero complementarias. Siendo así que, finalmente, la jerarquía entre sus diferentes estatutos queda puesta en cuestión. Al respecto, puede verse el trabajo de Mariscal (2019).

dificultad, mientras que la segunda, centrada en la consciencia, buscaría señalar y anular dichas contradicciones (Bourdieu, 1980/2015).

Concebir el sentido común de este modo implica diversas cuestiones, de las que aquí quisiera demorarme en una en particular, que tiene las mayores consecuencias a la hora de pensar la crítica. Como afirman Benasayag y Cany, de este estatuto específico del saber práctico se deriva que “actuamos en función de aquello que nos parece vivible y no en función de aquello que nos parece analíticamente razonable” (2021, p. 133). Es decir que estos saberes prácticos, además de resolver cuestiones cotidianas, se constituyen como lo que Geertz (1999) llama un “sistema cultural”. El sentido común – para el tipo de perspectivas en las que inscribo este trabajo– es entendido como una visión del mundo a la vez teórica y práctica, que implica formas de hacer y concebir la realidad, compartidas por una colectividad dada. Es decir, el sentido común hace parte, ante todo, de una forma de vida. Esta afirmación tiene una consecuencia inmediata: si concedemos esto, una crítica del sentido común no puede simplificarse a una mera crítica “pedagógica”, a la crítica de un “contenido” del conocimiento que sería incorrecto desde la mirada de otro tipo de saberes. Una crítica del sentido común supone la pregunta mayor por la transformación de las formas en las que vivimos, por los mecanismos que hacen esto posible, que no podrán nunca dejar de atender a que en dichos saberes están en juego vidas, una cultura.

Adentrándome, entonces, en la cuestión de la crítica, en este trabajo me interesa centrarme en lo que sería una “crítica histórica”. Existe un consenso más o menos general, al interior de distintas perspectivas sobre el sentido común, en torno a la importancia de la indagación histórica en el trabajo crítico de la forma en que concebimos el mundo (Rosenfeld, 2011; Bourdieu 1980/2015; Gramsci 1955/1958; Laclau y Mouffe, 1985/2015). Un punto central de ello es que la historia permite poner en entredicho el aspecto naturalizado de los fenómenos sociales, que los toma simplemente como la realidad dada, poniendo a la vista el proceso que ha dado lugar a que las cosas hayan llegado a ser de este modo. Al interior de este postulado, sin embargo, se reproducen las mismas tensiones recién expuestas. Dado cierto conocimiento de la historia, no pocas no pocas veces este ha dado lugar a posturas que buscarían “corregir” el sentido común en nombre de una vanguardia que conocería el verdadero curso de la Historia (Laclau y Mouffe, 1985/2015). Posiciones de las cuales

Foucault busca distanciarse muy enérgicamente, rechazando cualquier tipo de actitud moral o normativa respecto a los saberes. Como ha dicho muchas veces: “me niego a adoptar una postura profética, es decir, aquella que consiste en decirle a la gente: esto es lo que tenéis que hacer, o también: esto está bien y esto no” (Foucault, 1993, p. 252).

Aquí se ubica, entonces, el interés principal de este escrito. A mi entender, el trabajo crítico a partir del conocimiento de la historia, tal como es realizado por Foucault, puede ser utilizado en una crítica del sentido común sin adoptar por ello una actitud moralizante o normativa. La cual, en vez de decir “esto está bien y esto no”, busque la posibilidad de un nuevo pensar. Y, a este respecto, Nietzsche resulta una influencia fundamental, a propósito del trabajo genealógico. Ahora bien, creo que hay una cuestión más que es importante trabajar para que este problema no pierda su consistencia. A pesar de reproducir debates típicos de las teorizaciones del sentido común, creo que la cuestión del conocimiento de la historia tiene una particularidad muy especial. La cual, a mi entender, se da por la pesada herencia del siglo XIX que supone el así llamado “sentido de la historia” (Löwith, 1939/2012). Conocerlo o no, saber o no de él y poder actuar en consecuencia, es una problemática mayor de la primera mitad del siglo XX. O, mejor dicho, lo problemático resulta su pérdida, su desaparición. Como afirma Reich en 1933, a propósito de su intento por comprender la mutación del sentido común de las masas que han votado al fascismo: “las fuerzas progresivas de la historia han caído en gran parte en terreno baldío” (1933/1972, p. 12). Se trata de la pérdida de un sostén mayor de la reflexión histórico-política en general que, a mi entender, tiene las mayores consecuencias en una crítica del sentido común.

Es en este punto y bajo este aspecto de las discusiones que quisiera partir en este trabajo. ¿Pueden Foucault y Nietzsche servirnos para una crítica histórica del sentido común que no adquiera un carácter moral, es decir, que no busque confrontarlo al modo de lo correcto y lo incorrecto? ¿Es para eso desembarazarse del así llamado “sentido de la historia”? ¿En qué consistiría esa crítica? ¿Qué objetivo tendría?

Foucault y el sentido común

Está claro que, en el caso de Foucault, el conocimiento de la historia no tendrá el objetivo de producir ningún tipo de iluminación ilustrada. En esta dirección, y a propósito de las nociones que competen a la cuestión del sentido común, ha escrito que

la idea de una “toma de consciencia” es una noción que considera “un poco mágica” (Foucault, 1967/1994, p. 588). No será este, entonces, el rol que Foucault intentará adoptar como intelectual. Distinguiéndose de todo este halo de intenciones, Foucault participa, al decir de Edgardo Castro, de “una nueva figura de intelectual, que ya no será orgánico ni encarnará la conciencia esclarecida, sino que se volverá específico” (2019, p. 16). La relación entre “la intelectualidad y el poder” –utilizando aquel título de microfísica del poder– ya no será la dictaminación de un *qué hacer*, la conducción de las conciencias desde una mirada global, sino que estará ligada a la investigación específica de aquello que compete a cierta lucha. ¿De qué modo se vincula, entonces, el pensamiento de Foucault a toda esta multiplicidad de prácticas políticas con las que desea mantener una relación de trabajo intelectual pero no de conducción? En primer lugar, Foucault ha dicho que, como intelectual, “cumple su rol cuando hace evidentes los problemas en toda su complejidad, provocando dudas y ausencia de certeza y convocando cambios profundos” (1978/1991, p. 161). Su trabajo intelectual busca producir el momento de la reflexión crítica, pero antes que proponer un modo “adecuado” de conocer y pensar, se trata de provocar duda y ausencia de certeza. O, en verdad, en última instancia, aun si esas son sus intenciones, se tratará de lo que las prácticas cotidianas hagan con esos saberes: “me gustaría producir efectos de verdad que pudieran utilizarse en determinadas luchas, por quien quiera, bajo formas que están por descubrir y organizaciones que están por definir” (Foucault, 1993, p. 252).

