

Las luchas por la unidad cultural: significatividad histórica, lugares de enunciación y producción de lenguajes subyacentes

Struggles for Cultural Unity: Historical Significance, Places of Enunciation and Production of Underlying Languages

As lutas pela unidade cultural: significado histórico, lugares de enunciação e produção de línguas subjacentes

Juan Esteban Posada Morales 

jeposad0@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2025/01/07 – Aprobación: 2025/02/20

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025012>

Resumen: el objetivo del artículo es reconstruir la noción de *sentido común* como voluntad de cristalización de una época. Se identificará la manera en que las representaciones culturales cambian en el tiempo y cómo su articulación genera efectos materiales en la consolidación del orden epistémico y en la regulación del conflicto social del cual no es posible sustraerse. Para responder a esto se acudiría a la genealogía de los lenguajes políticos, según los aportes de José Luis Villacañas, Elías Palti y Santiago Castro-Gómez con el fin de examinar los ordenamientos en torno de las luchas por la *verdad* y su efecto orientador en el cuerpo social. El artículo propone una comprensión renovada del saber histórico, de la consciencia cultural y de la *significatividad* que legitiman la *verdad*, entendiendo que la consciencia de época no es solo una teoría, sino un *saber hacer* inscrito en contextos pragmáticos. Se muestra que los restos empíricos y las operaciones del *mito* trascienden la mera teoría al incorporarse en el mundo y la *cultura*, cristalizándose a través de la *fenomenología histórica* y de la *historiografía*. Esta “buena relación” es identificada como la mejor estrategia para entender la “galaxia moderna”.

Palabras clave: significatividad; fenomenología histórica; historicismo; lenguajes políticos.

Información sobre el autor: doctor en Ciencias Humanas y Sociales, Magister en Historia y Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Escuela de Planeación Urbano-Regional de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

Información sobre el artículo: este artículo se deriva del proyecto “La fundación trascendental de la unidad cultural antioqueña en el siglo xviii”.

Forma de referenciar (APA): Posada Morales, J. E. (2025). Las luchas por la unidad cultural: significatividad histórica, lugares de enunciación y producción de lenguajes subyacentes. *Revista Filosofía UIS*, 24(2), 257-275. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025012>

Abstract: the aim of this article is to reconstruct the notion of *common sense* as a desire to crystallize an era. It will identify the way in which cultural representations change over time and how their articulation generates material effects in the consolidation of the epistemic order and in the regulation of the social conflict from which it is not possible to escape. To answer this question, the genealogy of political languages will be used, according to the contributions of José Luis Villacañas, Elías Palti and Santiago Castro-Gómez, in order to examine the arrangements around the struggles for *truth* and their guiding effect on the social body. The article proposes a renewed understanding of historical knowledge, of cultural consciousness and of the *significance* that legitimizes *truth*, understanding that the consciousness of the era is not only a theory, but a *know-how* inscribed in pragmatic contexts. It is shown that empirical remains and the operations of *myth* transcend mere theory by being incorporated into the world and *culture*, crystallizing through *historical phenomenology* and historiography. This “good relationship” is identified as the best strategy to understand the “modern galaxy”.

Keywords: significance; historical phenomenology; historicism; political languages.

Resumo: resumo: o objetivo do artigo é reconstruir a noção de bom senso como vontade de cristalizar uma época. Será identificado o modo como as representações culturais mudam ao longo do tempo e como a sua articulação gera efeitos materiais na consolidação da ordem epistêmica e na regulação do conflito social do qual não é possível escapar. Para responder a isso, utilizar-se-á a genealogia das linguagens políticas, segundo as contribuições de José Luis Villacañas, Elías Palti e Santiago Castro-Gómez, a fim de examinar os arranjos em torno das lutas pela verdade e seu efeito orientador no corpo social. O artigo propõe uma compreensão renovada do conhecimento histórico, da consciência cultural e dos significados que legitimam a verdade, entendendo que a consciência de época não é apenas uma teoria, mas um saber-fazer inscrito em contextos pragmáticos. Mostra-se que os vestígios e operações empíricas do mito transcendem a mera teoria ao incorporarem-se ao mundo e à cultura, cristalizando-se através da fenomenologia histórica e da historiografia. Este “bom relacionamento” é apontado como a melhor estratégia para compreender a “galáxia moderna”.

Palavras-chave: significação; fenomenologia histórica; historicismo; linguagens políticas.

1. Introducción

Santiago Castro-Gómez, Elías Palti y José Luis Villacañas convergen teóricamente. El punto de partida de este artículo es analizar tales convergencias identificando elementos para expresar que la dimensión universalista de la *fenomenología histórica* (Villacañas, 2017, p. 15), se muestra en estos tres autores a través de un elemento común: el ámbito teológico-político (Villacañas, 2022, p. 15). La versatilidad de este énfasis epistemológico lleva a la recomposición metodológica de este artículo que es desarrollar una analítica de la *unidad cultural* (Villacañas, 1997, p. 18) de forma crítica en el sentido kantiano (Castro-Gómez, 2017, p. 212). Se trata de deconstruir los supuestos y los límites de determinado sistema de saber, que funciona y se pliega con una lógica especular, compuesto por dos vías distintas: la *fenomenológica* y la *historicista* (Palti, 2002, p. 11). El propósito es ubicar el marco general dentro del cual se desarrolla este de tipo de filosofía en el pensamiento de Castro-Gómez, Palti y Villacañas,

observando las confluencias epistemológicas entre sus respectivas obras. Este procedimiento, que es compartido por dichos autores, conjura la concepción evolucionista y teleológica de la historia, es decir, la idea de que siguiendo su dinámica esta realizará ciertos fines que le son inherentes (Palti, 2007, p. 23). Lo que surge a partir de tal modelo analítico es una oposición entre sistemas autorregulados que pierden todo impulso de autotrascendencia inmanente. Por lo tanto, según Castro-Gómez, Palti y Villacañas la ruptura, el cambio, es algo que los sistemas reciben desde afuera de un ámbito de acción intencional, subjetiva y trascendente.

