

## **IV.- La Historia continua: Occidente**

### **4.1.- Europa occidental –siglos XVI-XVII-, consecuencias**

Como ha sido señalado, tiempo y representación forman un vínculo ineludible en lo que se refiere a la memoria. En la cultura europea occidental, ésta se ha establecido a partir de lo que conocemos como historia, en donde el tiempo es pensado de una manera no sólo lineal sino también en “ (...) *términos de una totalización infinita*” (L. Le Bouhellec, *Coloquio Internacional Michel Foucault*, 2004). Lo que provoca series de relaciones distintas con los objetos, con el pasado y con el *otro*, pues el recuerdo y el olvido se estructuran a partir de una pretensión de universalidad, donde todos los campos de acción querrán ser homogeneizados en un espacio-tiempo específico. Lo anterior se deriva, en este ámbito, de la voluntad de saber y de verdad provenientes de los siglos XVI y XVII, que a continuación pretendo analizar.

La voluntad de verdad y de saber de los siglos XVI y XVII de la Europa occidental, como menciona Foucault, parte de que el conocimiento debía contar con ciertas características a nivel técnico –todo debía ser medible, clasificable, disponible al orden- para que fuera verificable y útil, siendo estos dos últimos valores de primera importancia. Este tipo de clasificación y estructuración del mundo tiene su desarrollo hasta mediados del siglo XVII y se refleja de manera contundente en la formación de la historia natural. En realidad el historiador era aquél que se encargaba de recopilar signos, documentos, en fin todo aquello que fuera huella. “*La época clásica da a la historia un sentido completamente distinto: el de poner, por primera vez, una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, en seguida, lo que recoge por medio de las palabras lisas, neutras y fieles*” (M. Foucault, 2001: 131). Es normal, que sobre estas bases, la primera historia formulada fuera acerca de la naturaleza, ya que son objetos intemporales yuxtapuestos en un espacio, listos para ser analizados de forma virtual, descritos y nombrados. De esta manera la época clásica se describe a sí misma a partir de una intensa voluntad de encontrar

un orden a partir de clasificaciones, documentos, archivos, registros e inventarios. Esto último representa “*a finales de la época clásica, más que una nueva sensibilidad con respecto al tiempo, a su pasado, al espesor de la historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes*” (M. Foucault, 2001: 132) Esta es la historia cuadrículada y racionalizada de la época clásica, opuesta a una temporalidad que afecte a todos los seres vivos pues el tiempo se establece por y para el hombre. Desde esta visión, no se consideran válidos o serios más que los análisis que se basen en una observación, se exalta el uso de la visión como único recurso ante lo exterior. Para los hombres de esta época será mejor analizar las cosas tal y como se presentan ante los ojos (M. Foucault, citando a Tournefort de *Isagoge in rem herbariam*, 1719, trad. Francesa).

Esto se percibe como una incasable búsqueda del orden y de una voluntad de saber y de verdad que no sólo afecta a lo que en ese momento es considerado como historia natural, sino a todo registro del conocimiento, de la experiencia y de los objetos de la práctica humana. Lo cual deriva de la pretensión de totalización del tiempo, que ha estado de manera constante y silenciosa referida a la actividad sintética del sujeto (M. Foucault, 2001: 728). Es pertinente mencionar que a partir de cómo se piense *en* y *con* el tiempo, se organizará, posicionará y afirmará la historia (L. Le Bouhellec, *Coloquio Internacional Michel Foucault*, 2004).

Desde el contexto europeo-occidental como vimos en el caso de la historia natural se establece un orden, para esto es necesario que de antemano se establezcan los estatutos que lo determinan, así pues, se crean *a priori*, instrumentos que sirven para definirse y distinguirse ante lo disperso y diferente de la cultura, recogándose en identidades, formando así la historia del orden, una historia de lo Mismo, en la cual se mantiene una relación de antemano determinada entre la naturaleza y la cultura, la cual a su vez, abre paso al desarrollo de un saber determinado. Esto que se menciona como instrumentos *a priori* son en gran parte modelos que han de ser seguidos para poder tener acceso al discurso y por lo tanto a la memoria, a lo que Foucault llama la historia continua. En ella, actúan nociones como la de tradición: “*que permite identificar toda*