Este tipo de relaciones entre el conocimiento “erudito”, investigativo, y las prácticas con las que intenta tener este lazo, puede pensarse, por ejemplo, en la relación entre la experiencia del “Grupo de Información sobre las Prisiones” y *Vigilar y castigar*. Este libro se presenta como una indagación histórico-filosófica conducida por dichas prácticas de resistencia, que resulta en la necesidad de una investigación sobre el nacimiento de la prisión. Investigación en la cual, sin embargo, no se trata de mostrar lo que “verdaderamente es” la prisión, no se trata de sacar de la *dóxa* a los presos: “cuando los propios presos se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión” (Foucault, 1972, p. 133).

Como he intentado mostrar en otros trabajos, hay aquí en Foucault una relación muy estrecha con ciertos debates sobre el sentido común, en la medida en que se confía y se apuesta a los saberes investidos en las prácticas cotidianas (Baquero Cano, 2022).

Muchas veces sucede que la investigación intelectual “no evocaría la lógica específica de la práctica y del sentido común sino para arrojarla a la indignidad” (Bourdieu, 1980/2015, p. 48). No es este el caso de Foucault, quien considera que sería una imprudencia intelectual “olvidar que la gente piensa, y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas son habitados por un pensamiento” (1984/1994, p. 654). Y, en este punto, se hace doblemente relevante para este escrito el curso de Foucault *Il faut défendre la société*, en el que se tocan en profundidad tanto estos asuntos como también la cuestión de la historiografía en el siglo XIX. En este apartado, entonces, recorreré brevemente ambos puntos.

En primer lugar, con respecto a los saberes investidos en las prácticas, Foucault nos habla de los “saberes de la gente”, en general sometidos, que poseen la clave para dicho trabajo común con la investigación histórico-filosófica. Los cuales son nombrados por Foucault como “saberes sin sentido común” (1997, p. 9). Algo deviene inmediatamente problemático, ¿no está precisamente aquí Foucault descartando la noción de “sentido común”? No es llamativo que Foucault no desee nombrar esos saberes cotidianos como “sentido común”, noción normalmente ligada al tipo de vanguardismo intelectual del que busca distanciarse. Creo que la presentación del sentido común realizada en la introducción basta para indicar que, en todo caso, es de cierta forma de entender la noción que Foucault busca distanciarse. Por el contrario, el sentido ligado a los saberes prácticos y a la cultura que he presentado, creo que se ajusta a lo que llama “saber de la gente”. Según mi interpretación, en dicho curso Foucault rechaza la noción gramsciana de “buen sentido”, que supondría la espera de que este conjunto disperso de saberes cotidianos, tarde o temprano, arribe a un puerto unificado.²

Dicho esto, en *Il faut défendre la société*, cuando Foucault reflexiona sobre estos trabajos con los “saberes de la gente”, da una definición muy particular de lo que sería el trabajo genealógico. Nos dice que la genealogía consiste en el “acoplamiento de ese saber erudito y ese saber de la gente” (1997, p. 9). Podría decirse, entonces, que una de las virtudes de la genealogía foucaultiana es proponerse como método histórico-crítico capaz de articularse con las prácticas cotidianas de resistencia. Lo cual, si bien implica cierto conocimiento de la historia, como se ha dicho, no supone que éste sea utilizado para “corregir” el conocimiento que las personas tienen de sus prácticas. Muy por el

² Me permito nuevamente remitirme a mi artículo antes referido, solamente con la intención de no caer aquí en una repetición de argumentos y poder avanzar hacia otras cuestiones (Baquero Cano, 2022).

contrario, ellos son el punto de partida y, también, el destinatario de estos posibles novedosos usos. ¿Qué es lo que se espera, entonces? Creo que aquí se hace presente la cuestión de dar origen a un nuevo pensar, más allá de los contenidos que éste presente. En este sentido, la crítica del presente foucaulteana toma valor al interior de una crítica del sentido común en tanto ella “extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar eso que somos, pensamos o hacemos” (Foucault, 1984b, p. 574). No se tratará ya de proponer un nuevo modo de ver el mundo, sino más bien del un rechazo del anterior, de una crítica que, si transforma el sentido común, lo hace porque modifica en general las condiciones de posibilidad bajo las que se piensa, dando lugar a otra cosa.

Ahora bien, una crítica histórica tal no carece de dificultades. En Argentina, luego de la última dictadura militar, todavía producía revuelo carecer hasta hace punto de un contenido normativo en la crítica del sentido de la historia. En un debate en la revista *Punto de vista* entre Sazbón y Terán, se interrogaba acerca del rol que Foucault ocuparía en un panorama en general marxista: si será la ocasión de un renovado posmarxismo (Sazbón, 1983) o, por el contrario, se trataba de una desviación demasiado “posmoderna” de lo que era la organización política del momento (Terán, 1983). Y aquí es que quisiera remitirme al segundo punto de interés presente en *Il faut défendre la société*. Allí Foucault observa cómo progresivamente, durante los siglos XVII y XVIII, culminando el en XIX, la historia “desgarra la sociedad” (1997, p. 74). Algo se ha modificado en el uso que se da al conocimiento de la historia, dando lugar a una sociedad “cuya consciencia histórica no se centra en la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras” (1997, p. 79). La historia, deviene así un espacio de intervención política por excelencia. Lo cual, lejos de ser un hecho aislado, para Foucault esto se articula con un cambio mayor propio de la época. En el siglo XIX, la *Historia*,

no debe entenderse aquí como la recopilación de las sucesiones de hecho, tal como ellas han podido ser constituidas; es el modo de ser fundamental de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, poseídas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para eventuales conocimientos, y para ciencias posibles (Foucault, 1966, p. 231).