La tendencia fenomenológica de los filósofos analizados enfatiza esa dimensión trascendente. Ahí se ve el funcionamiento de esa lógica especular: por un lado, la fenomenología que, partiendo de la idea de *existencia*, escinde al sujeto que expone y afirma su conciencia del sujeto que no lo hace. Es decir, aquella diferencia al sujeto que expresa su posición y se define a sí mismo a partir de un determinado sistema de relaciones sociales, o sea, que se constituye desde un marco estructural que provee identidad individual. Ahora, para la fenomenología más allá de ese sujeto tético, también existe una subjetividad trascendente de la cual emanan todas estas posiciones de sujeto, pero que es irreductible a alguna de ellas. La forma en que este concepto categoriza racionalmente produce una idea de sujeto abstracta y genérica, donde no se capta el Yo en su singularidad, porque la distinción entre lo óntico y lo ontológico es inexistente (Palti, 2007, p. 111).

De manera similar funciona la idea de *unidad cultural* que diferencia al sujeto empírico del pueblo en su expresión material. Detrás de ese sujeto empírico subyace un ser trascendente, eso que existe *más allá*, que no es algo observable, sino que una construcción conceptual y aquello con que los sujetos se identifican a sí mismos desde el propio discurso y en nombre de lo que hablan. Desde ese discurso, aquellos crean lo que constituye su propio fundamento. Con el historicismo ocurre la misma lógica especular, pero proyectándose sobre el pasado. Mientras que en la vertiente fenomenológica el ser de la unidad cultural trascendente es algo presente, que siempre es igual, por lo tanto, carente de toda historicidad (Palti, 2007, p. 131).

Pero esa tensión entre lo empírico y lo trascendente puede convertirse en integración, en tanto lo trascendente puede encarnarse en lo material surgiendo así el problema de la *terceridad*. El objetivo de la filosofía latinoamericana no es buscar la identidad, sino criticar los imaginarios sobre las identidades, con el fin de mostrar cómo surgen las ideas que se proyectan sobre sí. Se trata de deconstruir los mitos sobre las sociedades latinoamericanas para desfeticizar categorías inéditas y producir una filosofía crítica dirigida desde y hacia ellas hacia ellas mismas (Castro-Gómez, 2024, p. 286). Esto quiere decir criticar lo que estas sociedades dicen sobre sí y no lo que, por ejemplo, los europeos han dicho sobre ellas. Tal es el propósito de la filosofía latinoamericana (Castro-Gómez, 2016, p. 13).

Se vuelve así a la pregunta acerca del ser y del tipo de ansiedades que se manifiestan en y con respecto a su propia identidad. No se busca el origen de esa obsesión o identificar su cambio histórico, sino cuáles fueron los supuestos que hicieron posible su aparición. Esta ya no se toma como metadiscurso, sino como la expresión de sus condiciones de posibilidad (Palti, 2021, p. 477). Esto significa que el discurso es visto desde la mirada del historiador, cuya tarea no es discutir el ser de algo, sino comprender qué llevó a determinados sujetos a imaginar la existencia de ese ser con características específicas (Castro-Gómez, 2016, p. 251).

En ese marco, mi pretensión es dar un paso más en esa crítica filosófica al invocar esta permanente interrelación entre lógica fenomenológica e historicista, a esta expresión constitutiva del ser, que conduce a una organización más precisa del campo histórico llamado *unidad cultural*. Al iluminar esa experiencia fenoménica se observa la relatividad de las estructuras sociales ya que convierten en acción de vida la invención de tal entidad, concibiéndola y asignándole el *valor* único para dotar de significado su uso cotidiano. Tal *unidad*, opera como la condición *sine qua non* de las formas normativas de hacer, decir y pensar que mitifican, legitiman y estructuran, trascendentalmente, las condiciones de la subjetividad en el tiempo y en el espacio. Por eso toda historia alrededor de las repeticiones, reparaciones, transformaciones, semejanzas y consentimientos del estatuto ontológico con condiciones de existencia y un núcleo operativo, es la historia estructural de las relaciones sociales de poder y de sus supuestos fenoménicos (Castro-Gómez, 2017, p. 262). Las palabras de Santiago Castro-Gómez (2016) sintetizan el sentido de esta apuesta metodológica:

El método de análisis histórico-filosófico creado por Nietzsche y continuado luego por Foucault y en nuestros días por Sloterdijk y Agamben, cuyo propósito es rastrear la emergencia en tiempos pasados de ciertas formas de *experiencia* que continúan ejerciendo influencia en el presente y que nos constituyen en los sujetos que somos hoy. El presupuesto básico de la genealogía es que los hombres son enteramente producto de sus prácticas históricas y que estas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. Las prácticas, por su parte, a diferencia de las ideas, son *comportamientos sometidos a reglas*. Su lugar de inscripción no es tanto la mente sino los cuerpos. Una práctica puede ser aprendida y ejecutada innumerables veces, en la medida en que las *técnicas* que presiden su ejecución se han incorporado, se han hecho *habitus*. Esta dotadas de una *racionalidad* que no depende de los sujetos que las ejecutan, sino que constituyen el devenir histórico de los sujetos. Por medio de ellas los hombres devienen lo que son y son capaces de “habérselas” de múltiples maneras con el mundo (Castro-Gómez, 2016, pp. 249-250).

2. Significatividad histórica

El filósofo español José Luis Villacañas (2017) plantea que la historia de la conciencia cultural reconstruye la *significatividad*, en tanto campo de procedencia de la estrategia de legitimación de la *verdad* (p. 15). Este ilumina también los restos empíricos y las operaciones del *mito* que se propagan al incorporarse en el mundo y la *cultura*. Según Villacañas, esta unidad cristalizada permite reflexionar sobre el proceso histórico de su concreción y sobre los elementos, filosóficos y situacionales que integran la *fenomenología histórica* y la *historiografía*. Villacañas expone esta “buena relación” como la mejor forma para ayudarnos a entender la “galaxia moderna”:

Una buena relación entre estos dos tipos de discursos, y una mejor interconexión entre las fuentes históricas y filosóficas, podría ayudar a transformar la manera en que unas y otras se integran en la fenomenología histórica y en la historiografía. Con una correcta interrelación, los dos tipos de fuentes podrían hablarnos de otra manera y podrían aumentar su significatividad, mejorando unas los aspectos conceptuales de las históricas y estas el nivel de abstracción de las filosóficas. Para ellos requerimos situar los elementos de cada una de ellas de tal manera que conformen constelaciones adecuadas. Varias de esas constelaciones en relación podrían ayudarnos a entender la galaxia moderna (p. 15).

