



QUADERNS

de Filosofia

XI : 2

QUADERNS

de Filosofia

VOL. XI : 2
VALÈNCIA, 2024

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

QUADERNS DE FILOSOFIA

Director: Sergi Rosell (Universitat de València)

Editors: José López González (Universitat Jaume I), Saúl Pérez González (Universitat de València), Lorena Rivera León (Universitat d'Alacant)

Comitè editorial: Marc Artiga (Universitat de València), Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Antonio Gaitán Torres (Universidad Carlos III), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Elena Nájera (Universitat d'Alacant), Faustino Oncina (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Waterloo, Canada), José Zalabardo (University College London)

Comitè científic: María José Alcaraz (Universidad de Murcia), Jesús Alcolea (Universitat de València), Tyler Burge (University of California, Los Angeles), María Caamaño Alegre (Universidad de Valladolid), Enric Casaban (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Román de la Calle (Universitat de València), Antoni Defez (Universitat de Girona), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Domingo García-Marzá (Universitat Jaume I), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Antoni Gomila (Universitat de les Illes Balears), Tobies Grimaltos (Universitat de València), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), María Jiménez Buedo (UNED), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona – ICREA), Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México), Diana Pérez (IFF-SADAF, CONICET, Universidad de Buenos Aires), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster, Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Agustín Vicente (Universidad del País Vasco – EHU), Vanessa Vidal Mayor (Universitat de València), Nicholas White (University of California, Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià
eISSN: 2341-3042

Disseny i seguiment editorial: Antoni Domènech

© de l'edició, Societat de Filosofia del País Valencià
© dels articles, els seus autors

<http://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia>

Redacció: Societat de Filosofia del País Valencià
Universitat de València — Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Departament de Filosofia
Av. Blasco Ibáñez, 30-5a. 46010 València
e-mail: sfpv@uv.es
<http://www.uv.es/sfpv/>

QUADERNS DE FILOSOFIA és una revista acadèmica dirigida als professionals de la filosofia de periodicitat semestral. Publica articles de temàtica filosòfica de qualitat científica i té un interès especial en la didàctica de la filosofia.

Cada número ordinari té almenys tres parts: 1. Articles d'investigació: contribucions originals pertanyents als diversos àmbits de la recerca filosòfica; 2. L'anomenada "Brúixola filosòfica", feta d'articles que presenten un determinat tema o debat filosòfic; i 3. Documents, entrevistes, notes de discussió i ressenyes.

Tots els articles originals són sotmesos a una revisió cega anònima per experts en l'àrea corresponent.

La revista es publica en versió electrònica d'accés obert (Open Journal System).

La revista és inclosa en els índexs i bases de dades de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, com són CIRC, Dialnet, DOAJ, Dulcinea, ERIH PLUS, ÍNDICES-CSIC, Latindex, MIAR, Philosopher's Index, REBIUN, REDIB, Scopus i SJR, i compta amb el segell de qualitat de revistes científiques del FECYT.



Normes de publicació

Els articles poden estar escrits en català, castellà i anglès, i no han d'excedir de les 10.000 paraules. Han de dur títol i incloure un resum (de fins a 150 paraules) i unes paraules clau en la llengua de l'article i en anglès. Els manuscrits s'han de presentar de forma anònima per tal de garantir-ne el dictamen cec; és responsabilitat de l'autor eliminar qualsevol autoreferència.

També es poden proposar ressenyes de llibres publicats en els darrers tres anys, amb una extensió màxima de 2.500 paraules, llevat de casos excepcionals prèviament acordats amb la direcció de la revista. Les ressenyes no tindran títol ni notes. Com a encapçalament cal consignar les dades completes del llibre ressenyat, inclòs l'ISBN. Cal recordar que una ressenya no és un resum, sinó un examen crític del llibre ressenyat.

Les normes d'estil poden consultar-se en la versió electrònica de la revista, però en tot cas sols s'exigirà el seu compliment en la versió final de l'article o ressenya, si se n'accepta la proposta.

ÍNDIX

Articles d'investigació

- “Acerca de por qué aun no filosofando, filosofamos: procedimientos dialécticos en el *Protréptico* de Aristóteles”
Claudia Marisa SEGGIARO
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)..... 11
- “La recepción de F. W. J. Schelling en los jóvenes hegelianos, el marxismo y la Teoría Crítica”
Jordi MAGNET COLOMER (Universitat Oberta de Catalunya) 35
- “Finitud y precariedad: entre el fin de la historia y el cristal del tiempo”
Julián FERREYRA (CONICET – Universidad de Buenos Aires)..... 71

Brúixola filosòfica

- “Filosofía experimental. Variedades, desarrollos y cuestiones abiertas”
Antonio GAITÁN TORRES (Universidad Carlos III de Madrid) 97

Obituari

- “Christopher Hookway, In Memoriam”
Tobies GRIMALTOS, Carlos MOYA, Jordi VALOR
(Universitat de València)..... 127

Ressenyes

- Tony Cheng, *Transcendental Epistemology*, 2024.
Por Javier FERRER (Universitat de València) 141
- Miren Guilló Arakistain, *Sangre y resistencia. Políticas y culturas alternativas de la menstruación*, 2023.
Por Núria CALAFELL SALA
(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba) 147

Articles

CLAUDIA MARISA SEGGIARO
*Universidad de Buenos Aires – CONICET*¹

Acerca de por qué aun no filosofando, filosofamos: procedimientos dialécticos en el *Protréptico* de Aristóteles

On why even if we do not philosophize, we philosophize: dialectical procedures in Aristotle's Protrepticus

Recibido: 27/12/23. Aceptado: 13/6/24

Resumen: En este trabajo, nos interesa analizar las estrategias argumentativas implementadas por Aristóteles en la serie de fragmentos 2a-2g del *Protréptico*. Nuestra tesis es que la lectura de esta serie de extractos, a la luz de los restantes fragmentos conservados, nos permite aseverar que en ellos se esboza un argumento dialéctico cuyo propósito es defender la necesidad de filosofar. Para ello, Aristóteles procede refutativamente, demostrando los absurdos que se siguen de la tesis de sus contrincantes. La estrategia argumentativa allí utilizada es consistente con la utilizada en otros textos que forman parte del *corpus*, como, por ejemplo, *Física I*, *Metafísica I* 9; IV 3-6 y *Sobre la filosofía fragmentos* 9, 16, 17 y 19a-c. Dado esto, su estudio constituye un importante aporte para la comprensión del *modus operandi* utilizado por el Estagirita, para dar cuenta de sus diferentes tesis.

Abstract: In this paper, we are interested in analyzing the argumentative strategies implemented by Aristotle in the series of fragments 2a-2g of *Protrepticus*. Our thesis is that the reading of this series of extracts, in the light of the remaining preserved fragments, allows us to assert that they outline a dialectical argument whose purpose is to defend the necessity of philosophizing. For this purpose, Aristotle proceeds refutatively, showing the absurdities that follow from the thesis of his opponents. The argumentative strategy implemented there is consistent with the one used in other texts that are part of the *corpus*, such as, for example, *Physics I*,

¹ claudiasegg@gmail.com

Metaphysics I 9; IV 3-6 and *On Philosophy* (fragments 9, 16, 17 and 19a-c), therefore, its study constitutes an important contribution to the understanding of the *modus operandi* used by the Stagirite to account for his different theses.

Palabras clave: Aristóteles, filosofía, procedimientos argumentativos.

Keywords: Aristotle, philosophy, argumentative procedures.

EL *PROTRÉPTICO* ES UNA DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES que se conservan fragmentariamente. Era un texto propagandístico, en el cual el Estagirita exhortaba a los atenienses a filosofar.² Para ello, no solo se valió de las creencias de los hombres, como, por ejemplo, que debe perseguirse lo que es placentero, útil y fácil de realizar (fragmentos 5b, 9 y 12b),³ sino que también tomó como punto de partida ciertas opiniones que deseaba erradicar, entre ellas que la felicidad radica en la obtención de riquezas y honores (fragmentos 3, 5b, 10a).

En los extractos 2a-2g Aristóteles opera de este último modo. Se suele considerar que los autores que los transmiten: Alejandro de Afrodisias, Cicerón, (*apud.* Lactancio), un escoliasta anónimo, Elías, David, Olimpodoro y Clemente de Alejandría, citan o parafrasean un mismo argumento del *Protréptico* contra los detractores de la filosofía. Su objetivo era mostrar que quienes sostienen que no se debe filosofar se contradicen a sí mismos, pues, al defender su tesis, filosofaban. No obstante, la forma en que estos autores han transmitido estos extractos ha generado cierta controversia y ha sido uno de los principales motivos por los cuales se ha cuestionado su relevancia para la reconstrucción de este texto.

La lectura de esta serie de extractos, a la luz de los restantes fragmentos conservados, nos lleva a pensar que en ellos se esboza un argumento dialéctico cuyo propósito es defender la necesidad de filosofar. Las variaciones que presentan cada uno de ellos hace que sea complejo establecer si es exactamente el mismo argumento o si son diferentes pruebas contra los contrincantes de la filosofía, con una estructura argumentativa semejante, pero apelando a distintos aspectos de una sola concepción: la aristotélica.⁴ En cualquiera de los dos

² Véase Collins (2015); Van der Meeren (2002).

³ Para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico*, seguiremos la edición de Ross. Salvo que indiquemos lo contrario, seguimos la traducción de Vallejo Campos. También tomamos de este estudioso la ordenación alfabética de los fragmentos que integran la serie.

⁴ Para esta cuestión, véase Berti (1997, 414-24). La coherencia que hay entre la descripción de la filosofía presentada en cada uno de los fragmentos de la serie acá estudiada y la concepción expuesta en los restantes fragmentos conservados nos permite conjeturar que en 2a, 2b, 2c, 2d, 2e, 2f y 2g, Aristóteles supone aspectos diferentes de su propia concepción.

casos, la estrategia argumentativa guarda coherencia con la utilizada en otros fragmentos de esta misma obra y en otros textos que forman parte del *corpus*, como, por ejemplo, *Física I*, *Metafísica I* 9; IV 3-6 y *Sobre la filosofía fragmentos* 9, 16, 17 y 19a-c. En este trabajo, nos interesa analizar esta cuestión, no sin antes examinar las problemáticas de la transmisión de la serie de extractos 2a-2g y las interpretaciones existentes al respecto.⁵

I. LA PROBLEMÁTICA EN TORNO A LA TRASMISIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA SERIE DE FRAGMENTOS 2A-2G DEL *PROTRÉPTICO*

Tal como lo indicamos en la introducción, se ha tendido a leer la serie de extractos 2a-2g del *Protréptico* como distintas versiones de un mismo argumento, transmitido por diversos autores: Alejandro de Afrodiasias, Lactancio, Olimpodoro, Elías, David y Clemente de Alejandría. En la mayoría de ellos, su autor comienza con la formulación de dos tesis antitéticas: “se debe filosofar” y “no se debe filosofar”. El objetivo era demostrar que cualquiera sea la tesis que se escoja el resultado es el mismo: se debe concluir la necesidad de filosofar. A diferencia de los fragmentos transmitidos por Jámblico,⁶ casi todos los pensadores que lo citan resaltan la autoría aristotélica del argumento y mencionan la obra de la cual lo están tomando: el *Protréptico*.

Sin embargo, el estatus de estos extractos y su relevancia para la reconstrucción del texto aristotélico fueron discutidos. Ross (1955), Rose (1966) y Gigon (1987) los consideran fragmentos. Düring (1961), en cambio, les da el estatus de “testimonios”, aunque, retomando las interpretaciones de Rabinowitz y Furley, considera que no todos ellos reproducen el texto aristotélico con igual fidelidad. Desde su perspectiva, solo Alejandro de Afrodiasias (*Comentario de los Tópicos* 149-9)⁷ expone lo que Aristóteles dijo exactamente en el *Protréptico*⁸. Prueba de

⁵ El objetivo original de este trabajo era analizar estos extractos para reconstruir la concepción aristotélica de filosofía. Las problemáticas asociadas con su transmisión y con el *modus operandi* allí implementado nos ha llevado a realizar el examen aquí propuesto como una primera fase de nuestra investigación y dejar para una segunda dicho propósito.

⁶ Realizamos este contrapunto, pues Jámblico es la principal fuente para la reconstrucción del *Protréptico*.

⁷ La versión transmitida por Alejandro de Afrodiasias es la siguiente: “Hay ocasiones en las cuales es posible refutar lo propuesto, en todos los sentidos en que puede tomarse una expresión. Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende (B 6, DÜRING) por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica (B 6), al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista. Así pues, en esta ocasión es posible demostrar la proposición de ambas maneras, pero en los ejemplos anteriores (no es posible la demostración) a partir de todos o de cada uno de los dos supuestos, sino de uno o de algunos”.

ello sería que es el único que en su “testimonio” realiza una cita textual de la obra perdida de Aristóteles⁹ en la que se define muy sucintamente a la filosofía y se describe su método (DÜRING 1961, 178). Para este autor (1961, 37), es cuestionable que Lactancio (frag. 2f,¹⁰ *Instituciones divinas* III 1 6) esté pensando en el *Protréptico* de Aristóteles al momento de aludir al argumento contra los detractores de la filosofía, pues en rigor está citando el *Hortensio* de Cicerón. Como consecuencia de esto, considera que es una fuente menos confiable que Alejandro de Afrodisias. Paralelamente, Düring sostiene que, pese a que los comentaristas más tardíos¹¹ —Olimpiodoro (*Com. del Alcibiades de Platón* 144, Creuzer; frag. 2c),¹² Elías (*Com. de la Introducción de Porfirio* 3, 1 7-23; frag. 2d),¹³ David (*Prolegómenos de la Filosofía* 9,2-12; 2e)¹⁴ y Clemente de Alejandría (*Strom.* VI 18, 16S, 5; frag. 2g)¹⁵—, se valieron del testimonio de Alejandro de Afrodisias, habrían hecho adiciones o distorsionado el sentido original del texto. De hecho, Düring acuerda con Rabinowitz en que no hay bases sólidas para suponer que Aristóteles haya formulado el tipo de silogismo que le atribuyen estos comentaristas (DÜRING 1961, 35). Por estos motivos, no se detiene en el análisis de estos “testimonios” para su reconstrucción del *Protréptico*, pero tampoco los impugna completamente.

⁸ Véase también Berti (1997, 412).

⁹ Esta supuesta cita es el fragmento 6 en la edición de este estudioso.

¹⁰ 2f: “El Hortensio de Cicerón, al plantear una disputa contra la filosofía, se ve envuelto en una ingeniosa conclusión, porque quien dijera que no se debe filosofar, aparecería filosofando en no menor medida, ya que es propio del filósofo tratar sobre lo que se debe o no se debe hacer en la vida”.

¹¹ A3-A6, en su edición.

¹² 2c: “También Aristóteles en el *Protréptico* decía que si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar, por lo que en cualquier caso hay que filosofar”.

¹³ 2d: “O también como dice Aristóteles en su obra titulada el *Protréptico*, en la que exhorta a los jóvenes a la filosofía. Pues dice así: Si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar; luego, en cualquier caso, hay que filosofar. Efectivamente, si existe (la filosofía), estamos obligados a filosofar sin ninguna duda, puesto que existe, y si no existe, también en esa circunstancia estamos obligados a investigar por qué no existe la filosofía, pero, al investigar, filosofamos, puesto que la investigación es causa de la filosofía”.

¹⁴ 2e: “También Aristóteles en una obra de carácter *protréptico* en la que exhorta a los jóvenes a la filosofía afirma que si no se debe filosofar, hay que filosofar, y si se debe filosofar, hay que filosofar, por lo que hay que filosofar en cualquier caso. Es decir, si alguien afirma que no existe la filosofía, es que ha empleado demostraciones para negar la filosofía por medio de ellas, pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones. Si dice que existe la filosofía, filosofa a su vez, pues ha empleado demostraciones a través de las cuales demuestra que aquélla existe. Así pues, en cualquier caso filosofa tanto el que la niega como el que no, porque cualquiera de los dos ha empleado demostraciones con las que probar sus afirmaciones, pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones”.

¹⁵ 2g: “Así pues, en efecto, aquel argumento me parece correctamente formulado: si se debe filosofar, se debe filosofar, pero también en el caso de que no se deba filosofar, se sigue la misma conclusión; pues nadie puede condenar una cosa antes de conocerla; luego hay que filosofar”.

Desde la perspectiva de Narcy (1984, 23), la causa por la cual los intérpretes tienden a objetar la serie de extractos aquí estudiada es la aparente influencia estoica que han sufrido los pensadores que los reproducen, especialmente, Olimpodoro, Elías, David y Clemente de Alejandría. Esta influencia se haría patente en la utilización del silogismo hipotético para argumentar en torno a la necesidad de filosofar, es decir, el uso de una forma de razonamiento que no se remonta mucho más allá del estoicismo. Según Narcy, este es el motivo por el cual se tiende a pensar que los neoplatónicos y Cicerón, antes que ellos, no citan directamente al *Protréptico* sino un testimonio reformulado bajo la influencia estoica. Como correctamente lo indica Narcy, esta crítica o impugnación contra esta serie de fragmentos es excesiva, pues es cuestionable que Aristóteles no haya conocido esta clase de argumentos.¹⁶ Prueba de esto es *Analíticos primeros* I 44, 50a39, pasaje en el cual Aristóteles se compromete a realizar una sistematización de tal tipo de silogismos, aunque finalmente no lo hace.¹⁷ Paralelamente, Narcy (1984, 24) subraya que la estructura de los razonamientos de los fragmentos 2b-2f era conocida por Aristóteles, pues, en *Retórica* II 23, 1399b10-11 se la atribuye a *Isócrates*.¹⁸

La posición que esboza Narcy no representa la postura que ha logrado imponerse entre los estudiosos, ya que estos de un modo u otro continuaron dudando de la mayoría de las versiones del fragmento 2 del *Protréptico*. Según Hutchinson y Johnson (2018, 129), la versión más problemática es la de Clemente de Alejandría (*Strom.* VI 18, 162, 5, frag. 2g) ya que: 1- es la más comprimida y, por lo tanto, requiere mayor nivel de análisis, 2- en ella, su autor no atribuye el argumento a Aristóteles; y 3- la forma lógica del argumento, al igual que en la versión de Olimpodoro (*Com. del Alcibiades de Platón* 144 (CREUZER), frag. 2c), no parece ser aristotélica, sino estoica (2018, 130).¹⁹ Para estos autores (2018, 130), tanto Clemente como Olim-

¹⁶ No obstante, Bobzien (2002, 361) advierte que los razonamientos a partir de hipótesis formulados en lógica peripatética, a pesar de su apariencia, están muy lejos de la lógica estoica y de la lógica proposicional clásica. Pese a ello presentan una serie de características similares a algunas teorías del siglo xx. Véase también Corcoran (1974, 85-132).

¹⁷ Véase Kneale- Kneale (1962, 99) y Corcoran (1974, 106-7).

¹⁸ *Retórica* II 1399b10-11: “En general, por otra parte, hay que admitir que lo que sucede como consecuencia de cada uno (de los términos) es siempre lo mismo. (Por ejemplo): ‘Vais, pues, a juzgar, no ya en relación con Isócrates, sino en relación con su manera de vivir, si es útil filosofar’” (Trad. Racionero).

¹⁹ Véase Bodéüs (1995, 555). Para este autor, “ainsi les innombrables problèmes de nature logique que soulève Aristote et les positions qu’il défend pour les résoudre sont passés sous silence, tandis que sont produits les éléments présumés de réponse à un type d’interrogation qu’il ignore, mais qui est devenu central dans le stoïcisme et, plus généralement, dans la philosophie hellénistique. Élaborée selon de telles préoccupations, la doxographie ne pouvait donner qu’un aristotélisme construit pratiquement de toutes pièces et substitué à la pensée authentique d’Aristote”.

pidodoro reformulan un argumento de Aristóteles sobre la base de la lógica estoica.²⁰

Siguiendo parcialmente la línea de lectura de Düring y en abierta confrontación con Kneale (1957),²¹ Castagnoli (2012, 54) enfatiza que la mayoría de los pensadores a través de los cuales recuperamos los fragmentos 2a-2f del *Protréptico* citan un argumento dilemático con dos premisas condicionales irreductibles entre sí, de las cuales se puede inferir con necesidad lógica la misma conclusión: la necesidad de filosofar. Sin embargo, para este autor, las fuentes más cercanas a él en el tiempo, Cicerón (*apud* Lactancio), y, en espíritu, Alejandro de Afrodisias, no permiten aseverar que haya habido algún argumento de esa forma en el texto original. Sin embargo, considera este autor, este silencio no es suficiente para establecer que tal argumento no existió en el *Protréptico*, aunque ciertamente arroja algunas sombras sobre la confiabilidad de los fragmentos 2b, 2c, 2d, 2e, 2g, a causa de su apariencia no aristotélica. Este autor considera que estos extractos son reformulaciones estoizantes de un argumento aristotélico. Por este motivo, siguiendo a Düring, considera que el fragmento transmitido por Alejandro de Afrodisias es el más confiable para la reconstrucción del *Protréptico*. No obstante, en oposición a este último, estima que también lo es 2f, legado por Lactancio. Para este autor (2012), todos estos fragmentos reproducen un mismo argumento, respecto del cual las versiones de Elías (*Com. de la Introducción de Porfirio* 3, 17-23, frag. 2d) y David (*Prolegómenos de la filosofía* 9, 2-12 frag. 2e), aportan el eslabón perdido: la equiparación entre indagación y filosofía (CASTAGNOLI 2012, 54), que permite justificar la conclusión del dilema inicial. Como consecuencia de esto, si bien Castagnoli (2012, 55-6) tiene dudas sobre la fiabilidad con que transmiten el argumento aristotélico en lo que se refiere a la forma lógica,²² considera que corroboran la información de Alejandro de Afrodisias y de Cicerón. En este sentido, concluye, nos ayudan a comprender las tesis que Aristóteles habría sostenido en su obra perdida respecto a la naturaleza de la filosofía y su necesidad de ejercitarla. Para Castagnoli, incluso aquellos que modificaron y simplificaron la forma

²⁰ Esto valdría para la versión anónima (Ecolios a los *Analíticos Primeros*, cod. Paris, 2064, 263a). Según Grilli (1962, 88), la versión que reproduce Cicerón (*apud* Lactancio) adolece también del mismo problema: ser un argumento aristotélico al que le dio una forma estoica.

²¹ Kneale (1957, 63), como Castagnoli (2015, 77-8) y Caniglione (2003, 49) estiman que Platón emplea argumentos de esta naturaleza en el *Teeteto*. El contexto en el cual lo hace es, según Caniglione (2003, 49), la discusión con Protágoras, en torno al problema de la verdad. Para Platón, la tesis del sofista, según la cual todas las opiniones son verdaderas, implica su propia negación. Para demostrar esto, sostiene Caniglione, Platón usa un procedimiento que se asemeja mucho a la paradoja del mentiroso y que explota lo que los lógicos medievales denominaron *consequentia mirabilis*.

²² Para Castagnoli (2012, 57), el dilema formal comprimido ciertamente no revela la verdadera fuerza lógica del argumento de Aristóteles, sino que corre el riesgo de ocultarlo.

del argumento eran conscientes de su lógica real, y usaron ese dilema como un elegante recordatorio elíptico del razonamiento dialéctico más complejo e informal de Aristóteles.

Con esto, este autor (2012, 54; 2015, 191) resuelve el problema planteado por Kneale (1957). Para este último autor, el problema no es que el argumento suponga la lógica estoica,²³ sino que su formulación contradice lo que de forma explícita habría sostenido Aristóteles en sus tratados lógicos.²⁴ Pese a que este autor (1957, 63) manifiesta que no es posible encontrar en los escritos de Aristóteles alguna explicación sistemática de la *consequentia mirabilis* que respalden su uso, del análisis de algunos pasajes, como, por ejemplo, *Analíticos primeros* II 4,57a36-57b17, se desprende la imposibilidad de su implementación (KNEALE 1957, 64). Esto se debe a que en dichos pasajes Aristóteles sostiene que una proposición y su contradictoria no pueden tener la misma consecuencia (KNEALE 1957, 64; KNEALE-KNEALE 1962, 96-7).²⁵ Si bien, desde la perspectiva de Kneale, sostener esto es un error, al haberlo afirmado, Aristóteles nunca podría haber dado un argumento con el patrón de la *consequentia mirabilis*, esto es, con las características del presentado en los fragmentos 2b-2e del *Protréptico*. Kneale (1957, 66) se cuestiona si es posible que Aristóteles haya pensado en abstracto el modelo de inferencia que usó en el *Protréptico* como parte de una especulación previa a la redacción de *Analíticos*. También se pregunta si es probable que posteriormente se haya percatado de que ese modelo de inferencia entraba en contradicción con las tesis formuladas en esta última obra.²⁶ No obstante, considera que es imposible responder con certeza a cualquiera de estas dos cuestiones. Aun así, alega que Aristóteles pudo haber reflexionado sobre el tipo de argumento presentado en el fragmento 2

²³ Dado esto, podemos decir que la lectura de Kneale en algún punto coincide y en otros difiere de la interpretación de Nancy, vista más arriba. Ambas lecturas coinciden en que, si bien Aristóteles no sistematizó los silogismos hipotéticos, los conocía y, de hecho, los utiliza en sus procedimientos dialécticos (KNEALE-KNEALE 1962). Dado esto, no se puede impugnar la versión del argumento transmitido por los neoplatónicos por su aparente forma estoica, si por “forma estoica” entendemos el uso de este tipo de silogismos. La diferencia entre ambas lecturas radica en que, para Kneale, aun cuando Aristóteles conocía los silogismos hipotéticos, es imposible que haya aceptado una estructura lógica como *consequentia mirabilis* (KNEALE-KNEALE 1962, 164).

²⁴ Hutchinson, D. S. y Johnson, M. R. (2018) resuelven el problema presentado por Kneale y Castagnoli apelando a la supuesta estructura dialógica de la obra del Estagirita. Para estos autores, las tesis expuestas en la serie de fragmentos 2a-2f supone interlocutores diferentes que asumen posiciones contrarias “se debe filosofar” y “no se debe filosofar”. Una tesis similar parece ser la de Keelin (2021, 171).

²⁵ Véase también McCall (1966, 415).

²⁶ Lukasiewicz (1957, 80) señala que Aristóteles y los estoicos utilizaron contra los escépticos argumentos parecidos a los aquí estudiados. Sin embargo, señala este autor, ninguno de estos intentos es una aplicación genuina de la *consequentia mirabilis*. Lo máximo que podemos afirmar con propiedad del argumento de Aristóteles es que es si alguien dice que no debería filosofar, entonces inevitablemente debe de cierto modo filosofar.

del *Protréptico* en el contexto del examen de las opiniones de los megáricos, aunque finalmente enfatiza que todo lo que podemos decir al respecto puede ser interesante pero poco concluyente.²⁷

Castagnoli (2012) también es escéptico con respecto a la posibilidad de que Aristóteles haya usado la *consequentia mirabilis*. Si bien este autor hace un examen detallado del argumento atribuido al *Protréptico*, su declaración es realizada en el contexto de la reconstrucción de *Metafísica* IV 8, 1012b13-18, pasaje en el cual Aristóteles se vale de la estrategia de la autorrefutación para vencer al negador del principio de no contradicción. Desde la perspectiva de este autor (2012, 48), en este pasaje Aristóteles no afirma que, si todo fuese verdad, entonces también debería ser verdad que es falso que todo es verdad y, por lo tanto, que es falso que todo sea verdad. Para ello, falta la inferencia final y crucial²⁸ que va de $p \rightarrow \neg p$ a $\neg p$, sin la cual el argumento allí expuesto tampoco podría ser interpretado como un ejemplo de *consequentia mirabilis*.²⁹ Según Castagnoli, los argumentos de autorrefutación, como los presentados en *Metafísica* IV, no solo son simples maniobras dialécticas que no se pueden traducir a la forma lógica de *Consequentia Mirabilis*, sino que tampoco hay evidencia sólida para demostrar que Aristóteles hubiese aceptado argumentos con esta forma (CASTAGNOLI 2012, 49).³⁰ Con esto, Castagnoli acepta parcialmente la tesis de Kneale. Decimos “parcialmente”, porque, según Castagnoli (2012, 191), Kneale y otros estudiosos no tienen en cuenta que el *Protréptico* es una obra fragmentaria, que se ha preservado por diferentes pensadores. Dado esto y considerando la estructura no aristotélica del argumento presentado en

²⁷ En *The Development of Logic* (1962, 97), junto a Martha Kneale, considera que el argumento del fragmento 2 es el ejemplo más conocido de reducción al absurdo escrito con anterioridad a la redacción de *Analíticos primeros*.

²⁸ En este pasaje, Aristóteles retoma la prueba presentada en IV, 1006a10-28 para dar cuenta del principio de no contradicción. Allí, Aristóteles supone un negador de este principio al que se le pide que enuncie una palabra con sentido para ambos interlocutores. Para esta cuestión véase Cassin-Narcy (1998, 9 y ss.).

²⁹ Mirabell (1987, 11) considera la prueba contra el negador del principio de no contradicción como un ejemplo de implementación de *consequentia mirabilis*. Para Mirabell, tal demostración es algo distinto de un silogismo demostrativo, pues no es la intención de Aristóteles probar el principio de no contradicción. Este autor también califica a la *consequentia mirabilis* como una forma de reducción al absurdo. No obstante, otros estudiosos, por ejemplo, Acerbi (2019, 238), alegan que la validez de *consequentia mirabilis* depende de la noción de implicación, de la cual Aristóteles nunca realizó un tratamiento formal. Este autor destaca que “the connection I have represented by a sign of implication is not formulated by Aristotle as a conditional, but by means of a principal clause to which a genitive absolute is subordinated” (ACERBI 2019, 238).

³⁰ Para este autor (CASTAGNOLI 2012, 48), lo que sostiene Aristóteles es que quien dice que todo es verdad hace también verdadera lo contrario de su tesis. Desde la perspectiva de este autor, dado que afirmar algo no es condición suficiente para hacerlo verdadero, Aristóteles debe querer decir que quien dice que todo es verdad se compromete también con la verdad de la tesis contraria, y, por tanto, puede verse obligado a admitir la falsedad de la suya.

algunas de las versiones del fragmento 2, es al menos problemático considerar que el Estagirita lo hubiese presentado de esa forma. La estructura lógica que tienen los fragmentos 2b-2e y 2g tal como los conocemos actualmente, es adjudicable, desde la perspectiva de este autor, a los pensadores que preservaron estos extractos.