Es por esto que, a mi entender, el conocimiento de la historia no es un elemento más como cualquier otro al interior de la crítica del sentido común, sino que supone un

hito muy importante. Por este motivo, en el siguiente apartado me propondré dos cosas. Por un lado, recuperar algunas cuestiones generales sobre el uso del conocimiento de la historia en Nietzsche con un sentido crítico. Cuestiones en las que, como es sabido, la proximidad con Foucault es muy grande. Pero, además, por otro lado, me interesará ubicar esta cuestión del sentido de la historia en el siglo XIX. Especialmente, quisiera señalar algunas cuestiones en torno a la forma en que Nietzsche encuentra allí un problema propio de la opinión pública. Lo cual, por supuesto, posee un interés inmenso para el presente escrito.

Nietzsche, la opinión pública y la historia

“La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía”

Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

Para el trabajo que me propongo, tomaré como punto de apoyo fundamental en la obra de Nietzsche las *Consideraciones intempestivas*. Esto, debido a que es allí donde afirma retrospectivamente, al comentar su propia obra, que “el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo [el siglo XIX], fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia” (Nietzsche, 1908/2005, p. 83). Sin embargo, para arribar allí, primero intentaré profundizar en estas coordenadas que permitan pensar qué sitio ocupaba –para esta mirada– el sentido de la historia en el siglo XIX, tomando todavía algunas ideas de Foucault que permitan hacer una transición más natural, en la escritura, hacia las ideas de Nietzsche.

Durante el siglo XVIII en Europa, la filosofía de la historia se hace presente instalando exigencias y virtudes que el pensamiento político anterior no poseía (Tatián, 2014). Kant publica su texto *Sobre la paz perpetua* en 1795 –al unísono con el tratado de paz firmado el mismo año entre Prusia y la Francia revolucionaria encendida desde hacía unos años– interrogándose acerca de si esto puede devenir un estado permanente, si es posible un “federalismo de estados libres” que garantice una paz perpetua (Kant, 1795/2011, p. 56). Nace así, con la *episteme* moderna, la posibilidad histórica de interrogarse acerca de si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor (Kant, 1798/1985). La Ilustración de dicho período, como afirma Foucault, “tomó

conciencia de sí mismo de cierta manera, al nombrarse y situarse con respecto a su pasado, con respecto a su futuro, con respecto también a su presente” (2008/2009, p. 32). Es curioso cómo, en cierto sentido, Kant mismo entrevé la magnitud del cambio epistémico al que asistía, cuando escribe que cualquiera que se dedique con cierta atención al pensamiento de la historia, consideraría “con preocupación cómo va a ser posible a la posteridad cargar con el peso de la historia que le vayamos dejando al correr de los siglos” (Kant, 1784/1985, p. 64).

¿Cómo hereda esta pregunta histórica el siglo XIX? Retomando a Foucault, se diría que el siglo XIX ha tenido “el cuidado de historizarlo todo, de escribir a propósito de cada cosa una historia general, de remontar sin cesar el tiempo” (1966, p. 381). Así, este siglo es el centro de un inmenso incremento del conocimiento positivo sobre la historia: “al hombre de este siglo le es dado más material cognoscitivo sobre el pasado que el que puede asimilar” (Vattimo, 1985/1996, p. 39). Así, Foucault dirá que, mientras que en el siglo XVIII la filosofía de la historia existía ante todo como modo de la especulación sobre la ley general de la historia, en el siglo XIX se produce una invención una nueva pregunta conjunta entre la filosofía y la historia: ¿cuál es el elemento portador de lo universal en el presente?, ¿cuál es, hoy, la verdad de lo universal? Dice Foucault: “es la cuestión de la historia e, igualmente, de la filosofía. Ha nacido la dialéctica” (1997b/2001, p. 215). Y, como es sabido, “sólo después de haber quedado eliminados todos los prejuicios del sentido común se puede pasar a un pensamiento dialéctico” (Rühle, 2010, p. 24).

Es en este punto en que, como se decía al principio, el sentido histórico se ha vuelto ya un verdadero “sexto sentido”. Y es aquí que Nietzsche tomará posición. A su entender, la Historia, la historiografía del siglo XIX, antes que alentar la vida actual, “sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida, un ajuste final de cuentas” (Nietzsche, 1874/1999, p. 51). Se trata de una cuestión sumamente relevante para pensar una crítica histórica del sentido común: el conocimiento de la historia, ¿será una última palabra en torno a la lectura posible del curso de los acontecimientos o bien, como buscaba Foucault, la posibilidad de introducir la contingencia de las condiciones en las que pensamos?

Es aquí que, entonces, me interesa ubicar las *Consideraciones intempestivas* (1873). Nietzsche acababa de escribir *El nacimiento de la tragedia* (1872), indagando la

antigua Grecia, buscando allí raíces de una cultura pre-platónica, y se dispone ahora a realizar una crítica de la cultura alemana de su tiempo (Colli, 1980/1983). De modo que la primera de las consideraciones intempestivas es dirigida contra el discípulo de Hegel y prolífico autor del momento, David Strauss. En términos muy generales, según indica Sánchez Pascual (1988), las razones para ello pueden hallarse en el hecho de que se trataba de un autor cuyas ideas de la cultura alemana eran totalmente contrarias a aquellas que Nietzsche deseaba poner en valor. Pero, hay a su vez otra cuestión que incumbe muy cercanamente al sentido común. Lo que desconcierta a Nietzsche no es solamente el contenido del último libro de Strauss, sino el hecho de que tenga tantas ventas, que haya tenido cuatro ediciones en tres meses. Lo que lo alarma es la opinión pública dominante: “todos los que opinan con la opinión pública se han puesto vendas en los ojos y tapones en los oídos” (Nietzsche, 1873/1988, p. 34). Las victorias bélicas sobre Francia habrían dado a la Alemania del siglo XIX aquellos aires que prometía la filosofía de la historia, propios de quien considera que posee la cultura final y acabada de un pueblo vencedor. Y que encuentra, entonces, una confirmación tautológica de sí misma: “vuelve a encontrar en todas partes la uniforme impronta de sí mismo y en que de tal impronta uniforme de toda la gente «culta» deriva él una unidad de estilo de la cultura alemana” (Nietzsche, 1873/1988, p. 36).