Lo interesante de esta interpretación crítica es que enuncia la noción de *unidad* en tanto problema que invita a pensar “el espíritu de la cultura” y cómo este fundamenta una pragmática, una tecnología del consentimiento concretizada como concepto y, por ende, como proceso histórico de las prácticas de gobierno. En concordancia con Villacañas, el tema en este artículo es mostrar el proceso de culturización de la vida en el marco temporal de la emergencia de una *razón*¹.

Partir de que la *unidad cultural* es el escenario donde se preforma, expresa y sistematiza la subjetividad y donde se evidencia como “problema singular” (Villacañas, 2017, p. 19) significa iluminar la experiencia material vital y el relato pedagógico que buscó constituir un sujeto ideal y un régimen de inclusión que lo ubicó en medio de una trama de juegos de poder.

La exploración en torno a esta trama lleva a pensar la *historia* de la *unidad cultural* como la forma reflexiva que se tiene para imaginar, es decir, para regular, moralizar y forjar una conciencia. Así, la *históricación del pensamiento* da

¹ Sin juegos concretos de efectos materiales, anclados en el bullir de la vida histórica, habría sido difícil conquistar los evidentes logros conceptuales con los que asociamos la irrupción de la modernidad [...]. Las prácticas reflexivas tan rotundas de la modernidad se forjaron a través de una históricación del pensamiento, de su anclaje a constelaciones históricas, y solo así se puede explicar el tipo de conciencia a la que se llega [...]. Unas prestaciones llamativas y nuevas del proceso histórico, dotadas de evidencias irrefutables, que reorganizaron reflexivamente el mundo de la vida y sus certezas, fueron preparadas por energías eficaces para controlar o superar procesos de gran potencial perturbador y lo hicieron porque conectaron con el dispositivo de poder que poco a poco fue cristalizado en la época (Villacañas, 2017, p. 17).

cuenta de la construcción de posiciones y superposiciones, de un *ethos* y de unas condiciones consteladoras. También de impulsos de gobierno colectivo, de vínculos con el *territorio*, con el *sentido común* y de una cultura política ideal y moralizante, resolutoria y reguladora de la *identidad*. La tentativa de narrar tal historia es apostar por comprender la orientación filosófica de los dispositivos económicos, religiosos y normativos, también su vínculo con tal *identificación*. Implica elaborar el registro discursivo de las prácticas para mostrar el modo en que las relaciones de poder articularon ciertas formas de actuar y de conocer. Este es el punto enfatizado por Villacañas cuando plantea el control completo de las “condiciones de existencia”:

Desde cierto punto de vista, todo absolutismo es una ilusión, pero moviliza las energías de manera real en una dirección que ciega cualquier otra posibilidad. Y por eso, cuando esa divisa, a pesar de la ceguera que promueve, o justo por ella, se ha logrado imponer como la que gobierna la vida de todos y cada uno, y nos obliga a entendernos como lo humano que nos debemos a nosotros mismos, entonces, el absolutismo antropológico se impone como un subrogado del absolutismo teológico [...]. El absolutismo no tiene razón suficiente para detener el proceso de decisión. Una vez que irrumpe, todo está en cuestión. Excepto él mismo (Villacañas, 2017, pp. 11-19).

En efecto, la *cultura* es una interconexión que da sentido —expresa, sistematiza y hace intuitivo o evidente— al proceso histórico (Villacañas, 2017, p. 15). Esta experiencia debe ser eficaz, porque es la conexión que sintetiza el carácter misional de la unidad cultural, es decir, la racionalización de la subjetividad, la organización “autónoma” de reglas, valores y voluntades. En otras palabras, es la regulación burocrática de la subjetividad a través de una jerarquización moral de la experiencia ontológica. Integrar el fenómeno y su efecto material producen representaciones reflexivas (Villacañas, 2017, p. 17) que constituyen consentimiento, motivan la superación de problemas inaplazables y fortalece sistemas experienciales y dispositivos de poder para reconstruir la cultura para incorporarse en ella e interpretar las experiencias, adaptándose al *medio ambiente*² singular. Estos factores influyen en la regulación del comportamiento, en tanto efecto tributario del aprendizaje cuya aplicación representa a nivel singular la unidad trascendente de la cultura.

Esto quiere decir que la respuesta ocasional a problemas singulares puede deconstruirse conceptualmente para observar restos materiales de las verdades en momentos concretos. Por ejemplo, considerar figuras extraordinariamente carismáticas que dominan el espíritu de una época, multiplica la posibilidad de deconstruir el comportamiento, y por allí su mundo (Villacañas, 2017, p. 16).

² Para Foucault el ejercicio de gobierno por parte del Estado sobre su territorio implica una administración de las “cosas”. Así se regula la población y los recursos requeridos para la constitución y el manejo de un territorio. Estas condiciones de vida en el territorio, es lo que al autor denomina técnicas de gobierno. Este interés por regular las relaciones entre la población, los recursos y los espacios configura el medio ambiente. (Foucault, 2006, p. 40).

Dicho de otro modo, las transformaciones culturales producidas en cualquier contexto espacio-temporal se constituyen por una aspiración de salvación. ¿En qué sentido? porque acumulan beneficios que no deben gastarse, sino reinvertirse en *sí mismos*, construyendo un mundo que, voluntariosamente, da materia a la cultura. En la medida en que esto genera una forma de organización objetiva, o sea, la *mecánica-automática-cultural* que prefigura la vida, la resultante elección de ser homogeneizados instituye formas culturales y la obligación de ser incorporarnos a ellas. Así, Villacañas (2017) establece que:

En la historia tenemos que forjar constelaciones relativamente estables con elementos unidos por la significatividad, pero sobre la movilidad inasible del tiempo, que tiene que producir un tiempo diferente de lo observado para garantizar la constancia de la atención. Además, debemos hacerlo desde ese otro tiempo inestable y móvil del presente, que no tiene una relación unívoca con el pasado, tan infinito como las estrellas del cielo [...] A pesar de todo, con ese proceder analógico, que invoca las formas de orientarse en el espacio como arquetipo para orientarse en el tiempo, cumplimos un imperativo antropológico (p. 19).