De lo analizado hasta aquí se desprende que, si bien los estudiosos cuestionan el grado de exactitud con el cual se ha transmitido el argumento aquí estudiado, no dudan que en la serie de fragmentos 2a-2g del *Protréptico* se expone una tesis y argumento de raigambre aristotélico. Lo que ponen en cuestión es la forma lógica con la que ha sido transmitido y la posibilidad de reconstruirlo en su “forma original”.³¹ Pese a que no explotan esta posibilidad de manera exhaustiva, sugieren que esta serie de fragmentos recoge un argumento de corte dialéctico para probar la necesidad de filosofar. De ser esto correcto, se puede decir que constituye una base relevante no solo para analizar las concepciones presentadas por Aristóteles en esta obra perdida, sino también los procedimientos metodológicos utilizados para dar cuenta de ellas. En este sentido, su reconstrucción contribuye al debate acerca de cómo el Estagirita se vale de la dialéctica en su práctica filosófica y qué alcance tiene su implementación.³² En la segunda parte de este trabajo nos ocuparemos de esta cuestión, dejando para un trabajo posterior el examen de la noción de filosofía que los fragmentos suponen, que es, sin duda, la noción central de este conjunto de extractos.

2. ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS EN LA SERIE DE FRAGMENTOS 2a-2f DEL *PROTRÉPTICO*

Independientemente de las diferencias que podemos trazar entre los extractos que integran la serie de fragmentos 2a-2f, podemos notar que todos ellos tienen algo en común: suponen un mismo argumento o son diferentes versiones de una prueba por la cual se pretende refutar no solo a quienes sostienen que la filosofía es inútil, sino a quienes defienden expresamente que no se debe filosofar. Esto es relevante, pues es un indicio de que la tesis que Aristóteles pretende refutar no es solamente la de aquellos que tienen un ideario de filosofía diferente al suyo, sino la de los que impugnan la filosofía como una práctica aceptable. Paralelamente, es una evidencia de que, si bien Isócrates es uno de

³¹ Según Castagnoli (2015, 194), el argumento es un ejemplo de una inversión *ad hominem*.

³² Keelin (2021, 271) sostiene que reconocer la naturaleza dialéctica del argumento no resuelve todas las cuestiones que presenta, por ejemplo, por qué las posiciones se debe filosofar y no se debe filosofar son las dos únicas opciones presentadas. No obstante, argumenta, la naturaleza dialéctica del argumento nos permite avanzar contra algunas posiciones antifilosóficas, lo cual es una ganancia.

los interlocutores con los cuales discute, no sería el único, ya que este pensador no pone en cuestión la importancia de la filosofía, pues de hecho califica su práctica como filosófica,³³ sino que considera inútil el ideario platónico- aristotélico. De esto se desprende que Aristóteles también podría estar refutando las creencias comunes que tienden a descalificar la importancia de esta disciplina.³⁴ El *modus operandi* para realizar esto es expuesto en el fragmento 2a:

Si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica, al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista.³⁵

En este fragmento, Aristóteles establece qué debemos hacer para enfrentar a aquellos que se niegan a filosofar. Frente a este adversario, indica Aristóteles, se debe proceder refutativamente, esto es, se debe poner de manifiesto las contradicciones inherentes a su postura. Para ello, esboza un argumento que tiene la forma de una reducción al absurdo y que, por lo tanto, toma como punto de partida la tesis opuesta de la que quiere defender. Prueba de que el argumento original debió haber tenido esta estructura es la naturaleza del texto en el cual es citado, el *Comentario a los Tópicos de Aristóteles* de Alejandro de Afrodisias (149, 9-17), y el fin por el cual es traído a colación, demostrar cómo se puede derrotar a un contrincante a partir de todos los sentidos posibles de un término; en este caso, de todas las acepciones posibles de “filosofía”. Si el argumento original no hubiese tenido la forma arriba detallada y, por lo tanto, no hubiera sido un argumento de corte dialéctico,³⁶ no hubiera tenido senti-

³³ Pseudo Isócrates *A Demónico* 3-4 (testimonio 5 del *Protréptico*): “Cuantos escriben discursos exhortativos para sus propios amigos asumen una noble tarea, aunque no cultiven con ello la parte más importante de la filosofía. Pero aquellos otros que no enseñan a los más jóvenes los procedimientos por los que pueden ejercitar su destreza argumentativa sino cómo mostrar la excelencia de su condición natural por el carácter de su comportamiento, benefician más a sus discípulos, en la medida en que los primeros centran su acción educativa solo en el discurso mientras que los otros perfeccionan su modo de ser”.

³⁴ *República* VI 499d-500b; VII539b-c, Platón también da cuenta de este *ἐνδοχον* aparentemente extendido acerca de la inutilidad de filosofar.

³⁵ Οἷον εἰ λέγοι τις ὅτι μὴ χρὴ φιλοσοφεῖν. ἐπεὶ φιλοσοφεῖν λέγεται καὶ τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο, εἴτε χρὴ φιλοσοφεῖν εἴτε καὶ μὴ, ὡς εἶπεν αὐτὸς ἐν τῷ Προτρεπτικῷ, ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν φιλόσοφον θεωρίαν μετιέναι, ἐκάτερον αὐτῶν δεῖξαντες οἰκεῖον τῷ ἀνθρώπῳ πανταχόθεν ἀναιρήσομεν τὸ τιθέμενον.

³⁶ Se puede especular que aquí la dialéctica tiene una función crítica que busca erradicar el saber aparente, razón por la cual permite discernir lo verdadero y lo falso (véase VÍGO 2016, 11). El modo de proceder es discutir con el contrincante a partir de sus propias creencias, “forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien” (*Tópicos* I 2, 101a30-31).

do que Alejandro de Afrodiasias remitiera a él para ilustrar el texto lógico de Aristóteles, en donde explícitamente su autor expone el *modus operandi* de la dialéctica (*Tópicos* I 1, I 11, VIII).³⁷

En una primera lectura, podemos concluir que mediante este argumento Aristóteles quiere indicar que, puesto que filosofar es también investigar (τὸ ζητεῖν) si se debe o no filosofar (χρή φίλοφειν εἶτε καὶ μη), el negador de la filosofía se contradice a sí mismo, pues, al fundamentar su postura, filosofa. No obstante, la contradicción que Aristóteles quiere marcar no es simplemente esta, pues su argumento no se detiene en este punto. Lo que quiere señalar es que, si se logra demostrar que el ejercicio filosófico es la función propia del ser humano, entonces sus detractores, sin importar qué acepción de ella supongan, deberán aceptar que su postura se autorrefuta, pues no podrían vivir realmente como hombres sin filosofar.³⁸ En este sentido, el razonamiento que supone Aristóteles en 2a es el siguiente: si investigar, entendiéndose por esto, no solo emprender la búsqueda del conocimiento teórico, sino también preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de esa búsqueda, es lo propio del hombre, y, si la filosofía se identifica con ambas cosas, entonces debe filosofar quien declara que es necesario hacerlo como quien lo niega.

En este argumento, la necesidad lógica y la necesidad normativa parecen ir juntas (CASTAGNOLI 2012, 57, nota 98). De hecho, si bien en 2a, a diferencia de 2b, 2c, 2d, 2e y 2g, la necesidad de filosofar se expresa mediante la partícula *χρή*, en *Comentario a los Tópicos* 1, 24-5 Alejandro de Afrodiasias vuelve a traer a colación el argumento aquí estudiado, pero, en esta instancia, en su transcripción aparece el adjetivo adverbial *φιλοσοφητέον*.³⁹ Según Van der Meeren (2011, XII-XIII nota 1), en el *Protréptico* este adjetivo tiene el sentido de obligación, aunque posee también un valor exhortativo. Esto es relevante, ya que el fragmento aquí estudiado estaba inserto en un texto de naturaleza

³⁷ Para el análisis de los usos y alcance de la dialéctica en Aristóteles, véase Berti (1989); Di Camillo (2012, 33-66); Gourlnat (2002); Mie (2009); Spangenberg (2022); Zanatta (2002).

³⁸ El argumento tal como es presentado en 2a guarda plena coherencia con la concepción defendida en muchos de los extractos conservados del *Protréptico*, en los cuales la necesidad de filosofar se sustenta en la noción de φύσις (fragmento 11) y en la concepción antropológica que de ella se deriva (fragmentos 6). Como consecuencia de esto se puede concluir que el argumento allí expuesto esboza lo que será el plan estratégico de la obra. Quizá por esto, siguiendo la edición de Ross, Berti (1997, 412) estima que debió haber formado parte de la introducción del texto aquí estudiado. Para la noción de φύσις que el argumento supone, véase Quarantotto (2002) y Van Der Meeren (2011, 31-8). Para la relación entre φύσις y filosofía, véase Seggiaro (2023).

³⁹ Pese a esto y de que en 2b, 2c, 2d, 2e, 2g, aparece el adjetivo adverbial, Castagnoli (2012, 55, n. 89) no cree que el argumento aristotélico retomado por Alejandro de Afrodiasias dijese “φιλοσοφητέον”. No obstante, en algunos de los fragmentos del *Protréptico*, como por ejemplo, los fragmentos 4 y 15, transmitidos por Jámblico (*Protréptico* VI 37, 3-22 y XII 59,19-60, respectivamente), aparece este adjetivo adverbial con idéntica función, razón por la cual la duda de Castagnoli no parece justificada.

retórica,⁴⁰ cuya finalidad era doble: 1- persuadir a los potenciales lectores sobre la importancia de la filosofía y 2- convencerlos acerca de la relevancia de adoptar el ideario de vida en él propuesto: el filosófico- contemplativo (fragmentos 12a, y 12b). Sus destinatarios eran especialmente aquellos individuos que no estaban convencidos de que dicho ideario sea realmente elegible, porque eran escépticos sobre la relevancia de la filosofía o porque adherían a otras escuelas filosóficas. Esto implica que las pruebas realizadas en torno a la necesidad de filosofar debieron haber tenido un aspecto ético, psicológico y, paralelamente, la pretensión de ser lógicamente concluyentes.

Aunque, bajo un fundamento teórico diferente, el mismo *modus operandi* aparece replicado en el fragmento 2f:

El *Hortensio* de Cicerón, al plantear una disputa contra la filosofía, se ve envuelto en una ingeniosa conclusión, porque quien dijera que no se debe filosofar, aparecería filosofando en no menor medida, ya que es propio del filósofo tratar sobre lo que se debe o no se debe hacer en la vida.

Esta versión del fragmento es transmitida por Lactancio (*Instituciones divinas*, III 16). Si bien este escritor no menciona a Aristóteles, el contrapunto que se puede realizar entre 2f y 2a, 2b, 2c, 2d, 2e y 2g, permite sostener que Cicerón, filósofo expresamente parafraseado por este pensador, estaría retomando un argumento aristotélico. En 2f, al igual que en 2a, se pretende mostrar que aquel que se niega a filosofar se contradice a sí mismo. No obstante, en esta instancia, en lugar de apelar al rasgo distintivo del hombre, se basa en la vinculación entre filosofía y acción. El punto de partida del argumento es un dato evidente para la mayoría de los interlocutores del texto: tengamos la postura que tengamos, inexorablemente estamos obligados a actuar y, por ende, a elegir qué debemos hacer y que es conveniente o justo omitir. Al igual que 2a, la prueba de 2f supone la caracterización de la filosofía con la que el argumento opera, esto es, la equiparación entre filosofía y cierta ciencia rectora que nos permite tener criterios o normas para actuar (véase también fragmento 13). Para Aristóteles, si la filosofía es el tipo de saber que permite determinar qué se debe o no hacer, es evidente que, incluso el negador de la filosofía debe en cierto sentido filosofar, pues, aun cuando eligiese no actuar, esto es producto de una elección deliberada que supone ciertos criterios prácticos. Es por este motivo que el argumento expuesto en

⁴⁰ Los discursos protrépticos son descritos por Aristóteles como un subgénero dentro del género deliberativo (*Retórica*, I 3, 1358b 8-10), que es, a su vez, descrito como retórico. Para un análisis de las características del “género” protréptico véase Malherbe (1986); Morneau Caron (2010); Rego (2023); Van der Meeren (2002; 2011);

2f puede ser visto también como una prueba práctica⁴¹ de la necesidad de filosofar: alcanza con que el contrincante actúe para demostrar que se contradice;⁴² ya que el actuar supone pronunciarse sobre qué se debe hacer o qué se debe omitir y, por lo tanto, presupone que previamente ha realizado algún tipo de reflexión filosófica, aunque expresamente lo niegue. Es quizá por esto que Lactancio sostiene que, al abordar esta cuestión, Cicerón llega a una conclusión asombrosa, aunque su objetivo es mostrar por qué él (Lactancio) no incurriría en esta contradicción.⁴³

Según Keelin (2021, 268), el argumento esbozado en la serie de fragmentos 2a-2g apunta a mostrar que se debe filosofar, entendiendo por esto investigar cómo se debe vivir. Desde esta perspectiva, el argumento expuesto en ellos pone en evidencia que cualquier posición racional que uno adopte sobre cómo vivir requiere investigación. Ahora bien, si la investigación es parte de la filosofía, incluso rechazarla implica cierto grado de adhesión a ella. Según Keelin, este planteo supone la distinción entre conocimiento teórico y práctico, pues lo que logra demostrar es que, en una primera instancia, se debe buscar el conocimiento práctico, pero que, posteriormente se debe avanzar en la indagación hasta alcanzar el conocimiento teórico. De este modo, la finalidad del argumento era no solo desacreditar la posición antifilosófica, sino también demostrar la necesidad de continuar la indagación partiendo desde las ciencias prácticas hasta las ciencias teóricas.

Los fragmentos 2b-2e y 2g tienen una base estructural similar, cuya reminiscencia estoica ha sido la causa por la cual su uso para la reconstrucción del *Protréptico* ha sido cuestionado.⁴⁴ Todos parten de dos tesis que son mutuamente excluyentes: 1- se debe filosofar (A) y 2- no se debe filosofar ($\neg A$), para concluir que, sea cual sea la tesis que se elija, la conclusión es la misma: se debe filosofar. Más allá de las problemáticas que Kneale (1957, 62-6), Castagnoli (2012, 55 y ss.) y Acerbi (2019, 238) encuentran en estas versiones del argumento,⁴⁵ la cuestión es en qué medida estos extractos nos pueden ayudar a comprender el modo de proceder de Aristóteles en el *Protréptico*. Es evidente que, para Aristóteles, dos tesis contradictorias no pueden ser simultáneamente

⁴¹ Véase Keelin (2021, 174).

⁴² Algo parecido argumenta Aristóteles contra el negador del principio de no contradicción (*Metafísica* IV 4, 1008b10-27).

⁴³ En este segmento del texto lo que se expone es que “debe ser rechazado todo tipo de filosofía, porque lo que hay que hacer no es aficionarse a la sabiduría, lo cual carece de finalidad y sentido, sino tener sabiduría y ciertamente una sabiduría madura. Y es que no tenemos después otra vida, de forma que, tras buscar la sabiduría en la primera, podamos conseguirla en la segunda: debemos hacer necesariamente las dos cosas en esta” (Lactancio *Instituciones divinas*, III 15. trad. Sanches Salor).

⁴⁴ Véase la primera parte de este trabajo.

⁴⁵ Véase el tratamiento de esta cuestión en la primera parte de este trabajo.

verdaderas (*Sobre el cielo* I 12, 281b 2 –15, *Analíticos Primeros* II 4, 57b1-4, *Metafísica* IV 3-5), a no ser que se refieran a diferentes entidades o se prediquen de una misma entidad, pero en diferentes sentidos o momentos. De las palabras de Aristóteles se desprende que una proposición no puede implicar lógicamente a su contradictoria, pues “es imposible (ἀδυνάτον) que una misma cosa sea necesariamente cuando algo es y cuando no es” (*Analíticos primeros* II 4, 57b3-4).⁴⁶ En 2b (Ecolios a los *Analíticos Primeros*, cod. Paris, 2064, 263a), el argumento aquí estudiado es presentado del siguiente modo:

Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero o se debe filosofar o no se debe filosofar, luego, en cualquier caso, hay que filosofar.⁴⁷

Con algunas diferencias, el argumento es replicado por:

Olimpiodoro, (*Com. del Alcibíades* 144, CREUZER): “También Aristóteles en el *Protréptico* decía que, si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar, por lo que en cualquier caso hay que filosofar” (2c).⁴⁸

Elías (*Com. de la Introducción de Porfirio* 3, 1 7-23): “Si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar: luego, en cualquier caso, hay que filosofar” (2d).⁴⁹

David (*Prolegómenos de la filosofía* 9,2-12): “Si no se debe filosofar, hay que filosofar, y si se debe filosofar, hay que filosofar, por lo que hay que filosofar en cualquier caso” (2e).⁵⁰

La pregunta que puede hacerse es si estas formulaciones reproducen el argumento aristotélico tal como este se formuló en el *Protréptico*, o si condensan un argumento más extenso que pretende mostrar las contradicciones de

⁴⁶ Smith (1989, 191) reproduce la tesis de Lukasiewicz (1957, 49-51) y otros comentaristas para mostrar que esta “imposibilidad” no es real. Lukasiewicz (1957, 49-51) señala que en la lógica proposicional la proposición “Si no p; entonces p” es simplemente equivalente a p; por lo tanto, demostrar que una proposición se sigue de su propia negación es probar esa misma proposición. Este autor agrega que el propio Aristóteles conoce e, incluso, utiliza argumentos que tienen esta forma en su *Protréptico*. Sin embargo, se debe destacar que el problema no es si el argumento propuesto en esta última obra es posible, sino, dado el marco teórico que desarrolla Aristóteles en sus escritos lógicos, si es probable que lo haya enunciado él, teniendo en cuenta que la recepción del texto es por medio de fuentes indirectas.

⁴⁷ Καὶ ὁ Ἀριστοτέλους λόγος ἐν τῷ Προτρεπτικῷ εἶτε φιλοσοφητέον εἶτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον. ἀλλὰ μὴν ἢ φιλοσοφητέον ἢ οὐ φιλοσοφητέον πάντως ἄρα φιλοσοφητέον.

⁴⁸ Καὶ Ἀριστοτέλης μὲν ἐν τῷ Προτρεπτικῷ ἔλεγεν ὅτι εἶτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον εἶτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως δὲ φιλοσοφητέον.

⁴⁹ Εἰ μὲν φιλοσοφητέον, φιλοσοφήτέον, καὶ εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον-πάντως ἄρα φιλοσοφητέον.

⁵⁰ εἶτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον εἶτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον πάντως δὲ φιλοσοφητέον.

quienes se niegan a filosofar. De este modo, lo que se nos habría legado en estos extractos no es el argumento propiamente dicho, sino las tesis discutidas y la conclusión a la que se arriba sea cual fuese la tesis defendida.

En este sentido, se debe destacar que, iniciar una discusión anticipando las tesis contrarias o contradictorias que se analizarán no es un *modus operandi* extraño en el *corpus* del Estagirita.⁵¹ Dicho modo de proceder es equiparable con el empleado por Aristóteles en otras de sus obras, como, por ejemplo, el primer libro de la *Física*.⁵² En *Física* I 2, 184b15-22 Aristóteles comienza la investigación sobre los principios marcando las dos tesis antitéticas: o existe un único principio o los principios son múltiples. Desde su perspectiva, si se descarta la tesis monista, debido a sus consecuencias inadmisibles (*Física* I 2-3),⁵³ se debe aceptar que los principios deben ser más de uno. Sin embargo, esto implica que los principios pueden ser limitados en número o ilimitados, por lo que nuevamente el argumento supone la formulación de tesis contradictorias. El fragmento 17 de *Sobre la filosofía* tiene una estructura similar. Allí, Aristóteles parte del mismo par de tesis contradictorias: los principios son uno o son múltiples (no es uno), para inmediatamente enunciar la tesis a la que se quiere arribar, pues declara “si <el principio> es único, tenemos los que buscamos”.⁵⁴ Tras afirmar esto, se centra en la tesis que sostiene que los principios son múltiples, argumentando que, si esto fuese correcto, estos deberían ser ordenados o carecer de orden. Desde su perspectiva, si los principios careciesen de orden, existiría lo contrario a la naturaleza, pues no habría κόσμος sino ἄκοσμία, lo cual es inaceptable, incluso para quienes sostienen esta tesis. Ahora bien, si estos principios fuesen ordenados, debería haber algo que los ordene y esto sería el único principio en sentido estricto. De este modo, Aristóteles pone en evidencia que las tesis de sus contrincantes se contradicen y que estas contradicciones suponen la aceptación de las tesis que él está postulando. En

⁵¹ En *Sobre la filosofía*, dicho *modus operandi* aparece replicado en los fragmentos 9, 16, y en la serie de fragmentos 19a-19c. En el primero de ellos, Aristóteles parte de las tesis de quienes afirman la existencia del movimiento y quienes la niegan, deteniéndose en las consecuencias que se siguen de esta última postura. En el fragmento 16, intenta probar que lo divino no puede cambiar, examinando las consecuencias contradictorias que se desprenderían en el supuesto caso de que aceptásemos la tesis contraria. En la serie de fragmentos 19a y 19c intentará mostrar el carácter ingénito e indestructible del mundo partiendo de las tesis opuestas. En ambos casos, el objetivo es manifestar las contradicciones que se desprenden de estas tesis y, por lo tanto, poner en evidencia la verdad de la opuesta.

⁵² Véase Couloubaritsis (1980, 55).

⁵³ Para el análisis del procedimiento dialéctico implementado por Aristóteles en *Física* I 2-4, véanse Díaz (2014) y Carrasco Meza (2017, 8 y ss.). Véase también Spangenberg (2022, 265-302). Vigo (2016) en cambio no considera que en este libro Aristóteles proceda dialécticamente.

⁵⁴ Para entender en qué sentido Aristóteles sostiene que hay un único principio y por qué esto no entra en contradicción con su planteo de *Física* I 1, véase, Berti (1997, 290); Untersteiner (1963, 200), Seggiaro (2021, 86-90)

Metafísica IV 4, 1008a9, en uno de los argumentos que desarrolla en contra del negador del principio de no contradicción, Aristóteles parte de dos tesis contradictorias: 1- la que sostiene que de todo par de enunciados contradictorios se puede afirmar simultáneamente su verdad y falsedad y 2- la que afirma que dichos enunciados en algunos casos pueden ser simultáneamente verdaderos y falsos, pero no siempre.⁵⁵ Aristóteles no explora esta segunda posibilidad, pues supone el principio de no contradicción, razón por la cual no le resulta problemática. Se detiene, en cambio, en la primera tesis, que es la que pretende refutar, ya que implica la negación del principio de no contradicción. Para ello, nuevamente va presentando distintos pares de tesis antitéticas, reproduciendo la misma estrategia argumentativa.⁵⁶

Los fragmentos 2a-2f suponen un modo de proceder análogo. En ellos, se confrontan dos tesis contradictorias: la que quiere imponer Aristóteles y motiva la redacción del *Protréptico*, a saber, se debe filosofar, y la que promulgan los posibles detractores del Estagirita y, por lo tanto, que se pretende objetar, es decir, no se debe filosofar.⁵⁷ Tal como lo resaltan Kneale-Kneale (1962, 97), el argumento debe ser visto como un ejemplo de *reductio ad absurdum*, que retoma el *modus operandi* de algunos de sus antecesores, por ejemplo, de Zenón⁵⁸ y de los megáricos. Si bien no concordamos con Hutchinson y Johnson, (2018, 127) sobre que esta es la causa por la cual hay que reconstruir el *Protréptico* como si hubiera sido un diálogo, coincidimos con ellos respecto a que esto es una prueba de que en esta obra Aristóteles combina argumentos *προτρεπτικός*,⁵⁹ esto es, exhortativos, con discursos *ἀποτρεπτικός*. Cuando apela a este último tipo de discursos el objetivo es claramente refutativo y, por lo tanto, dialéctico. Por tal motivo, dichos discursos presuponen una trama argumentativa más compleja por medio de la cual se pretende persuadir a los interlocutores de las tesis contrarias. En este sentido, son el punto de partida de la discusión y reproducen las creencias que era necesario erradicar.

En las diferentes versiones del fragmento 2, el discurso *ἀποτρεπτικός* que hay que refutar es el de aquellos que niegan la utilidad y necesidad de filosofar y, que, por lo tanto, poseen un ideario de vida equivocado.⁶⁰ De allí que podamos

⁵⁵ Un ejemplo de esto último es cuando se dice X es y no es un hombre, entendiendo que X es hombre en potencia, pero no lo es en acto.

⁵⁶ Para un análisis de este argumento, véase Cassin-Narcy (1989, 218-21).

⁵⁷ Véase Zanatta (2008, 229-30, nota 11).

⁵⁸ En el *Sofista* Aristóteles sostiene que Zenón es el creador de la dialéctica. Véase Berti (1987) y Lee (1967), entre otros.

⁵⁹ Según Collins (2015, 1), el *protréptico* es un discurso retórico cuyo objetivo es lograr la conversión del interlocutor o disuadirlo respecto a una determinada cuestión.

⁶⁰ Aunque el tipo de argumento aquí analizado no aparece replicado con la misma estructura en el resto de los extractos conservados del *Protréptico*, tomar como punto de partida las opinio-

afirmar que preservan en cierto modo la intención dialéctica que podría haber tenido en su versión original. Los fragmentos 2d y 2e, transmitidos por Elías y David, son una prueba relativamente firme de esto, pues en ellos, tras presentar las dos hipótesis puestas en juego: se debe filosofar y no se debe filosofar, se exponen los argumentos por los cuales la segunda resulta inadmisibile.

Fragmento 2d

Efectivamente, si existe (la filosofía), estamos obligados a filosofar sin ninguna duda, puesto que existe, y si no existe, también en esa circunstancia estamos obligados a investigar por qué no existe la filosofía (καὶ οὕτως ὀφείλομεν ζητεῖν πῶς οὐκ εἴστι ἡ φιλοσοφία), pero, al investigar, filosofamos, puesto que la investigación es causa de la filosofía (ζητούντες δὲ φιλοσοφοῦμεν, ἐπειδὴ τὸ ζητεῖν αἰτία τῆς φιλοσοφίας ἐστί).

Fragmento 2e

Es decir, si alguien afirma que no existe la filosofía, es que ha empleado demostraciones para negar la filosofía por medio de ellas (τοῦτ' ἔστιν εἴτε λέγει τις μὴ εἶναι φιλοσοφίαν, ἀποδείξεισι κέχρηται, δι' ὧν ἀναιρεῖ τὴν φιλοσοφίαν), pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones (μήτηρ γὰρ τῶν ἀποδείξεων ἡ φιλοσοφία) (...). Así pues, en cualquier caso, filosofa tanto el que la niega como el que no, porque cualquiera de los dos ha empleado demostraciones con las que probar sus afirmaciones.

Las definiciones de la filosofía como causa de la investigación (2d) o la madre de las demostraciones (2f) son las premisas mediante las cuales se pone de manifiesto la contradicción en la que incurre quien se niega a filosofar. Tal como lo afirma Castagnoli (2012, 57-8), sin estas premisas el defensor de la filosofía fácilmente quedaría expuesto al siguiente procedimiento: se le podría

refutar no es privativo de la serie de fragmentos 2a-2g. En el fragmento 3, por ejemplo, Aristóteles intenta refutar el discurso de quienes identifican la felicidad con la adquisición de bienes externos. Para lograrlo, intenta demostrar que quienes sostienen esta tesis se contradicen a sí mismos, pues, así como jamás dirían que un cuerpo es dichoso (μακάριον) solo por estar bien vestido o adornado, tampoco deberían afirmar que un hombre es feliz por poseer bienes externos, sino porque su alma es educada (παιδευμένη) y se halla en armonía con su naturaleza. Paralelamente, muestra que, así como nadie estaría dispuesto a rebajar su estatus al de sus sirvientes, tampoco estaría dispuesto a ser visto como miserable al estimar sus pertenencias en mayor grado que su propia alma. En este último caso, trayendo a colación un ἔνδοξον fuertemente instaurado: el que vincula la felicidad con la adquisición de riquezas y satisfacción de los placeres, Aristóteles quiere demostrar que las cosas externas no son por sí mismas ni buenas ni malas.

En el fragmento 12b, el argumento para defender la identificación entre la felicidad y la vida contemplativa comienza también mediante la refutación del ἔνδοξον que equipara lo útil con lo que es bueno. Véase también el fragmento 5b.

decir con la ayuda de ciertas razones que no se debe filosofar y luego abandonar la filosofía por completo.⁶¹ Bajo esta perspectiva, la objeción que el argumento supone sería un purgante para eliminar la filosofía, como sugirieron los pirrónicos, o, en términos de Wittgenstein (*Tractatus*, aforismo 6.54), una escalera, que puede ser eliminada, una vez que se trascendió la necesidad de hacer filosofía. Sin embargo, al definir “filosofía”, los argumentos para defenderla se tornan evidentes:

2d	2f
1- se debe o no se debe filosofar;	1- se debe o no se debe filosofar;
2- Para dar cuenta que no se debe filosofar se tiene que investigar;	2- el que sostiene que no se debe filosofar debe apelar a demostraciones;
3- investigar es la causa de la filosofía;	3- la filosofía es la madre de las demostraciones;
4- razón por la cual para dar cuenta de que no se debe filosofar se debe filosofar	4- razón por la cual para dar cuenta de que no se debe filosofar se debe filosofar

Podemos ver que ambos fragmentos suponen un mismo tipo de razonamientos que tiene la forma de la *reductio ad absurdum*.⁶² El fragmento 2g (Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 18, 16S,5)⁶³ es, en cierto modo, una confirmación de esto, pues allí se presupone que para negar que se debe filosofar, se debe conocer qué es la filosofía, y para lograr esto último, se debe filosofar. De este modo y por diferentes razones, parece suceder con los negadores de la filosofía lo mismo que con aquellos que no admiten el principio de no contradicción (*Metafísica* IV 8, 1012b 13-18): quienes defienden esta postura terminan destruyéndola, ya que, puestos en la necesidad de justificarla, se ven obligados a filosofar. Según Castagnoli, (2015, 196) esto sucede, incluso, si el negador de la filosofía simplemente se negase a filosofar, sin esbozar una defensa de su tesis, ya que, en el caso de que alguien quisiese persuadirlo de lo contrario, necesitaría de las pruebas filosóficas para evaluar y desenmascarar las falacias de sus

⁶¹ Según Castagnoli (2012, 53), la proposición pura “no se debe filosofar” no implica la proposición “se debe filosofar”. Esto es diferente, si el contenido proposicional “no se debe filosofar” se convierte en objeto de una actividad que en sí misma cuenta como una instancia de filosofar. No obstante, destaca este autor, es difícil decidir qué tipo de necesidad supone el argumento: psicológica, moral o lógica.

⁶² Para un análisis del uso de esta forma de razonamiento en Aristóteles, véase Bobzien, S. (2002); Malink, M. (2018).

⁶³ Fragmento 2g: “Así pues, en efecto, aquel argumento me parece correctamente formulado: si se debe filosofar (φιλοσοφητέον), se debe filosofar (φιλοσοφητέον), pero también en el caso de que no se deba filosofar (μη φιλοσοφητέον), se sigue la misma conclusión; pues nadie puede condenar una cosa antes de conocerla; luego hay que filosofar (οὐ γὰρ τις καταγνοίη <ἄν>τινος- μη τοῦτο πρότερον ἐγνωκᾶς- φιλοσοφητέον ἄρα)”

argumentos. Aun en este caso debe filosofar o llamarse al silencio. Ahora bien, si hace esto último, al igual que el negador del principio de no contradicción sería igual a una planta (*Metafísica* IV 4, 1008b10-11), pero no un ser humano (fragmento 2a).