Ante su desagrado por la cultura de su tiempo, Nietzsche no adopta la posición de quien supone un mejor modelo de adecuación para la misma, al modo de la oposición *dóxa/episteme* (incluso si a su entender podía encontrarse en Schopenhauer y Wagner). El problema que lo inquieta es el *espíritu alemán*. Creo que en este punto, retrospectivamente, resulta muy interesante encontrar resonancias entre estos planteos y los trabajos de Bachelard (1938/1975) en torno al espíritu científico y su relación con el sentido común. Antes que un modelo, a mi entender, Nietzsche se apela a algo que es así como una insistencia, a una cultura que, sin contentarse con ser el eco de la opinión pública, se mantenga en una permanente exploración. El espíritu alemán, escribe, “no quiere creer que vosotros hayáis encontrado ya eso que él anda buscando” (1873/1988, p. 38). Pero, para su desagrado, en la cultura de su tiempo solamente dos cosas serían válidas: o bien mantenerse fiel a lo actualmente existente, reconocerlo como la culminación de la cultura, o bien la imitación de esta majestuosidad antigua. Lo novedoso, allí, queda del lado de “lo enfermo y lo extravagante” (1873/1988, p. 44).

Así como se ha hecho respecto del sentido común y Foucault, quisiera ubicar aquí el asunto específico del conocimiento de la historia, en relación con esta crítica de la cultura presente en Nietzsche. En el marco de esta épica bélica, de este regocijo, una de las dimensiones de este problema cultural del que habla Nietzsche será entonces el de la historia: “la degeneración de la cultura que, por una parte, se convirtió en *saber especializado y erudito* y, por la otra, en *cultura general y periodística*” (Löwith, 1939/2012, p. 395). De allí, pues, el asunto de la segunda consideración intempestiva: “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”. Es, desde el punto de vista de la historia, este movimiento general entre el conocimiento y la vida: ¿qué vida alienta y que vidas aplasta determinado saber histórico, aun cuando en su sentido positivo sea inmensamente erudito respecto a nuestro pasado? Algo peligra, y es necesario determinar “los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulcrero de presente” (Nietzsche, 1874/1999, p. 43).

Nietzsche encuentra sumamente problemática la consciencia histórica –o más bien, “historiográfica”, siguiendo a Vattimo (2001/2002, p. 84)– para la creación de nuevos valores, artes, de una nueva cultura. Es en este sentido que puede decirse que, si alguien tuviera plena consciencia de la historicidad de sus acciones, “no tendría ningún estímulo ni capacidad para producir nueva historia” (Vattimo, 1985/1996, p. 38). No se trata de un desprecio general al conocimiento histórico, sino a cierto modo de efectuarlo, solidario a esta cultura alemana engolosinada. En cambio, Nietzsche considerará que hay tres vías en que la historia es efectivamente útil al presente: “en un triple sentido pertenece la historia al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse” (1874/1999, p. 52). Resumo aquí muy brevemente estos tres famosos modos de pensar la historia. La primera se tratará de la historia *monumental*. ¿De qué sirve cuando requerimos nuestro esfuerzo? Se extrae de ella “la idea de que lo grande alguna vez existió, que, en cualquier caso, fue posible, y, por lo tanto, también quizás sea posible de nuevo” (1874/1999, p. 55). La segunda, la historia *anticuaria*, es necesaria para conservar: se trata de preparar “un nido acogedor” para quienes recién llegan, cuidar las condiciones en las que algo nació “para los que tengan que nacer después de él” (1874/1999, p. 60). Aquí, donde hemos nacido, la vida lleva tiempo viviéndose, no estamos simplemente a la deriva de nuestra suerte sino que un pasado nos acompaña y, a veces, nos protege. Estos dos modos tienen también sus

peligros, que en cierto sentido buscan corregirse entre sí. A veces, la historia anticuaria hace que el pasado se momifique: eso que podría ser un pasado acogedor deviene asfixia, imposibilidad de la novedad. Cada quién, allí, “intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado” (Nietzsche, 1874/1999, p. 41). La historia anticuaria puede conservar la vida –nos dice– pero no engendrarla. Es por esto que existe también un tercer modo para la historia, que corresponde a quien sufre y necesita liberarse, que es la historia *crítica*: “sólo al que una necesidad del presente le oprime el pecho y quiere arrojar toda esa carga fuera de sí a cualquier precio, tiene necesidad de criticar” (1874/1999, p. 60).

Llegamos, entonces, a un punto en que la crítica aparece sirviéndose de la historia y, a su vez, conectada con cierta forma de vincularse con la cultura del propio tiempo, de dialogar con la opinión pública, en suma, de lidiar con el propio sentido común. Habiendo reconstruido brevemente estos argumentos en Foucault y en Nietzsche, quisiera pasar a lo que entiendo como un posible aporte de estas miradas sobre los debates presentados en la introducción.

Una crítica intempestiva del sentido común

Antes de continuar, quisiera recapitular y organizar lo ya dicho. Mi objetivo en el apartado anterior ha sido, en la medida de mis posibilidades, ubicar la cuestión del sentido de la historia como pregunta central del siglo XIX para ligarla no solamente a una discusión interna a la filosofía de la historia, sino por una pregunta general por la crítica histórica que, como he intentado reponer, está también ligada a la crítica cultural en sentido amplio. Intentando reconectar las dos secciones anteriores, creo que la cuestión es que aquí, en dos direcciones diferentes, vemos converger una serie de preocupaciones entre Foucault y Nietzsche: hay formas de ver y pensar el cotidiano que no siempre son las que dan mayor actividad, potencia a la vida; allí se ubica un problema de conocimiento, según el cual hay saberes prácticos cotidianos, opinión pública, y además un trabajo intelectual-investigativo que busca pensar esas prácticas, para lo cual la indagación histórica es una herramienta privilegiada; sin embargo, independientemente de las intenciones que se tenga, el saber erudito no es por sí mismo algo que sea capaz de potenciar la vida y las prácticas, e incluso es capaz de disminuir su actividad; en conclusión, es necesario precisar cuándo y en qué sentido el

conocimiento de la historia, la crítica histórica, es capaz de contribuir a una crítica del sentido común en dirección a este acoplamiento con el saber de la gente o, al decir de Nietzsche, con quien sufre y necesita liberarse. Y, por último, mi intención es especificar esta pregunta en relación a la cuestión del sentido común, al vínculo crítico que seamos capaces con él.