Esta idea obsesiva expone una noción de *cultura* de una fuerza y una racionalidad expansivas que pueden afectar la *identidad* entera, conquistando y condicionando una época. Por tanto, no solo es la materialidad del sentido cultural, sino el espíritu de la cultura lo que se impone de modo consentido mediante la racionalización y la burocratización que, a su vez, generan procesos de socialización al ampliar una relación clientelar con la identidad. Cualquiera que sea la ideología de la *unidad cultural* esta debe llegar a acuerdos, e incorporar al sistema de organización racional de su propio camino. Nadie ha podido despreciar esos medios racionales si lo que quiere es triunfar de algún modo.

Esto significa que el individuo pasa por convertirse en un *psiquismo singular* (Villacañas, 2017, p. 31) en un profesional, un especialista integrado en una cadena burocrática, o sea, una organización por encima de él y respecto de la cual fue completamente impotente. El entramado organizativo de la cultura se impone predominantemente como, una *significatividad* que lo educó para que pudiera atender la racionalidad demandada por el gobierno imperante. Por eso, el tiempo dedicado colectivamente a la educación fue creciente y se renovó racionalizándolo, educando sujetos, sus psiquismos, con una misión que impuso una debilidad y un deber, justamente, este fue el contenido de la verificación exitosa atravesada por esta organización.

En el fondo, esa misión de la *unidad cultural* de transitar “los caminos históricos” organiza e ilumina de forma vinculante, un relato de “salvación” para

toda la población. Así se establece una *identidad* desde la plasticidad de las figuras psíquicas, no como configuraciones personificadas, sino bajo estructuras objetivas y racionalistas que verifican una realidad invasiva y que domina completamente los hilos de la vida. Este es el fundamento de las exigencias del orden temporal, es el destino del hábito que interpreta la novedad, que brota como marca de singularidad genealógica (Castro-Gómez, 2016, p.249). Es la experiencia mítica de la transformación, en el que no se puede aspirar a grandes manifestaciones compartidas, sino a reconocer que ese gramo de identidad solo habita en el individuo y que no puede imponerse de manera general, porque eso implicaría pasar al terreno de la acción política y sustituir la misión de la cultura, específicamente subjetiva y privada, truncando el orden, negándose de tal modo a presentar lo público como lo sublime. Esta polaridad radicalmente esencial revela lo autoritario de su existencia cuando comprendemos que su base constitutiva es encarnar la figura carismática por general de las *irreversibilidades históricas* (Villacañas, 2017, p. 25).

En tal sentido, el orden figurativo del pasado permite pensarlo como *espacio psíquico*, mas no como *irreversibilidad*, ya que es un espacio personal en el que se vivió una experiencia, pero que se niega a ser generalizable, o susceptible de ser reconocida o acreditada. Esto porque ese orden no tuvo voluntad de imponerse a la totalidad poblacional, sino solo a cada uno de los ciudadanos. Por eso es este espacio quien manifiesta la diferencia entre “constelaciones históricas” (Villacañas, 2017, p. 18), porque la racionalización singular aparece en esa imbricación de factores. Allí la “realidad” no se basa en el cálculo de causa y efecto, en obtener un valor universal, sino en la *veridicción* de la vida y en entregarse a un valor fundamental y explicativo de un fenómeno que responde, inexorablemente, a dispositivos de poder cuya mediación técnica es la que produce *verdad*. Esto es lo que llamo *cultura*, entendida como obedecer a la pretensión de acreditarse recíprocamente, unos con otros, a la manera de una mercantilización de la vida.

El *sentido del horizonte* es la organización que produce una constelación, es decir, una homogeneidad general que no solo concierne a unos pocos seres humanos, y que responde a una estructura psíquica que convive “responsablemente” con un espacio singular, donde alcanza su densidad significativa, su forma cristalizada de entrega. Tal cristalización configurada a partir de una estructura múltiple de índole pluralista, autoacreditativa e impuesta por la propia vida, no necesitó organizarse desde el punto de vista esencialista, sino que surgió de lo *singular* para *singulares*. En este contexto, no se puede aspirar a una homogeneidad, pero sí a una organización de la pluralidad y de la diferencia, al sintetizar los singulares de una época, constituidos por una simultaneidad de elementos significativos (Villacañas, 2017, p. 28).

3. Lugares de enunciación

Al analizar los procesos mencionados como un conjunto de acciones que sustentan una *unidad cultural*, aparece mi objetivo de profundizar en la integración y la interdependencia de las competencias físicas, psíquicas y normativas acumuladas, es decir, en la forma de vida que se basa en el interés satisfecho, sin priorizar órdenes colectivos previos como el económico, el social o el alimentario. Estar dispuesto a asumir responsabilidades consolida una *identidad* y un comportamiento ordenado públicamente, orientado por los intereses vinculantes de una sociedad que teatralizan la *distinción* entre la “buena” vida y la “mala” vida (Palti, 2021, p. 491).

En parte, ello ocurre porque invertir en tales compromisos con el *capital* propio cambió en el corto plazo, ya que implícitamente se reconoció que combinar las estructuras de integración con cultivar intereses propios era una estrategia conveniente para promover del tipo de inserción social que se quería consolidar (Palti, 2004, pp. 63-74). En este sentido, fue necesario refrendar las posiciones de vulnerabilidad de los individuos, invitarles a reconocer sus limitaciones, con el fin de reducir los fracasos y el *aburrimiento*, considerados como obstáculos a la promoción del “desarrollo” económico y social. Esta táctica produjo un “ciudadano viable y dinámico” desde el punto de vista de su inserción en la *cultura*, pues al tiempo alimentó la “esperanza” y la “capacidad” de materializar los postulados del “buen vivir”. Tal como lo afirma Villacañas (2017):

El hombre es un ser que se aburre”, ha dicho Blumenberg en uno de sus libros menores [...] Hay razones para afirmar que este autor, tan sorprendente, llegó a este tema desde Nietzsche, que había encontrado el aburrimiento como un objeto de estudio fascinante. Entre ambos lectores de la modernidad podemos llegar a plantearnos la idea de que un cambio de época debe estar preparado, inducido y motivado por un dominio del aburrimiento sobre las principales dimensiones del mundo de la vida. Lo irreversible en la época sería también un régimen de aburrimiento y de motivación (p. 31).