3. CONSIDERACIONES FINALES

En el presente trabajo hemos examinado la serie de extractos 2a-2g del *Protréptico* de Aristóteles. Dada la supuesta influencia estoica que algunos intérpretes encuentran en la mayoría de ellos, en la primera parte nos hemos detenido en la problemática relativa a su transmisión. En relación con esto, pudimos concluir que, independientemente de las sospechas que esta serie de fragmentos presenta, estos suponen un argumento de corte dialéctico que es compatible con el *modus operandi* que Aristóteles utiliza en esta misma obra o en otros textos, como *Física*, *Metafísica* o *Sobre la filosofía*.

Teniendo como telón de fondo esto último, hemos puesto en evidencia que, ya sea que se identifique la filosofía como un cierto tipo de investigación/reflexión (2a, 2d), la madre de las demostraciones (2e), una especie de conocimiento (2g) o la ciencia que permite determinar cómo debemos actuar (2f), cada uno de los fragmentos de la serie 2a-2g, explora las consecuencias que se desprenden de no aceptar filosofar. La metodología implementada parece ser la misma: tomar la tesis del contrincante para establecer las consecuencias que de ella se desprenden, con el objetivo de que este deba forzosamente aceptar la tesis contraria. De esta manera, Aristóteles explora las opiniones⁶⁴ admitidas por sus potenciales lectores y contrincantes para demostrar cómo en todos los casos la negación de la filosofía implica la aceptación de la tesis contraria.

Este modo de proceder aparece en el fragmento 9 del *Protréptico*: “No es inconveniente considerar también la cuestión debatida desde el punto de vista de las nociones comunes, a partir de lo que resulta evidente a todos”. Si bien, tal como lo indica Vallejo Campos (2005, 163, nota 144), la expresión *κοινὰ ἔννοια* no aparece utilizada en el *corpus*, la apelación a las creencias u opiniones generalmente admitidas (*Tópicos* I 11) es aristotélica y responde a las indicaciones que el Estagirita da en *Tópicos* (I 14, 105b12-18) al describir el método dialéctico. En virtud de esto, es plausible que Aristóteles haya implementado esta misma forma de proceder en la serie de fragmentos 2a-2f (CASTAGNOLI 2015, 196).

⁶⁴ Los diversos fragmentos que heredamos por medio del *Protréptico* de Jámblico muestran un modo de proceder similar. Ejemplos de esto son los fragmentos 4 y 5b, transmitidos por Jámblico en *Protréptico*, VI 36, 27-37, 22 y en VI 37, 22-41, respectivamente.

Las diferencias existentes entre los extractos que conforman esta serie puede llevarnos a pensar que cada uno de ellos retoma un argumento diferente, aunque estructuralmente parecido, que explora diversos aspectos de la concepción aristotélica de la filosofía.⁶⁵ Aun en este caso, creemos que nuestra interpretación es plausible, pues el objetivo de cada uno de ellos es el mismo: refutar a los contrincantes reales o posibles y persuadirlos de que se debe filosofar, haciendo que reexaminen sus creencias.

Como consecuencia de esto, podemos decir que, independientemente de la influencia estoica que algunos de los estudiosos suelen detectar, especialmente en relación con los fragmentos 2b, 2c, 2d, 2e y 2g, el procedimiento implementado en todos ellos es consistente con el modo de proceder dialéctico utilizado por Aristóteles en sus obras.

Si bien, dada la naturaleza retórica y exhortativa del texto, es complicado establecer qué uso de la dialéctica supone, su objetivo no es la mera ejercitación de los procedimientos dialécticos (*Tópicos* I 2, 101a26-29), sino evaluar los ἐνδοξα de los lectores y establecer cuáles se deben erradicar por falsos o contradictorios. En este sentido, se puede conjeturar que hay un uso filosófico de la dialéctica, aunque el texto no tenga como propósito buscar o dar cuenta de los principios⁶⁶ de alguna ciencia en particular (véase Alejandro de Afrodisias, *Comentario a los Tópicos* I 28-29). Por tal motivo, contribuyen a comprender cómo el Estagirita procede metodológicamente en sus indagaciones filosóficas, especialmente, aquellas que tienen una fuerte impronta ética, como sucede con el *Protréptico*.

⁶⁵ Intentaremos probar esto en un trabajo posterior que actualmente está en proceso.

⁶⁶ Desde la perspectiva de Vigo (2016, 12), “el legítimo uso filosófico de la dialéctica, en sede científica o filosófica, queda restringido exclusivamente a las cuestiones relativas a los principios”.

BIBLIOGRAFÍA

- ACERBI, F. 2019, "There is no consequentia mirabilis in Greek mathematics", *Archive for History of Exact Sciences*, 73: 217-42.
- BERTI, E. 1987, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo: L'EPOS.
- BERTI, E. 1989, *Le ragioni di Aristotele*, Roma: Laterza.
- BERTI, E. 1997 [1962], *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milán: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.
- BOBZIEN, S. 2002, "The Development of Modus Ponens in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD", *Phronesis*, Vol. 47 (4): 359-94.
- BOCHENSKY, I. M. 1951, *Ancient Formal Logic*, Ámsterdam: Holland Publishing Co.
- BODÉÛS, R. 1995, "L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'œuvre philosophique d'Aristote", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 79: 553-86.
- CALVO MARTÍNEZ, T. 2007, Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- CANDEL M. 1996, Aristóteles, *Acerca del cielo, Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- CANDEL SANMARTÍN, M. 1995, Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, tomo II. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- CANDEL SANMARTÍN, M. 1988, Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, tomo I. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- CARRASCO MEZA, C. 2017, "La justificación dialéctica de la refutación al eleatismo en *Física I*, 2-3", *Revista de Filosofía*, 73: 9-27.
- CASSIN B. y NARCY, M. 1989, *La décision du sens. Le livre gamma de la métaphysique d'aristote*, París: Vrin.
- CASTAGNOLI, L. 2012, "Self-refutation and dialectic in Plato and Aristotle", FINK, J. L. (ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 27-61.
- CASTAGNOLI, L. 2015, *Auto-refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CASTELLI, M. L. 2022, Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics 2*. Introduction, translation, and notes, Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- COLLINS, J. H. 2015, *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- EGGERS LAN, C. 2007, Platón. *Diálogos, vol. IV. República*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.

- CORCORAN, J. 1974, "Aristotelian Syllogisms: Valid Argumente or True Universalized Conditionals?", *Mind New Series*, 83 (330): 278-81.
- CORCORAN, J. 1974, Aristotle's Natural Deduction System, CORCORAN, J. (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Boston: Reidel Publishing Company.
- CONIGLIONE, F. 2002-2003, *Logica antica e medievale. Dispense per il corso di Storia della scienza*, Catania.
- COULOUBARITSIS, L. 1980, *La Physique d'Aristote. L'avènement de la science Physique*, París, Ousia.
- CRUBELLIER, M. 2009, "Aporiai 1-2", CRUBELLIER M. y LAKS, A. (ed.), *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press, 62-72.
- DÍAZ, M. E. 2014, "Alternativas para pensar la génesis. El mapa aristotélico de los que abordaron el problema de la generación", MARCOS, G. y DÍAZ, M. E. (ed.), *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*, Buenos Aires: Rthesis, 135-51.
- DI CAMILLO, S. 2012, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- DÜRING, I. 1961, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- ECHANDÍA, G. 1995, Aristóteles, *Física*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- GERTZ, S. 2018, *Elias and David Introductions to Philosophy with Olympiodorus Introduction to Logic*. Introduction, translation, and notes, Londres: Bloomsbury Academic.
- FILIPPI, F. 2017, Olimpiodoro. *Tutti i Commentari a Platone*. Introducción, traducción, texto griego a fronte e note. (2 vols.) Sankt Augustin: Academia Verlag.
- GIGON, O. 1987, *Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, Berlín: De Gruyter.
- GOURINAT, J. B. 2002, "Dialogo y dialéctica en los Tópicos y las Refutaciones sofísticas de Aristoteles", *Anuario Filosófico*, 35: 463-95.
- GRILLI, A. 1962, Tulli Ciceronis, *Hortensius*. Edidit commentario instruxit, Milán, Istituto Editoriale Cisalpino.
- KEELIN, E. 2021, "Philosophêton: One Must Philosophize", SERMAMOGLU SOULMAIDI, G. y KEELING, E. R. (ed.), *Wisdom, Love, and Friendship in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of Daniel Devereux*, Berlín: Veröffentlicht von De Gruyter, 269-81.
- KNEALE W. C. y KNEALE, M. 1962, *The Development of Logic*, Nueva York: Clarendon Press.

- KNEALE, W. 1957, "Aristotle and the Consequentia Mirabilis", *Journal of Hellenic Studies*, 77: 62-6.
- LEE, H. (ed.) 1967, *Zeno of Elea, A Text with Translations and Notes*, Ámsterdam: Adolf M. Hakkert.
- LUKASIEWICZ, J. 1957, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press.
- MALINK, M. 2018, *Demonstration by reductio ad Impossibile in Posterior Analytics* https://as.nyu.edu/content/dam/nyuas/philosophy/documents/Malink_Demonstration%20by%20reductio%20in%20Posterior%20Analytics%201.26.pdf.
- MIRALBELL, I. 1987, "La *consequentia mirabilis* desarrollo histórico e implantaciones filosóficas", *Thémata, Revista de filosofía*, 4: 79-95.
- MALHERBE, A. J. 1986, *Moral exhortation. A Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- MEGINO RODRÍGUEZ, C. 2006, *Protréptico*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Abada.
- MIE, F. 2009, "Dialéctica y ciencia en Aristóteles", *Signos Filosóficos*, XI (21), enero-junio: 9-42.
- MORNEAU CARON P. A. 2010, *Les protreptiques comme exercices spirituels*, Quebec: Faculté de Philosophie Université Laval.
- SPANGENBERG, P. 2022, "Aristas trascendentales en la argumentación de Aristóteles en favor de los primeros principios", *Tópicos, Revista de Filosofía*, 63: 265-302.
- QUARANTOTTO, D. 2002, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Nápoles: Bibliopolis.
- QUINTÍN RACIONERO, C. 1994, Aristóteles, *Retórica*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- REGO, T. 2023, "Jenofonte, Platón y Aristóteles: ¿exhortaciones a qué filosofía?", *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 25: 75-94.
- ROSE, V. 1966 [1886], *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart: Teubner.
- ROSS, W. D. 1955, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford: Clarendon Press.
- HUTCHINSON S. y MONTE RANSOME J. 2018, "Protreptic And Apotreptic: Aristotle's Dialogue *Protrepticus*", ANNEMARÉ KOTZÉ, O. A. y VAN DER MEEREN, S. (ed.), *When Wisdom Calls Philosophical Protreptic in Antiquity*, Turnhout: Brepols Publishers, 111-54.
- SCHAFF, P. 1885, *Ante-Nicene Fathers, Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, Vol. 2, Michigan: Christian Classics Ethereal Library.
- SEGGIARO, C. 2023, "El argumento progresivo en los fragmentos 11-17 del *Protréptico* de Aristóteles", *Revista Filosofía UIS*, 22 (2): 63-86.

- SEGGIARO, C. 2023, “Acerca de por qué Aristóteles llama a Zenón el inventor de la dialéctica”, *Eikasia*, 116: 171-97.
- SINNOT, E. 2021, Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires: colihue.
- SANCHES SALOR, E. 1990, Lactancio. *Instituciones divinas I-III*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- SMITH, R. (ed.) 1989, Aristóteles, *Prior Analytics*. Translated, with introduction, notes, and commentary, Indianápolis: Cambridge.
- SLOMKOWSKI, P. 1997, *Aristotle's Topics*, Nueva York, Brill.
- UNTERSTEINER M. 1963, *Aristotele, Della filosofia*. Introduccione, traduzione e commento esegetico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- VALLEJO CAMPOS, A. 2005, Aristóteles, *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- VAN DER MEEREN, S. 2002, “Le protreptique en philosophie: essai de définition d’un genre”, *Revue des Études Grecques*, 115: 591-621.
- VAN DER MEEREN, S. 2011, *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*, París: Les Belles Lettres.
- VIGO, A. 2016, “Filosofía y dialéctica en Aristóteles: un en foque sinóptico”, *HYPNOS*, 36 (1): 1-24.
- ZANATTA, M. 2002, “Dialéctica y ciencia en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 35: 25-52.
- ZANATTA, M. 2008, Aristotele, *I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento, Milán: Biblioteca Universitaria Rizzoli.

JORDI MAGNET COLOMER
Universitat Oberta de Catalunya

La recepción de F. W. J. Schelling en los jóvenes hegelianos, el marxismo y la Teoría Crítica*

F. W. J. Schelling's Reception in Young Hegelians, Marxism and Critical Theory

Recibido: 23/4/24. Aceptado: 5/10/24

Resumen: El presente artículo pretende dilucidar los motivos fundamentales de la recepción de F. W. J. Schelling en los jóvenes hegelianos (I), el marxismo (II) y la Teoría Crítica (III) estableciendo ciertos paralelismos y divergencias respecto al modo en que fue acogida su obra en el seno de estas tres tradiciones. En el primer apartado se toma en consideración el alcance de este influjo en la obra de L. Feuerbach, así como en algunos escritos de juventud de F. Engels. A continuación, se examinan los aspectos centrales de su recepción en G. Lukács y, en menor medida, en la obra de otros autores como E. Bloch o E. Dussel. Por último, vienen a apuntarse las temáticas principales de esa recepción en la Teoría Crítica, especialmente allí donde es más pronunciada, en los casos de H. Marcuse, J. Habermas y Th. W. Adorno.

Abstract: This article aims to elucidate the fundamental topics of F. W. J. Schelling's reception in Young Hegelians (I), Marxism (II) and Critical Theory (III) by establishing certain parallels and divergences with regard to the way in which his work was received within these three traditions. The first section takes into consideration the extent of this influence on L. Feuerbach, as well as in some of the early writings of F. Engels. Next, the central aspects of its reception in G. Lukács and, to a lesser extent, in the work of authors such as E. Bloch or E. Dussel are examined. Finally, the main themes

* Este texto tiene su origen en una ponencia presentada el 7 de abril de 2022 en el marco del 'Grupo de estudios de filosofía clásica alemana' (GEFCA) de la Societat Catalana de Filosofia. Las diversas intervenciones de los asistentes ayudaron a perfilar algunas de las problemáticas abordadas en él.

of this reception in Critical Theory are outlined, especially where it is most pronounced, in the cases of H. Marcuse, J. Habermas and Th. W. Adorno.

Palabras clave: jóvenes hegelianos, marxismo, Schelling, Teoría Crítica.

Keywords: Critical Theory, Marxism, Schelling, Young Hegelians.

I

LO QUE PUEDE SOSTENERSE YA DESDE UN INICIO es que la recepción de la obra de Schelling en los jóvenes hegelianos, el marxismo y la Teoría Crítica ha tenido un carácter sumamente ambivalente, no sólo si se opta por establecer una suerte de comparativa entre estas tres tradiciones intelectuales, sino también en el seno de cada una de ellas e incluso dentro de la obra de un mismo autor, ya sea en diferentes etapas de su pensamiento o en la misma. Se trata de una recepción marcada por la ambigüedad¹, que a menudo ha tenido su traducción en una consideración de tonos positivos dirigida a la obra del joven Schelling, acompañada —en la mayoría de casos— de un rechazo frontal al Schelling de madurez².

Si retrocedemos hasta la primera de las tradiciones mencionadas, diversos autores han subrayado la afinidad existente entre determinadas concepciones filosófico-naturales presentes en la obra del primer Feuerbach —*Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830) y *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839)— y las de Schelling, sin obviar tampoco sus críticas (FRANK 1992, 255-92; RAWIDOWICZ 1964, 274-84; SCHMIDT 1975, 89, 96-7, 156, 191, 224). En su polémica contra el idealismo de la filosofía especulativa, contra la reducción del ser

¹ Conviene precisar de antemano que la presentación que se va a realizar aquí, en términos de una ambigüedad o ambivalencia fundamental, responde a fines descriptivos referidos únicamente al carácter de esa recepción, y no a la filosofía de Schelling en cuanto tal. Con ambos términos se pretende dar cuenta de la existencia de lecturas coincidentes, dispares y/o antagónicas entre tradiciones y dentro de una misma tradición. Cabe advertir la circunstancia de que en algunos autores no sólo se mantiene esta ambivalencia o ambigüedad, sino que se producen a su vez cambios de opinión sustanciales en la recepción, mostrándose, por ejemplo, más reacios a Schelling en una primera etapa de su pensamiento y más indulgentes en otra. Sin embargo, en otros autores la recepción en su conjunto acontece de manera uniforme y en clave positiva, pero este posicionamiento contrasta con el de otros autores de su tradición, y de ahí emerge también el carácter ambivalente o ambiguo de esa recepción en el seno de una determinada corriente intelectual.

² Una periodización de la trayectoria intelectual de Schelling y aproximaciones panorámicas al conjunto de su obra, tarea que excede los límites de este trabajo, pueden encontrarse en los siguientes estudios: Jacobs (2018); Leyte (1998); López-Domínguez (1995); Pérez-Borbujo (2004); Villacañas (1987).

al concepto de ser y la derivación de la realidad del espíritu, Feuerbach habría hecho suyas algunas de las objeciones centrales de Schelling a Hegel, principalmente “la idea de que lo ideal (...) sólo adquiere realidad a través de su exterioridad y, por tanto, sólo puede existir sobre la base de la naturaleza” (FRANK 1992, 291). A partir de una crítica de rasgos comunes a la filosofía de Hegel ambos autores convergen en el intento de reequilibrar la relación entre pensar y ser de tal modo que el segundo deje de ser un mero predicado del primero, pues el ser de la naturaleza no es un “objeto puesto por el espíritu”, un “yo objetivado” (FEUERBACH 1974, 47). Feuerbach articula su concepto cualitativo de naturaleza en oposición a la reducción de la esencia del ser natural a su ser-pensado, esto es, en oposición al concepto especulativo de naturaleza en Hegel. Los argumentos filosófico-naturales a los que recurre para llevar a término esta “transición de la idea lógica a la naturaleza” los obtiene de “la tradición herético-mística de Böhme, Baader y Schelling” (SCHMIDT 1975, 191). La influencia de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling resulta, pues, insoslayable en su propia concepción de la naturaleza, en la defensa de su inmediatez frente a toda mediación lógica.

Sin embargo, aun reconociendo la asimilación favorable de algunas tesis centrales procedentes de Schelling en su producción teórica temprana, las opiniones privadas de esa misma época revelan la profunda antipatía que en el fondo le profesaba. En dos cartas de 1835 enviadas a su esposa, Bertha Löw, Feuerbach se refiere despectivamente a la “nada filosófica” de Schelling y comenta su intención de desafiar la “gran autoridad” de Schelling con la publicación de una crítica que habría de serle “especialmente provechosa en el extranjero”, aunque teme publicarla “en su forma completa, definitiva y mordaz, pues perdería así toda perspectiva de empleo en Baviera” (RAWIDOWICZ 1964, 275). Parece que en su *Crítica de la filosofía de Hegel* esos temores se han disipado por completo incluso antes de que a los jóvenes hegelianos se les cerrasen definitivamente tales perspectivas de empleo.³ Ya en sus primeras páginas no duda en calificar la filosofía de Schelling de “planta exótica”, una recuperación de “la vieja identidad oriental en tierra germánica” (FEUERBACH 1974, 15). Ciertamente, reconoce el mérito de que en su filosofía de la naturaleza haya concebido la unidad entre espíritu

³ Fue a causa del escándalo generado por la publicación de la *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841) de Bruno Bauer, a su esperable mal recibimiento entre las facultades de teología del país, que el ministro de cultura Friedrich Eichhorn tomó la decisión de expulsar a Bauer de su plaza de profesor en Bonn. Aunque se hubiesen abstenido de defenderlo públicamente, cosa que naturalmente no sucedió, su destitución habría significado lo mismo para el resto de miembros de la izquierda hegeliana, a saber, el abandono de toda perspectiva de ingreso en la academia. Por sus reiteradas críticas a la concepción dominante de la religión, ya desde sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, e independientemente de la decisión de publicar o no su crítica pendiente a Schelling, la reputación de Feuerbach era a ojos de las autoridades eclesiásticas, políticas y académicas equiparable a la de Bauer y, en consecuencia, sus perspectivas de empleo en este ámbito, al menos hasta 1848, igual de nulas.

y naturaleza manteniendo a esta última como una existencia independiente del yo, pero “el concepto de esta unidad era justamente el concepto de la naturaleza como sujeto-objeto” (1974, 51) y “para la filosofía esta unidad es un principio tan estéril como funesto, porque ella suprime hasta en lo particular la distinción de lo subjetivo y lo objetivo, y compromete —si *fabula vera*— el pensar genético-crítico y condicional” (1974, 55). La filosofía de la naturaleza de Schelling no ha logrado rebasar el idealismo dualista entre sujeto y objeto. En última instancia se limita a reproducir la concepción idealista de una identidad absoluta entre ambos, donde la naturaleza asume el papel del sujeto-objeto objetivo y el espíritu el del sujeto-objeto subjetivo (RAWIDOWICZ 1964, 277).

En sus escritos de principios de la década de 1840 continúa profundizando de modo cada vez más incisivo en sus críticas a Schelling. El contraste que establece entre Hegel y Schelling en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) no deja lugar a dudas acerca de las carencias complementarias que Feuerbach veía en ambos autores:

Hegel representa el principio masculino de la independencia, de la autoactividad, en suma, el principio idealista; Schelling, el principio femenino de la receptividad, de la pasividad (...) en suma, el principio materialista. Hegel carece de intuición; Schelling carece de la fuerza del pensamiento y la determinación. Schelling sólo es pensador en lo general y en cuanto llega a las cosas en su particularidad y determinación, cae en el sonambulismo de la imaginación. El racionalismo de Schelling es sólo apariencia, su irracionalismo, verdad. Hegel tan sólo proporciona una existencia y una realidad abstractas, contrapuestas al principio irracional; Schelling tan sólo proporciona una existencia y una realidad místicas e imaginarias, contrapuestas al principio racional. (...) Hegel expresa lo extraordinario en términos ordinarios, Schelling, lo ordinario en términos extraordinarios. Hegel convierte las cosas en meros pensamientos, Schelling, los meros pensamientos -la aseidad de Dios, por ejemplo- en cosas. (...) Hegel convierte en razón a la sinrazón; Schelling, a la inversa, convierte la razón en sinrazón. (...) Schelling niega el pensamiento abstracto en la fantasía, Hegel lo niega en el pensamiento abstracto. (...) Hegel es también el comienzo negativo de la nueva filosofía; Schelling es la vieja filosofía con la pretensión, la ilusión, de ser la nueva filosofía real (FEUERBACH 1984, 35-6)

El vínculo forjado por Schelling entre libre autodeterminación y eternidad en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), así como el “misterio íntimo” de su ‘filosofía positiva’ tardía, aparecen caracterizados en *La esencia del cristianismo* (1841) como un programa fantástico, “infantil y absurdo”, cuya paternidad hay que atribuir a los “especuladores religiosos” (FEUERBACH 2013, 234). Asimismo, la doctrina de la

naturaleza eterna en Dios que permea su entera filosofía no es para Feuerbach más que “una opinión puramente mística”, la cual, pese a reconocer la materialidad de la naturaleza, la convierte en algo “oscuro” e “irracional”, cayendo presa de las mismas “fantasías cosmogónicas y teogónicas” que cabe atribuir a autores como Jacob Böhme, el principal referente intelectual de Schelling en la elaboración de esta doctrina (2013, 136). Feuerbach se muestra incluso sorprendido ante la enorme popularidad de la que gozaba Schelling en una carta dirigida a Marx. Considera que esta fama inmerecida la debe únicamente a su período juvenil y “al hecho de haber transformado el idealismo del pensamiento en el idealismo de la imaginación”, confiriendo a este idealismo un “toque panteísta” mediante la sustitución del yo por lo absoluto indeterminado. Tampoco comprende ni comparte la presunta “originalidad y productividad” sobre las que descansaba su reputación de genio, pues, según Feuerbach, Schelling “solamente reproducía pensamientos ajenos” (RAWIDOWICZ 1964, 282).

En un sentido inverso también suele mencionarse el reconocimiento que el joven Marx hizo de Schelling en una carta enviada al propio Feuerbach a principios de octubre de 1843, donde se refiere al “sincero pensamiento juvenil de Schelling” (MARX y ENGELS 1963, 420). Marx estudió la obra de Schelling ya durante los años de realización de su tesis doctoral sobre *Las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841). En la medida en que en el joven Schelling se encuentra la defensa de una prioridad genética de la naturaleza sobre el pensamiento y argumentos contra la fe —sobre todo en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795/196)—, Marx describe la propuesta del joven Schelling como “la imagen anticipatoria pero distorsionada” de Feuerbach (1963, 421). No por casualidad durante una breve estancia en Tréveris en 1842, cuando se iban diluyendo sus esperanzas de conseguir una designación como docente en Bonn que le permitiese continuar con su carrera académica, Marx proyectó una reimpresión de su tesis doctoral incluyendo un nuevo prefacio y una crítica a Schelling (CORNU 1965, 233).

La mayoría de miembros de los jóvenes hegelianos⁴ estuvieron presentes en las lecciones que Schelling impartió el año 1841 sobre ‘Filosofía de la reve-

⁴ La división tripartita entre una derecha, un centro y una izquierda hegeliana fue postulada por vez primera en la obra *Das Leben Jesu* (1835) de D. F. Strauss. Los discípulos más jóvenes de Hegel fueron agrupados mayoritariamente en el ala izquierda del movimiento (Strauss, Ruge, Feuerbach, Stirner, Hess, Marx, Engels, Bauer, Stirner, etc.), los discípulos más viejos en la derecha (Hinrichs, Hotho, Göschel, Conradi, etc.) y el centro (Rosenkranz, Michelet, Gans, etc.). Esta división pretendía caracterizar el posicionamiento disímil de cada una de las corrientes respecto a la polémica suscitada en torno a la historicidad de los evangelios y a la tesis hegeliana de la racionalidad de lo real. Generalmente, las expresiones ‘izquierda hegeliana’ y ‘jóvenes hegelianos’ se emplean como sinónimos. En su excelente y pormenorizado estudio sobre esta corriente intelectual, S. Castro-Gómez sostiene lo siguiente con respecto a esta denominación: “Hay una discusión entre los especialistas sobre quién puede ser llamado ‘joven hegeliano’ y si es

lación' cuando fue llamado a Berlín para combatir —literalmente— “la semilla del dragón” del hegelianismo. Uno de estos oyentes fue Engels, que entre 1841 y 1842 publicó tres panfletos bajo el pseudónimo de Friedrich Oswald (ENGELS 1981, 41-92) en los que llevó a cabo una recensión crítica de estas lecciones en base a sus apuntes y a los de otros asistentes. En el primero de los escritos concluye que la filosofía de Schelling es una “filosofía empírica, cuya teología puede calificarse de positiva y su jurisprudencia será, evidentemente, la jurisprudencia histórica” (1981, 47). Posteriormente, encontraremos la misma valoración crítica respecto a la ‘filosofía positiva’ tardía de Schelling, en concreto sobre su influencia en la conservadora ‘Escuela histórica del derecho’ de F. C. von Savigny y en la filosofía positiva del Estado de F. J. Stahl, en autores como H. Marcuse (2003, 356-69).

Engels y los demás miembros de los jóvenes hegelianos consideraron que Schelling fracasó en la misión que se le encomendó cuando se trasladó a Berlín, que no aportó nada nuevo respecto a las ideas expuestas diez años antes en Múnich, que dejó también insatisfechos a sus partidarios y, en definitiva, que el hegelianismo salió reforzado con la polémica. De hecho, ellos veían estas conferencias de Schelling como una oportunidad para iniciar una lucha esperada desde hacía tiempo. Engels llega a hablar de una “guerra santa” (ENGELS 1981, 91), donde los jóvenes hegelianos asumirían el papel de una “iglesia perseguida” (1981, 47), guiada por la fe en el poder absoluto de la Idea, sacrificándolo todo a su omnipotencia y teniendo como nuevo Grial la “autoconciencia de la humanidad” (1981, 91). Engels se convirtió en la punta de lanza de esta batalla asumiendo así un rol preponderante dentro del movimiento de la izquierda hegeliana, que en ese momento tenía como una de sus tareas prioritarias defender la obra de Hegel frente a las críticas de Schelling⁵.

lo mismo hablar de izquierda hegeliana que de joven-hegelianismo. Aunque el historiador John Edward Toews propone distinguir las expresiones ‘izquierda hegeliana’ y ‘jóvenes hegelianos’, esta investigación las utilizará como sinónimas (...). Ruge, Hess y Marx utilizaron el criterio general (viejos y jóvenes hegelianos) y reservaron para estos últimos el calificativo de ‘izquierda hegeliana’, buscando a veces distanciarse de ella” (CASTRO-GÓMEZ 2022, 33).

⁵ No obstante, parece que ese rol le vino a Engels en cierto modo sobrevenido, ya que el propósito inicial de Arnold Ruge y Marx era que fuese Feuerbach quien asumiese ese papel redactando un ensayo crítico contra la filosofía de Schelling. Aunque en 1841 Feuerbach declinó la propuesta aduciendo motivos personales y una manifiesta falta de interés ante tan ingrata tarea, sí introdujo un “Post Scriptum” en el prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, publicada en 1843, en el que describe la nueva filosofía de Schelling como una “filosofía de la mala conciencia, que temerosa de la luz, serpentea desde hace años en la oscuridad”, como una “filosofía de la vanidad más ridícula”, “una farsa teosófica del Cagliostro filósofo del siglo XIX (que) no había sido proclamada aún de manera formal mediante los periódicos como ‘poder del Estado’” (FEUERBACH 2013, 49). Por lo demás, en 1843 se publicaron también las críticas más importantes del centro (K. Rosenkranz) y de la derecha (K. L. Michelet, P. Marheineke) hegeliana a Schelling. En 1838, sin embargo, tal como le expresa por medio de una carta a Ruge, Sche-

Los adjetivos que emplea Engels en estos escritos para caricaturizar la figura de Schelling son, entre otros, “gran exterminador de demonios”, “el San Jorge que venía a abatir al dragón del hegelianismo”, el “Mesías filosófico” (1981, 49). Describiendo el ambiente que se respiraba aquellos días, informa que “se hizo un silencio en todo el país como si fuera a descender al Espíritu Santo, como si Dios en persona empezara a hablar desde lo alto de las nubes”. Y formula la siguiente pregunta retórica:

¿No se afirmaba que el intrépido paladín (es decir, Schelling, J. M.) marcharía hasta el territorio enemigo para plantar en el corazón de éste su bandera y hacer saltar en el aire el más recóndito fortín de todas las infamias, la fortaleza hasta ahora inexpugnable de la Idea (de Hegel y el hegelianismo, J. M.), dejando a los enemigos sin base, sin centro, privados de consejo y ayuda en su propia patria, obligados a errar sin morada ni refugio? (1981, 49)

Pues bien, Engels cree que Schelling no fue capaz de cumplir con estas altas expectativas generadas con su llegada a Berlín. Todo lo que hasta el momento se ha dirigido a la destrucción de la escuela hegeliana, incluyendo las lecciones berlinesas de Schelling, ha redundado en su beneficio. Pero paradójicamente también se encuentra en el joven Engels un reconocimiento positivo del pensamiento juvenil de Schelling en un sentido análogo al de Marx y Feuerbach.