Para esto, me interesa retomar la cuestión de lo “intempestivo”, entendido como aquello que busca “actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro” (Nietzsche, 1874/1999, p. 39). Como ha dicho Nietzsche, quien captase este aspecto fundamentalmente actual, quien se vea convocado por él –acaso quien experimenta lo intolerable, diría Foucault– “no podría ya sentir completamente ninguna tentación de seguir viviendo y cooperando en la marcha de la Historia” (1874/1999, p. 48). Resulta muy especial, a mi entender, esta forma de relacionarse con la historia. Si se piensa esto como factor presente en una crítica del sentido común, vinculada a una crítica del presente, lo intempestivo parecería señalar un aspecto vital o sensible presente en dicho proceso. Es decir, aquello que ocurre a una vida afectada por estas reflexiones a la que, desde entonces, se le impone vivir de otro modo. Desde el punto de vista de una crítica “intelectual”, esto se comprende: cierto modo de pensar la historia es sustituido por otro, lo que implica consecuencias. Pero en lo que respecta al sentido práctico, a la cultura en general, a este amor o desagrado por lo novedoso, creo que las cosas no son tan claras. ¿En qué sentido lo intempestivo podría ser experimentado en la vida práctica, cotidiana, más allá de su valor al interior de los debates de la historiografía y la filosofía de la historia? Creo que, si seguimos las premisas postuladas hasta aquí, se hace necesario que la pregunta que hago posea sentido. Si estos asuntos atañen a la opinión pública (para Nietzsche) y al saber de la gente (para Foucault), se impone como requerimiento que el sentido común en cuanto tal pueda hacer algo con ello. Este es el motivo por el cual, de forma sumamente exploratoria, quisiera postular algunas hipótesis de lectura para someter a discusión.

Un punto curioso aquí, dada la cuestión de la historia, es en estos autores no se trata tanto de imaginar un futuro, de concebir cómo sería. Más bien, Foucault y Nietzsche parecerían preguntarse por las vías para hacerle lugar a dicho futuro en el presente, para hacerlo emerger, bajo formas que aún están por explorarse. Creo que esto es lo que está contenido en el pasaje de Nietzsche en el que afirma que, para estas vidas

en miras de habitar la crítica para poder resistir, no se trata del progreso hacia un objetivo ulterior, sino que “el mundo está completo y logra su fin en cualquier momento particular” (Nietzsche, 1874/1999, p. 49). Siguiendo a Löwith (1939/2012), esta separación de la acción concreta respecto al mundo presente es una de las cuestiones fundamentales en juego en la cuestión del sentido de la historia. Es decir, la conducción de la acción presente en miras de un futuro que se consideraría mejor y por venir, y que el conocimiento de la historia tiene por tarea revelar e indicar el camino de su realización. Por lo antes dicho, es evidente que no este el objetivo de la crítica histórica en lo que tiene de intempestiva. ¿Cómo es que aporta, entonces, esta capacidad de acción, si no es afirmando y sosteniendo un sentido de la historia, la menos en su sentido decimonónico?

Lo intempestivo, antes que una correcta orientación en la Historia, es una suerte de extrañamiento en ocasión de la historia: se trata de “entender el mundo antiguo desde el punto de vista del presente y, al mismo tiempo, entender el presente desde el punto de vista del mundo antiguo” (Cano, 2009, p. 20). Hasta aquí pueden encontrarse verdaderas coincidencias con el espíritu foucaulteano que, frente a las condiciones históricas para conocer, pensar y actuar en el tiempo presente, intenta extraer de la crítica del presente una nueva relación con la percepción histórica de nuestra forma de vida. En un caso, se trata de mostrar la contingencia de nuestro estado actual. En el otro, de liberarnos de la exigencia de un “deber ser histórico” que pesa sobre nuestro tiempo. Pero, en ambos, la relación del presente con el pasado es capaz –o se apuesta a que sea capaz– de articular cambios culturales mayores en las formas en las que pensamos. Es decir, no solamente pensar “otra cosa”, como en una crítica del conocimiento o la divulgación de un saber erudito, sino pensar de otro modo, establecer una distancia crítica con eso que somos.

En las ideas, como problema filosófico, todo esto se comprende. Pero creo que una observación realizada por Colli tiene especial importancia si se busca que esto le concierna al sentido común: ¿cómo es posible que la historia –eso que, en principio, parecería alejarnos de la vida, en tanto es recuerdo– sea útil a ella, la aliente en determinadas circunstancias? (1980/1983, p. 36). Es necesario todo un trabajo reflexivo muy particular para que esto sea así, ¿por qué, de otro modo, sería efectivo en el sentido común? Creo que es esta una manera de interpretar el problema específico de lo intempestivo, que fundamentaría el porqué de la importancia de la opinión pública en

las consideraciones de Nietzsche. La crítica intempestiva, entonces, debe producir un efecto que no sea únicamente argumentativo en un sentido sofisticado, sino también sentido, propio de los afectos. Foucault señala que la genealogía busca “subvertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como son entendidos por la historia tradicional, en su fidelidad a la obediencia metafísica” (Foucault, 1971/1992, p. 22). Así, explora “regiones deshabitadas a la mirada totalizadora” (Cano, 2009, p. 44). Esta modificación de las distancias, ¿es percibida por el sentido común?, ¿en qué sentido lo es?

En este sentido, como ha dicho Foucault, la genealogía es el método que busca “reparar en la singularidad de los acontecimientos fuera de toda finalidad monótona” (1971/1992, p. 136). Y es precisamente los hechos de la vida diaria que les interesarán. Como escribe Nietzsche: “todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia” (1882, p. 341). Nos dice Nietzsche que falta una historia del amor, de la crueldad, de la distribución de los horarios del día, de la alimentación, y –vemos aquí recorriendo los ojos lectores de Foucault– “incluso falta hasta el momento una historia comparada del derecho o del castigo” (Nietzsche, 1882, p. 341). Podríamos decir que, en su aspecto crítico, la genealogía posee la virtud de mostrar la contingencia histórica de eso que se presenta como necesidad en la historia o como naturaleza atemporal. Extrae una libertad, una posibilidad de eliminar el fardo presente, a partir de la consideración de que “en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1971/1992, p. 13). Es en este sentido que Foucault ha dicho que la crítica del presente que es “genealógica en su finalidad” (1984b, p. 574). Son formas de la crítica que, antes que proponer un nuevo modelo, al decir de Bataille, “se opone al estancamiento en uno mismo” (1943/2006, p. 34).