Así concluyo que no solamente se llega a gestionar la *unidad cultural*, sino también a las formas del *sujeto moral* convertidas en alternativas de acción frente a la profunda vulnerabilidad de la época. Ellas son el ámbito donde la cultura se transforma para ser atravesada por los procesos sociales y darle sentido a su propio “desarrollo”. Esta “moral” contiene elementos cruciales para la percepción social en materia de derechos y libertades civiles. Sin embargo, lo democrático de su acción está conectado al enriquecimiento y a las “cosas buenas” que suceden en y con el mercado. Esto fue consecuencia de que esa moral surgió como un proyecto ideológico que trató de gobernar económica y políticamente la vida íntima, apostando por una metáfora “superior” (Palti, 2021, p. 489).

Entonces, los *lugares de enunciación* de la *unidad cultural* explicitan una forma de vida “universal”, y a su vez, una aventura de las particularidades y de sus usos. Es decir, es la idea de que la acción política se mueve en un universalismo ético-normativo, que prescribe cómo deben posicionarse los sujetos para conseguir valores comunes constituyentes de la ciudadanía. Es el terreno de la validez para todos donde la naturaleza de cada individuo está atravesada por la dimensión pragmática, “interpretada desde la conciencia de culpa [...] Desde]el aburrimiento del acidioso que se convirtió en tortura” (Villacañas, 2017, p. 31).

Según esta perspectiva la “vida humana” no puede escapar de ser en su predeterminación particular. Es decir, la *crystalización de la unidad cultural* depende de las condiciones político-económicas —objetivas— en las que existe. Sin embargo, es fundamental reconocer que ese horizonte de determinación se construye en un margen particular, casi que único, una *metamorfosis eufórica*. Ahora bien, por mucho que esta se aleje del comparativo de la deificación, y ofrezca nuevas modalidades de salvación, siempre mantiene la huella de comparativos imaginarios que están vinculados a la forma arcaica del pensamiento de lo divino (Villacañas, 2017, p. 31).

Atrapar las emociones y la cultura, ubicarlas en el centro de saberes y prácticas, vaciarlas de significación crítica y devolverlas para que sean reprogramadas y aceptadas como la visión de la “realidad” construye una “fantasía curiosa” para todas las acciones, los pensamientos y las “singularidades”, conformando un solo horizonte de sentido que configura la “realidad latente” (Palti, 2021, p. 486).

La *irreversibilidad* de tal “realidad latente” —constelada históricamente— contiene la imposibilidad de comprender y tolerar la gama de elementos anteriores y posteriores. Es decir, su aplicación como umbral o mutación “no puede integrarse en otra constelación, aunque sea de la misma galaxia” (Villacañas, 2017, p. 25). Tal característica estructura el *sentido común emocional*, ese camino para mantener la acción y el compromiso de los sujetos en el presente. Entonces se hace intolerable lo que antes era tolerable y se siente que el sistema es perfecto, que no existen problemas ni los habrá a futuro. Por medio de esa figura singular de la cultura que marca una irreversibilidad se gestionan todo tipo de inconvenientes, frustraciones y aburrimientos (Villacañas, 2017, p. 39). Es el cumplimiento de una premisa: “La comunidad de salvación” (Villacañas, 2017, p. 37).

La *irreversibilidad* vista como un elemento cultural y de gestión, modifica las formas de sentir y de pensar, regula los límites propios y transmuta las ideas en creencias. También reinventa el mundo y la tendencia “natural” para reprogramar el devenir social, organizando así el *horizonte de sentido* de la *unidad cultural* al concentrar en la época “una fuerza desinhibida que ofrece la liberación de la conciencia de culpa” (Villacañas, 2017, p. 38). Tal figura es

extraordinariamente carismática porque intenta dominar todos los espíritus y exige multiplicar la forma cristalizada y significativa, con el fin de propiciar un compromiso incansable con la finalidad de construir un mundo constelado, una época, una *figura singular irreversible* (Villacañas, 2017, p. 28). Ella emerge y se revela a través de sus hechos, de su producción, de su *eidos* que, en el fondo, es su singularidad distribuida en relaciones singulares experimentadas por aquellos que solo aspiran a la salvación (Villacañas, 2017, p. 28). Es decir, la unidad cultural emerge porque la gente busca salvación ¿En qué sentido? como una fuerza y una racionalidad que se expande, conquista y condiciona la subjetividad. En ello radica la materialidad de la *esencia* y el espíritu de su *significación* es lo que se impone de modo consentido y genera socialización, o sea, relaciones clientelares con su enunciación.

Por lo tanto, la ideología de la *unidad cultural* debe analizarse a través de las fuerzas, las tensiones y los movimientos de compensación que se incorporan al sistema de organización racional. Porque tal *mecanismo de gobierno* es como una máquina que traza su propia ruta y cualquiera que la rechace queda en inferioridad de condiciones respecto de otro que quiera impulsarla (Villacañas, 2017, p. 38). En tal sentido, se coacciona a quien desee intervenir su singularidad. Es *irreversible*. Al respecto, Villacañas citando a Blumenberg afirma que:

Como dice Blumenberg, la historia se construye contra la extenuación de sus situaciones". En estas situaciones extenuadas emergen los que encuentran un nuevo objeto de interés infinito y los que reaccionan porque no han sabido encontrarlo. Pues unos y otros superan de esta forma en hastío del tiempo. Que cada época le ponga un nombre a esta experiencia (y le llame nihilismo, por ejemplo, en lugar de aburrimiento) no hace sino fortalecernos en la idea de que todo ser humano quiere distinguirse, aunque sea nombrando a su enfermedad de forma diferente. El carisma en todo caso es aquello que caracteriza al portador que resiste el bostezo del aburrimiento y lo hace olvidar a los demás, ofreciéndole un objeto de atención infinita. Eso lo hace significativo (Villacañas, 2017, p. 39).

Ese es el destino de la acción humana desde mediados del siglo XVIII. Para desplegar su vida las personas tuvieron que hacerse profesionales, especialistas integradas en la cadena burocrática de una organización que está situada por encima de ellas y respecto de la cual son completamente impotentes. A esto me refiero con la *significatividad y su lugar de enunciación*: el entramado organizativo de la fuerza intuitiva que se impone en una proporción creciente como la pedagogía de época que educa para que los individuos estén en condición de atender las necesidades en la racionalidad de gobierno imperante (Palti, 2021, p. 490).