De joven (Schelling, J. M.) pensaba de modo muy distinto (...) navegaba libre y audazmente por el mar abierto del pensamiento, poniendo proa al descubrimiento de la Atlántida, de lo absoluto, (...) todo el fuego de la juventud encendía entonces en él las llamas del entusiasmo, como un profeta embriagado de Dios, que profetizaba nuevos tiempos (...) Abría de par en par las puertas del filosofar, para que el hálito fresco de la naturaleza soplar en las moradas del pensamiento abstracto y los cálidos rayos primaverales cayeran sobre las simientes de las categorías y despertasen todas las fuerzas latentes en ellas. Pero el fuego se apagó, decayó el ánimo y el mosto en fermentación se convirtió en amargo vinagre antes de tener tiempo de clarificarse como vino (1981, 89)

Adoptando la misma estrategia paródica que Bruno Bauer en *La trompeta del Juicio Final contra Hegel, ateo y Anticristo* (1841), en el tercer escrito de

lling todavía creía que la senda filosófica que él había emprendido no se encontraba tan alejada de la de los jóvenes hegelianos. Ambos podían hacer causa común en el “libre movimiento de la ciencia” frente al “servilismo filosófico” de Hegel. Pese a su “fraseología hegeliana”, Schelling tiene incluso palabras amables para un escrito de D. F. Strauss aparecido en el primer número de los *Hallische Jahrbücher* editados por Ruge y E. T. Echtermeyer, que hasta 1842 fungió como la principal plataforma para la publicación de los textos de los jóvenes hegelianos. La reproducción íntegra de la carta de Schelling a Ruge, así como una breve aproximación a su fugaz acercamiento a los jóvenes hegelianos, se encuentra en Sass (1962).

1842 (“Schelling el filósofo en Jesucristo, o la transfiguración de la sabiduría humana en sabiduría divina”) Engels se “disfraza de pietista elogiando a Schelling por haberse desprendido (...) de la filosofía para acercarse a la religión, y haber rebajado la razón convirtiéndola en sirvienta de la teología. Atacaba al mismo tiempo la impiedad de los jóvenes hegelianos que habían osado atacar a Schelling” (CORNU 1965, 261). En un primer momento, para salvar las apariencias, los jóvenes hegelianos, que tenían conocimiento desde un principio de la verdadera autoría del texto, fingieron “haberse dejado inducir en el error y atacaron ese panfleto, pero como pronto el escrito también fue atacado por los periódicos reaccionarios, asumieron después su defensa haciendo un elogio” (1965, 261). Este procedimiento les “permitía atacar más fácilmente al adversario mediante la ficción de estar de acuerdo con él” (1965, 202).

Sin embargo, si se considera en su globalidad la recepción de Schelling en los jóvenes hegelianos, parece acertada la valoración que realiza Manfred Frank cuando sostiene que algunos de los argumentos que emplea Schelling para criticar a Hegel, y que los jóvenes hegelianos se esfuerzan en rebatir defendiendo las presuposiciones idealistas de Hegel, serían poco tiempo después, sobre todo durante los años inmediatamente anteriores a la revolución de marzo de 1848, asumidos en parte por ellos mismos (FRANK 1992, 14-41). Es decir, según Peter Dews, que sigue aquí la lectura de Frank, “el pensamiento de Schelling habría fomentado muchos de los impulsos naturalistas y materialistas que pronto ellos movilizarían contra Hegel” (DEWS 2019, 396). No obstante, los jóvenes hegelianos

fueron incapaces de reconocer que fue precisamente en la fase final del pensamiento de Schelling donde el sentido permanente de la independencia ontológica y el dinamismo espontáneo del mundo natural, y del mundo histórico humano que surgía de él, tenía lugar como resultado de una poderosa crítica a la versión logicista del idealismo objetivo de Hegel, una crítica frente la cual —al menos implícitamente— no podían evitar mostrarse favorables (2019, 396)

Aunque autores como Frank y Dews tiendan a sobrestimar el influjo productivo de Schelling en los jóvenes hegelianos —y, como veremos a continuación, también en el marxismo y la Teoría Crítica—, su opinión en este punto es compartida incluso por aquellos que, como Rawidowicz, tienden más bien a subestimar —al menos en el caso de Feuerbach— este influjo⁶. El estudio de la recepción del materialismo tardío de Schelling, de su ‘filosofía

⁶ “Como muchos otros, también Feuerbach cometió el error de olvidar por completo el idealismo estético, antaño tan creativo, de la ‘filosofía de la revelación’ del anciano Schelling” (RAWIDOWICZ 1964, 284).

positiva', en los jóvenes hegelianos, en Marx y en el socialismo francés de la época (M. Bakunin, A. Cieszkowski y P. Leroux) se inserta necesariamente para Frank en una "tradición oscura", no sólo por el hecho de que los únicos escritos disponibles del Schelling de este período fueron su "*Vorrede zu Cousin* y la edición pirata de las notas de su primera lectura berlinesa", sino también por otro motivo evidente, y "es que, por razones de identidad política, los teóricos de izquierdas se niegan a pensar en Schelling como un predecesor" (FRANK 1989, 254). Es por ello que, según Schmidt, la filosofía tardía de Schelling, con "sus resultados turbiamente mitológicos, y, por qué no decirlo, reaccionarios", sólo podía emerger como una aliada "inesperada" (SCHMIDT 1975, 96) en la crítica materialista al idealismo objetivo de Hegel.

II

Ya en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1938) Lukács había reconocido que el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling supuso "un intento de sistematización del idealismo objetivo", una reforma de la filosofía kantiana de "mayor claridad y decisión que las de Fichte en la explicitación y la deducción de las categorías dialécticas" (LUKÁCS 1970, 248, 251). La *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801) habría sido "su más serio intento de asimilarse los principios de la dialéctica hegeliana" (1970, 415). Su temprana filosofía de la naturaleza contendría asimismo "una concepción unitaria y dialéctica de todos los fenómenos de la naturaleza" (1970, 253), concepción cuasi materialista y en franca oposición a las tendencias románticas del momento. Sin embargo, no por ello Lukács deja de advertir que en la etapa juvenil de Schelling "se encuentran ya (...) los gérmenes de sus posteriores concepciones reaccionarias", por mucho que a principios del siglo XIX pocos pudiesen anticipar que "el iniciador de la revolución filosófica en Alemania iba a terminar como filósofo de la reacción teológica" (1970, 262). El origen del alejamiento de Schelling respecto a su "sincero pensamiento juvenil" (Marx) lo sitúa Lukács en su época de Würzburg, concretamente a raíz de la publicación de su trabajo de 1804 sobre *Filosofía y religión*. Es en él donde "aparecen ya con relativa facilidad los gérmenes de su posterior filosofía reaccionaria" (1970, 415). Las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802) y la *Filosofía del arte* (1803) ocuparían un lugar intermedio entre su primera y "sincera" tendencia juvenil y el ulterior tránsito a una etapa místico-religiosa.

Tomando claro partido en favor del joven Hegel cuando trata de precisar los modos de acceso al conocimiento del absoluto y la significación del concepto de totalidad en ambos autores, Lukács intenta mostrar cómo Schelling va ale-

jándose cada vez más de su tentativa inicial de desarrollar la dialéctica idealista objetiva en un sentido progresivo. Si para Schelling el modo de conocimiento del absoluto depende de una “intuición intelectual” fundamentada en tendencias estético-religiosas, en un desprecio del entendimiento y de la razón y la consiguiente elevación del arte y la religión como únicos medios de conocimiento del mismo, en Hegel, en cambio, el proceso de conocimiento del absoluto tiene que seguir necesariamente una vía de ascenso “que parte de la intuición sensible inmediata y pasa por el entendimiento y la razón” (1970, 420). Si bien es cierto que en Schelling existe también una preocupación por dotar al conocimiento del absoluto de determinaciones concretas y cognoscibles, en su obra estas determinaciones son meramente cuantitativas. Schelling no tendría para Hegel otro propósito que el de “hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos” (HEGEL 2007, 15). Su “intuición intelectual” no podía conducir sino al culto romántico del ‘genio’ y a una creciente recepción de corrientes místicas (Böhme). Esta evolución dejaba traslucir un “aristocratismo en teoría del conocimiento” sustentado en el establecimiento de un “abismo insalvable entre los ‘elegidos’ y la ‘plebe’” (1970, 421). Las consideraciones políticas negativas de Schelling sobre la Ilustración y la Revolución francesa, junto a su olvido de las problemáticas socio-económicas de la sociedad civil moderna, tuvieron también su correspondiente corolario filosófico en una concepción de la totalidad opuesta a la de Hegel. Si esta concepción asume en Hegel la forma de una mediación entre el todo y la parte dirigida a una superación dialéctica de las contradicciones, y ambos procesos presuponen y demandan la reflexión filosófica, en Schelling la idea de totalidad aparece desvinculada de la reflexión filosófica y vinculada, en cambio, a un continuismo histórico en el que las revoluciones y reformas son simples accidentes en el curso normal de la historia. Tampoco hay en ella ninguna consideración de “los problemas de relación entre la práctica humana (trabajo) y la génesis de la conciencia” (1970, 436). Por tales motivos, en opinión de Lukács el pseudohistoricismo reaccionario y romántico tendría en Schelling a una de sus más preciadas fuentes.

En su no menos polémica obra sobre *La destrucción de la razón* de 1954, Lukács considera a Schelling como el precursor de todo el supuesto irracionalismo posterior, que él atribuye a autores tan diversos como Schopenhauer o Kierkegaard, y a corrientes como la *Lebensphilosophie* o el existencialismo. El origen de esta evolución de una parte significativa de la tradición filosófica occidental burguesa se encontraría en la obra de Schelling. El explícito y llamativo subtítulo de la obra, “La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler”, no deja lugar a equívocos y anticipa de manera gráfica lo que el lector va a encontrarse en sus páginas. Pero incluso en ella, cuyo canon interpretativo ha sido juzgado a menudo como ortodoxo dada su cercanía al

Diamat soviético, también pueden hallarse referencias indulgentes respecto a la obra del primer Schelling.

Si por una parte Lukács se hace eco y prosigue en lo esencial la crítica iniciada por Feuerbach y Engels, considerando a su vez que Schelling se limita a profundizar irracionalísticamente en el empirismo inglés de Edmund Burke (Lukács 1959, 107), por otra parte, sin embargo, vuelve a valorar la contribución de Schelling al viraje experimentado hacia el método dialéctico en la filosofía de la naturaleza (1959, 108). Pese a subrayar su carácter idealista, la versión más progresiva de esta dialéctica objetiva de la filosofía de la naturaleza se encontraría en la obra de Lorenz Oken. No obstante, Lukács remarca seguidamente que otros autores como Franz von Baader, una de las principales figuras de la Restauración y de la reacción en el campo de la filosofía y de la historia, simpatizaba también con una concepción dialéctica de la naturaleza influenciada por Schelling. Las tendencias materialistas en la filosofía de la naturaleza del joven Schelling habrían sido desplazadas posteriormente por una tendencia místico-teológica. A su juicio, y en concordancia con la línea de argumentación iniciada en *El joven Hegel*, la posición del joven Schelling durante período de Jena —entre los años 1798 y 1803— puede caracterizarse como una posición intermedia y titubeante entre las tendencias progresivas y reaccionarias del idealismo objetivo, es decir, de manera más específica, como “una posición intermedia entre la filosofía de la naturaleza de Goethe y el ‘idealismo mágico’ de Novalis” (1959, 111).

En el último apartado de este capítulo dedicado a Schelling, Lukács vuelve a ocuparse de su polémica con Hegel, y reconoce que en ella “aflozan ciertos motivos que ponen también de manifiesto, muy hábilmente, los aspectos más débiles de Hegel” (1959, 147). En la crítica de Schelling se apunta a debilidades reales y esenciales de la dialéctica del idealismo objetivo de Hegel que habrían podido conducir a un mayor desarrollo de la misma. Según Lukács,

Schelling percibe vagamente que está en la prioridad del ser sobre el pensamiento, en la práctica como criterio de la teoría, en la que se encuentra la clave para la solución de la crisis filosófica de su tiempo, marcada por la desintegración del hegelianismo. Pero Schelling sólo lleva a debate estas manifestaciones dotadas de actualidad en su generalidad abstracta, que dan ciertamente en el blanco de los verdaderos puntos débiles de la filosofía hegeliana, para, con ayuda de ellas, desviar la trayectoria de ese paso hacia delante que la filosofía de su tiempo se disponía a dar, para frustrar los esfuerzos de la época en torno al nuevo contenido social y al nacimiento de una filosofía dialéctica capaz de expresarlo adecuadamente, para conseguir finalmente que esta polémica desembocara en una mística irracionalista en consonancia con las exigencias de su tiempo y con los propósitos sociales y políticos de la reacción (1959, 149)

Con el tránsito operado desde la ‘filosofía negativa’ a la positiva la prioridad anteriormente otorgada por Schelling al ser sobre el pensamiento se ve empañada por el hecho de que en este tránsito “el ser que allí se proclamaba de forma huela y abstracta se convierte ahora de imprevisto, sin la menor fundamentación ni mediación, en el Dios situado más allá de la razón y superpuesto a ésta” (1959, 150). En resumen, la ‘filosofía positiva’ de Schelling pretendería unir algo de por sí incompatible, la dialéctica idealista y la teología escolástica.

La caracterización lukácsiana de Schelling que hemos esbozado aquí como precursor del irracionalismo fue contestada por otros autores enmarcados en el llamado ‘marxismo occidental’⁷. En pensadores en muchos aspectos próximos a Lukács, como sería el caso de Ernst Bloch, se observa también una notable recepción de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Hay que recordar que el capítulo de la obra de Habermas *Perfiles filosófico-políticos* (1971) dedicado a Ernst Bloch lleva por título “Un Schelling marxista”. Y, en efecto, en *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (1949) de Bloch puede encontrarse un reconocimiento explícito del salto efectuado por Schelling “de la lógica a la filosofía de la naturaleza” y del “desgarrón incluso violento entre la Idea y la naturaleza” iniciado en su *Filosofía y religión* —obra denostada por Lukács—, un desgarrón que en Schelling “es subrayado y puesto de manifiesto, sin que lo encubra panlógicamente, como habrá de hacer más tarde Hegel, ni se intenta deducirlo de la Idea misma” (BLOCH 1983, 191). Tal reconocimiento se mantiene inalterado en *El principio de esperanza* (1954), donde la “filosofía dinámico-cualitativa de la naturaleza de Schelling” es igualmente valorada por conferir a “la figuración y conformación natural” una “productividad originaria” de orientación no mecanicista (BLOCH 1977, 262-3).

Es cierto que, en sintonía con la lectura de Lukács y los jóvenes hegelianos, Bloch alude también a la “intención reaccionaria” (1977, 444) de la filosofía tardía de Schelling, afirmando que el abandono del panlogismo presenta en su obra “un cariz marcadamente mitológico” (1983, 192), pero frente al racionalismo omniabarcante de Spinoza, Leibniz y Hegel considera que esa productividad

⁷ Por ejemplo, Henri Lefebvre expresó del siguiente modo su disconformidad con la obra de Lukács: “Ya rechacé, rechazo aún el esquema utilizado por Lukács en *La destrucción de la razón*. (...) Ese esquema le sirve para introducir algunas de sus tesis más inaceptables: el carácter reaccionario del romanticismo, la vinculación sólo con el clasicismo de toda estética inspirada en Marx, así como en el humanismo y en el realismo revolucionario. (...) Lukács considera a Schelling como el pivote del pensamiento filosófico europeo (...) tomando en cuenta un hecho (la diversidad del pensamiento de Schelling, el carácter escabroso y políticamente reaccionario de su último sistema), lo interpreta en desventaja de este filósofo. Lo considera responsable de la serie subsiguiente de acontecimientos ideológico-políticos. Esta responsabilidad, a pesar de existir ¿puede atribuírsele a Schelling más que a Hegel? Del hegelianismo se puede extraer una filosofía irracional, y también una filosofía extremadamente racional del Estado, y muy reaccionaria” (LEFEBVRE 1967, 105-6).

originaria de la naturaleza como un proceso no subordinado al “*logos* de la *ratio*” tiene en Böhme y en el último Schelling a sus máximos exponentes (1977, 444-5)⁸. La filosofía de la naturaleza de Bloch aspira a suprimir el dualismo tradicional entre materia y espíritu derivando dinámicamente la materia histórica y humana consciente —esto es, el espíritu— de la materia física. Como señala Zudeick a este respecto, Bloch obtuvo su concepto dinámico de materia de la ‘izquierda aristotélica’, de la filosofía de G. Bruno y de Schelling. Con Schelling el tránsito de la materia a su forma material espiritual podía explicarse partiendo de “la productividad de la naturaleza como la de un espíritu que actuaba como sujeto” o, dicho de otro modo, de una naturaleza productora en cuanto “sujeto natural” que precede al espíritu humano; “éste es el punto donde Bloch conecta con él” (ZUDEICK 1992, 287-9). Lo que más aprecia Bloch del pensamiento de Schelling es, pues, su materialismo dinámico y el desarrollo de este materialismo “fuera del sector mecanicista” (BLOCH 1977, 262).

Los trabajos ya mencionados de Frank también apuntan a descifrar la influencia positiva de Schelling en la obra de Marx y en la tradición marxista posterior. En concreto, Frank establece convergencias entre la filosofía tardía de Schelling, calificada de mística y reaccionaria por los jóvenes hegelianos, por Lukács y Bloch, y el materialismo marxiano. Pues también para Marx el carácter lógico del sistema de Hegel diluía la realidad de la naturaleza en la especulación. Esta recepción más o menos encubierta de Schelling saldría a relucir primordialmente en el último capítulo de los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) en torno a la “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general”. El concepto de inversión (*Verkehrtheit*) al que recurre Marx para mostrar cómo en la filosofía de Hegel el ser humano y la naturaleza reales se convierten en meros predicados de lo absoluto (MARX 2001, 200) coincide para Frank con la principal acusación de Schelling a Hegel (FRANK 1989, 263). Cabría mencionar también la concordancia entre algunos fragmentos del *Vorrede zu Cousin* (1834) de Schelling y la afirmación de Marx según la cual el “tránsito de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* no es sino el tránsito (...) de la *abstracción* a la *intuición*” (MARX 2001, 202)⁹. El anhelado programa de

⁸ Cabría considerar asimismo en qué medida la recepción positiva del Schelling maduro en la obra Bloch volverá a ser ostensible de modo menos vacilante que en *El principio de esperanza* de 1954 en su texto de 1961, “Philosophische Grundfrage, 1. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, incorporado como sexta parte de su *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1961-64) en la edición ampliada de 1970. Cf. Bloch (2015, 210-300).

⁹ En la mayoría de ediciones de esta obra al español, el término usado por Marx en la versión alemana original, *Anschauen*, aparece vertido como “contemplación”, y no como “intuición”. No sucede así en las ediciones inglesas, donde sí aparece traducido como *intuiting*. Esta diferencia resulta fundamental, puesto que es la opción por uno u otro término la que permite establecer —en inglés— o dificultar —en español— la proximidad entre la cita de Marx y la reivindicación del concepto de intuición en Schelling contra el logicismo de Hegel.

una “resurrección de la naturaleza”, entendida por el Marx de los *Manuscritos* como una naturalización del ser humano y una humanización de la naturaleza (2001, 141), remitiría asimismo a la recepción en su obra -como fue el caso de Schelling, en quien pueden encontrarse formulaciones semejantes- del neoplatonismo renacentista de Böhme (FRANK 1989, 265), es decir, de la misma tradición herético-mística de la que hablaba Schmidt en referencia a Feuerbach.

Son estas analogías las que le permiten afirmar, en clara contraposición con el severo juicio de Lukács, que el concepto de historia de Schelling no sólo no es un ‘pseudohistoricismo reaccionario’, sino que se encuentra “más cercano al materialismo histórico que el de Hegel” (1989, 265). La hostilidad de ciertas facciones hegelianas del socialismo hacia Schelling es más propia de aquel “marxismo tecnocrático y dogmático que se alejó lamentable y trágicamente de los esquemas humanistas de una utopía socialista (...) e insiste en ser llamado científico” (1989, 266-7). Pero Frank se aventura más allá de la prudencia y lo razonable cuando cree vislumbrar también similitudes entre el concepto de “subversión” (*Umsturz*) de Schelling y el de “alienación” (*Entfremdung*) de Marx, pues ambos remitirían a una subversión o alienación del fundamento genérico del ser humano en la naturaleza, ya se le otorgue a este fundamento una prioridad óptica u ontológica, degradándolo a objeto de explotación o haciendo de la naturaleza, de “su esencia, un simple medio para su existencia” (MARX 2001, 113). Sin embargo, en este punto no puede ignorarse el hecho de que en el joven Marx esta crítica antropológicamente fundamentada en la naturaleza humana acusa el condicionamiento de la dimensión socio-económica determinado por la universalización del trabajo enajenado en las sociedades capitalistas, y se retroalimenta con esta otra dimensión, ausente en la concepción de Schelling.

Con objeto de impugnar los presupuestos eurocéntricos inherentes a la dialéctica idealista en el sistema filosófico de Hegel, uno de los mayores impulsos recibidos por Enrique Dussel¹⁰ en su propuesta por articular una “superación analéctica de la dialéctica hegeliana”, tal como fue desarrollada sumariamente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y, de manera más extensa, en su *Método para una filosofía de la liberación* (1974), provino también de la obra Schelling, no sólo de sus primeras obras juveniles, sino también de su ‘filosofía positiva’ de madurez. En la clarificación y exposición de su

¹⁰ En virtud de su profundo conocimiento de la obra de Marx, a la extensa dedicación a la interpretación de su pensamiento a lo largo de toda su trayectoria intelectual, y al hecho no menos remarcable de que sus escritos guardan, en consonancia con el propio Marx, una clara vocación emancipatoria, no parece precipitado incluir a Dussel en el presente apartado dedicado a la recepción de la obra de Schelling en el marxismo. En cierto modo, y a pesar de sus revisiones y necesarias enmiendas al pensamiento europeo, Dussel encarna una de las versiones más resueltamente marxistas de la “filosofía de la liberación”. Testimonio de ello son sus obras *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988) o, entre otras, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

método analéctico, Dussel recepciona *in extenso* las diversas tentativas de Schelling por incluir en el marco de la reflexión filosófica la experiencia del otro y la alteridad, a saber, la experiencia del ser como lo otro de la razón y como algo no-idéntico a ella, mediante una ruptura explícita con la unidad totalizadora del método dialéctico de Hegel, con su dialéctica de lo Uno y con toda filosofía de la conciencia (DUSSEL 1974, 199-204). Considerando en especial el estatuto que la ‘filosofía positiva’ de Schelling concede a la categoría de ‘exterioridad’, como el concepto de aquella otredad que escapa al movimiento lógico de lo absoluto o del concepto¹¹, cabe afirmar, siguiendo a P. González San Martín, que la analéctica divisa en algunas de las categorías brindadas por Schelling “una posibilidad de apertura de la razón frente a lo distinto”, una “apertura del sujeto ante la libertad radical y original del otro” (GONZÁLEZ 2016, 21, 30). Es en este sentido preciso que para Dussel “el giro anti-subjetivista y anti-dialéctico de Schelling debe ser juzgado como una crítica al absolutismo de la razón europea, no, como supone Lukács, como un giro irracionalista” (2016, 26)¹².

Por otra parte, en otro artículo más tardío, “Marx, Schelling, and Surplus-Value” (DUSSEL 2006), Dussel sostuvo que en su teoría del plusvalor Marx se habría apropiado de una tesis que flotaba en el aire durante su estancia en Berlín a principios de la década de 1840 y que procedía de las lecciones que impartió allí Schelling en 1841: la “no-identidad entre ser y realidad” (2006, 64). Si bien el plusvalor constituye una “creación desde la nada del capital”, para Dussel el valor en cuanto tal no se crea desde sí mismo, pues su fuente creadora reside en el ‘trabajo vivo’ (2006, 65-6). Lo que intenta demostrar, para algunos intérpretes de forma poco convincente¹³, es que en su teoría del plusvalor Marx se separa ontológicamente de Hegel en el mismo nivel ontológico que lo hace Schelling (2006, 66). La reivindicación del ‘trabajo vivo’, pasada por alto en aquellas teorizaciones basadas en una hipotética valorización autotélica donde parece olvidarse la contribución específica del trabajo vivo en

¹¹ Sin embargo, en Schelling la categoría de exterioridad, central en la propuesta filosófico-decolonial de Dussel, se abre “en su nivel exclusivamente teológico” (DUSSEL 1974, 152). En la obra de E. Lévinas *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961) Dussel encontrará una aproximación más completa, más rica en matices, a este concepto, lo que le permitirá aprovecharla productivamente para sus propios fines.

¹² Con la expresión “giro anti-dialéctico” referido a la trayectoria de Schelling, que la autora emplea en esta cita para ilustrar el contraste entre la lectura de Dussel y la de Lukács, se alude indirectamente a la polémica interpretación de Lukács sobre la que ya hemos discurrido en las páginas anteriores, según la cual, a diferencia de su pensamiento juvenil, todavía influenciado por el materialismo y la dialéctica idealista alemana, en su madurez Schelling abandona la dialéctica para abrazar en su lugar tendencias reaccionarias de naturaleza místico-religiosa.

¹³ Para una crítica de la remisión a Schelling en la explicación de la teoría del plusvalor de Marx por parte de Dussel, específicamente en su obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, véase la reseña de Christopher J. Arthur (2003, 247-63) a la edición inglesa de la obra.

la creación del propio valor, sería en cierto modo homologable al intento de Schelling por liberar al ser de su encierro en el círculo lógico del pensamiento especulativo. Poniendo el foco en temáticas similares, aunque respondiendo a motivaciones filosóficas distintas, Dussel enlaza así con la lectura emprendida casi simultáneamente por Frank en Alemania¹⁴. Ambos autores consideran de manera inequívoca la influencia fructífera que Schelling tuvo en la obra de Marx y llevan a cabo estimaciones muy favorables de su ‘filosofía positiva’ para un proyecto teórico de orientación crítica no supeditado al marco condicionante y limitativo del idealismo hegeliano.

III

Esta ambivalencia fundamental en la recepción de Schelling se constata también en la Teoría Crítica desarrollada por los miembros del *Institut für Sozialforschung*. En el caso de Th. W. Adorno, las referencias a Schelling se encuentran diseminadas en *Tres estudios sobre Hegel* (1963), *Dialéctica negativa* (1966) y *Teoría estética* (1970)¹⁵. Por su parte, J. Habermas realizó su tesis doctoral, defendida el año 1954 en la Universidad de Bonn, sobre Schelling¹⁶. Luego incluyó una versión reducida de la misma en *Teoría y praxis* (1963) con el título de “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios” (HABERMAS 2000, 163-215). En menor medida, y en una orientación menos receptiva que en los casos anteriores, también encontramos referencias a Schelling en la *Ontología de Hegel* (1932) y en *Razón y revolución* (1941) de H. Marcuse¹⁷, así como en algunas lecciones tempranas y escritos de M. Horkheimer¹⁸.

¹⁴ Nos referimos a los años 1974-75, cuando Dussel publicó su *Método para una filosofía de la liberación* (1974) y Frank la primera edición de *Der unendliche Mangel an Sein* (1975).

¹⁵ Cf. Adorno (2012, 232, 275-6, 282-3, 336); Adorno (1984, 66, 78, 81, 177, 202-3); Adorno (2004, 70, 88, 101, 108, 294, 456-7).

¹⁶ Cf. Habermas (1954). Puede consultarse en acceso abierto en: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/habermas1954/0007>

¹⁷ Cf. Marcuse (1970, 22, 27, 28, 41, 203, 263); Marcuse (2003, 321-7, 356-69).

¹⁸ Las referencias de Horkheimer a Schelling aparecen recogidas principalmente en dos lecciones impartidas los años 1925-26 en la Universidad de Frankfurt, concretamente en la “Vorlesung über die Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie” (semestre de invierno de 1925/26) y en “Einführung in die Philosophie der Gegenwart” (semestre de verano de 1926). En estas lecciones hace alusión a las obras de Schelling *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y *El alma del mundo* (1798), así como a su opúsculo *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (1793). Cf. Horkheimer (1990, 132-3, 147, 150, 329, 398). También se remite a las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803) en sus escritos más tardíos “Philosophie und Studium” (1949) y “Akademisches Studium” (1953). Cf. Horkheimer (1985, 369, 383).

En las últimas páginas del estudio introductorio de Arturo Leyte en su edición y traducción de los escritos sobre filosofía de la naturaleza de Schelling, se asegura que la actualidad de la misma puede cifrarse en “la preocupación ecológica por la conservación de la naturaleza” (LEYTE 1996, 50)¹⁹. Los autores vinculados a la Teoría Crítica tendrían a su disposición en la obra de Schelling “un contramodelo a ese modelo de la naturaleza reducida al concepto científico-natural”, y esto porque en la idea schellinguiana de la “naturaleza como sujeto”, en el intento de “pensarla a partir de sus propias potencias”, el pensamiento crítico “que aspira a una ecología podría encontrar una orientación de carácter práctico cara a los problemas que fatalmente tiene planteados” (1996, 51). La obtención a menudo reticente y velada de ese contramodelo procedente de Schelling, en especial de sus escritos sobre filosofía de la naturaleza, fue reconocida explícitamente por Alfred Schmidt en el prefacio que incluyó en 1993 a la reedición de *El concepto de naturaleza en Marx* (1962).