*novedad a partir de un sistema de coordenadas permanentes, y de proporcionar un estatuto a un conjunto de fenómenos constantes*” (M. Foucault, 2001: 729)<sup>27</sup>, o como la de influencia que apoya de una forma que pareciera más *“mágica que substancial”* (M. Foucault, 2001: 729) todos los hechos de transmisión y de comunicación, así como también la noción de desarrollo: *“que permite describir una sucesión de acontecimientos como la manifestación de un sólo y mismo principio organizador”* (M. Foucault, 2001: 729)<sup>28</sup>. Surgen de la historia continua conceptos como evolución, mentalidad o espíritu de una época, ya que dan pie al establecimiento de lazos entre distintos fenómenos, acontecimientos para encontrar entre ellos un mismo sentido, el sentido que lleva el orden establecido, una estructura que apuesta a la universalidad: se *“busca identificar la repetitividad de lo mismo a través de un superficial cambio en la envoltura de su manifestación”* (L. Le Bouhellec, *Coloquio Internacional Michel Foucault*, 2004). El hecho de pensar la historia como continua tiene obviamente diversas implicaciones en lo que se refiere a la memoria, pues los objetos o recuerdos que se registren serán en base a su pretensión de homogeneidad, temerosa de todo aquello que sea distinto, discontinuo: a lo *otro*. Por lo tanto a través de ciertos mecanismos de exclusión –siguiendo a Foucault- buscará su posicionamiento como verdad absoluta, que se apoyará en una base institucional: la manera en la que se distribuye y el lugar y las características que le son asignadas al objeto –sea un conocimiento científico, una obra literaria o plástica- en cuanto es producido (M. Foucault, 2002: 22). No es materia de este trabajo hablar de los diversos mecanismos de exclusión ya descritos por Foucault, sino apuntar que éstos participan en la formulación de la memoria y de los distintos relatos provenientes de ella en una región espacio-temporal determinada.

---

<sup>27</sup> “(...) qui permet à la fois de repérer toute nouveauté a partir d’un système de coordonnées permanentes, et de donner un statut à un ensemble de phénomènes constants”. (Foucault, Michel. *Dits et Écrits 1954-1988* Vol. I. France: Quarto Gallimard. 2001).

<sup>28</sup> “(...) qui permet de décrire une succession d’événements comme la manifestation d’un seul et même principe organisateur”. (Foucault, Michel. *Dits et Écrits 1954-1988* Vol. I. France: Quarto Gallimard. 2001).

La voluntad de verdad en el ámbito occidental, su manera de registrar una historia basada en el relato creado por un núcleo determinado en la sociedad – élite – limita el conocimiento a un sistema cerrado de historia lineal, continua, debido al miedo a lo distinto, lo que abre la reflexión hacia la voluntad del hombre por permanecer. Esta voluntad de permanencia, de univocidad ante lo otro, se deriva de su propia angustia ante la muerte, como se vio en Heidegger. Pues como diría Duvignaud<sup>29</sup> es parte de las propias trampas que el hombre se pone a sí mismo para no sentir que muere, esta idea de “olvidar es morir un poco” es definitivamente parte del contexto occidental, en donde el recuerdo será instrumento de su permanencia como ser dominante en el mundo. El miedo a la muerte, al dejar de ser, se refleja pues en el miedo al olvido. De ahí que los museos estén cargados de ‘tesoros’, de objetos que fungen como muestras de un pasado glorioso formado por el relato de unos cuantos, excluyendo los relatos que señalen hacia una historia de guerras, de clara discrepancia entre el hombre y la naturaleza. “*Es tan vano querer encontrar en el arte el reflejo total de una civilización, como pretender desconocerlo o reducirlo a un modo de expresión condicionado por los actos y las formas de representación de la época.*” (P. Francastel, 1975: 95).

De ahí que se requiera para la lectura o el acercamiento a una cultura un modelo distinto, una forma de enfrentarse tanto a los objetos como a los acontecimientos que no los encuadre en una realidad única. Este modelo es el planteado por Foucault como historia discontinua, objeto de desarrollo en el último capítulo. Este no es un planteamiento nuevo, y tiene su razón de ser a partir de lo que mencioné anteriormente como *ruptura epistemológica* en la cual quisiera profundizar a continuación.

---

<sup>29</sup> Duvignaud, Jean. *Sociología del Arte*. Barcelona: Península. 1988.

#### ***4.2.- La ruptura epistemológica***

Según Foucault, a principios del siglo XIX, el saber occidental sufre una fractura en la *episteme*, en este momento el hombre comienza a darle importancia a otros aspectos de sí mismo y de la cultura, debido a que descubre “(...) *una historicidad propia de la naturaleza; (...) además se pudo mostrar que actividades tan singularmente humanas como el trabajo o el lenguaje detentaban, en sí mismas, una historicidad que no podía encontrar su lugar en el gran relato común de las cosas y de los hombres*” (M. Foucault, 2001: 357). El lenguaje, como la producción y la vida misma le hacen frente al ser humano y éste comienza a percibirlos en un desarrollo que les es propio. De esta manera a la unicidad del tiempo de la gran historia lisa, le viene a su vez una fractura. Las cosas reciben por lo tanto, su propia historicidad, los lenguajes por ejemplo son en este momento percibidos con leyes de funcionamiento propias, con un tiempo que se estipula por coherencia interna, de manera que nacen, se desarrollan y terminan por morir (M. Foucault, 2001: 357). El hecho de que el hombre encuentre historicidad en las cosas y en lo que hace provoca que éste sea despojado de su historia, la cual ya no responde a la creación o un fin, sino a un tiempo que no le es homogéneo con respecto a lo que él trabaja, habla y vive.