Esto significa que la comprensión de una época anterior (Villacañas, 2017, p. 29) se desdibuja y da paso a una figura constelada que impone

simultáneamente una debilidad y un deber. Ahí radica el contenido de la verificación *irreversible*. Lo interesante es que la constelación no es autorreferencial, y por encima de cualquier otro valor, la mucha o poca cantidad de estructura del pasado que contenga una *unidad cultural* está radicalmente atravesada por una organización mecánica anterior que define la siguiente forma vinculante de *salvación* para toda la población. Así, se establece la plasticidad de las figuras, no como personificaciones individuales, sino como un sistema objetivo y dominante frente a cualquier especificidad. En ese sentido, la pasión identitaria es la forma esencial de experiencia que no aspira a grandes manifestaciones carismáticas. Ella es consciente de que participar de una dimensión que se impone de manera general, si bien trata de encarnar singularmente la *trama de significatividad*. Por lo tanto, el *espacio psíquico*³ permite pensar el relacionamiento de la acción social, ya que en él la vida se experimenta como algo generalizable o que tiene que ser reconocido o acreditado. Este es el lugar en donde se constata una particularidad distribuida a su vez en relaciones de singulares, porque en aquel relacionamiento, la racionalización desaparece. Allí la “realidad” no se basa en el cálculo, en obtener un valor de mercado, ni un valor de cambio, sino en la *veridicción* de la vida. También revela el valor pasional de cada individuo que, inexorablemente, está atravesado por una aspiración de poder —de imponerse a los demás— la cual se realiza en esta comunidad, donde los miembros se vinculan voluntariamente y están en condiciones de ordenar entre ellos esa entrega a la “realidad” y de asumir una mediación técnica para producir *verdad*. En este caso, que todo aquello que se haya conquistado no vale nada al lado de lo que falta por conquistar. Esto es lo que llamaré *cultura política*.

De esa manera surge un espíritu masificador, es decir, que produce una homogeneidad general, una irreversibilidad que no solo responde a una estructura psíquica que convive “responsablemente” con un “objeto de atención infinita” (Villacañas, 2017, p. 44), sino que entrega a cada individuo su propia pasión, y que además legitima el sometimiento a una organización de los valores de corte ideal y esencialista. En el fondo ese espíritu lleva a la aparición de psiquismos apasionados, a una vida experimentada como absoluta y, por lo tanto, como experiencia figurativa que identifica (Villacañas, 2017, p. 30).

Tal experiencia, se puede buscar en los dispositivos de poder que marcan el vínculo cultural, o sea, por medio del historicismo del pacto de la genealogía cotidiana, del *sentido común* que en su consenso colectivo define lo molecular y lo institucional. Este no es solo un imaginario, sino un conjunto de prácticas políticas concretadas jurídicamente, que localiza las técnicas de poder que funcionan en conjunto, pero tensionadas dada su heterogeneidad. Aparece así el terreno de la acción humana en sociedad, la vida social. Esto significa que no

³ Max Weber plantea que en la reflexión racional dentro del espacio psíquico de un individuo sobre sí para lograr determinados intereses se exige o no una cierta acción según las consecuencias que de ella se esperen. La decisión que derivada de ese proceso es algo cuya comprensión en modo alguno facilitan las consideraciones psicológicas (Weber, 2014, p. 145).

es posible eliminar por completo en antagonismo de las relaciones sociales, y los intentos de hacerlo derivan en lo que Castro-Gómez (2022) llama el absolutismo teológico antropológico (p. 56).

Construir un fundamento contingente para la categoría *política* implica diseñar criterios normativos, y lenguajes de enunciación racionales, o sea, instrumentales. Son, por tanto, contingencias universales positivas porque se crean principios normativos temporales que permiten al poder perseguir sus intereses. La unidad cultural no es un absoluto, porque está construida sobre distintas racionalidades que se cruzan y pueden ser afines, pero también contradictorias.

Pero existen las que aparentemente carecen de un pasado, como si se hubieran autoproducido o lo hubiera hecho un espíritu. Una entidad universal de esa naturaleza que se muestra autocontenida y surgida de una especie de seres súper dotados es pura ideología, es decir, la proyección desde un centrismo que inventa un mundo desde cero, una unidad cultural pura. Entonces no se requiere que exista una entidad como unidad política, sino que haya una ideología que surja de la mano con su expansión y que legitime sus pretensiones colonizadoras sobre aquellos lugares donde se irá expandiendo “para salvar a esos pueblos de sí mismos”. Son las llamadas *guerras justas* para liberarlos de su propia barbarie e incorporarlos en una civilización intrínsecamente superior. Es un *ethos* particular que pretende imponer su dominio sobre los demás borrando epistémicamente todos los cruces interculturales existentes, borrando toda huella de interculturalidad.

4. Producción de lenguajes subyacentes

Hasta ahora he explicado la significatividad histórica y los lugares de enunciación de las luchas por la unidad cultural, es decir, por la conservación del orden social, de las costumbres morales y de la seguridad con independencia del Estado. Sin embargo, es necesario explicar cómo se produjeron los lenguajes subyacentes a estos mecanismos, cuál fue su marco temporal y cómo se impuso sin restricciones este modelo societal. Citando a Michel Foucault, Castro-Gómez (2015) afirma que este cambio se debió al nacimiento del capitalismo (pp. 137-138). Según Foucault, en la Inglaterra del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII existían grupos religiosos encargados de la producción cultural con base en la norma justa. Eran comunidades como los cuáqueros o los metodistas que velaban para que no se atentara contra la moral pública y los cuales no dudaban en emplear la fuerza contra quienes practicaban la homosexualidad, el robo o la prostitución. En otras palabras, eran grupos de autodefensa que desconfiaban del Estado y que buscaban preservar el orden en un territorio específico.