El materialismo ecológico por el que aboga Schmidt exige el abandono de dos tendencias que han sido parte integrante de la concepción marxista de la naturaleza, sobre todo de aquella que fetichizaba el crecimiento de las fuerzas productivas con vistas a la consecución del socialismo. Estas tendencias son el antropocentrismo y la idea de un dominio de la naturaleza más allá de los límites necesarios para el intercambio metabólico del ser humano con ella. Mientras el componente antropocéntrico constituye un sesgo insalvable en toda concepción marxista de la naturaleza, también en la de sus fundadores, puesto que en ella la naturaleza siempre aparece “en el horizonte de formas históricamente cambiantes de su apropiación social” (SCHMIDT 2016, 188), el culto al desarrollo de las fuerzas productivas, y el dominio y la explotación de la naturaleza que de ahí se deriva, ha de considerarse como una tendencia que, aun siendo detectable en determinadas obras de Marx y Engels (p. ej. en el *Manifiesto comunista* (1848) o en los *Grundrisse* (1857)), es aminorada en otros lugares de su obra por una orientación de signo opuesto, crítica con la destrucción de la naturaleza en cuanto efecto nocivo del industrialismo (p. ej. en *Sobre la cuestión judía* (1844), *El Capital* (1867) o la *Dialéctica de la naturaleza* (1925)). En todo caso, para contrarrestar ambas tendencias y poder desligarse de ellas, Schmidt recurre tanto al materialismo contemplativo de Feuerbach como a la filosofía de la naturaleza de Schelling. La obra de Schelling es sacada a colación en su prólogo de 1993

¹⁹ Leyte menciona también una segunda línea de actualidad que no podemos considerar aquí: “el nuevo paradigma de la ‘autoorganización’ abierto en el seno de las ciencias de la naturaleza” (1996, 50). Paralelamente, y al margen de sus trabajos sobre filosofía de la naturaleza, otro ámbito en el que suele ponerse de manifiesto la vigencia del pensamiento de Schelling es en el psicoanálisis. Schelling habría anticipado la noción de ‘inconsciente’ en su obra y Freud tomó directamente de ella el concepto de ‘lo siniestro’ o ‘lo inquietante’ (*das Unheimliche*). Sobre la relación entre Schelling y el psicoanálisis en esta dirección específica véase Fenichel (2019).

como un punto de apoyo en los intentos encaminados a superar una perspectiva anclada todavía en una teoría del conocimiento y del trabajo típicamente marxistas, a la que también Schmidt sucumbió —como él mismo reconoce (SCHMIDT 2016, 186)— en la elaboración de *El concepto de naturaleza en Marx* de 1962. Si esa perspectiva constreñía la relación entre ser humano y naturaleza dentro un esquema interpretativo fijado en su totalidad a la dicotomía sujeto-objeto, la filosofía de la naturaleza de Schelling nos proporciona, por contraste, un principio filosófico donde el ser humano y la naturaleza no aparecen disociados.

Habría que partir de la totalidad natural (*Naturganze*). Justamente en ello estriba, según Marx, ‘el pensamiento de juventud sincero’ de Friedrich Schelling. En el *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural*, de 1799, se reconoce a la naturaleza ‘realidad absoluta’: ‘autonomía’ y ‘autarquía’. La naturaleza, dice Schelling, es ‘un Todo organizado de sí mismo y organizándose a sí mismo’ (2016, 190)

Si el concepto de naturaleza del joven Schelling se erige como una alternativa a la visión de una naturaleza convertida en objeto de explotación y dominio en las versiones más tradicionales del marxismo consagradas al fomento de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, el conjunto de su obra proporciona al mismo tiempo un correctivo frente aquellas otras versiones del marxismo hegeliano que subsumen toda contingencia en una totalidad racional y/o en un holismo conceptual. En este sentido, para Martin Jay la defensa de la no-identidad y de la negación, como características distintivas de la Teoría Crítica, encuentra un claro precedente en la crítica de Schelling al racionalismo metafísico y a la filosofía de la conciencia hegeliana (JAY 2016, 33)²⁰. Sin embargo, al trazar esta analogía Jay tiene en mente sobre todo los aportes más antihegelianos de la Teoría Crítica (Adorno), y en este punto conviene establecer las pertinentes distinciones con sus orientaciones más hegelianas (Marcuse), pues esta diferenciación permite comprender en última instancia sus posicionamientos más o menos favorables respecto a la recepción de la obra de Schelling. Naturalmente, que la opinión de Marcuse sobre Schelling tienda a coincidir en algunos aspectos con la de Lukács, no significa que su modelo de teoría crítica sea asimilable a las propuestas más idealistas del marxismo occidental, que también él adoptase una filosofía de la identidad y un concepto afirmativo o hermético de totalidad, significa simplemente que en su revisión crítica de las categorías de Hegel la obra de Schelling

²⁰ La polisemia asociada a la palabra alemana *Abgrund*, que remite tanto a un “abismo” como a una “falta de fundamento”, le sirve a Jay para reflexionar en torno a la cuestión del fundamento o, más bien, en torno a su carencia, en la Teoría Crítica, confrontando su posición con las pretensiones de la ‘filosofía primera’ y mostrando sus semejanzas, de manera ciertamente original pero algo forzada, con el afrontamiento de esta misma cuestión en *Las edades del mundo* (1811) de Schelling.

no desempeña ningún papel. Como sostiene Peter Dews, si Habermas considera positivamente el rol jugado por la filosofía de Schelling “en la desintegración del sistema de Hegel, y particularmente en la emergencia de los hegelianos de izquierda”, en *Razón y revolución* Marcuse “niega vigorosamente este rol catalítico” que Habermas otorga “al pensamiento tardío de Schelling” (DEWS 2019, 397). Más bien, el principal cometido de Marcuse en *Razón y revolución* fue confrontar y desacreditar las lecturas que, como la de K. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), buscaban situar el origen filosófico del totalitarismo y, por extensión, del nacionalsocialismo, en el idealismo objetivo de Hegel. Aunque Marcuse no incurra en los mismos deslices ideológicos que Lukács, ni etiquete a la ligera como irracionalista toda propuesta —pensamos sobre todo en Schelling— que no encaje en los moldes del hegelianismo, sus esfuerzos por restituir la mancillada reputación de Hegel coinciden con los del filósofo húngaro.

En términos generales, si las referencias de Marcuse a Schelling en su tesis de habilitación sobre la *Ontología de Hegel* son de naturaleza mayormente descriptiva²¹, en *Razón y revolución* procede a establecer una línea de continuidad entre Schelling y el positivismo sociológico del siglo XIX y lleva a cabo una defensa incondicional de la ‘filosofía negativa’ de Hegel frente a la positiva de Schelling²². Pero a pesar de las críticas de Marcuse al énfasis de la ‘filosofía positiva’ de Schelling en la experiencia y a su defensa del empirismo —hemos visto como también Lukács vincula a Schelling con el empirismo, viendo en él a un continuador del empirismo inglés del siglo XVIII—, opina que éste, a diferencia de otras figuras centrales del positivismo como A. Comte,

²¹ En la *Ontología de Hegel* Marcuse se limita a señalar que tanto en la *Lógica* de Jena (1804/05) de Hegel como en el Schelling de ese mismo período la ‘motilidad’ (*Bewegtheit*) en cuanto determinación ontológica de lo absoluto adquiere una relevancia nuclear, y que dicha motilidad se expresa fundamentalmente en el uso compartido de los conceptos de “producir” y “producto” (MARCUSE 1970, 22). También en su *Sistema del idealismo trascendental* Schelling reivindica el “saber esciente” como una suerte de unificación de lo objetivo y lo subjetivo que permite acceder a la unidad y totalidad absoluta (1970, 27). Y este concepto de totalidad tendría en Hegel y Schelling una “significación ontológica” (1970, 28). Por otra parte, en relación con la unidad o síntesis de la apercepción trascendental kantiana, ambos autores habrían visto la necesidad de entenderla —y transformarla— no sólo con arreglo al conocimiento, sino en una dirección igualmente ontológica, como sentido o principio del ser mismo (1970, 41). Sin embargo, en la parte final de la obra Marcuse muestra su conformidad con el juicio de Richard Kroner según el cual “el concepto hegeliano de lo absoluto (...) está pensado con mucha más riqueza que el de Schelling” (1970, 203) y “el Yo, el sujeto de la vivencia, no es entendido abstractamente, como por Kant, Fichte y Schelling” (1970, 263).

²² Marcuse considera que Schelling caracteriza a la filosofía de Hegel como negativa precisamente porque niega toda realidad irracional o contraria a la razón, porque en ella los hechos de la realidad simplemente dada “se convierten en negativos, limitados, transitorios” (MARCUSE 2003, 323). Por el contrario, la filosofía de Schelling se inclina al empiricismo e implica de suyo una orientación acrítica “del pensamiento hacia los hechos y la exaltación de la experiencia como conocimiento supremo” (2003, 325). Sobre esto véase Dews (2019, 399).

subraya que la ‘experiencia’ no está limitada a los hechos que se dan en los sentidos internos o externos. Comte se orienta hacia la ciencia física y las leyes necesarias que gobiernan toda la realidad, mientras que Schelling intenta desarrollar una ‘filosofía de la libertad’ y sostiene que la actividad creadora y libre es el objeto supremo de la experiencia (MARCUSE 2003, 322)²³

Refiriéndose a la crítica de Marcuse según la cual la concepción de la ‘filosofía positiva’ de Schelling entraña una lucha “contra el apriorismo metafísico” (MARCUSE 2003, 325) y una “capitulación empiricista frente a lo dado”, Dews cree que Marcuse desconoce que el sistema tardío de Schelling contiene también su propia ‘filosofía negativa’ y que “en el empleo de la filosofía positiva de las categorías generadas por la filosofía negativa nos enfrentamos a la factibilidad de un mundo al que debemos dar sentido —con ‘el puro que’ (*das reine Daß*), que nunca se puede reducir del todo al sentido que le damos” (DEWS 2019, 397)—. Es en las lecciones de *Introducción a la filosofía de la mitología* (1837/42) y en la *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas* (1850) donde Schelling se confronta con la mera facticidad de este ‘puro que’ (SCHELLING 1861, 420, 586-7)²⁴, dirigiéndose así más allá del empirismo al uso que le estarían atribuyendo indebidamente autores como Marcuse o Lukács. Asimismo, en la *Filosofía de la revelación* (1841/42) la historia es concebida por Schelling como una suerte de lucha contra la facticidad de la existencia pura y premodal, esto es, como una superación de lo que denomina “el ser ciego” (*das blind Seyende*) o “imprensable”²⁵ (*unvordenkliche*) (SCHELLING 1858, 208, 262, 264, 268, 295, 494). Esto tiene un significado decisivo, también para una comprensión cabal de su ‘filosofía de la libertad’, ciertamente valorada por Marcuse, pero cuya verdadera magnitud no alcanzaría a comprender. Pues, según Dews, también en su ‘filosofía positiva’ hay un espacio para la experiencia no empírica, concretamente para la de la libertad (DEWS 2019, 400). Aunque en este punto es preciso puntualizar que aun existiendo tal compromiso efectivo de la ‘filosofía positiva’ con la realidad de la libertad, para Schelling el único ser absolutamente libre, capaz de superar la compulsión ontológica del ‘ser ciego’, no es otro que Dios. Otro flanco interesante de sus lecciones sobre *Filosofía de*

²³ Por lo tanto, aun existiendo convergencias notables con la interpretación del legado de Schelling en Marcuse, en los jóvenes hegelianos y en Lukács, puede afirmarse que, distanciándose de ellos —también de Bloch o Schmidt—, lo que más valora Marcuse del pensamiento de Schelling no es tanto su ‘filosofía de la naturaleza’, la cual no es ni siquiera mencionada por él, sino su ‘filosofía de la libertad’.

²⁴ La primera página citada en la que se hace mención al ‘puro que’ corresponde a la lección 18 de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* y las dos restantes al *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*.

²⁵ Sigo aquí la traducción propuesta por Félix Duque (2014, 43) y Miguel Ángel Ramírez Córdón (2019, 769).

la revelación, impartidas en Berlín entre noviembre de 1841 y febrero de 1842, son las diferencias que afloran en ellas con Hegel y las críticas que Schelling le dirige. Por una parte, al parecer de Schelling, la trascendencia volitiva del ‘ser ciego’ no sería posible en un sistema circular y racionalmente cerrado como el de Hegel, pues en él —subraya Dews resumiendo su crítica al *circulus in probando* de la falacia lógica— simplemente se “reproduce la coacción ontológica en el automatismo de su estructura lógica” (2019, 400). Por otra parte, Schelling tampoco equipara razón y libertad como hace Hegel, sino que “afirma que la razón puede *servir a los fines* de la libertad, pero sólo cuando se despliega para dar sentido a algo distinto a sí misma” (2019, 400).

En relación con esta última crítica de Schelling al sistema de Hegel, Dews nos advierte acerca de una contradicción detectable en *Razón y revolución*, pues si bien es cierto que Marcuse también da cuenta de la problematización inherente al pensamiento de Hegel cuando sostiene que en su sistema “todas las categorías culminan en el orden existente” (MARCUSE 2003, 259-60), parece evidente que esta afirmación contradice los intentos llevados a cabo a lo largo de la obra por mostrar el potencial crítico y revolucionario del concepto dialéctico de la razón en Hegel. Nos parece, sin embargo, que Dews concluye de manera un tanto precipitada y unilateral su análisis en torno a la recepción de Schelling en Marcuse. De hecho, a su juicio, la etiqueta de ‘positivista’ sería más aplicable a Marcuse que a la filosofía tardía de Schelling. Y esto por el simple motivo de que en *Razón y revolución* Marcuse entiende el tránsito de Hegel a Marx como un paso de la filosofía a la teoría social “no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos” (MARCUSE 2003, 259). De ahí extrae la errónea conclusión de que es este rechazo de Marcuse a la filosofía lo que en todo caso debe ser calificado de ‘positivista’, pues con ello estaría validando algo que la Teoría Crítica se propuso combatir confrontando las corrientes dominantes en el marxismo de su época, a saber, “la suplantación de la filosofía por una teoría materialista de la historia” (DEWS 2019, 400). Por lo demás, con este proceder “Marcuse encarnaría la respuesta a la desintegración del hegelianismo que Schelling, en su primera lección en Berlín, temía que fuera la de sus contemporáneos más jóvenes” (2019, 400), esto es, una respuesta que condujera a la supresión de la filosofía²⁶. Pero este juicio supone desconocer

²⁶ La lección inaugural sobre ‘Filosofía de la revelación’, pronunciada en Berlín el 15 de noviembre de 1841, versa específicamente sobre el ‘Filosofar en Alemania’. En ella, en efecto, Schelling manifiesta sus temores ante esta abolición de la filosofía, aun comprendiendo y compartiendo los motivos de la insatisfacción con aquella filosofía —la hegeliana— que habían conducido a este *impasse*. Sin embargo, frente a aquellos “quienes pretenden atacar con pasión solamente una determinada filosofía, aunque en el fondo están pensando en la filosofía en general; y están diciendo en su fondo más íntimo: ya no debe haber absolutamente ninguna filosofía”, Schelling expresa “que es suficientemente conocido que yo personalmente me declaré

tanto el carácter no positivista de esa transición de la filosofía a la teoría crítica de la sociedad, como el hecho de que Marcuse no está impugnando aquí toda filosofía en general, sino la ocupación tradicional de la misma —dentro de la actual división social del trabajo— en cuestiones intemporales abstraídas de la realidad socio-histórica concreta, o bien, como en el caso de Hegel, su función legitimadora del *statu quo*, es decir, de las instituciones sociales y políticas (monarquía constitucional, etc.) de su tiempo²⁷.

Probablemente, Dews se habría visto obligado a matizar su veredicto si hubiese tomado en consideración las alusiones a Schelling en la *Ontología de Hegel* a las que nos hemos referido y, especialmente, la conversación que Marcuse mantuvo con el propio Habermas en 1975, donde este último vincula la clase de experiencia estética que defiende Marcuse con la experiencia posibilitada por la obra de arte como *órganon* de la filosofía en Schelling. Habermas considera que la normatividad intrínseca que vincula Eros y Belleza en la obra de arte, en la que el deber-ser se convierte en el objetivo ‘natural’ de Eros, conduce en *Eros y civilización* (1955) de Marcuse a una “naturalización del concepto de razón”, donde ésta, incapaz ya de “justificar sus propios conceptos normativos tales como los de justicia, la belleza o la humanidad, se remite a evidencias provocadas en un medio como puede ser el arte, esto es, un medio que tiene una raíz independiente de la teoría, la raíz de lo erótico o la naturaleza instintiva” (HABERMAS 2018, 66). Expresado en otros términos, la justificación de los conceptos normativos de la razón y de lo que deba emanar como normatividad se obtiene en este contexto de la experiencia estética, en lugar de hacerlo —como en Platón o Hegel— “con el recurso a la constitución del ser o a la estructura del concepto” (2018, 33). Por lo tanto,

inmediatamente, desde los primeros pasos, insatisfecho y en desacuerdo con los inicios mismos de aquella filosofía. Según esto, alguno podría pensar que mi preocupación fundamental sería la de contestar o rebatir aquel sistema, cuyos resultados han producido semejante excitación apasionada contra la filosofía misma. Pero no es ese mi propósito, señores míos. Si yo no fuera capaz de hacer algo más que eso, ciertamente no estaría hoy aquí; no tengo una concepción tan estrecha de mi vocación. Dejo gustosamente a otros una tarea tan desagradable. Digo desagradable, porque realmente es bien triste ver cómo se disuelve por sí mismo algo que había sido levantado con especial energía. El mundo espiritual y moral está en sí mismo tan disgregado, tan cerca de la anarquía, que es preciso alegrarse cuando se ofrece de cualquier modo un punto de unificación, aunque sólo sea momentáneamente. Pero todavía más triste resulta destruir algo cuando no se tiene nada con qué sustituirlo” (SCHELLING 1858, 364). [Trad. esp. de Juan Cruz Cruz en Schelling (1998, 35).]

²⁷ Que Marcuse permaneció aferrado sin solución de continuidad a la labor filosófica a lo largo de toda su trayectoria intelectual, y que nunca proyectó sustituir a ésta sin más por la teoría de la sociedad, sino que buscó siempre su mutua complementación, es algo que sale a relucir, por ejemplo, en el discurso que pronunció en 1966 con motivo de su nombramiento como nuevo profesor en la Universidad de California, cuyo título fue, precisamente, “La racionalidad de la filosofía”. Cf. Marcuse (2021, 1-17).

habría aquí algo distinto al rechazo frontal de *Razón y revolución* en el énfasis de Schelling en la experiencia —en este caso, estética— como fundamento del conocimiento. Marcuse responde que, efectivamente, “debería tomarse muy en serio la filosofía del arte de Schelling. Se aproxima mucho a lo que yo quería decir” (2018, 66). Paradójicamente, sin embargo, en su última obra publicada dos años después de esta conversación, dedicada en su totalidad a *La dimensión estética* (1977), no se encuentra ninguna referencia a filosofía del arte de Schelling.

Tal y como puede constatarse ya en su tesis doctoral de 1954, pero también en diversos trabajos posteriores, el reconocimiento que realiza Habermas del papel histórico desempeñado por Schelling no se limita a poner de manifiesto sus coincidencias formales con Hegel o a valorar positivamente la centralidad de la experiencia estética en su *Filosofía del arte*. Tampoco se traduce, por supuesto, en una descalificación de su ‘filosofía positiva’ en la estela de los jóvenes hegelianos, de Lukács o Marcuse. En contraste con la animosidad con la que estos últimos autores se aproximan a la obra del último Schelling, Habermas le otorga un rendimiento y unos méritos muy superiores²⁸. La siguiente cita de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) ilustra resumidamente los motivos fundamentales de este reconocimiento:

la actualidad histórica de la que se supone brota la necesidad de filosofía, el viejo Hegel la había apartado de la construcción del acontecer esencial o racional como lo meramente empírico, como la existencia contingente, ‘fugaz’, ‘insignificante’, ‘pasajera’, y ‘marchita’ de una ‘infinitud mala’. Contra este concepto de una realidad racional que se eleva por encima de la facticidad, contingencia y actualidad de los fenómenos que hacen eclosión y de las evoluciones que se ponen en marcha, los jóvenes hegelianos reclaman (siguiendo los pasos de la filosofía última de Schelling y del idealismo tardío en un Immanuel Hermann Fichte) el *peso de la existencia* (HABERMAS 1993, 72)

Es decir, para Habermas —así como para Manfred Frank— la reivindicación de este ‘peso de la existencia’ en la filosofía tardía de Schelling convierte a éste en un pensador protomaterialista que habría anticipado muchas de las críticas que los jóvenes hegelianos dirigieron a Hegel. Y no sólo en los jóvenes hegelianos, también en la primera Teoría Crítica se pondría de relieve esta influencia decisiva de Schelling. Así, en su polémica con Hegel y contra la tradición platónica del bien, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling emerge “el impulso de ofrecer resistencia

²⁸ La influencia de Schelling en Habermas ha sido estudiada en Douglas (2004); Frank (2017); Marx (1984).

a todo peligro de transfiguración idealista, el mismo impulso por lo que muy pronto se movería una crítica ideológica que va desde el materialismo pesimista del primer Horkheimer hasta el materialismo optimista de Bloch” (HABERMAS 1990, 163). Más aún, el ‘pensamiento postmetafísico’ iniciado por los jóvenes hegelianos y continuado por la Teoría Crítica estaría en deuda con la revolución de los conceptos básicos de la metafísica llevada a cabo en el *Sistema del idealismo trascendental*. Según Habermas, en esta obra Schelling “no piensa ya la unidad de la pluralidad como un todo objetivo previo al espíritu humano, sino como resultado de una síntesis que ese mismo espíritu efectúa”, dando así lugar a una nueva concepción de la historia universal donde la razón aparece “como fuente de ideas formadoras de mundo y la historia como el medio a través del cual el espíritu efectúa sus síntesis” (1990, 164).

Huelga decir que la postura de Horkheimer respecto a Schelling era más matizada de lo que da a entender Habermas en la anterior cita de *Pensamiento postmetafísico* (1988) donde alude a la influencia positiva de la crítica de Schelling a las transfiguraciones idealistas en el primer ‘materialismo pesimista’ de Horkheimer, pues en términos generales su opinión se aproximaba más a la de Marcuse que a la de Habermas. Para clarificar su postura hay que remontarse a su lección del semestre de invierno de 1925/26 en la Universidad de Frankfurt sobre “La historia de la filosofía idealista alemana”. Como sintetiza Jay, en ella Horkheimer “se distanciaba de Schelling en lo que veía como la meta de una absoluta identidad localizada en la naturaleza o simbolizada en el arte”, pero, por otra parte, “aplaudí su crítica al subjetivismo constituyente de Fichte y su reducción solipsista de la naturaleza a un mero efecto de este sujeto” (JAY 2016, 30). No obstante, al igual que Marcuse, Lukács y los jóvenes hegelianos, Horkheimer siempre se mantuvo reacio al último Schelling, y ello pese a reconocer “que había algo en su búsqueda de un Absoluto más allá de la constitución subjetiva que encajaba con una crítica materialista a todo tipo de idealismos” (2016, 30). La preocupación de Schelling por la cuestión del fundamento durante la etapa intermedia de su trayectoria intelectual, plasmada sobre todo en *Las edades del mundo*, pivota sobre el argumento de que “todo intento por conocer el Absoluto siempre es aporético porque Absoluto deja de ser Absoluto cuando se transforma en objeto de conocimiento” (2016, 30). Si en *El joven Hegel* Lukács no veía ninguna aporía en esta transformación del absoluto en objeto de conocimiento, decantándose claramente por los modos de acceso racionalistas al conocimiento del absoluto de Hegel frente a los intuitivos de Schelling, en esta cuestión Horkheimer parece alejarse de la tradición hegeliano-marxista. Para Jay, es justamente en su orientación contra el monismo racionalista de Spinoza y contra Fichte y Hegel que Schelling despierta las simpatías de la Teoría Crítica.

Volviendo a la interpretación de Schelling por parte de Habermas, es necesario remarcar de nuevo que no son ideas que surgieran repentinamente en sus obras de finales de los años ochenta, en *El discurso filosófico de la modernidad* o en *Pensamiento postmetafísico*, sino una constante en su pensamiento, que tenía su origen en la ya mencionada tesis doctoral de 1954 dedicada a Schelling y en la versión reducida de la misma que incluyó pocos años después en *Teoría y praxis*. Allí Habermas presenta en primer lugar una exposición de los tres intentos de deducción del Estado en Schelling para mostrar su incompatibilidad. Principalmente, contrapone las ideas del primer Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental*, donde el derecho natural racional se fundamenta “en el orden republicano de cada Estado en particular y en la federación cívica-mundial de todos los estados entre sí” (HABERMAS 2000, 164) al segundo intento de Schelling por desarrollar una teoría del orden político en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810), donde sostiene que

Es conocido cuanto esfuerzo se ha dado, especialmente desde la Revolución francesa y los conceptos kantianos, una posibilidad para mostrar la compatibilidad entre la unidad y la existencia de seres libres, por lo tanto, la posibilidad de un Estado que sería en realidad solamente la condición de la más alta libertad posible de los individuos. Sólo que esto es imposible. O bien la fuerza necesaria es extraída del poder del estado o bien ella le es dada a él, en este caso es despotismo. (...) La unidad de la naturaleza, esa segunda naturaleza [erguida] sobre la primera, en la cual el hombre tiene que tomar por la fuerza su unidad, es el Estado; y el Estado es por eso, para decirlo exactamente, una consecuencia de la maldición latente de la humanidad (SCHELLING 1860, 461-2)²⁹

La verdadera unidad de la especie humana no está en la unificación política de la sociedad basada en los medios físicos coercitivos del Estado. Por tanto, si en 1800 Schelling “se había decidido inequívocamente en favor de la república democrática; en 1810 esta cuestión se ha tornado indiferente” (HABERMAS 2000, 166). En el tercer y último intento de elaborar una teoría del orden político, que Habermas sitúa cuatro décadas más tarde, principalmente en *Introducción a la Filosofía de la Mitología*, Schelling se distancia de las dos anteriores, ya que enjuicia negativamente los intentos de “superar prácticamente al mismo Estado, esto es, al Estado en sus fundamentos, por medio de la subversión del Estado, que, si es intencionada, es un acto criminal (...) y el de superarlo teóricamente por medio de doctrinas que desean hacer al Estado justo y grato al Yo tanto como sea posible” (SCHELLING 1861, 547).

²⁹ Trad. esp. de Marcela Uribe Pérez en Schelling (2022, 191-2).

El penúltimo apartado del texto sobre Schelling de *Teoría y praxis* lleva por título “El oculto materialismo de la filosofía de la edad del mundo: Schelling y Marx”. Es aquí, y específicamente en su último punto, “La autosuperación materialista de la dialéctica del trabajo: una recepción de Hegel preparada por Schelling”, donde puede encontrarse una mayor profundización en las ideas apuntadas en las citas sobre Schelling recogidas en *Pensamiento postmetafísico* y en *El discurso filosófico de la modernidad*. Habermas cree que el segundo intento de Schelling —en las lecciones privadas de Stuttgart— de superación radical del dominio político-estatal rechazado en su madurez, “ha sido recogida en la tradición marxista”, y que “en ese punto de inflexión materialista de su idealismo histórico, anticipa ciertas intenciones del materialismo histórico” (HABERMAS 2000, 206). Luego analiza cómo la concepción de Schelling de la estructura de la edad del mundo presente bajo la idea de un “Dios invertido” aparece también en el joven Marx, pues en ambos “es de esperar una resurrección de la naturaleza mediante la producción del género humano”, una “identidad entre naturaleza y género” más allá de la “falsa unidad” del Estado y, por último, una coincidencia en el hecho de no imputar la corrupción del mundo a la naturaleza, sino a los seres humanos (2000, 207). Aunque Schelling proyecte una teología y Marx lo analice desde un punto de vista económico, ambos “conceptúan ‘materialistamente’ la corrupción de este mundo en la medida en que lo que debería residir en la raíz de la existencia, a saber: la materia, ha sometido a la misma existencia” (2000, 207). Remitiéndose, como en el caso de Manfred Frank, a la tesis del joven Marx en torno a una naturalización del ser humano y una humanización de la naturaleza, Habermas entrevé también semejanzas significativas entre las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling y los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx. Pero si Schelling cifra el origen histórico de la corrupción del mundo en el pecado del primer hombre (Adam), Marx lo hace en la apropiación privada del trabajo social, donde “el egoísmo cosmológico de Schelling es descifrado como capitalismo” (2000, 208). Esta es la diferencia fundamental entre Schelling y Marx que, como hemos argumentado en el apartado II, se echa en falta en la interpretación de Frank.

De modo parecido a Habermas, en *Dialéctica negativa* Adorno considera a Schelling como un correctivo a Hegel que anuncia la “transición al materialismo” (ADORNO 1984, 193-5; DEWS 2019, 401). Sin embargo, resulta evidente que su posicionamiento experimentó modificaciones sustanciales con el transcurso de los años, concretamente a lo largo de la década de 1960-70, mostrándose por lo general cada vez más receptivo con el pensamiento de Schelling. En este sentido, si en *Tres estudios sobre Hegel* de 1963 las referencias a Schelling son básicamente impugnatorias, y en las ocasiones en las que es

aludido la preferencia de Adorno se sitúa del lado de Hegel, en *Dialéctica negativa* —publicada tres años más tarde— las remisiones a Schelling poseen un cariz menos negativo y se agudiza el escepticismo de Adorno respecto a Hegel. Finalmente, en la *Teoría estética*, aparecida póstumamente en 1970, Adorno corrige algunos de sus juicios negativos previos sobre Schelling y se muestra especialmente receptivo con su filosofía del arte. Es importante tomar en cuenta esta evolución sin detenerse exclusivamente en ninguna de las tres etapas mencionadas, lo que llevaría a acentuar sólo los aspectos positivos o negativos de esa recepción en detrimento de sus aspectos contrarios.

Aunque en *Tres estudios sobre Hegel* Adorno lleve a cabo una interpretación de la obra de Hegel en su conjunto menos afirmativa y laudable que la de Lukács en *El joven Hegel*, sus consideraciones críticas en torno a las insuficiencias atribuibles a la ‘intuición intelectual’ de Schelling son en gran parte compartidas. En primer lugar, Adorno asimila a Schelling con la ontología existencial en virtud de su propósito de acceder mediante “un brinco a lo supuestamente concreto” (ADORNO 2012, 232). La elección de este camino para confrontar y criticar el formalismo en teoría del conocimiento y en la ética es cuestionado por Adorno, quien cree que la crítica de este formalismo es en Hegel más lograda y rica en mediaciones que en los casos anteriores. Por más que el ‘concepto’ tenga en Hegel una “esencia abstractiva y clasificatoria, separadora y arbitraria” (2012, 282), Adorno, que en este punto coincide plenamente con Lukács, critica “la ilusión al mismo tiempo aconceptual y mecánica” (2012, 336) de Schelling de alcanzar la verdad de la ‘cosa misma’ mediante una intuición intelectual “que no se halla por encima del concepto, sino bajo él, y que justamente al usurpar su objetividad recae en la subjetividad del mero opinar” (2012, 282-3). Las reservas de Adorno respecto a la ‘intuición intelectual’ de Schelling permanecieron invariantes en *Dialéctica negativa*. Tal como puede leerse en esta obra, el proceso de conversión del saber absoluto en ‘intuición intelectual’ consiste en “tachar las mediaciones, en vez de reflexionarlas” (ADORNO 1984, 66). Por otra parte, en sentido inverso a las lecturas de Jay o Dussel, que ensalzan a Schelling como un pionero en la defensa del principio de no-identidad, Adorno asegura sin ambages que “toda filosofía concreta se ha basado desde Schelling en la tesis de la identidad” (1984, 81). Aquí su análisis posee afinidades remarcables con la crítica de Feuerbach —de la que nos hemos ocupado en el primer apartado— a la búsqueda por parte de Schelling en su filosofía de la naturaleza de una identidad absoluta entre naturaleza y espíritu como culminación del idealismo dualista entre sujeto y objeto. Así, refiriéndose indirectamente a Schelling, Adorno nos dice que colocar el principio del dualismo entre sujeto y objeto como fundamento de la filosofía supone “incurrir de nuevo en el totalitarismo o monismo del principio

de identidad” (1984, 176-7). De lo que se trataría, y aquí Hegel tendría cierta ventaja sobre Schelling, es de que en la polaridad de sujeto-objeto que estructura el pensamiento dialéctico ambos conceptos se mantengan como negativos sin buscar su unidad forzada, sino manteniendo en todo momento su diferencia constitutiva. Ciertamente, en Hegel esta polaridad aparece subsumida en el pensamiento especulativo, pero frente a Fichte y Schelling, la desarrolla “en sus dos direcciones” (1984, 177).