Mi hipótesis es que, si esto atañe al sentido común, es por algo ya dicho: se restituye la historia en aquello que no tiene historia. Ahora bien, esto que es un *leitmotiv* de los trabajos sobre el sentido común, creo que adquiere una significación muy diferente en un marco foucaulteano de trabajo. Creo que habría que tomar con literalidad allí que a aquello que se restituye historia, “no tiene historia” antes de dicha restitución. No se trata de sacar a la luz historias todavía no escritas pero “existentes”, sino de formular por primera vez dichas historias, de inscribirlas en lo real. Como ha afirmado Mink (1987/2015), es común que nuestro sentido común imagine las historias

de las cosas como algo “ya existente”, como una narración que existe por sí misma, más allá de que alguien se haya dedicado o no a su escritura. Por ejemplo, imaginamos que la silla en la que ahora me siento posee una historia, un itinerario de sucesos que le han ocurrido, mismo si éste resulta imposible de reconstruir. La historia, como narración, existiría aún así en cierta virtualidad. Sin embargo, siguiendo a Mink, estas son ideas del sentido común. Me parece que tanto Nietzsche como Foucault dejan ver una cosa diferente: una genealogía de la moral o una historia de la locura suponen otra cosa. Lo que se hace es introducir la historia de aquello que se pretendía sin historia en absoluto, no en el sentido de la silla que poseía una historia “todavía” no narrada. La historia propia de la genealogía irrumpe haciendo emerger positivities en el presente que seríamos incapaces de percibir sin esos pasados. Su trabajo es algo más cercano a la invención que al descubrimiento y, por ello, a mi entender, es que logra producir un efecto sobre el sentido común, sin depender por completo de reflexiones complejas.

Al menos desde Gramsci –por no decir Freud–, sabemos que, por más agudos que sean nuestros conocimientos (históricos o de cualquier índole), la visión cotidiana del mundo no se transforma por la mera exposición de una verdad razonable. Como se decía en la introducción, el sentido común articula una cultura, una forma de vida, que teje un entramado complejo que no se rompe por una simple contradicción o disonancia cognitiva. Hay en todo sentido común un núcleo ligado a la creencia, o, diría Bachelard (1938/1975), a lo afectivo. Que se exponga el hecho de que no siempre ha habido prisiones no basta para que el sentido común transforme su relación con ellas. ¿Cómo puede, entonces, ubicarse este efecto? O incluso, ¿de qué bases parten dichas indagaciones históricas si no es en función a una experiencia presente que da lugar a la intuición de que las cosas podrían ser de otro modo?

La idea que quisiera sostener es que la indagación genealógica, a mi entender, es inseparable de algo que podríamos llamar un “extrañamiento intempestivo” respecto a nuestro presente. Pienso que es posible argumentar esta lectura en base a una aguda observación de Deleuze a la ahora de comentar a Foucault. Cuando se refiere a la introducción de la historicidad del siglo XIX, a partir de los trabajos de Foucault, Deleuze afirma que “son las cosas las que reciben en primer lugar una historicidad propia, y el hombre se apropia de esa historicidad en un segundo tiempo” (Deleuze, 1986/2003, p. 163). Esta introducción de la historia de la que hablábamos –y que creo

que aplica tanto a la historiografía del siglo XIX como a la genealogía, aunque de maneras distintas— es ahora esquematizada por Deleuze en dos momentos. Mi hipótesis, a partir de ella, es que de estos dos tiempos puede extraerse una reflexión en torno a lo intempestivo que permite integrarlo de una forma muy valiosa a la reflexión sobre el sentido común. Los dos tiempos serían, entonces: primero, una historicidad propia de las cosas; segundo, la apropiación de dicha historicidad por las prácticas.

Respecto al segundo tiempo, quizás es más claro que los seres humanos son capaces de apropiarse de la historicidad de las cosas en vistas a su actuar. A mi entender, esto puede ilustrarse con los ejemplos que hemos situado hasta ahora, en donde la contingencia de determinadas cuestiones hace posible actuar en favor de un presente diferente. Pero también con los usos políticos de la historia tal como son entendidos en *Il faut défendre la société*. En cambio, el primer tiempo resulta enigmático. ¿Qué sería la historicidad propia de las cosas más allá o antes de su apropiación? Es esto lo que, hace un momento, nombraba como un “extrañamiento intempestivo”. Es decir, algo que permite un movimiento fuera del tiempo presente, pero que, precisamente por carecer de toda apropiación, es incapaz de involucrar un aspecto normativo. Lejos de ser algo abstracto, según mi interpretación, se trata de una cuestión muy concreta. Creo que esto es lo que está en juego, por ejemplo, en el famoso inicio de *Vigilar y castigar*. Foucault inicia el libro sin argumentos, sin explicaciones, sin anticipos, y simplemente nos dice que, en la misma ciudad, existieron solamente 80 años de distancia entre el suplicio en el que cuatro caballos desmiembran un cuerpo (1757) y las reglamentaciones minuciosas para una prisión que incluyen incluso el tiempo que debe tomar hacer la cama (1838). No hay todavía argumentos, solamente una sensación, que a mi entender va mucho más allá del desagrado de las imágenes que se leen. Pienso que “extrañamiento intempestivo” podría intentar designar esa experiencia práctica, afectiva, de la historicidad propia de las cosas, del hecho de que, si han variado de ese modo, todavía pueden hacerlo. ¿En qué sentido, con qué dirección? Todavía no se sabe; no estamos en el ámbito de la apropiación. Sin embargo, algo del conocimiento cotidiano queda afectado, algo del sentido común se despierta: se intuye que las cosas podrían ser de otro modo. Lejos de ser un ejemplo aislado, es también el contraste entre dos modos totalmente disímiles de hacer observaciones médicas separadas por un lapso corto de tiempo, al comienzo de *El nacimiento de la clínica* (1963/2014). Incluso ya desde *Historia de la locura*, cuando, a propósito de las

reflexiones sobre el encierro, señala el sorprendente paso de 19000 a 2000 leprosarios entre la cristiandad y el siglo XIII (1961/1972).