Para delinear los contornos de este nuevo sentido que emergió hacia mediados del siglo XVIII es necesario responder a las preguntas esbozadas al inicio de este capítulo. En primer lugar, diciendo que la relación asimétrica de poder se configuró como un sistema de sustracción, es decir, en que soberano

adquirió la potestad de sustraer cosas al súbdito: sus cosechas, sus impuestos, sus servicios o su fuerza de trabajo. En segundo lugar, identificando que el poder soberano remite a una autoridad fundadora, en este caso, al derecho divino. Los privilegios de sustracción y violencia que podía ejercer el rey sobre sus vasallos estaban garantizados por actos fundadores como el de coronación que se reactualizaban todo el tiempo en distintivos tipos de rituales (Castro-Gómez, 2015, p. 58). La figura del rey, sin embargo, no encarna en sí misma a la soberanía, sino que tan solo la simboliza porque existen simultáneamente otras relaciones de poder: entre el dueño de la tierra y el campesino; entre el sacerdote y el laico o, entre el hombre y la mujer. En cada una de estas relaciones hay una parte que cumple la función súbdito y otra funge de monarca. Esto significa que, simbólicamente, el cuerpo del regio se multiplica. Aunque el rey de carne y hueso es mortal, también es cierto que su cuerpo continúa viviendo en la idea del poder soberano. De esa manera, su función se representa en múltiples individuos, porque el rey solamente es un símbolo del modo como opera un poder mucho más amplio. Así, Foucault separa analíticamente el poder soberano de la institución política monárquica: no son para él conceptos intercambiables (Castro-Gómez, 2015, p. 69).

¿Cómo se producen lugares y lenguajes con significatividad propia en el marco de este nuevo poder disciplinario? En primer lugar, hay que tener en cuenta que ese tipo de poder no opera por sustracción, sino por captura. Esto quiere decir que, en lugar de abarcar una parte de las cosas del súbdito, se adueña exhaustivamente del cuerpo, los gestos, el tiempo y el comportamiento del individuo (Castro-Gómez, 2015, p. 150). La disciplina supone una confiscación total del cuerpo, del tiempo de la vida entera de las personas, no solo la apropiación parcial de algunas de sus actividades.

En segundo lugar —y en contraste con el poder soberano— el poder disciplinario no remite a un acto fundacional en el pasado, sino que mira hacia el futuro, hacia la mayor eficiencia posible. Su propósito es que en el futuro los cuerpos no tengan que ser inducidos, ni vigilados, porque la disciplina convierte en hábito automático del individuo tales lógicas. Su forma definitiva es, por tanto, el autodisciplinamiento de los individuos, o sea, que cada uno trabaje tanto como pueda y que cada vez lo haga con la mayor eficiencia posible, sin necesidad de coacción externa. El esfuerzo, el aprovechamiento del tiempo, la ejercitación permanente, en suma, la disciplina se convertirá en hábito, en algo cotidiano. El objetivo del poder disciplinario es la creación de un sujeto disciplinado, que haga sus tareas por sí mismo, sin necesidad de la mirada vigilante del maestro, del médico, del jefe, del instructor, etc. El objetivo último del dispositivo disciplinario es conseguir el automatismo, de manera que en él la *función sujeto* se ajusta exactamente a la singularidad somática. El cuerpo, sus gestos, su lugar, sus desplazamientos, su fuerza, su tiempo de vida, sus discursos, sobre todo eso se aplica y se ejerce la *función sujeto* del poder disciplinario (Castro-Gómez, 2015, p. 134).

En el régimen disciplinario no importa *quién* es el sujeto, su historia, sus relaciones personales, sus desgracias o sus virtudes, sino la *función* que este cumple en ese entramado disciplinar dentro de una sociedad, fundada a partir de su unidad trascendente. Para Foucault no existe el sujeto autónomo con toda la carga normativa del concepto, sino más bien, posiciones de sujeto, es decir, funciones que se ejercen socialmente, por ejemplo, en tanto que profesor, estudiante, trabajador, empresario, médico, paciente, etc. Los sujetos son por lo que hacen, su identidad es performativa al depender directamente de lo que puede hacer con su cuerpo, incluso con su cerebro. Por eso, no hay individuos imprescindibles ya que su función puede ser remplazada por la de otro individuo disciplinado. En ese sentido, el sujeto indisciplinado es quien falla en introyectar las normas exigidas por la disciplina para regular su comportamiento. Es quien incumple la norma y, por tanto, necesita ser normalizado.

Introducir este procedimiento analítico es relevante para el propósito de este artículo de rastrear los linajes históricos del poder y, especialmente, el modo en que su modalidad disciplinaria se despliega mediante tecnologías. Por eso, es importante reconocer que en la sociedad medieval el poder disciplinario no estaba en el centro, sino subordinado a la soberanía. Fue a partir del siglo XVIII se invirtieron pues, aunque el poder soberano no desapareció, este ahora está sometido a la hegemonía del poder disciplinario (Castro-Gómez, 2015, p. 136).

Por eso, he buscado trazar los linajes del poder de una forma no lineal, ni teleológica (Castro-Gómez, 2015, p. 133), para rastrear más bien el modo en que diferentes poderes se enfrentan en la historia, el tipo de alianzas que establecen, las tácticas y estrategias que despliegan y la manera en que unos y otros se someten entre sí. De esta manera, muestro cómo las tecnologías disciplinarias empezaron a extenderse desde el siglo XVIII por todo el cuerpo social (Castro-Gómez, 2015, p. 98) y se han instalado en instituciones como el hospital, la escuela, el taller, la fábrica o la prisión. Es decir, cómo el poder disciplinario produjo, a partir del siglo XVIII, unos sujetos llamados pacientes, estudiantes, obreros, médicos, presos, maestros, etc., en otras palabras, los sujetos modernos, así como los saberes asociados a ellos: la psiquiatría, la pedagogía, la medicina social, la sexología, la criminología, etc.

Para Foucault a medida que se fue consolidando la burguesía, el control dejó de asumirse como el cuidado de las costumbres morales, para convertirse en protección del capital acumulado. De ahí que sea necesario considerar en este punto el llamado otro fenómeno de *la producción* (Castro-Gómez, 2015, p. 92-93). Dentro de este marco la unidad cultural trascendente se erige como una institución que en lugar de encerrar a los individuos procura hacerlos útiles, vinculándolos a la emergente sociedad capitalista, o sea, a un nuevo modo de producción que exigía nuevas habilidades, competencias corporales, conocimientos y experticias (Castro-Gómez, 2015, p. 148).

Este concepto tratado por Foucault es importante porque revela los paralelos entre Castro-Gómez, Villacañas y Palti. De un lado, implica categorías marxistas como sociedad feudal y sociedad capitalista o moderna. Pero a diferencia de Marx, Foucault no utiliza un modelo teleológico de la historia para oponerlas dialécticamente, más bien enfatiza que cada una de estas sociedades utiliza técnicas de poder diferentes, siendo el poder soberano correspondiente a la feudal y poder disciplinario a la capitalista. Para el filósofo francés se componen así dos modelos analíticos diferenciados que permiten comprender el poder: el modelo jurídico contractual y el modelo bélico estratégico (Castro-Gómez, 2015, pp. 24-25).