Más adelante, sin embargo, adopta un tono más distante con Hegel en lo que parece ser una invalidación parcial de algunas de sus consideraciones previas. Dado que el materialismo de Adorno concede centralidad y prioridad a lo somático en la tarea de hacer elocuente el sufrimiento, explicitando también en toda su extensión los efectos de la dominación en la corporalidad de los sujetos, no podía sino mostrarse insatisfecho con el lugar que le es asignado al cuerpo y a la existencia en el sistema filosófico de Hegel. En efecto, Hegel mantiene la diferencia entre espíritu y cuerpo/existencia, pero subsumiendo o absorbiendo al segundo en la autoconciencia del espíritu. Por el contrario, en Schelling, señala Adorno, “lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo”, del impulso entendido como “forma precursora del espíritu” (1984, 203). De este modo, en Schelling la inclusión de la naturaleza en el espíritu —y viceversa— no sigue una lógica de sometimiento. Precisamente por medio de esta atención a lo somático y a lo corporal, de su concepción de lo espiritual como impulso corpóreo modificado, Schelling prepara la transición del idealismo al materialismo. La obra a la que se remite Adorno en la exposición de esta problemática son *Las edades del mundo*, considerada comúnmente como el máximo esfuerzo llevado a cabo por Schelling en la formulación de estas ideas protomaterialistas y en su crítica del idealismo.

Hay otro ámbito, el de la estética y la filosofía del arte, en el que también puede observarse un cambio de rumbo significativo, especialmente si se comparan los *Tres estudios sobre Hegel* con su *Teoría estética*. Para que la categoría de totalidad sea aprehendida como una identidad mediada por la no-identidad, en *Tres estudios sobre Hegel* Adorno cree necesario transferir una ley formal artística a esta aprehensión, pero sostiene que en esta transferencia “la filosofía hegeliana se encuentra incomparablemente más próxima a las obras de arte que la schellinguiana, que quería construir el mundo conforme al modelo de la obra de arte” (ADORNO 2012, 336). Tomando su concepto de verdad del arte, Schelling instituyó un dualismo entre arte y filosofía donde el primero había de servir de modelo al segundo. No obstante, como de este modo la filosofía se limitaba a llevar a cabo lo que en el arte como apariencia no puede realizarse, la totalidad filosófica tenía que adoptar de suyo una forma estética, es decir, convertirse en el “escenario de la apariencia de la identidad absoluta” (2012, 336),

manteniéndose así el arte “como apariencia y no como razón realizada” (2012, 336). Esta interpretación sufre un vuelco importante en la *Teoría estética*, pues en ella Adorno realiza un doble reconocimiento de las contribuciones de la filosofía del arte y de la filosofía de la naturaleza de Schelling, rectificando además sus anteriores apreciaciones en *Dialéctica negativa* sobre la preeminencia de la tesis de la identidad en Schelling.

Por un lado, en el capítulo sobre “Lo bello natural” de la *Teoría estética* parece considerar en clave positiva el hecho de que en la filosofía del arte de Schelling el interés estético ya no se concentre en lo bello natural, sino en las propias obras de arte. Las obras de arte ofrecen a la filosofía que toma el arte como modelo la promesa de una “reconciliación en la identidad con el sujeto” (ADORNO 2004, 108, 127). Con la “mediación objetiva de todo arte por el espíritu” (2004, 127), tal como esta mediación es problematizada en la filosofía del arte de Schelling, esto es, derivando del arte el concepto de verdad del idealismo, el contenido espiritual del arte pudo desarrollarse en la concepción del idealismo “hasta su figura objetiva” (2004, 127). Este logro manifiesto de la filosofía del arte de Schelling recibió su impulso de una razón “impregnada vivamente por una filosofía de la naturaleza (...) que interpreta la naturaleza como algo que tiene sentido en sí mismo” (2004, 101), es decir, de la naturaleza en tanto que espíritu y no, como en Hegel, de la naturaleza como ser del espíritu. En resumen, la definición del arte como *órganon* de la filosofía en Schelling opera como un contrapeso a las especulaciones idealistas, de ahí que Adorno pueda concluir afirmando, en contraste con su juicio en *Dialéctica negativa*, que Schelling no llevó a cabo “su propia tesis de la identidad tan implacablemente como Hegel” (2004, 456-7).

En esta recepción positiva de Schelling por parte de Adorno es necesario tener presente la influencia en su obra de autores como Franz Rosenzweig y Paul Tillich. Tillich, que supervisó la tesis de habilitación de Adorno sobre Kierkegaard, estaba profundamente interesado e influenciado por el pensamiento tardío de Schelling (“En los años de universidad leí entusiasmado varias veces sus obras completas e hice mi tesis doctoral en filosofía y mi memoria de licenciatura en teología sobre Schelling” (TILlich 2011, 47), defendida en 1910 y publicada en 1974 (TILlich 1974)³⁰). Como recuerda Dews, Tillich y Adorno impartieron seminarios conjuntos en la Universidad de Frankfurt a principios de los años treinta antes de ser expulsados de Alemania por el régimen nacionalsocialista (DEWS 2019, 402). Por otra parte, el llamado ‘Nuevo pensamiento’ inspirado en la teología judía de F. Rosenzweig, autor que abandonó el hegelianismo inducido por la lectura de *Las edades del mundo* de Schelling, podría haber ejercido también una influencia en Adorno a través de

³⁰ En torno a la recepción de Schelling en el primer Tillich, véase Danz (2019).

W. Benjamin y G. Scholem, lectores y conocidos de Rosenzweig y amigos de Adorno (JAY 2016, 34). Lo que Adorno habría asumido de Rosenzweig por mediación de Benjamin y Scholem, influyendo en este cambio de orientación positivo respecto a Schelling, serían las reservas de Rosenzweig respecto a una dialéctica hegeliana de la identidad que subsume toda alteridad en una totalidad racional. En este sentido, Jay sostiene que “en su conferencia de 1931, ‘La idea de la historia natural’, Adorno mediaba la historia por la naturaleza y la naturaleza por la historia sin buscar un nivel más alto de sublimación entre ambos términos. Aunque Schelling no es explícitamente mencionado, se puede discernir su sombra en la resistencia de Adorno a un modelo puramente historicista” (2016, 35).

Ahora bien, creemos que gran parte de la literatura secundaria que ha venido ocupándose de la recepción de Schelling en Adorno ha tendido a pasar por alto las objeciones que hemos apuntado, aferrándose únicamente a aquellos escasos lugares en los que, en efecto, hay un reconocimiento explícito de sus avances materialistas frente al idealismo de Hegel y, en consecuencia, una innegable confluencia con algunos postulados de Adorno. Pero ciertamente esto constituye sólo una de las caras de la moneda³¹. Una clara muestra en esta dirección sería, por ejemplo, la interpretación que Dews realiza del aforismo 42 —“Libertad de pensamiento”— de *Minima moralia* (1951) de Adorno, deduciendo interesadamente de él que Adorno tenía en alta consideración las lecciones sobre ‘Filosofía de la revelación’ del último Schelling³². Lo cierto, sin embargo, es que en tal aforismo, en el que se aborda el vínculo entre reflexión y especulación y los efectos dañinos derivados de la ruptura de su unidad, Adorno incluye junto a Schelling también a Hegel en su reconocimiento acerca de la “extrema tensión del pensamiento” en “el desciframiento del fenómeno” en ambos autores, limitándose a afirmar que cuando, en sentido inverso a Hegel y a Schelling, la especulación prescinde de la reflexión aflojando esta tensión, como parece ocurrir en algunas orientaciones del psicoanálisis, se produce una disminución de “la calidad de las ideas” y una nivelación de las mismas donde “la diferencia apenas es menor de la que existe entre la filosofía de la revelación y el cotilleo de una suegra” (ADORNO 2006, 73-4). Se trata, por tanto, de

³¹ Prosiguiendo la tarea iniciada por los estudios de Frank en torno a la recepción de Schelling en los jóvenes hegelianos y en Marx, estas tentativas de presentar a Adorno como una suerte de schellinguiano convencido, sobreestimando el influjo positivo de Schelling en su obra, no sólo se encuentran en los trabajos ya citados de Peter Dews (2014; 2019), sino también en los de otros autores, como Bowie (1996, 238-80) o Flodin (2017, 176-96). Sin restarles importancia, pues por lo demás se trata de trabajos especialmente meritorios e ilustrativos, tienden no obstante, por así decirlo, a barrer para casa.

³² En este aforismo encuentra Dews “evidencia textual del respeto de Adorno por la ‘extrema tensión del pensamiento’ plasmado en la última filosofía de Schelling” (DEWS 2019, 402).

una alusión muy indirecta al último Schelling que no permite sostener con tal grado de convencimiento —como hace Dews— que su pensamiento tardío fuese tan bien recibido por Adorno. Sí tenía sin duda en alta consideración su pensamiento juvenil y *Las edades del mundo* de su etapa intermedia, y seguramente en relación con el Schelling tardío de la ‘Filosofía de la revelación’ fue menos crítico que sus colegas del Instituto de Investigación Social (Marcuse, Horkheimer), que Lukács y los jóvenes hegelianos, pero en cualquier caso no hay una reivindicación de sus logros tan explícita, extensa ni insistente como en el caso de Habermas. Más bien, en su recepción de Schelling podría ubicarse a Adorno en un lugar a medio camino entre Marcuse y Horkheimer, por un lado, y Habermas, por otro.

A modo de síntesis, cabe sostener que la filosofía de la naturaleza del joven Schelling ha sido unánimemente apreciada en las tres tradiciones aquí consideradas. La reticencia de los jóvenes hegelianos hacia la obra de madurez de Schelling, su negativa a conceder a las tendencias protomaterialistas que se despliegan en su ‘filosofía positiva’ una compatibilidad con sus respectivas críticas al logicismo de Hegel, es ciertamente contradictoria, pero resulta comprensible considerando la necesidad de mantenerse —al menos momentáneamente— fieles a su maestro en un contexto histórico, político y filosófico muy polarizado. Por su parte, Lukács asimila en lo fundamental las críticas de Feuerbach y Engels, acentuando las tendencias supuestamente irracionalistas en el pensamiento Schelling, las cuales estarían ya presentes, de manera latente, en su etapa juvenil. Sin embargo, esto no le impide otorgar virtudes más que notables a su filosofía de la naturaleza y a algunas de las críticas que dirigió al idealismo objetivo de Hegel. Con todo, su unilateralidad en la interpretación de la obra de Schelling y de su trayectoria intelectual se distancia claramente de la lectura de otros autores, como Bloch o Dussel. Asimismo, aun excediéndose en algunos puntos de su interpretación, Frank también se esfuerza por mostrar las correspondencias entre Schelling y Marx, así como la influencia positiva del primero en el segundo. Podría decirse que Frank continúa la línea abierta por Habermas, donde el reconocimiento de las virtualidades presentes en la obra de Schelling se hace también extensible, como en los casos de Bloch y Dussel, a su pensamiento tardío. En Habermas y Frank la recepción productiva de Schelling resulta indiscutible en la obra de los jóvenes hegelianos, en el joven Marx y en la Teoría Crítica. Hemos visto, no obstante, que Marcuse coincide con Lukács en sus críticas al empirismo de Schelling y a su ‘filosofía positiva’ de madurez, aun cuando, según Dews, ambos juicios estén basados en una lectura muy parcial de lo que significa en verdad este empirismo en Schelling y el alcance preciso de su ‘filosofía positiva’. A la luz de la *Ontología de Hegel* y de otras referencias de Marcuse a Schelling se torna necesario, sin embargo, ma-

tizar algunas de las afirmaciones de Dews respecto a la recepción de Schelling en Marcuse. La postura de Horkheimer fue también ambivalente, mostrándose a un tiempo receptivo y hostil tanto con la filosofía de la naturaleza y del arte del joven Schelling como con su filosofía tardía. Por último, puede afirmarse que Adorno fue modificando gradualmente su interpretación de Schelling, ciertamente en un sentido cada vez más favorable, sobre todo en relación con la filosofía del arte y los impulsos naturalistas y materialistas de *Las edades del mundo*. Pero pese a esta evolución en sentido positivo no pueden olvidarse sus objeciones —compartidas con Lukács— a la ‘intuición intelectual’ y a la tesis de la identidad en Schelling, formuladas en *Tres estudios sobre Hegel* y en *Dialéctica negativa*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W. 1984, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, TH. W. 2004, *Teoría estética*, Madrid: Akal.
- ADORNO, TH. W. 2006, *Minima moralia*, Madrid: Akal.
- ADORNO, TH. W. 2012, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Akal.
- ARTHUR, C. 2003, "Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-3", *Historical Materialism*, vol. 11, nº 2: 247-63.
- BLOCH, E. 1977, *El principio de esperanza*, Madrid: Aguilar.
- BLOCH, E. 1983, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Ciudad de México: FCE.
- BLOCH, E. 2015, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BOWIE, A. 1996, *From Romanticism to Critical Theory*, Nueva York: Routledge.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2022, *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*, Madrid: Siglo XXI.
- CORNU, A. 1965, *Marx y Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires: Platina.
- DANZ, C. 2019, "Freedom, sin and the absoluteness of Christianity: reflections on the early Tillich's Schelling-reception", *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 80, nº 1-2: 115-26.
- DEWS, P. 2014, "Dialectics and the Transcendence of Dialectics: Adorno's Relation to Schelling", *British Journal for the History of Philosophy*, 22:6, 2: 1180-207.
- DEWS, P. 2019, "Schelling and the Frankfurt School", HONNETH, A. *et al.* (ed.), *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Nueva York y Londres: Routledge, 394-409.
- DOUGLAS, P. 2004, "Habermas, Schelling and Nature", FREUNDLIEB, D. *et al.* (ed.), *Critical Theory After Habermas. Encounters and Departures*, Leiden & Boston: Brill, 155-80.
- DUQUE, F. 2014, "Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*. Suplemento, nº 19: 27-59.
- DUSSEL, E. 1974, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca: Sígueme.
- DUSSEL, E. 1994, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, E. 2006, "Marx, Schelling and Surplus-Value", *International Studies in Philosophy*, vol. 38/4: 59-69.
- ENGELS, F. 1981, *Escritos de juventud*, México: FCE.
- FENICHEL, T. 2019, *Schelling, Freud and the Philosophical Foundations of Psychoanalysis. Uncanny Belonging*, Londres y Nueva York: Routledge.

- FEUERBACH, L. 1974, *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade.
- FEUERBACH, L. 1984, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona: Orbis.
- FEUERBACH, L. 2013, *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta.
- FLODIN, C. 2017, “Adorno and Schelling on the Art-Nature Relation”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, 1: 176-96.
- FRANK, M. 1989, “Schelling’s Critique of Hegel and the Beginnings of Marxian Dialectics”, *Idealistic Studies*, vol. 19, nº 3: 251-68.
- FRANK, M. 1992, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Munich: Fink.
- FRANK, M. 2017, “Schelling, Marx, and the Philosophy of History: *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*”, BRUNKHORST, H.; KREIDE, R. y LAFONT, C. (ed.), *The Habermas Handbook*, Nueva York: Columbia University Press.
- GONZÁLEZ, P. 2016, “La lectura dusseliana de Schelling. Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 7, nº 2: 13-36.
- HABERMAS, J. 1954, “Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken”. Acceso abierto en: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/habermas1954/0007>
- HABERMAS, J. 1975, “Un Schelling marxista”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 127-47.
- HABERMAS, J. 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1993, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 2000, “Idealismo dialéctico en tráfico al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios”, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos, 163-215.
- HABERMAS, J. et al. 2018, *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*, Barcelona: Gedisa.
- HEGEL, G. W. F. 2007, *Fenomenología del espíritu*, Ciudad de México: FCE.
- HORKHEIMER, M. 1985, *Gesammelte Schriften Bd. 8. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- HORKHEIMER, M. 1990, *Gesammelte Schriften Bd. 10. Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- JACOBS, W. G. 2018, *Leer a Schelling*, Barcelona: Herder.
- JAY, M. 2016, “Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento”, GANDLER, S. (coord.), *Teoría Crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, México: Universidad Autónoma de Querétaro y Miguel Ángel Porrúa, 11-41.

- LEFEBVRE, H. 1967, "Schelling", *Obras I (posteriores a 1958)*, Buenos Aires: Peña Lillo, 105-6.
- LEYTE, A. 1996, "Introducción. Una filosofía idealista de la naturaleza", SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza.
- LEYTE, A. 1998, *Las épocas de Schelling*, Madrid: Akal.
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. 1995, *Schelling (1775-1854)*, Madrid: Ediciones del Orto.
- LUKÁCS, G. 1959, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ciudad de México: FCE.
- LUKÁCS, G. 1970, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ciudad de México: Grijalbo.
- MARCUSE, H. 1970, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona: Martínez Roca.
- MARCUSE, H. 2003, *Razón y revolución*, Madrid: Alianza.
- MARCUSE, H. 2021, *Transvaloración de los valores y transformación social radical. Cinco nuevas conferencias, 1966-1976*, Philadelphia: International Herbert Marcuse Society.
- MARX, K. y ENGELS, F. 1963, *Werke Bd. 27*, Berlín: Dietz.
- MARX, K. 2001, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- MARX, W. 1984, "Fundamental Notions in Schelling's and Habermas's Conceptions of History", en *The Philosophy of F.W. J. Schelling*, Bloomington: Indiana University Press.
- PÉREZ-BORBUJO, F. 2004, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona: Herder.
- RAMÍREZ CORDÓN, M. A. 2019, "La cuestión doble del fundamento y el principio de identidad en las «Lecciones de Erlangen de F. W. J. Schelling», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 75, nº 284: 765-86.
- RAWIDOWICZ, S. 1964, "Feuerbachs Schelling-Kritik", *Ludwigs Feuerbachs Philosophie*, Berlín: De Gruyter, 274-84.
- SASS, H.-M. 1962, "Schelling und die Junghegelianer: Ein unbekannter Brief Schellings", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 14, nº 3: 282-5.
- SHELLING, F. W. J. 1858, *Sämmtliche Werke XIII*, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta.
- SHELLING, F. W. J. 1860, *Sämmtliche Werke VII*, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta.
- SHELLING, F. W. J. 1861, *Sämmtliche Werke XI*, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta.
- SHELLING, F. W. J. 1996, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza.
- SHELLING, F. W. J. 1998, *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/28*, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.
- SHELLING, F. W. J. 1998, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- SHELLING, F. W. J. 2022, "Lecciones privadas de Stuttgart (1810) (Del manuscrito de obras póstumas)", *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, nº 18: 170-203.

- SCHMIDT, A. 1975, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid: Taurus.
- SCHMIDT, A. 2016, "Para un materialismo ecológico. Prólogo a *El concepto de naturaleza en Marx* (1993)", GANDLER, S. (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de Querétaro y Miguel Ángel Porrúa, 171-92.
- TILICH, P. 1974, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy: Its Presuppositions and Principles*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- TILICH, P. 2011, *On the Boundary: an Autobiographical Sketch*, Eugene: Wipf and Stock.
- VILLACAÑAS, J. L. 1987, "Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte", SCHELLING, F. W. J., *Antología*, Barcelona: Península, 7-30.
- ZUDEICK, P. 1992, *Ernst Bloch*, Valencia: Alfons el Magnànim.

JULIÁN FERREYRA
CONICET – Universidad de Buenos Aires

Finitud y precariedad: entre el fin de la historia y el cristal del tiempo

Finitude and Precariousness: Between the End of History and the Crystals of Time

Recibido: 21/12/22. Aceptado: 27/11/23

Resumen: La hipótesis de este artículo es que estamos ante un desplazamiento de la episteme —concepto que Michel Foucault forjó en *Las palabras y las cosas*—, y que por lo tanto la finitud (que fue parte del plexo de sentido que reinó en Europa occidental a partir del siglo XIX, y que determinaremos puntualmente a partir de la dialéctica de lo finito de G. W. F. Hegel) no da cuenta ya del “ser bruto del orden”. Para pensar la nueva episteme, que Foucault apenas esbozó, postularemos (abrevando en Gilles Deleuze, especialmente en su concepto de “cristal de tiempo”) la noción de precariedad, donde nuestro frágil ser no deja de vincularse con las fuerzas abismales que a cada instante lo engendran y amenazan con destruirlo.

Abstract: The hypothesis of this paper is that we are facing a shift of the episteme —a concept constructed by Michel Foucault in *The order of things*—, and that therefore finitude (which was part of the web of sense that reigned in Western Europe since the early XIX Century, and that we will determine through Hegel’s dialectic of the finitude) no longer accounts for “order in its primary state”. In order to conceive the new episteme, which Foucault merely sketched, we will posit (with conceptual resources taken from Gilles Deleuze, notably the “crystal of time”) the notion of precariousness, where our fragile being bonds itself endlessly with abyssal forces that at each instant engender it and menace with its destruction.

Palabras clave: finitud, precariedad, fin de la historia, cristal del tiempo.

Keywords: finitude, precariousness, end of history, crystals of time.

LA FINITUD ES, desde cierta perspectiva, lo propio del hombre y la humanidad. Somos todo lo que *no* podemos saber, *ni* debemos hacer, *ni* nos está permitido esperar, en virtud de los límites que nos son propios. Somos todo lo que la historia o el progreso *no* nos darán, porque chocaremos con el inexorable fin de la historia. Todo es falta, todo está signado desde el inicio por el perecer. Todo es lamento. “La hora de nuestro nacimiento es la hora de nuestra muerte” (HEGEL 1968, 166). Estas visiones de lo propiamente nuestro no sólo son melancólicas sino que, según argumentaremos en estas páginas, hablan además de lo que *ya no somos*, o de lo que estamos dejando de ser. No cesamos de recurrir a la finitud para comprender el mundo —y también para intentar transformarlo— pero la red conceptual que de ella emerge se muestra ineficaz e impotente. Sólo propaga una forma de vida agotada (DELEUZE 1995, 185). La finitud está vinculada con una forma de vida agotada dado que se ha desmoronado su marco de sentido, aquello que Michel Foucault concibió en *Las palabras y las cosas* como *episteme*: el “ser bruto del orden” que es el fondo sobre el cual “se construyen las teorías generales del orden de las cosas y las interpretaciones que éste convoca” (FOUCAULT 1966, 12). La *episteme* que según Foucault hegemonizó Europa a partir del siglo XIX se está borrando “como al límite del mar un rostro en la arena” (398), y con ella la *finitud*.

La hipótesis de estas páginas es que aquello que en 1966 aparecía como un “acontecimiento inminente” y una “promesa-amenaza” (333) se ha concretado a lo largo de estos 57 años. Estamos ante una nueva *episteme*. La cuestión es intentar concebirla. Para ello postulamos (con la contribución de algunos recursos conceptuales de Gilles Deleuze) la noción de *precariedad*, donde nuestro frágil ser no deja de vincularse con las fuerzas abismales que a cada instante lo engendran y amenazan con destruirlo. “Todo lo que hagamos o construyamos, está en realidad, como una piedra en el agua, igualmente rodeada por el elemento agua y próximo siempre al exterminio” (KUSCH 1962, 231). Estamos, como decía el filósofo argentino, permanentemente expuestos al rayo, al trueno y al relámpago. Asumimos a cada instante el riesgo de la vida (“la vida es un riesgo inconsiderado que nosotros, los vivos, corremos”, DUFOURMANTELLE 2019, 11). La precariedad implica una humildad ante las fuerzas con las que nos relacionamos de manera trascendental. Así, la precariedad permite una nueva relación —humilde— con nuestros innegables límites, en contraste con la soberbia de la “categoría más obstinada del intelecto” (HEGEL 1968, 166). Mientras la finitud *pone* el límite para abarcar en sí tanto el ser como el no-ser y niega su más allá con las argucias del deber ser, *la precariedad* se relaciona con la tormenta afirmativa sobre la que se erige, para cargarse con las palabras, los animales y las rocas. En relación con esas fuerzas, como veremos, no dejamos de metamorfosearnos, de formar circuitos, de *devenir*. Esto no tiene ninguna

carga axiológica; la precariedad no es *mejor* que la finitud; solamente da cuenta del modo del orden y el sentido de la época que empezamos a vivir.

Si la finitud es uno de los estigmas de la *episteme* que marcó el orden en Europa occidental a partir del siglo XIX (colonizando además gran parte del globo), no es extraño que aparezca de manera desbordante y dispersa en el saber filosófico.¹ Nos acotaremos aquí a mostrar las salvajes marcas que esa *episteme* deja en la dialéctica entre la finitud y la mala infinitud en la Doctrina del Ser de la *Ciencia de la lógica* de G. W. F. Hegel, y cómo ese momento lógico está en la base de la auto-comprensión antropológica: el hombre, como ser finito, conjura su más allá poblando su límite de espejismos; simula traspasar el límite sin cesar para encontrarse —en realidad— del otro lado una y otra vez a sí mismo y volver a empezar: es la *mala infinitud*. Indagaremos cómo esa misma lógica regula el *fin de la historia* que Kojève lee en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Así, la finitud ontológica y la histórico-antropológica revelan su alianza conceptual. ¿Qué determina entonces a los seres cuando no se sostienen en su límite? ¿En qué consiste la historia o la comunidad humana con una perspectiva transformadora si no es un camino hacia un acabamiento o catástrofe que insiste en todo presente como su sentido? Tales son algunas de las preguntas que abordaremos.

La bifurcación entre esta ontología de la finitud y la de la precariedad la situaremos en *Las palabras y las cosas* de Foucault donde el “Hombre” está constituido por las fuerzas de la finitud (trabajo, vida, lenguaje) *pero* la dispersión de esas fuerzas habilitan la aparición —en forma asimétrica al fin de la historia como lógica del trabajo— de la fuerza de la vida que “nos eleva por un instante a nuestra forma precaria” (FOUCAULT 1966, 291). Pensaremos si esa elevación no puede acaso ser el signo de la época del ultrahombre, y nos detendremos en la dimensión *temporal* de ese *instante* durante el cual nuestra forma precaria se eleva. “El hombre es tiempo”, como pensaba Kojève (1968, 364), pero ese tiempo ya no es el de una historia que exige necesariamente su fin,² sino un tiempo fuera de sus goznes, ligado a la síntesis del futuro y la posibilidad de creación. Ese tiempo que nos eleva *por un instante* a nuestra forma precaria es

¹ Como bien ha señalado uno de los evaluadores externos de este artículo, la constitución ontológica es sólo uno de los aspectos de la precariedad, para la cual tomamos aquí la exploración en clave arqueológica que realiza Foucault. La otra dimensión, genealógica, de la precariedad, debe en efecto considerar la historia de las prácticas y su constitución socio-histórica (en ese sentido, *cf.* FERREYRA 2023). La articulación de ambas dimensiones constituye, efectivamente, la labor que estamos realizando en torno al concepto de precariedad.

² La hipótesis complementaria, sobre la cual no podemos avanzar aquí, es que lo mostrado en Kojève se aplica a todas las visiones sobre el fin de la historia que encontramos en la bibliografía reciente; ya sea que planteen el apocalipsis (Antropoceno, Capitaloceno) o una utopía de liberación, dependen de esa *episteme*, es decir, de lo que estamos dejando de ser. No es extraño que pierdan su poder de dar sentido, y tengan más sabor a nihilismo que a filosofía.

el que Deleuze pensó con el concepto de imagen-tiempo: un cristal donde el pasado y el presente se desfondan y se vuelven indiscernibles, y del cual brota, como un “*jaillissement de la vie*” (DELEUZE 1985, 117), nuestra forma precaria. Ese tiempo es el que la finitud quería conjurar. Un tiempo de la precariedad, que da sentido, para bien y para mal, al mundo que nos es contemporáneo. En ese mundo debemos actuar, en esa precariedad debemos construir nuestras formas de vida.

I. EL HOMBRE DE LA FINITUD

1.a *El fin de la historia y la finitud antropológica*

Una de las caracterizaciones más influyentes del hombre como un ser de la finitud es la que realizó Martin Heidegger en 1929, en su *Kant y el problema de la metafísica*. Allí, el maestro alemán mostraba cómo la existencia humana se liga de manera fundamental a la finitud, y cómo esa finitud es lo que posibilita al hombre su condición del ser-ahí del ser (HEIDEGGER 1954, 192).³ Este ingenioso argumento aparece en el marco de la crítica de Heidegger a la antropología filosófica que, en esos años, avanzaba con fuerza en los claustros alemanes de la mano de Max Scheler y Helmuth Plessner.⁴ En esos mismos años, en Francia, Alexandre Kojève, otro filósofo que marcaría a fuego las siguientes décadas, defendía las banderas de la antropología filosófica en sus lecciones sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, dictadas entre 1933 y 1939 en la Escuela de Altos Estudios de París. En ese marco, se detenía especialmente sobre la importancia del *fin de la historia*, y las implicancias que tenía para ese momento del pensar (KOJÈVE 1968, 434-43). En tanto ambos piensan en el orden de la finitud, la disputa de Heidegger y Kojève en torno a la antropología filosófica sería una de esas “tempestades en una bañera de bebés” que, según Foucault, tienen lugar en el marco de una misma episteme (1966, 274). En efecto, la “finitud de la existencia humana” y el “cumplimiento de un fin de la historia” (274) están anudados por la episteme característica de la época que, a partir del inicio del siglo XIX, marca, siempre según Foucault, el umbral de nuestra modernidad (13). La finitud es una determinación del “ser bruto del

³ Finitud que estaría anunciada en el reverso de las tres preguntas kantianas que convergerían en la pregunta fundamental “¿Qué es el hombre?”. El argumento de Heidegger es que Kant puede preguntarse “¿Qué puedo conocer?”, “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué me está permitido esperar?” porque hay algo que *no* puedo conocer, algo que *no* debo hacer, algo que *no* me está permitido esperar (HEIDEGGER 1954, 192).