A mi entender, en estos casos, Foucault extrae de allí no solamente informaciones, sino una extrañeza necesaria a partir de la cual una pregunta es posible. Lejos de ser un ejercicio meramente retórico, creo que estos pasajes podrían pensarse como el acostumbramiento a esa “falsa luz cambiante” de la contingencia en la historia del que hablaba Nietzsche (1887/2016, p. 69). Aun si podemos decirlo en las ideas, experimentar el carácter contingente en el que vivimos nuestra subjetividad no es sencillo. Menos aún llegar a desearlo, lo cual creo que atañe fuertemente al sentido común. Retomo aquí la cuestión presentada en la introducción: una transformación de los modos en que nos pensamos no es solamente un problema de conocimiento, sino de forma de vida. De algún modo, pensamos que este primer tiempo podría tomarse como la ocasión de una experiencia de esta extrañeza propia de lo *intempestivo*. ¿El saboreo de la contingencia alimenta el deseo de dejar de creer en la metafísica, de que las cosas y por tanto también nosotros podríamos ser de otra manera? ¿Puede una mirada fugaz por esos datos que muestran los inesperados caminos de la historia aportar este componente necesario para que la crítica de conocimiento sea también una crítica del sentido común? ¿Y no es posible esto gracias a este carácter intempestivo, al hecho de que ciertos pasados que tocan a la puerta, que se enciende este deseo de dar paso al segundo tiempo, al de la apropiación de esta historicidad que sobrevuela el presente y que le permitiría ser de otro modo?

A modo de cierre: encender lámparas al mediodía

El presente trabajo se ha sostenido en una estructura de cuatro partes. En primer lugar, la introducción situó unas mínimas bases para pensar la cuestión del sentido común y la crítica histórica. En segundo lugar, se ha planteado una forma de pensar la relación entre Foucault y el sentido común, dando primeros indicios de la cuestión del sentido de la historia en el siglo XIX. En tercer lugar, profundizando en esto último, se hay introducido a Nietzsche para ubicar distintas formas en que la historiografía del siglo XIX se vincula con la vida y, consecuentemente, en qué consistiría un uso crítico de la misma. En cuarto lugar, finalmente, se ha intentado hacer converger los anteriores apartados para señalar una cuestión de interés: a mi entender, sin este aspecto

intempestivo que produce un extrañamiento del presente, el conocimiento de la historia en cuanto tal no se constituye como crítica del sentido común. Esto, por supuesto, siempre que entendamos por “crítica del sentido común” la exploración de nuevos modos de actuar y pensar, y no la corrección de la *dóxa* por el conocimiento verdadero. En último lugar, entonces, a modo de cierre o conclusión, quisiera compartir algunas reflexiones en torno a la importancia que encuentro en la construcción y los aportes a una crítica del sentido común que sea capaz de servirse de este tipo de recursos.

A mi entender, la situación en que se encuentra la noción de sentido común es similar a la de otras nociones que han tenido un fuerte peso a lo largo de la historia política del siglo XX. Si bien en Nietzsche puede encontrarse una fuerte crítica de este sentido teleológico de la historia y, por ello, la posibilidad de una crítica histórica diversa, lo cierto es que estos ímpetus de la historia se extendieron a lo largo del siglo. Dependiendo de la lectura que se adopte, podría decirse que la Segunda Guerra Mundial o la caída del muro de Berlín siguen suponiendo hitos que aniquilan las lecturas que buscan en el sentido de la historia un encausamiento claro y distinto de la acción. Por ello, en cuanto al sentido común, creo que la situación quizás se deje nombrar con aquella expresión que Javier Trímboli utiliza cuando busca pensar la herencia de la idea de revolución: *sublunar*. En el mundo griego antiguo, la luna poseía un lugar fundamental que separaba dos dimensiones del cosmos. Por encima de ella, se encuentran los astros, los cuerpos que –dirá Aristóteles– se mueven pero no se corrompen, que vuelven siempre al mismo lugar, que encarnan un orden y una necesidad. Por debajo de ella, el mundo sublunar, el de los cuerpos corruptibles, el mundo de la contingencia: donde las cosas pueden suceder de diversas maneras. Es de atender que, en Aristóteles, esta cosmología inspire también un modo de concebir la política: el territorio de la deliberación sobre las cosas que deben decidirse cada vez, que no están sujetas a la necesidad (Sinnott, 2010). La política es una cuestión sublunar. Sin embargo, no es ocioso nombrarla como tal: decirle *sublunar*, contingente, a aquello que por definición lo es, también marca una separación con otra cosa. De allí, a mi entender, la afirmación de Trímboli. Se diría que ya no contamos con una necesidad histórica determinada por aquella racionalidad encarnada en lo real. Toda crítica histórica al sentido común, hoy, es una crítica sublunar. Éste quizás es un modo muy interesante de pensar nuestras cercanías y distancias con el siglo XIX. Nietzsche se preguntaba si acaso, tras la muerte de Dios, “¿no tendrán que encenderse lámparas a

mediodía?” (1882/2010, p. 440). Sin un sentido de la historia, la crítica histórica instaaura sus propios valores, determina y se instala en lo intolerable para no tolerarlo más, sin más amparo que el de su propia necesidad de resistir y las herramientas que sus indagaciones le puedan brindar.

¿Es esto una mala noticia para la acción que busque en este tipo de críticas su impulso? Tan lejos del famoso “¿qué hacer?”, los textos de Foucault a primera vista parecerían tener en el compromiso político, al decir de Castro, un “efecto anestésico” (2012, p. 15). Ahora bien, esto es distinto si consideramos que no se trata de sumirnos en la oscuridad del pesimismo, sino de este borramiento del horizonte. Para llamarlo pesimista, es necesario recortarlo sobre el fondo de una historia lineal que anhelamos sin poder poseer: “sólo a quienes esperaban que la crítica del poder fuese la premisa de un programa de reformas institucionales o la denuncia de una clase política y económicamente dominante, la analítica foucaultiana del poder puede parecerles anestésico” (Castro, 2012, p. 20). Si, desde un punto de vista foucaultiano, no es posible reducir el sentido común ni a engaño ni a error, es porque no hay modelo respecto del cual hacerlo, no hay un programa que oponer. Podría discutirse si es una buena idea o no carecer de herramientas para hacer esto, pero eso sería otra cuestión. Si seguimos a Foucault, a mi entender, la pregunta es otra: ¿somos capaces de algo así como una crítica al sentido común y a sus violencias, que se sirva del problema del conocimiento y de la historia, pero que no apele a ninguna normatividad para apoyarse? Una crítica del sentido común que utilice este extrañamiento propio de lo intempestivo como lámparas en el mediodía de una historia dispersa y discontinua.