Según Castro-Gómez (2015) Foucault leyó el capitalismo y la modernidad desde el paradigma de la voluntad de poder. Esto significa que renunció a la carga emancipatoria de la teoría marxista, pues el filósofo francés no consideraba que el desarrollo de las fuerzas productivas conllevara “progreso” alguno, ni que el proletariado constituyera una clase de subjetividad revolucionaria. Al contrario —y en esto radica su mirada nietzscheana— para Foucault la modernidad se caracteriza por una voluntad de poder expresada en la sociedad disciplinaria, esto es, una que somete enteramente a los individuos, que instrumentaliza sus cuerpos, a través de técnicas de control, vigilancia y corrección.

Los ritmos a los que están sometidos los cuerpos en las sociedades modernas disciplinarias son diferentes a los de sociedades tradicionales. El cuerpo moderno no está gobernado por ritmos naturales, ni por la lentitud de formas premodernas del movimiento, sino que está plegado a una temporalidad *maquinica* marcada por la racionalización y serialización del tiempo. El poder disciplinario es aquel que fabrica los cuerpos y que hace posible una forma de acumulación de riqueza llamada capitalismo. Por lo tanto, este modo de producción no tiene vida autónoma, sino que depende completamente de esa red de micropoderes disciplinarios. En otras palabras, no hay capitalismo sin obreros —por lo menos en el siglo XIX— y no hay obreros sin la disciplina de la fábrica. Los cuerpos del obrero, del soldado, o del estudiante perdieron ya sus rasgos premodernos. En el régimen de soberanía el trabajo era una actividad continua pero natural porque con él se obtenían los medios básicos de subsistencia. En la sociedad feudal se trabajaba para vivir, en lugar de vivir para trabajar como ocurre en el capitalismo.

5. Consideraciones finales

Foucault (2013) dice que en el discurso la teoría se articula con la praxis. Desde el siglo XVIII las sociedades modernas adoptaron prácticas discursivas permeadas, por ejemplo, por los discursos médicos, pedagógicos, higienistas o científicos, los cuales se materializan en instituciones como el hospital, el asilo, la escuela o la universidad. Foucault (2013) describe la forma en que tales discursos fueron configurados en las sociedades modernas y ligados a procedimientos específicos, organizando un campo de visibilidad sobre ciertas

maneras de actuar. En este marco, aquellos cumplen una función normalizadora en las sociedades modernas porque no solo ordenan la *verdad* para que la ciencia resulte útil a la economía y al Estado, sino porque regulan el modo en que deben comportarse los sujetos. En suma, tanto la verdad como la subjetividad son controladas por medio de prácticas discursivas (Camelo, 2023, p. 230).

Entender que la moral y la verdad tienen una historia significa entrar al terreno del poder donde han sido históricamente definidas, en medio de sus rapiñas sus astucias y su violencia. Esto quiere decir que verdad y moral son expresiones del poder y no lo opuesto a él. Por lo tanto, la historia del poder no tiene que ver con el despliegue de una racionalidad como lo dijo Hegel, ni con una teleología de los modos de producción como lo afirmó Marx; tampoco es el proceso de decadencia frente a una pureza original como en el caso del Estado ruso. La genealogía del poder es una historia sin “h” mayúscula y que explica los enfrentamientos agonísticos entre diferentes fuerzas y las victorias de una sobre otras, reconociendo que tales derrotas tampoco son definitivas. La genealogía no reconoce constantes transhistóricas, sino solamente la radical historicidad de las fuerzas en conflicto.

Esto significa que el primer principio metodológico hallado en este artículo fue mostrar que los fenómenos históricos solo pueden comprenderse como el resultado de la lucha entre poderes cuyos protagonistas son los humanos y sus diversas fuerzas irracionales que se contraponen, desafían y combaten hasta que en cierto momento algunas de ellas vencen y otras son derrotadas. La historia no es otra cosa que el campo de batalla en que libra este conflicto y la genealogía es el método que permite cartografiarlo en sus diferentes momentos históricos. El segundo principio metodológico hallado fue reconocer que en la modernidad, las fuerzas que se impusieron en las sociedades europeas legitimaban la verdad a través del discurso científico. Este fue el correlato de la consolidación del capitalismo a partir el siglo XVIII y con base en la autoridad de esa verdad científica se implementaron una serie de dispositivos de poder para controlar y regular la conducta humana, con el fin de producir sujetos capaces de adaptarse al nuevo modelo económico. Por eso concluyo que estos dos principios metodológicos son pertinentes para reconstruir la genealogía de la unidad cultural moderna.

Referencias

- Camelo, D. (2023). Discurso, política y verdad: Michel Foucault y la función del intelectual. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 225-249. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023011>
- Castro-Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.

- Castro-Gómez, S. (2016). *Crítica de la razón Latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2017). Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina. En A. Salinas-Araya (Eds.), *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez* (pp. 207-274). Cenaltes Ediciones.
- Castro-Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2024). Transmodernidad: ensayo para una delimitación del concepto. En J. C. Cajigas, M. J. Flórez, C. A. López (Ed.), *Entre la hybris y la república. Crítica decolonial y transmodernidad en el pensamiento de Santiago Castro-Gómez* (pp. 245-289). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). *El orden del discurso* (A. G. Troyano, Trad.). Tusquets Editores.
- Palti, E. (2002). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. (2004). Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre la modernidad y temporalidad. *Revista Ayer. Historia de los conceptos* (53), 63-74.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Siglo XXI Editores.
- Palti, E. (2021). Hans Blumenberg y su crítica de la historia conceptual. En F. A. Ortega, R. E. Acevedo, P. C. Castañeda (Eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones* (pp. 471-494). Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- Villacañas, J. (1997). *Kant y la época de las revoluciones*. Ediciones Akal.
- Villacañas, J. (2017). *Imperio, Reforma y modernidad. Vol. I. La revolución intelectual de Lutero*. Escolar y Mayo Editores.

- Villacañas, J. (2022). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad* (J.M. Echavarría, J.R. Parella, E. Ímaz, E.G. Máynez, J.F. Mora, & F.G. Villegas, Trads.). Fondo de Cultura Económica.