⁴ Sobre el debate de la antropología filosófica en Alemania en la primera mitad del siglo XX, ver Borsari (2009).

orden” que hizo posible, en ese lugar y ese tiempo, “las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones [científicas y filosóficas] que este ordenamiento convoca” (12).⁵

Si la episteme moderna es la que sostiene las nociones de “finitud” y “Hombre”, y esta episteme está perdiendo su poder de ordenación y sentido, se sigue que *ya no somos finitos* y que el hombre tal como lo concibió Foucault *ya ha muerto*. En el antropoceno, el fin del mundo aparece cada vez más como ineluctable (LATOURET 2014) y *sin embargo* no se vive generalizadamente en esa tónica, no se produce, no se habla, no se vive bajo su manto epistémico; esto resulta trágico y desesperante ante la elocuencia de la crisis climática, pero la transformación efectiva exige otra cosa: una comprensión filosófica del fenómeno. Que “ya no seamos finitos” no quiere decir que *no* nos vayamos a morir, o la humanidad y el planeta *no* se encuentren en peligro, ni que existan muchas acciones y esperanzas fuera de nuestro alcance; solamente, que el fin de la historia ya no es nuestro horizonte, y tampoco lo es nuestra finitud, en un sentido técnico que vamos a determinar en el próximo apartado. No podemos construir subjetividades ni organizaciones sociales con esa base. Se trata de concebir construcciones subjetivas y políticas que no recurran a utopías emancipatorias o distopías apocalípticas.⁶

El fin de la historia se anuda, en las lecciones de Kojève sobre la *Fenomenología* de Hegel, con la finitud del hombre: “El hombre que *es* tiempo *desaparece* también en la naturaleza espacial. Pues esta naturaleza *sobrevive* en el Tiempo [...] El Selbst (es decir, el Hombre) o el Zeit [tiempo] no es otra cosa que la Historia” (KOJÈVE 1968, 434-5). El hombre es tiempo, y con el fin de la historia acaba el hombre y acaba el tiempo.⁷ El hombre es finito y de pronto *el tiempo también es finito*, porque el hombre *es* tiempo. Esta relación entre la historia y el tiempo en el cual ésta debía encontrar su fin es por cierto paradójica, pero justamente esa paradoja expresaba el *nudo* del modo de ser de aquella episteme. En efecto, el *fin* era un límite, un más allá donde la historia se disolvía, pero al mismo tiempo una determinación sin la cual la historia no podía sostenerse. En ese sentido “el fin de la historia no está por venir, sino

⁵ Un análisis en detalle sobre el sentido del “orden” en *Las palabras y las cosas* puede encontrarse en Sabot (2007, 17-40).

⁶ “Poco importa sin duda la alternativa entre el ‘pesimismo’ de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx. [...] toda la arqueología puede situar con precisión [...] bajo el mismo modo, a la economía burguesa y a la economía revolucionaria del siglo XIX. Su debate puede producir ciertas olas y dibujar arrugas sobre la superficie: no son sin embargo más que tempestades en una bañera para bebés” (FOUCAULT 1966, 273-4).

⁷ La historia, para Kojève, es la serie de acciones humanas transformadoras de la naturaleza a lo largo de un tiempo concebido como una flecha lineal que va del pasado hacia el futuro. Como se muestra inmediatamente a continuación, es el mismo sentido en que Foucault considera la historia en el marco de la *episteme* moderna.

desde ahora y ya un presente” (436). Es ya presente en tanto marca nuestra finitud constitutiva.⁸

Cuando Foucault reflexiona en *Las palabras y las cosas* sobre el rol del tiempo y la Historia en la episteme donde emerge la figura del Hombre, la afinidad con Kojève es tan grande que, aunque no lo nombre, podemos conjeturar que tenía en mente los desarrollos del filósofo ruso:

En el s. XIX la utopía concierne la caída del tiempo más que su amanecer [...]: cuando la sombra del desenlace venga, con la tarde prometida, la erosión lenta y la violencia de la Historia harán brotar, de su inmovilidad rocosa, la verdad antropológica del hombre [...]. El tiempo de los calendarios podrá sin duda continuar; pero estará como vacío, pues la historicidad se habrá superpuesto exactamente con la esencia humana [...]. La *finitud* con su verdad se da en el *tiempo*; y de pronto el *tiempo* es finito / se ha terminado [*est fini*] (FOUCAULT 1966, 274-5)

En suma: “el Tiempo, es el Hombre mismo. Suprimir el tiempo es entonces suprimir también al Hombre” (KOJÈVE 1968, 384). En la nota a pie que añade a la primera edición (1947) de su *Introducción a la lectura de Hegel*, Kojève saca las consecuencias: “la desaparición del Hombre al final de la Historia no es entonces una catástrofe cósmica” (434). No hay catástrofe: el tiempo de los calendarios continúa en tanto la naturaleza (que para el filósofo ruso es *espacial*) lo sobrevive: es su más allá que se hace presente. Esto le aparece a Kojève al momento de esa primera edición como algo *natural*: “el Hombre sigue en vida como un animal que está de acuerdo con la Naturaleza o el Ser dado. [...] Todo lo que queda puede mantenerse indefinidamente; el arte, el amor, el juego, etc., etc.; en suma, todo lo que hace al hombre *feliz*” (435); al momento de la segunda edición (1968) pasa a transformarse en una paradoja: “si admitimos que ‘el hombre continúa viviendo *como un animal*’, y precisamos que “lo que *desaparece* es el Hombre *propiamente dicho*”, no podemos decir que ‘lo que queda puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.’” (436).

La paradoja es que la historia termina, pero la vida sigue. En esa paradoja se encierra y atrapa Kojève, pero no es realmente tal. La cuestión no es si lo propio del hombre es el arte, el amor, el juego, o la acción y el error, o el *American Way of Life*, o el snobismo japonés, como Kojève va barajando en la nota de 1968 (436-7). El filósofo ruso se pierde en esos laberintos tratando de pensar lo impensable: lo *fuera del tiempo*. Y sin embargo, ya desde el princi-

⁸ Para una lectura más exhaustiva del rol del fin de la historia en la filosofía política de Kojève, y los motivos del renovado interés en su filosofía en *nuestro tiempo*, ver Vegetti (2008, 35-69).

pio había dado en la tecla: *el Hombre es tiempo*; y también había avanzado un poco más hacia que ese “tiempo” no es *todo* el tiempo, sino cierta forma del tiempo: el tiempo de la finitud. Ese infinito que está *después* del tiempo es, como veremos en el próximo apartado, la contraparte necesaria de la finitud *del tiempo mismo*. Opera en el presente, constituye el presente *de la finitud*. Por eso Kojève habla de un “*futuro* ‘eterno presente’” (437). El presente es eternamente futuro, es eternamente aquello que ya está pero no está aún, marcando, siempre y todavía, que el *fin* de la historia era el manto ordenador de las cosas y las interpretaciones y *no* un apocalipsis efectivo. En ese sentido, Kojève pensaba en y con la *episteme* moderna sea en 1933-1939, sea en 1948-1958, sea en 1959-1968. El fin de la historia, no es un *después* real, no es un *después* del tiempo (un tiempo humano contrapuesto al espacio de la naturaleza) sino una forma del tiempo: la finitud. Tal es la verdad del hombre, pues el hombre se solapa con su propia finitud.

Vemos el rol que la historia y la antropología cumplen una respecto a la otra. Sólo hay historia (trabajo, producción, acumulación, y crecimiento de los costos reales) en la medida en que el hombre como ser natural es finito; finitud que se prolonga más allá de los límites primitivos de la especie y de las necesidades inmediatas del cuerpo, y que no cesa de acompañar, por lo menos en sordina, todo el desarrollo de las civilizaciones [...]. La Historia permite al hombre evadirse de sus límites iniciales sólo en apariencia, y sólo si le damos a ese límite un sentido superficial; pero si consideramos la finitud fundamental del hombre, percibimos que su situación antropológica no cesa de dramatizar siempre un poco más su Historia, de hacerla más peligrosa, y de acercarse, por decirlo de alguna manera, a su propia imposibilidad. En el momento en que toca sus confines, la Historia no puede sino detenerse, vibrar un instante sobre su eje, e inmovilizarse para siempre (FOUCAULT 1966, 271-2)

El tiempo antropológico es indisoluble del tiempo histórico. Ambos están signados por la finitud. El *homo natura* (“el hombre como ser natural”, ligado con la fuerza de la finitud “vida”) y el *homo historia* (el hombre como “acción negadora” ligado con la fuerza de la finitud “trabajo”) son indisolubles: “comenzamos por definirlo como *Homo natura*, y helo aquí terminando *Homo historia*” (DELEUZE y GUATTARI 1972, 28).⁹ Solamente, en la *episteme* moderna son fuerzas *dispersas*, necesariamente dispersas, porque esa dispersión

⁹ “Podemos decir que toda producción social deriva de la producción deseante en condiciones determinadas: primero el *Homo natura*. Pero debemos decir también, y más exactamente, que la producción deseante es ante todo social, y no tiende a liberarse más que al final (primero el *Homo historia*)”, Deleuze y Guattari (1972, 40).

(contrapuesta a la *reunión* de las fuerzas de la episteme clásica en torno al cuadro de la representación) es la que caracteriza a la finitud (DELEUZE 1986, 138-9). Desde el punto de vista del *tiempo* lo natural aparece *después* (según la primera hipótesis kojéviana: “el Hombre sigue en vida como un animal que está de acuerdo con la Naturaleza”), pero en realidad la vida no es menos histórica que el trabajo, y no menos finita: la fuerza de la vida “me envuelve a la vez por el tiempo formidable que empuja consigo y que me eleva un instante sobre su cresta, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte” (FOUCAULT 1966, 335). El espacio vacío, inmóvil, aparece para el trabajo y para la vida igualmente como límite, y como componente inextricable de su propia temporalidad (finita).

Ahora bien, “finitud” es aquí el concepto clave, el que permite darle espesor tanto a la noción de “hombre” como a la noción de “historia”, tanto en Kojève como en la episteme moderna de Foucault. Sin embargo, en ambos autores resulta un concepto algo vago e insuficientemente determinado (como si supiéramos naturalmente lo que significa finitud, en tanto somos hombres y somos finitos). Para darle mayor rigor, recurriremos a la letra de Hegel. Si bien el texto de referencia para Kojève es la *Fenomenología del espíritu*, y es el mismo libro al que recurre Foucault para caracterizar al Hombre en *Las palabras y las cosas* (1966, 342), la urdiembre conceptual que sostiene la lectura de Foucault sólo puede rigurosamente anclarse en la *Ciencia de la lógica*.¹⁰ En efecto, es en la dialéctica entre lo finito y la mala infinitud donde se hace concebible que el *ser* histórico del hombre esté ligado a un futuro que funciona como negatividad “presente”, intrínseca, y que *por ese motivo* el futuro se impone desplazándose e indeterminándose: no es un *ser*, sino un *deber ser* cuyo contenido es propiamente la nada. Tal es la esencia ontológica de la finitud.

1.b Finitud ontológica y deber ser

La dialéctica entre lo finito y lo infinito es uno de los primeros movimientos de la *Ciencia de la lógica*, uno de los primeros pasos de la Doctrina del ser.¹¹ Esto debería advertirnos que, *ya para Hegel*, la finitud no esconde la verdad de la verdad, o al menos no necesariamente.¹² Quizás, por el contra-

¹⁰ Esta estrategia que tiene la ventaja de darle rigor y determinación al concepto de finitud, aunque el costo sea recortarlo y dejar afuera parte del plexo de referencias y significados que *también* tiene en el uso de Kojève y, sobre todo, de Foucault.

¹¹ Para una reconstrucción detallada de este paso de la lógica hegeliana, ver Movia (1994, 323-57).

¹² Teniendo en cuenta que la dialéctica entre la finitud y la infinitud es un momento precoz dentro de la *Ciencia de la lógica*, queda abierto el camino de pensar su crítica (o desarme) a partir de Hegel mismo. ¿Qué ocurre en la Doctrina de la esencia, y en la Doctrina del concepto? ¿Se sostiene lo finito firme frente a esas transformaciones conceptuales? ¿Es un avatar de la contra-

rio, la dialéctica de la finitud denuncie los espejismos que implica esa forma del sentido que dominó durante algunos siglos la episteme occidental. Sobra aclarar que lo “finito” como momento de la *Ciencia de la lógica* no refiere a la finitud humana, y que no debería leerse en un prisma antropológico (no hay, en sentido estricto, hombre, ni tiempo, y tampoco historia en la *Logik*). Sin embargo, su lógica es, a nuestro entender, la que regula la comprensión de lo humano como ser de la finitud (y la que traduce en clave antropológica Kojève para pensar el fin de la historia).

La finitud no es la afirmación de una simple identidad consigo. Por el contrario, el carácter de “existencia afirmativa, tranquila” (HEGEL 1968, 165) pertenece a un momento previo de la Doctrina del Ser: el “algo” (*etwas*), cuya tranquilidad reside en que la negatividad le es extrínseca y accidental. Lo finito, en cambio, es pura intranquilidad, porque tiene la negatividad dentro de sí.

[Las cosas finitas] *existen* (*son*), pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo [*etwas*] en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte (HEGEL 1968, 166)

A pesar de la resonancia de la frase “la hora de su nacimiento es la hora de su muerte”, en esta cita observamos que la finitud (*die Endlichkeit*) en Hegel no es la determinación del *mero* existente que está condenado a desaparecer *con el tiempo*; su final (*End*) no es en absoluto un punto en el tiempo cronológico (la muerte que alcanza al ser finito en algún momento desde que está vivo); lo finito no es aquello que simplemente *no es* eterno porque su estadía en la tierra está limitada por su propio decaer. Tal es el caso del “algo”: es un ser limitado (*begrenzt*) de tal manera que su negatividad (aquello que no-es, y por lo tanto su determinación como lo que sí es) está afuera del límite, en *otro* (151-2). Es *posible* que perezca porque su negatividad le es extrínseca. Lo finito, en cambio, tiene su negatividad en sí mismo; en ese sentido tiene “el germen del perecer dicción? ¿Retorna el límite como término medio del silogismo? ¿Es “la categoría más obstinada del entendimiento” (HEGEL 1968, 166), al punto de no ceder a todos los movimientos del sistema? ¿O acaso, como señala Lebrun, es “la cascada de bloqueos sucesivos que la dialéctica tiene como tarea superar” (1972, 374), y, como considera Gabriel, su crítica apunta a un *Zeitgeist* de la absolutización de la infinitud? (2011, 36). Desde el punto de vista político, ¿se supera el “fin de la historia” y la mala infinitud de su “después” en el Estado? ¿O acaso, como apunta Byung-Chul Han, el fin de la historia no llega nunca porque estamos atrapados en un estadio primitivo de la *Fenomenología del espíritu*, esto es, la dialéctica de señorío y servidumbre (“Si entendemos la dialéctica de amo y esclavo como historia de la libertad, no se puede hablar de final de la historia, pues todavía estamos muy lejos de ser realmente libres”, 2014, 36)?

como su ser-dentro-de-sí”: su límite es un “límite inmanente” (*immanenter Grenze*). No se afirma frente al otro, sino que se relaciona negativamente consigo mismo.

La hora de su nacimiento *es* la hora de su muerte, no porque *vamos a morir*, sino porque la muerte (el fin) es constitutiva, es “límite inmanente” (como el *fin* de la historia era en Kojève constitutivo de nuestra historicidad presente). Lo finito no tiene, como el “algo”, su no-ser afuera (del otro lado del límite) sino que lo tiene en sí mismo, ha interiorizado al otro. Por lo tanto, lo finito es y no es *al mismo tiempo*. Tal duplicidad es el rasgo, para Hegel, del *deber ser* (y por ello es una de las determinaciones de la finitud): “lo que tiene que ser, *es* y al mismo tiempo no es” (170). Ahora bien, así como tener la negatividad *fuera* de sí (en el otro) permitía al “algo” permanecer quieto y tranquilo, tener la negatividad *en* sí pone a la finitud en devenir, y hace que se encuentre “dirigida e impulsada allende de sí misma” (165). Y justamente esa es la exigencia del *deber ser*: atravesar el límite (“el deber ser es el ser que está más allá del límite”, 171). Pero, nuevamente, atravesarlo es *imposible* (porque, justamente lo finito está esencialmente *limitado*). Ese no-ser que se eleva *del otro lado del límite*, en tanto es constitutivo de lo finito, es contradictorio: debe ser (para que el finito sea tal) y no-ser (para que la finitud se sostenga). Aniquilado, lo finito ya no es. Firme y tranquilo, lo finito todavía no es (es un mero *algo*). Esa duplicidad es, justamente, la clave de la noción de deber-ser. El deber ser es lo que yo *soy* sin *serlo*:

Como *deber ser*, el algo se halla por ende *elevado por encima de su límite*, pero viceversa sólo *en tanto deber ser* tiene su *límite* [...]. El *deber ser*, por otro lado, es el superar el límite, pero un *superar* que por sí mismo es sólo *finito*. Tiene por lo tanto su lugar y su valer en el campo de la finitud, donde mantiene firme el ser-en-sí contra lo limitado (HEGEL 1968, 170, 173)

Por esa “contradicción dentro de sí” lo finito “se elimina a sí mismo, perece” (174). Al final de la dialéctica de lo finito, la negación de la negación, el desarrollo de esta noción alcanza lo anunciado al principio: “el perecer y la nada no son lo último, sino que perecen” (163). Ahora, este perecer no implica necesariamente la *superación* de lo finito. Se trata, después de todo, de la “categoría más obstinada del intelecto” (166). Hegel distinguirá dos “pasajes de lo finito a lo infinito”. El segundo, el propiamente hegeliano y que se resuelve en la verdadera infinitud, quedará fuera de nuestro tratamiento aquí (porque el objetivo es proponer un pasaje hacia un concepto más contemporáneo, la precariedad). El primer (falso) pasaje a la infinitud es inherente aún a la finitud misma, ya que lo finito *sigue firme*, el término continúa en funcionamiento y el

deber ser no cesa de operar. Se trata de la *mala infinitud* (*Schlecht-Unendliche*). La definición de Hegel no deja mucho lugar a dudas: “lo finito en su perecer no ha perecido; sólo se ha convertido, en primer lugar, en un *otro* finito, pero que igualmente es el perecer como traspasar en un otro finito, y así a continuación *al infinito*” (175). Este perecer de lo finito es una solución de compromiso para la tensión entre el límite y el deber-ser: el deber-ser es satisfecho en tanto el límite se supera, pero el límite *también* es satisfecho en tanto reaparece como límite del nuevo finito (y así al infinito). La distancia entre este perecer y *la mala infinitud* es evanescente, dado que ese “otro finito” es en realidad un infinito, sólo que indeterminado (es sólo la negación de lo finito, su cesar sin más). Y esto porque ese fin no es nada concreto o determinado (no es *mi* muerte, *mi* finitud particular como lo más propiamente mío) sino una abstracción e indeterminación total. Es la “nada, pura nada, sin ninguna determinación” que aparecía, al principio de la *Ciencia de la lógica*, como devenir del “ser, puro ser, sin ninguna determinación” (107). Ese infinito indeterminado tiende a determinarse aleatoriamente, pero siempre ya no como infinito sino como *otro* finito (179).¹³

Es exactamente la relación que se establece entre el Hombre y las fuerzas de la finitud en la episteme clásica de Foucault: el Hombre es finito en tanto y en cuanto entra en relación con *fuerzas* que le son propias: la infinitud de la vida, del lenguaje y el trabajo.¹⁴ El problema nunca son tanto esas *fuerzas* mismas, sino el modo en el cual el hombre afirma en ellas su propia finitud, su propia negatividad, como conjura del infinito afirmativo en el cual ve su disolución (el océano que amenaza su rostro en la arena). En cada uno de estos saberes el hombre no cesa de poner sus límites, forzarse a superarlos (deber ser), y volver a ponerlos. Él es su límite, él es su propia finitud. Es su devenir eterno en sí mismo, en su

¹³ Hegel resolverá las insuficiencias de la mala infinitud en la “infinitud afirmativa” (HEGEL 1968, 183), la cual lo llevará hacia los siguientes estadios de la *Ciencia de la lógica*. No seguiremos en estas páginas su camino, sino que veremos cómo se superan tanto la finitud como la mala infinitud en Foucault y Deleuze, y en la postulación del concepto de precariedad.

¹⁴ Foucault utiliza el término “fuerzas” o “fuerzas de la finitud” para referirse al trabajo, la vida y el lenguaje en la episteme moderna sin dar precisiones sobre el uso técnico de la noción; sin embargo, lo reserva para la episteme moderna, por lo cual podemos vincularlo con sus características distintivas. Deleuze, en su libro sobre Foucault, las resume: no se trata de una esencia o un atributo (y no se reduce por tanto a una relación sujeto-objeto) sino de una noción relacional y operatoria (DELEUZE 1986, 35). “Una relación de fuerzas es una función del tipo ‘incitar, suscitar, combinar...’” (36). El “Hombre” de la episteme moderna no es una esencia ni una forma fija, sino que sólo existe en su relación con el trabajo (“que hago con mis manos, pero que se me escapa”), la vida (“que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que empuja consigo [...] y pero también por el tiempo inminente que me prescribe la muerte”) y el lenguaje (“en el que se desliza mi pensamiento”), Foucault (1966, 335). Las fuerzas de la finitud, por su parte, no son una esencia, sino que existen en su relación con las positivities del hombre: cuerpo, deseo y pensamiento hablante (325-6).

propia negatividad. El fin de la historia encuentra, por su parte, en este contexto, su lugar natural, “como un pez en el agua: es decir que en todo otro lugar deja de respirar” (FOUCAULT 1966, 274). En efecto, la historia debe tener un “fin”, en tanto sólo un límite puede darle sentido a su ser finito. “Más allá” de ese límite se encuentra un ilimitado variable. El límite sólo se supera para volver a alzarse una y otra vez. Así se observa en la lógica del capitalismo que, según Deleuze y Guattari, “produce él mismo sus *límites inmanentes* que desplaza y agranda sin cesar” (1972, 317). Este “correr” el límite, esta “mala infinitud” se pone de manifiesto en las oscilaciones de Kojève en torno al fin efectivo de la historia. ¿Es con Napoleón, con la segunda guerra? Por otra parte, varía también el indefinido más allá del límite: ¿es la vida animal, el *American Way of Life*, el snobismo japonés? Puede variar el límite y lo que se alza más allá, lo que permanece fijo es, siempre, la lógica subyacente: la finitud. Ese fin está siempre “más allá”, pero siempre está aquí: la hora de nuestro nacimiento es la hora de la muerte.

2. LA PRECARIEDAD DEL ULTRAHOMBRE

2.a Después de la muerte del hombre: Deleuze amplía a Foucault

“Esta ontología revela menos lo que funda a los seres como lo que los lleva por un instante a su forma precaria”
(FOUCAULT 1966, 291).

Si la finitud constituye al Hombre, y la marea de los tiempos ha venido borrando poco a poco su rostro en la arena, entonces la finitud ya no define lo que somos cuando habitamos estas nuevas playas. El tiempo del Hombre se acaba, y llega el “ultrahombre”, según intuye Foucault tomando la flecha lanzada por Nietzsche (“la promesa del ultrahombre significa primero y antes que todo la inminencia de la muerte del hombre”, 1966, 353).¹⁵ Poco nos dice sin embargo *Las palabras y las cosas* acerca de la episteme que caracterizaría al ultrahombre, o qué determinaría al ultrahombre mismo: “el hombre está pereciendo en la media en que brilla más fuerte en nuestro horizonte el ser del lenguaje [...] El hombre, que se constituyó cuando el lenguaje estaba conde-

¹⁵ La noción nietzscheana de ultrahombre es objeto de disputas interpretativas en los estudios especializados dedicados al filósofo alemán, y es imposible de definir unívocamente, como fruto de su modo de escritura (además, aparece principalmente en sus escritos póstumos, donde el carácter fragmentario se potencia). Foucault lo utiliza en *Las palabras y las cosas* con un carácter más retórico que conceptual. Aquí nos acotamos a la propuesta interpretativa de Deleuze, que apunta a pensar la episteme que sucede a la moderna; si en esta el Hombre es la figura clave, el nuevo ser bruto estará vinculado con el *ultra*-hombre.

nado a la *dispersión*, ¿no va a dispersarse cuando el lenguaje *se reúne*?” (397, yo subrayo). Hay una *reunión* en torno al ser del lenguaje, que viene a relevar la dispersión que caracterizaba al “hombre”; el ultrahombre es así para Foucault un ser de la reunión en torno al lenguaje.

De las tres fuerzas de la finitud (trabajo, vida, lenguaje) Foucault selecciona sólo una (el lenguaje) para caracterizar la episteme por venir. Deleuze, reteniendo el gesto clave (allí donde la episteme moderna *dispersaba* la que la suceda debe *reunir*), propone en su lectura de *Las palabras y las cosas* una ampliación hacia un triple reagrupamiento, ya que para él *también* las fuerzas de la vida y el trabajo se están reagrupando: “ha sido necesario que la biología salte a la biología molecular, o que la vida dispersa se reúna en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo disperso se reúna o se reagrupe en las máquinas de tercera especie, cibernéticas o informáticas” (DELEUZE 1986, 140). El perfil del ultrahombre cobra así mayor espesor, aunque permanece aún borroso.

Una hipótesis complementaria para seguir determinando la nueva episteme es que en la dispersión de la episteme moderna el *trabajo* era la fuerza donde eminentemente se observaban las marcas de la finitud, mientras que en la *vida* aparecía ya la línea de fuga que iba a conducir a una nueva episteme, más aún quizás que en el lenguaje. Deleuze destaca, en las últimas líneas que dedica en su *Foucault* a la episteme del hombre (1986, 137), la siguiente frase de *Las palabras y las cosas*: “Esta ontología revela menos lo que funda a los seres como lo que los lleva por un instante a su forma precaria” (FOUCAULT 1966, 291). Es cierto que Foucault presenta este rasgo como marcado por la finitud: es una “ontología de la aniquilación” que “busca decir el ser y el no-ser indisoluble de todos los seres” con especial énfasis en el no-ser, en tanto busca “disiparlos y destruirlos” (291). Lo cual es razonable: la vida es, después de todo, una de las fuerzas de la finitud. Sin embargo, podemos observar allí el germen de otra lógica. En efecto, mientras la “historicidad económica” (el trabajo) está plenamente vinculada con el estigma de la finitud, la lógica de la vida anuncia el orden de la precariedad. El trabajo busca *fundar* los seres y “decir a la vez su límite y su ley y relacionarlo con una finitud que los hace posibles” (291); en cambio, la vida “desarrolla un pensamiento donde la individualidad, con sus formas, sus límites y sus necesidades, no es más que un momento *precario*” (291, yo subrayo). En vez de afirmarse en su límite, la individualidad pone en cuestión el límite. Es el momento en el que, como anunciaba Hegel, la finitud, su límite y su deber-ser, parecen ellos mismos. Así lo explicita Foucault:

Vemos así constituirse un pensamiento que se opone, casi en todos sus términos, al que estaba ligado a una formación de una historicidad económica [...] Allí donde una prevé el fin de la historia, la otra anuncia el infinito de la vida

[...]; allí donde una afirma, con los *límites* del individuo, las exigencias de su vida, la otra los borra en el murmullo de la muerte. [...] La biología, aquella de una vida marcada por esta continuidad que no forma los seres más que para deshacerlos, y se encuentra liberada de todos los *límites* de la historia [...] (FOUCAULT 1966, 291-2, yo subrayo)

La lógica de la vida se encuentra *liberada de los límites de la historia y borra los límites del individuo*. El juego del límite ha perecido. El ser no se caracteriza ya por su no-ser, y, sobre todo, no se ocupa obstinadamente de conjurar lo afirmativo “más allá” de ese límite como ocurría con la finitud hegeliana (“la finitud es la negación como fijada-en-sí, y por lo tanto está erigida ásperamente en contra de su afirmativo”, HEGEL 1968, 166). Tampoco la *historia* se caracteriza ya por su fin (porque no termina, porque no encuentra su sentido en la negatividad que se introyecta a sí misma como su propio devenir, porque no *debe ser* otra cosa que sí misma para funcionar sin cesar de romperse). El ultrahombre, así, sería el ser que no debe ya “responder por su propia finitud” (FOUCAULT 1966, 396) y “el pensamiento de la finitud” no es ya “el fin de la filosofía” (397).

Pero hace falta un giro más. *Meramente borrar el límite no lo suprime*. En “el *límite* del mar” que borra al hombre (FOUCAULT 1966, 398), el “límite” cobra otro sentido, y los rostros en la arena se dibujan con nuevas determinaciones. La relación que establecimos entre la finitud en Foucault y Hegel nos permite determinar con mayor precisión cuál es el nuevo límite. No se trata aquí, como anticipamos, de una apertura al infinito afirmativo caracterizado en términos de Hegel (ver nota 13), sino en términos de *precariedad*. Se trata de encontrar una nueva noción de límite que permita trazar una línea de fuga¹⁶ y *cargarnos* con las fuerzas que antes nos marcaban de finitud: los animales, las rocas y las palabras, como insiste Deleuze retomando la *Carta al vidente* de Rimbaud (1986, 140-1).¹⁷ Es un límite que no abre al deber ser, sino a una “*imagen-cristal*” que, como veremos en la próxima sección, es “el *límite* interior de todos los circuitos relativos” (DELEUZE 1985, 108, yo subrayo), es decir, el punto donde es posible “obtener su cosecha provisoria” (DELEUZE 1985, 108) aún sembrando en el océano de la precariedad.

¹⁶ El concepto de “línea de fuga”, que Deleuze forjó junto a Félix Guattari va al punto que queremos establecer aquí, dado que conjuga la ruptura con la conexión. “Hay ruptura en el rizoma cada vez que las líneas de segmentariedad explotan en una línea de fuga, pero la línea de fuga forma parte del rizoma. Estas líneas no dejan de remitirse unas a otras” (DELEUZE Y GUATTARI 1980, 16). La línea de fuga es un principio de “ruptura” (y por lo tanto, implica el traspasar un límite) pero sólo para conectar con lo heterogéneo (otras napas o, en el límite, lo virtual).

¹⁷ “Cargar” [“*charger*”], término que Deleuze toma de Rimbaud, no debe interpretarse como “soportar una carga” sino como “cargado de energía” o, incluso, “cargado como un arma”.