Bibliografía

BACHELARD, G. (1938). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

BAQUERO CANO, T. (2022). “La intelectualidad y el poder: para un diálogo posible sobre el sentido común entre Gramsci y Foucault”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXVII n°2, pp. 95-109. España, Universidad de Málaga.

BATAILLE, G. (1943). *La experiencia interior. Suma Ateológica I*. Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2016.

BENASAYAG, M. y CANY, B. (2021). *Le Retour de l'exil. Repenser le sens commun*. Paris: Le pommier.

BOURDIEU, P. (1982). *Lección sobre la lección*. Barcelona, Anagrama, 2002.

BOURDIEU, P. (1980). *El sentido práctico* (trad. Dilon). Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

BOURDIEU, P. y Eagleton, T. (1994). "Doxa y vida cotidiana: una entrevista" (trad. Prevé) en Žižek, S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE, 2003.

CANO, G. (2009). "Estudio introductorio" en *Nietzsche I*. Buenos Aires: Gredos.

CASTRO, E. (2019). "Microfísica del poder, o una nueva figura de intelectual, entre la erudición y las luchas" en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CASTRO, E. (2012). "Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder" en *El poder, esa bestia magnífica*. Buenos Aires, Siglo XXI.

COLLI, G. (1980). *Introducción a Nietzsche*. México, Folio, 1983.

DELEUZE, G. (1986). *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

DELEUZE, G. (1965). *Nietzsche*. Buenos Aires, Cactus, 2019.

EAGLETON, T. (1994). "La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental" (trad. Prevé) en Žižek, S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE, 2003.

FOUCAULT, M. (2008). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983* (trad. Pons). Buenos Aires, FCE, 2009.

FOUCAULT, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. (1993), "Lo que digo y lo que dicen que digo" en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

FOUCAULT, M. (1997b). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (trad. Pons). Buenos Aires, FCE, 2001.

FOUCAULT, M. (1993). "Lo que digo y lo que dicen que digo" en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El cielo por asalto.

FOUCAULT, M. (1984a). "Le style de l'histoire" en *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Paris, Gallimard, 1994

FOUCAULT, M. (1984b). "Qu'est-ce que les Lumières?" en *Dits et écrits IV*. Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. (1984c). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

FOUCAULT, M. (1978). "The discourse on power" en *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori* (trad. Goldstein y Cascaito). New York, Semiotext(e), 1991.

FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. (1972). "Los intelectuales y el poder" en *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (1971). "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica de poder*. Buenos Aires, La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, M. (1967). "Nietzsche, Freud, Marx" en *Dits et écrits 1954-1988. Tome I*. Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. (1963). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972.

GEERTZ, C. (1999). "El sentido común como sistema cultural" en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.

GRAMSCI, A. (1955). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Lautaro, 1958.

HOBBSAWM, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011* (trad. Furió). Barcelona: Crítica.

KANT, I. (1798). "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" en *Filosofía de la historia* (trad. Imaz) Madrid, FCE, 1985.

KANT, I. (1795). *Sobre la paz perpetua* (trad. Zulueta Fülcher). Madrid, Akal, 2011.

KANT, I. (1784b). "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la historia* (trad. Imaz) Madrid, FCE, 1985.

LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, FCE, 2015.

LÖWITH, K. (1939). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (trad. Estiú). Buenos Aires, Katz, 2012.

MARISCAL, C. (2019). "Pierre Bourdieu, sociólogo del sufrimiento. Aportes para la sistematización de una metodología de análisis de los fenómenos sociales" en *Grado Cero. Revista de Estudios en Comunicación* n°5. Buenos Aires, UCES.

- MINK, L. (1987). *Comprensión histórica*. Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- MOSCOVICI, S. (1961). *El psicoanálisis, su imagen y su público* (trad. Finetti). Buenos Aires, Huemul, 1979.
- NIETZSCHE, F. (1908). *Ecce Homo* (trad. Sánchez Pascual). Buenos Aires, Alianza, 2005.
- NIETZSCHE, F. (1887). *La genealogía de la moral* (trad. Sánchez Pascual). Buenos Aires, Alianza, 2016.
- NIETZSCHE, F. (1882). *La ciencia jovial* (trad. Germán Cano). Buenos Aires, Gredos, 2010.
- NIETZSCHE, F. (1874). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]* (trad. Germán Cano). Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- NIETZSCHE, F. (1873). *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor* (trad. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza, 1988.
- NIETZSCHE, F. (1873b). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad. Valdés). Madrid, Tecnos, 1996.
- REICH, W. (1933). *Psicología de masas del fascismo* (trad. J. González Yuste). Madrid, Ayuso, 1972.
- REVEL, J. (2010). *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Fayard.
- ROSENFELD, S. (2011). *Common sense. A political history*. London: Harvard University Press.
- RÜHLE, V. (2010). “Estudio introductorio” (trad. Chamorro Mielke) en *Hegel I*. Madrid, Gredos.
- SÁNCHEZ PASCUAL, A. (1988). “Introducción” en Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor*. Madrid: Alianza.
- SAZBÓN, J. (1983). “Derecho a réplica. Una invitación al posmarxismo” en *Punto de vista* nº19, pp. 36-38.
- SINNOTT, E. (2010) “Introducción” en Aristóteles *Ética Nicomaquea* (trad. Eduardo Sinnott). Buenos Aires: Colihue.
- TATIÁN, D. (2014). *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue.
- TERÁN, O. (1983). “¿Adiós a la última instancia?” en *Punto de vista* nº17, pp. 46-47.
- VATTIMO, G. (2001). *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- VATTIMO, G. (1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1996.