Se propone una nueva relación entre las palabras, las cosas y el orden, la cual pertenece a la ley interior de las cosas mismas, que no es impuesta a partir de leyes que clasifiquen el espacio exterior. La representación y la ley del discurso se ven separados, en tanto que los signos ya no forman parte de las cosas y se vuelven modos de representación. En este sentido el hombre está dominado entonces, por el trabajo, la vida y el lenguaje, y no es posible tener acceso a él sino es a través de las palabras, de los objetos que produce y de su organismo. No se encuentra reflejado a sí mismo más que como un ser que funciona como vehículo de palabras preexistentes a él. Conocimientos que se le revelan como anteriores y exteriores, que parecen determinarlo como objeto natural.

Por lo tanto, en las positividades empíricas del hombre, o sea en el lenguaje, en la producción, a través de su cuerpo, descubre sus limitaciones, ahí descubre su finitud: en lo vivo mira la muerte. Debido a que es la vida misma por la que se define empíricamente, al verse finito comienza a cuestionarse como un ser histórico, pero esto lo aleja a la vez de su origen. Al constituirse en correlación con las distintas historicidades se ve ligado a una ya hecha, en el tratar de definirse como ser vivo, descubre su comienzo en una vida que ha iniciado mucho antes, las cosas ya no tienen el mismo tiempo que él. Esto ocasiona que el hombre si bien no tiene una historicidad propia tiene la posibilidad de adaptarse como ser vivo por medio de las historicidades de lo que él mismo habla, trabaja y vive. Por lo que en el siglo XIX crea alrededor de esto una historia, en la cual se establecen la vida, la economía, el lenguaje “(...) *y son las interpretaciones de la Historia a partir del hombre considerado como especie viviente, a partir de las leyes de la economía o a partir de los conjuntos culturales*” (M. Foucault, 2001: 359). De esta forma se toma al hombre occidental como objeto de historia, donde tendrán vida las ciencias humanas. En este momento se abre el campo a la psicología, la filología y la sociología, que aun tratando de evitar la inserción histórica no escapan de ella, puesto que tendrán siempre que poner en relación episodios culturales o bien inscribirse ellas mismas en el episodio cultural en el que han tenido lugar. De manera que “*Todo conocimiento se enraiza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con las otra formas de vida, los otros tipos de sociedad, las otras significaciones (...)*” (M. Foucault, 2001: 362). En la historia entonces, se forman positividades que entran en contacto unas con otras pero que dependerán del modo de conocimiento del momento, totalidades parciales que no podrán alcanzar un análisis definitivo. De ahí que la noción de *ruptura epistemológica* brinde la noción de discontinuidad a toda historia, y a la filosofía. Donde lejos de percibir aún la continuidad y la universalidad de los conceptos y de los acontecimientos, sea necesario prestar atención a los momentos de ruptura, *la incidencia de las interrupciones* como apunta Foucault. Así pues, se ve que en la forma en la que el hombre se representa no existe

concepto definitivo, esto es ampliamente explicativo en lo que concierne al desarrollo científico en sociedades occidentales -teniendo en cuenta que aquello que en un espacio-tiempo determinado sea considerado como estructura del mundo será lo que establezca a su vez el punto de partida de las reflexiones filosóficas y teóricas-. Ejemplo de ruptura es la que se da con el geocentrismo griego. A mediados del siglo XVI Copérnico desarrolla la teoría Heliocéntrica, en la que la tierra, y por lo tanto el hombre, no se encuentran en el centro del universo como era considerado desde los griegos, sino que giran alrededor del sol. En el campo científico, esta teoría defendida por Kepler y popularizada por Galileo – la cual no se impuso antes de 1650 – cambió el quehacer filosófico tomando una nueva vía, que en definitiva tambaleó la certeza del hombre en cuanto a su posición en la tierra. Como este ejemplo, en la cultura occidental se ven diversas rupturas con las teorías o ideas anteriores en el relato científico, que marcan cambios en las estructuras del conocimiento y de lo que se considera como real. Lo que se intenta en una historia continua es el registro de este tipo de rupturas dentro de un ideal de evolución, de modo que lo que en un momento dado es rechazado como teoría científica obtenga su justificación en la validez de la que la substituye, estableciendo el saber en un sistema unitario. Sin embargo, siguiendo la argumentación del marco teórico y conceptual que aquí se ha estructurado, la existencia de un saber absoluto queda totalmente fuera de contexto. ¿Cuál es pues la vía para poder realizar un análisis de la historia, cuando sabemos ya que este continuo es una ilusión?