2.b El tiempo de la precariedad

“El hombre es tiempo”, decía Kojève. La ontología de la precariedad, en lugar de desmentirlo, resignifica sus palabras. En efecto, la existencia precaria se sostiene “por un instante” (“lo que lleva [a los seres] por un *instante* a su forma precaria”, FOUCAULT 1966, 291, yo subrayo). Así, los seres que somos siguen siendo *tiempo*. Ahora bien, ese tiempo no es ya el tiempo lineal, abstracto, sino el tiempo del *instante*. Pero el instante no se sostiene a sí mismo. El instante no es, propiamente, nada: “una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que más bien lo deshace” (DELEUZE 1968A, 97), decía Deleuze en *Diferencia y repetición* en referencia a la necesidad de que esos instantes se “sinteticen” (primero en la contracción del presente, luego en la segunda síntesis del tiempo que permite que esos presentes *pasen*).¹⁸ Y, justamente, la “ontología salvaje” de la vida en *Las palabras y las cosas* devela *aquello* que lleva a los seres por un instante a una forma precaria. Es decir, los instantes remiten a algo que los *lleva* (“*ce qui les porte*”) y que justamente la ontología salvaje debe *develar* (“*cette ontologie [sauvage] dévoile*”). Se trata, dice Foucault con cierto misterio, de una “fuerza primitiva” (1966, 291). Ahora bien, si esa fuerza permite llevar a los seres a la temporalidad del *instante*, entonces la fuerza primitiva no puede ser sino una forma del tiempo. Pero dado que se trata de una forma *precaria*, no puede ser ya un tiempo cronológico (el de los calendarios), de una sucesión que se interrumpe sólo para reencontrarse a sí misma, sino un tiempo *fuera de sus goznes*. Sobre ese tiempo, Deleuze se detiene en extenso en el segundo tomo de los libros sobre cine, *La imagen-tiempo*.¹⁹

La finitud implica una determinada concepción del tiempo. El tiempo como “fundación” [*“ce qui fonde les êtres”*] marcaba un límite entre el tiempo de *mi* vida y todo el tiempo, entre el tiempo de *nuestra* historia y la naturaleza *sin tiempo* (o sólo con “el tiempo de los calendarios”). “MI Tiempo, y no EL Tiempo en general: el porvenir social y político no es *mi* porvenir; yo muero antes del fin de la Historia y nazco después de su comienzo” (KOJÈVE 1968, 384, las mayúsculas son del original en francés). “MI tiempo no es EL tiempo” pero, siguiendo la lógica de la finitud, ese tiempo (EL tiempo) era un más allá

¹⁸ Nos referimos aquí a las tres síntesis del tiempo que Deleuze desarrolla en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* (1968A, 96-125). Sobre la cuestión, *cf.* Somers-Hall (2013, 62-83).

¹⁹ Sólo un año después del fallecimiento de Foucault, y un año antes de publicar su libro sobre él, Deleuze publicaba el segundo volumen de sus libros sobre cine: *La imagen-tiempo*. Las clases sobre Foucault sucederán, también, a los cursos sobre el cine. Así, la concepción del tiempo como imagen-tiempo, tiempo puro y cristal del tiempo (a la que dedicó los cursos de los años 1981-1985) estaban en la mente de Deleuze cuando trabajó en torno al ultrahombre de su amigo recientemente fallecido (1986). Foucault muere pocos días después de la última clase del tercer curso de Deleuze sobre cine, en pleno desarrollo de la imagen-tiempo (junio de 1984).

de mi límite (MI tiempo) sólo en tanto deber-ser, es decir, no como un otro, sino como afirmación de *mi* tiempo como coexistencia de ser y no-ser. Un tiempo en línea recta, del progreso, implica un deber ser siempre más allá; el límite como un instante futuro siempre a atravesar, que se desplaza como un espejismo, en la misma medida en que se alcanza. El tiempo cronológico es así una mala infinitud. El fin de la historia como motor inmanente del progreso. El tiempo de la Acción humana (KOJÈVE 1968, 435), está sostenido por los goznes de la representación finita (DELEUZE 1968A, 52, 62).

El tiempo *funda* los seres, tanto en la fundación de la primera síntesis (que contrae los instantes en un presente) como el fundamento de la segunda síntesis (que hace pasar los presentes en el ser puro del pasado [DELEUZE 1968A, 108]). En cambio, en la tercera síntesis del futuro el tiempo sale de sus goznes y los instantes se liberan de sus cadenas para alcanzar su lógica propia.²⁰ En *Diferencia y repetición*, los desarrollos sobre este tiempo puro son acotados. Casi veinte años después, con *La imagen-tiempo*, Deleuze ofrece extensos desarrollos al respecto, que nos permiten comprender ese tiempo que caracteriza, según la tesis que aquí sostenemos, la precariedad. En *La imagen-movimiento* (primera entrega de los estudios sobre cine, publicada en 1983) el instante se encontraba ya puesto en cuestión, liberado de la “idea abstracta de una sucesión, de un tiempo mecánico, homogéneo” (DELEUZE 1983, 9). Sin embargo, el instante volvía a encontrar en la imagen-movimiento su fundamento en los encadenamientos sensorio-motrices, donde se mostraba dependiente de las necesidades de la acción, del mito de la transformación y la modificación de la situación (214). El hábito, que caracteriza la primera síntesis del tiempo (del presente), es un requerimiento en *La imagen-movimiento* para estar a la altura de “las exigencias del medio y de la situación” (197). El encadenamiento de las acciones aparece como un deber ser, y la frontera entre la situación actual y la situación modificada como el límite que caracteriza al hombre de acción. El hombre de acción de *La imagen-movimiento* es así una figura de la finitud.

La ruptura de los encadenamientos sensorio-motrices caracteriza para Deleuze la crisis de la imagen-movimiento y el surgimiento de la imagen-tiempo (1985, 10). En esta, todo fundamento temporal, sea en un presente de hábitos robustos, sea en un pasado como reservorio de imágenes, se encuentra estallado. El presente se desactualiza y el pasado se autonomiza.²¹ En efecto, “la memoria

²⁰ “El príncipe del Norte dice «el tiempo está fuera de sus goznes». [...] El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación el tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que mide [...]. El tiempo fuera de sus goznes significa por el contrario el tiempo enloquecido” (DELEUZE 1968A, 119).

²¹ El capítulo cinco de *La imagen-tiempo*, “Puntos de presente y napas del pasado”, se dedica a mostrar la fragilidad que el presente (y sus “puntos”) y el pasado (y sus “napas”) tienen en las condiciones de la forma pura del tiempo (DELEUZE 1985, 129-31).

no está en nosotros, nosotros nos movemos en una memoria-Ser” (DELEUZE 1985, 129-30) y por lo tanto es posible que exista cortada de nosotros: “el tiempo como materia primera, inmensa y terrorífica, como universal devenir” (150). La ontología salvaje nos asoma a ese tiempo terrorífico, en estado puro. Ese es el tiempo que “nos eleva por un instante a nuestra forma precaria”.

¿En qué condiciones nos eleva *a nosotros* en lugar de meramente hacernos prescindibles? En las condiciones de la formación de un cristal. El tiempo es terrorífico, porque en él el pasado y el presente se deshacen. Pero esto en tanto *ratio essendi*, es decir, razón ontológica (ontología salvaje). Sin embargo, *para nosotros*, como *ratio cognoscendi* o razón del conocer, pasado y presente se sostienen mutuamente, formando un circuito y coagulando en un “cristal del tiempo”: “el cristal es como una *ratio cognoscendi* del tiempo, y el tiempo, inversamente, es *ratio essendi*” (DELEUZE 1985, 129).²² Las napas coexistentes del pasado y las puntas no actualizables del presente forman “circuitos más o menos amplios y siempre relativos, entre el presente y el pasado, remiten, por un lado, a un pequeño circuito interior entre un presente y *su propio pasado*, entre una imagen actual y *su imagen virtual*” (1985, 108). Es significativo que entre el tiempo como *ratio essendi* y el cristal como *ratio cognoscendi* el presente se *actualice*. En efecto, ontológicamente, las puntas de presente no son actualizables, *valen* como el conjunto del tiempo en la medida en que “las desprendemos de su propia actualidad” (131). En cambio, desde el punto de vista del cristal el presente vale en su actualidad, aunque esta actualidad sólo se sostiene en circuito con la virtualidad. Los circuitos se “dibujan actualmente” y su “límite interior” es “sin duda el presente actual”, aunque “comprende ya el pasado de ese presente, la imagen virtual que duplica la imagen actual” y no deja de hundirse en “circuitos virtuales cada vez más profundos” (108). Allí vemos dibujarse una *nueva forma de límite* como nueva forma de determinación; el límite, en lugar de meramente *borrarse*, se dibuja. Evita así que perezcan *todo límite y toda determinación*, lanzándonos a la nada negra.²³ El límite ya no es el punto de conjura de lo otro y de aseguramiento de la negatividad como elemento del ser finito, sino como la determinación precaria dentro del tiempo.

²² “La distinción entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* remite a desarrollos que aparecían en los dos libros de 1968: *Diferencia y repetición* (1968A, 338) y *Spinoza y el problema de la expresión* (1968B, 299). Sobre este tema, *cf.* Ferreyra (2019). La imagen-cristal es el concepto que forja Deleuze en *La imagen-tiempo* (y al cual le dedica el capítulo cuatro de ese libro) para concebir ese bloque donde pasado y presente coexisten *para nosotros* permitiendo construir determinaciones precarias en el seno de un tiempo desfondado (DELEUZE 1985, 92-128). El *Deleuze & Guattari Dictionary* la define así: “una imagen donde lo virtual no es vivido en el presente, sino donde forma un circuito entre lo real y lo imaginario; la forma en la cual el pasado y el presente oscilan o se vuelcan uno en el otro” (YOUNG 2013, 316).

²³ El nuevo límite como nueva forma de determinación también aparece en *Diferencia y repetición* (DELEUZE 1968A, 223); esta forma del límite es analizada por Santaya (2023, 165).

Como “límite interior de todos los circuitos relativos” (108, yo subrayo), el cristal permite coagulaciones frágiles en el flujo del tiempo. Es precario porque el cristal, al mismo tiempo que existe como límite interior también es “el envoltorio último, variable, desformable, en los confines del mundo” (108). En lugar de asegurarse *más acá* del límite y poniendo el *más allá* como deber-ser, el cristal unifica los dos aspectos: “pequeño germen de un universo cristalizable” (108). Por eso el cristal es al mismo tiempo su perfección, su grieta, su formación y su descomposición (111-128). La vida brota (“lo que vemos en el cristal es siempre el brotar de la vida [*le jaillissement de la vie*]”, 121), pero no cesa de descomponerse por su misma fuerza genética. Nos formamos de capas, napas y puntas del tiempo, que al mismo tiempo nos desmembran. Ese brotar desmembrante es la marca de la precariedad.

El pasaje de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo se solapa con el del hombre al ultra-hombre: ambas son datadas según Deleuze a mediados del siglo xx. El (ultra)hombre es así *tiempo*, el tiempo del cristal, que no se opone ya al espacio como su más allá, su deber-ser como en Kojève (“el Hombre que es Tiempo *desaparece* también en la Naturaleza espacial”, 1968, 434), sino que se anuda al espacio: las síntesis del tiempo se entrelazan con las del espacio (MC NAMARA 2022), las napas del tiempo repican en los estratos geológicos. La vida, el trabajo y el lenguaje, en su ser bruto, ya no portan el estigma de la finitud, sino que somos en la relación inmanente con ellas. En ese sentido, Deleuze retoma la *Carta al vidente* de Rimbaud: estamos *cargados* de los animales, las rocas y las palabras (1986, 140-141).²⁴ Esa fórmula poética se realiza filosóficamente en el concepto de *devenir* que forjaron Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*,²⁵ y a través del cual muestran que la mutabilidad, la variabilidad y la multiplicidad constituyen nuestro ser, y no la estabilidad, la fijeza, la garantía de contenerse dentro de sí mismo y reprimir lo otro “más allá del límite”. En la precariedad, el hombre es el tiempo del cristal, y la historia ha sido relevada por el devenir. Por ello dice Deleuze que se trata de “oponer el devenir a la Historia” (1985, 185). Esto no significa el fin de las transformaciones, sino por el contrario la posibilidad de sostener las “metamorfosis de la vida” en condiciones de la nueva episteme. En efecto, la Historia debe ser entendida, en este contexto, como una comprensión de la realidad social ligada a la finitud: la idea de un fin, un límite

²⁴ Sobre el sentido de esta frase y el significado de “cargar”, *cf.* *supra*, nota 17.

²⁵ El devenir es la posibilidad de cargarse con las otras formas de vida y encontrar en ellas “siempre nuevas posibilidades” (DELEUZE 1985, 185) a partir de la puesta en relación de individuaciones heterogéneas del tipo *haecceidades*. Está ligado a la precariedad en tanto estas *haecceidades* son siempre evanescentes y frágiles (tienen la individualidad de un grado de calor, una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, una intensidad de blanco [DELEUZE y GUATTARI 1980, 318-9]). Sobre la individuación en devenir, que se especifica en el concepto de *haecceidad*, ver Holland (2013, 110-4) y Adkins (2015, 152-7).

a alcanzar, para bien o para mal (utopía o apocalipsis). El devenir, por su parte, es una determinación de la episteme de la precariedad que no prescinde de las determinaciones colectivas, sociales y populares: es decir, rigurosamente políticas. Abordaremos este aspecto de la cuestión a modo de conclusión.

3. CONCLUSIÓN, ¿Y AHORA QUÉ PASA?

Como vimos en el apartado anterior, en *La imagen-tiempo* Deleuze nos ofrece una *ratio essendi* del tiempo puro donde pasado y futuro se deshacen, y una *ratio cognoscendi* donde *para nosotros* aparecen los cristales como formas precarias que, en su límite, adquieren actualidad presente (por más que no cesen de hundirse en las profundas aguas de la virtualidad y el pasado). No nos ofrece sin embargo una *ratio agendi* que dé cuenta del problema de la acción ética y política (*ratio agendi* que sí aparecía en *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*). La acción ha quedado desmembrada como una forma de la *imagen-movimiento*, haciendo efectiva la apuesta de Kojève: con el fin de la historia “el Hombre se suprime en tanto acción, dejando de *oponerse al Mundo*” (1968, 435). Pareciera que de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach sólo nos queda la primera parte: “los filósofos han solamente tratado de *interpretar* el mundo de diferentes maneras; la cuestión sin embargo es *transformarlo*” (MARX 1987, 19). Después de todo, Marx pertenecía, para Foucault, plenamente a la *episteme* moderna (FOUCAULT 1966, 274). Quizás su propuesta de transformación también se borró como un rostro en la arena.

Sin embargo, el perecer del fin de la historia, de la acción y del hombre no implica el fin de las transformaciones. Esa sería una perspectiva nihilista, que coronaría la victoria final del capitalismo como forma de *socius*, con su lógica, sus sometimientos y su creciente *deshumanización*. Lo que ha cesado es una *cierta* forma de ordenar y comprender el mundo en el que vivimos. Las viejas ideas (la acción, la historia, y el hombre) han perdido su capacidad de dar sentido y, así, conjurar el nihilismo (que no es otra cosa que el derrumbe de la capacidad de dar sentido).²⁶ Sólo persisten como una “fuerza agotada, incluso cuando permanece cuantitativamente más grande, pero no puede más que destruir y matar” (DELEUZE 1985, 183). El límite de la finitud no hace sentido, y estamos súbitamente expuestos a esa “nada, pura nada” que ese límite debería conjurar. El nihilismo cubre así la tierra.

Se trata de forjar nuevos conceptos que produzcan efectos de sentido. Hemos hablado más arriba sobre el pasaje del hombre al ultrahombre. A este se

²⁶ “[El nihilismo es] la creencia en la absoluta falta de valor, es decir, de sentido” (NIETZSCHE 2006, 221).

corresponden mutaciones de los conceptos de acción e historia. Así como rastreamos la *ratio cognoscendi* y la *ratio escendi* de la episteme que nos es contemporánea en los capítulos cuatro y cinco de *La imagen-tiempo*, podemos encontrar la transformación de la *ratio agendi* en el capítulo seis de ese mismo libro, “Las potencias de lo falso”. Allí Deleuze retoma desarrollos que datan de la primera etapa de su producción intelectual (*Nietzsche y la filosofía* de 1962 y *Spinoza y el problema de la expresión*, publicado en 1968 pero que estaba casi terminado a fines de los años ‘50 [DOSSE 2007, 177]): más allá del Bien y del Mal no quiere decir más allá de lo bueno y lo malo. Perdidos los valores trascendentes (que aún regían en la episteme de la finitud en términos del *deber ser*), no hay más una Verdad que guíe nuestras acciones. Esto no significa que todo equivalga: “Se trata de evaluar todo ser, toda acción y pasión, incluso todo valor, en relación a la vida que implican” (DELEUZE 1985, 185). Lo “malo” tiene que ver con una vida agotada, degenerada, y que sin embargo “no deja de propagarse” (186). Lo “bueno”, en cambio, “es la vida que brota, que asciende, que sabe transformarse y metamorfosearse de acuerdo a las fuerzas que encuentra” (186).

Tal es la *ratio agendi*, es decir, la causa para actuar: buscar lo bueno así caracterizado, y alejarse de lo malo. Esta *ratio* retoma la distinción entre finitud y precariedad. La vida agotada es aquella que insiste en mantenerse dentro de su límite, reprimiendo lo que está más allá, reemplazándolo por valores trascendentes que sólo se actualizan como deber ser. Está agotada y sin embargo se propaga. Ya no hace sentido pero no deja de replicarse en discursos del sentido común. La precariedad, por su parte, tiene que ver con la capacidad de conexión con las fuerzas que encontramos, cargarnos con las piedras, los animales y el lenguaje, devenir. Es *precaria* porque en esa conexión se nos puede ir la vida. Es *precaria* porque la línea de fuga que nos conecta con las fuerzas salvajes también puede transformarse en líneas de destrucción cuando esas fuerzas son demasiado para nosotros.

Esta *ratio agendi* no puede, sin embargo, ser individual, y tampoco restringirse a lo comunitario. Ocurre que vivimos en una organización social (el capitalismo) que estimula los caminos de nuestro agotamiento y bloquea las vías donde brota la vida; la última fase del capitalismo es parte plena de nuestro tiempo de precariedad.²⁷ Apartarse de lo “malo” y buscar lo “bueno” no es tan simple como los discursos de autoayuda nos hacen creer.²⁸ No puede prescindir

²⁷ Sobre el desarrollo más detallado del capitalismo como organización de las pasiones tristes, ver Fischer (2019). Sobre la precariedad social, y la exposición de los sectores más vulnerables de la población al caos y la muerte, *cf.* Colectivo Juguetes Perdidos (“La precariedad totalitaria, como dijimos [...] atraviesa a la ciudad toda con diferentes grados de exposición, en los nuevos barrios se expresa al desnudo; sin redes materiales que la alejen. El precipicio está ahí nomás y casi que se puede tentar (das un paso más y sos carne muerta, oís!)”, (2014, 51).

²⁸ Sobre los discursos de autoayuda como versión degenerada de la ética de Deleuze, ver Heffesse (2018).

de la dimensión colectiva, política, donde *otra* organización de los encuentros sea fomentada. Ahora bien, “en las condiciones del capitalismo aparentemente vencedor, ¿cómo encontrar suficiente inocencia para hacer historia universal?” (DELEUZE y GUATTARI 1972, 163). La clave, justamente, es dejar de pensarlo en términos de historia, que está entrelazada a la finitud. Por ello la propuesta de Deleuze es, como vimos, “oponer el devenir a la Historia” (1985, 185). Ahora bien, ¿cuál es la construcción política del devenir, y por tanto de la precariedad? Se trata de “devenir otro para unirse al propio pueblo” (DELEUZE 1985, 199). La lógica del pueblo sigue la de la ética de la búsqueda de lo bueno y el apartamiento de lo malo, en tanto ambos abandonan la verdad como criterio. El pueblo aparece como capacidad de fabulación, y una concepción de lo real que no se valida por su vínculo con una verdad trascendente, sino por el acto de creación.

La obra de Deleuze (tanto en solitario como en su trabajo junto a Guattari), a partir de una abundante base textual, se ha leído en clave anti-Estatal. Pero quizás se trate de pensar una *nueva* lógica del Estado, en la saga del concepto de ultra-hombre, que aborda lo humano desde una nueva lógica. No un Estado de la finitud (que conjure la guerra inherente a la naturaleza humana — en la línea de Hobbes—, o que prometa la realización de la utopía —un Estado del socialismo realizado—), sino un Estado de la precariedad,²⁹ que permita cargarnos con las fuerzas naturales y sociales para potenciar el “*jaillissement de la vie*” y ponga en acto las políticas públicas necesarias para evitar que el pueblo se transforme cada vez más en carne muerta.

²⁹ Sobre Deleuze y el Estado, ver Ferreyra (2021, 129-49).

BIBLIOGRAFIA

(donde no se indica traductor, las traducciones son mías)

- ADKINS, B. 2015, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- BORSARI, A. 2009, "Notes on 'Philosophical Anthropology' in Germany. An Introduction", *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*: 113-29.
- COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS: BARTTOLOTTA, L.; SARRAIS A. y GAGO, I. 2014, *Quién lleva la gorra: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*, Tinta Limón: Buenos Aires.
- DOSSE, F. 2007, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée*, París: La Découverte.
- DELEUZE, G. 1968A, *Différence et répétition*, París: PUF.
- DELEUZE, G. 1968B, *Spinoza et le problème de l'expression*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. 1983, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. 1985, *L'image-temps. Cinéma 2*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. 1986, *Foucault*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1972, *L'anti-Oedipe*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1980, *Mille plateaux*, París: Minuit.
- DUFOURMANTELLE, A. 2019, *Elogio del riesgo*, trad. S. Hazan, Buenos Aires: Nocturna.
- FERREYRA, J. 2023, "La ontología de la precariedad de Gilles Deleuze: construyendo ritornellos de napas epocales al borde del precipicio", EZCURDIA, J. (ed.), *Deleuze. Vitalismo filosófico: ontología de la resistencia*, México: UNAM, 45-66.
- FERREYRA, J. 2021, *Deleuze* (estudio preliminar, selección y traducción de textos), Buenos Aires: Galerna.
- FERREYRA, J. 2019, "Deleuze y el problema de la expresión", *Revista Cadernos Espinosanos, Brasil*, nº 41, jul.-dic.: 137-52.
- FISCHER, M. 2019, *Realismo capitalista, ¿no hay alternativa?*, trad. C. Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra.
- FOUCAULT, M. 1966, *Les mots et les choses*, París: PUF.
- GABRIEL, M. 2011, *Transcendental ontology: essays in German idealism*, Nueva York/Londres: Continuum.
- HEIDEGGER, M. 1954, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica.
- HAN, B.-CH. 2014, *La agonía del Eros*, trad. R. Gabás, Barcelona: Herder.
- HEFFESE, S. 2018, "El hombre libre piensa en la muerte sin miedo (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)", GAUDIO, M., SOLÉ, M. J. y FERREYRA, J. (ed.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 377-87.

- HEGEL, G. W. F. 1968, *Ciencia de la lógica*, tomo 1, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar.
- HEIDEGGER, M. 1954, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLLAND, E. W. 2013, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Nueva York/Londres: Bloomsbury.
- KOJÈVE, A. 1968, *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard.
- KUSCH, R. 1962, *América profunda*, en *Obras completas*, tomo II, Rosario: Editorial Fundación Ross 2007, 3-254.
- LATOUR, B. 2014, "L'anthropocène et la destruction de l'image du globe", *De l'univers clos au monde infini*, París: Dehors, 29-56.
- LEBRUN, G. 1972, *La patience du concept; essai sur le discours hégélien*, París: Gallimard.
- MARX, K. 1987, *Ad Feuerbach*, LABICA, G., *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, París: PUF.
- MC NAMARA, R. 2022, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- MOVIA, G. 1994, "Finito e infinito e l'idealismo della filosofia: la logica hegeliana dell'essere determinato: Parte Seconda", *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 86, n° 2: 323-57.
- NIETZSCHE, F. 2006, *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- SABOT, P. 2007, *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión.
- SANTAYA, G. 2023, *El cálculo trascendental, Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- SOMERS-HALL, H. 2013, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- VEGGETI, M. 2008, "Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève", *Deus Mortalis*, n° 7: 35-69.
- YOUNG, E. B. 2013, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, Londres/Nueva York: Bloomsbury.

Brúixola filosòfica

ANTONIO GAITÁN TORRES
Universidad Carlos III de Madrid

Filosofía Experimental. Variedades, desarrollos y cuestiones abiertas¹

Experimental Philosophy: varieties, developments and open questions

Recibido: 24/7/24. Aceptado: 5/9/24

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar una panorámica del desarrollo y de los enfoques más influyentes dentro de la filosofía experimental. En la primera sección se introduce el compromiso central de la filosofía experimental, situando ese compromiso dentro de dos grandes narrativas sobre su origen como disciplina. En la segunda sección se exploran los dos programas que han sido históricamente más influyentes dentro de la filosofía experimental. En esta sección se describe cómo esos dos programas han dejado paso a un enfoque metodológico más híbrido, que enmarca gran parte de lo que actualmente se entiende como filosofía experimental. La filosofía experimental ha estado siempre acompañada de polémica, tanto desde la filosofía como desde aquellas disciplinas no filosóficas que han nutrido su metodología. En la sección tercera se pasa revista a las objeciones más influyentes contra la filosofía experimental. La sección cuarta se ocupa de algunos desarrollos recientes de la filosofía experimental, remarcando la pluralidad de temas y enfoques metodológicos que caracteriza a la filosofía experimental en la actualidad. La última sección sintetiza las aportaciones más importantes de esta panorámica.

Abstract: The aim of this paper is to offer an overview of the development and the most influential approaches within experimental philosophy. The first section

¹ Este artículo se ha beneficiado de la financiación de los siguientes proyectos de investigación: *Metaprodes* (Meta-actitudes, desacuerdos profundos y progreso moral - PID2021-124152NB-I00 – Agencia Estatal de Investigación); *digi_morals* (Los desacuerdos morales en la esfera digital: dinámicas interactivas, micro-mecanismos y marcadores culturales - Fundación BBVA, Proyectos de Investigación Científica 2022-24).

introduces the central commitment of experimental philosophy, situating that commitment within two grand narratives about its origin as a discipline. The second section explores the two programs that have historically been most influential within experimental philosophy. This section describes how these two programs have given way to a more hybrid approach, which frames much of what is currently understood as experimental philosophy. Experimental philosophy has always been accompanied by controversy, both from philosophy and from those non-philosophical disciplines that have nourished its methodology. The third section reviews the most influential objections against experimental philosophy. The fourth section deals with some recent developments in experimental philosophy, highlighting the plurality of themes and methodological approaches that characterize experimental philosophy today. The last section summarizes the most important contributions of this overview.

Palabras clave: Filosofía Experimental, intuiciones, programa positivo, programa negativo, replicabilidad, experimentos, ciencia cognitiva.

Keywords: Experimental philosophy, intuitions, positive program, negative program, replicability, experiments, cognitive science.

I. LA INTUICIÓN CENTRAL

LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL es una forma de hacer filosofía que aborda cuestiones filosóficas usando métodos experimentales provenientes de disciplinas como la psicología, la economía o, en general, la ciencia cognitiva. Esta caracterización *mínima* permite recoger algunas de las descripciones más influyentes de esta corriente sin entrar en espinosos asuntos sobre la naturaleza de la filosofía o la demarcación entre la ciencia y otras disciplinas. Tampoco dice nada sobre el foco efectivo que pueda tener la filosofía experimental.

Hay caracterizaciones más *estrechas* de la filosofía experimental (SYSTEMA 2019, 25). Para algunos filósofos/as experimentales, el foco efectivo de la filosofía experimental debe ser *lo conceptual* y los límites de un particular método filosófico (el análisis conceptual) para acceder a ese dominio de competencia (AGUIAR *et al.* 2014; PRINZ 2008). Para otros, en cambio, la filosofía experimental se ocupa en última instancia de los *procesos psicológicos* efectivos que subyacen a nuestra competencia conceptual. Esta es la posición que uno encuentra, por ejemplo, en uno de los primeros manifiestos de la filosofía experimental:

Los filósofos experimentales investigan de manera experimental los procesos psicológicos que subyacen a las intuiciones de la gente sobre cuestiones filosóficas centrales (KNOBE 2008, 3)

La caracterización que se va a favorecer en este artículo, de nuevo, es *mínima* pero no *estrecha*. La filosofía experimental aborda cuestiones filosóficas usando métodos experimentales provenientes de otras disciplinas. En nuestra definición se deja abierto si el foco es lo conceptual o si debemos interesarnos, por el contrario, por los procesos psicológicos efectivos. Ambos intereses han caracterizado gran parte del trabajo de los filósofos/as experimentales durante los últimos veinte años.

Aunque mínima, esta caracterización inicial nos permite hacer un par de puntualizaciones. Lo primero que conviene remarcar es que esta caracterización inicial deja claro que la filosofía experimental hace experimentos. En este sentido, la filosofía experimental puede distinguirse de la ‘filosofía empíricamente informada’, esto es, de aproximaciones o programas filosóficos que toman como referencia evidencia empírica en un dominio particular para teorizar filosóficamente sobre ese dominio, pero sin realizar experimentos controlados en los que se manipulan variables y se exploran posibles efectos (DENNETT 1991; KORNBLITH 2002; PRINZ 2007)².

La segunda puntualización tiene que ver con dos narrativas posibles sobre el origen de la filosofía experimental. Este artículo no tiene una naturaleza histórica, por lo que no estamos interesados en describir el complejo proceso mediante el que la filosofía experimental cristaliza como disciplina a principios del presente siglo (APPIAH 2008). Sin embargo, conviene esbozar estas dos grandes narrativas sobre el origen de la filosofía experimental. Tenerlas en mente nos ayudará a entender algunas de las propuestas programáticas que se detallan en la siguiente sección (SYSTEMA 2019).

¿Cuáles son esas dos grandes narrativas? En la primera, quizás la más influyente dentro de la filosofía académica, la filosofía experimental se presenta como una reacción a las limitaciones de lo que se ha venido denominando como ‘el programa estándar de análisis conceptual’ (JACKSON 1998). Cuando procedemos a analizar conceptos como ‘conocimiento’, ‘libertad’, ‘virtud’ o

² En cualquier caso, y aunque la filosofía experimental puede distinguirse claramente de la filosofía empíricamente informada, conviene no olvidar que el surgimiento de la primera ha estado estrechamente ligado a un programa meta-filosófico más general, el naturalismo, en el que la atención a los datos empíricos ha venido conformando uno de los criterios centrales de adecuación o acomodación teórica. Por decirlo de manera un poco más gráfica: aunque ni Aristóteles ni Spinoza serían filósofos experimentales en el sentido mínimo que estamos introduciendo, la actitud naturalista de estos y otros muchos filósofos ha pavimentado la senda de la filosofía experimental (AGUIAR 2017).

‘corrección moral’, ¿por qué debemos otorgar un crédito especial a las intuiciones que tienen los filósofos/as sobre el uso de esos términos? ¿No sería más sensato reforzar el análisis conceptual explorando de forma más sistemática nuestra competencia conceptual, es decir, preguntando por las intuiciones de otros grupos, más allá de los filósofos/as? Este tipo de preguntas están en el origen de la primera narrativa sobre el origen de la filosofía experimental, que como vemos presenta a la disciplina como un ‘cisma’ dentro de una peculiar metodología filosófica.

En otra posible narrativa, quizás menos influyente pero seguramente más ajustada, la filosofía experimental sería el precipitado de una serie de corrientes, compromisos metodológicos y problemas que vienen de lejos. Las distintas corrientes incluirían metodologías propias de disciplinas no filosóficas como la economía conductual, la psicología social, la antropología o la neurociencia. Dentro de esta segunda narrativa también se podrían mencionar ciertos programas de investigación, paradigmas o efectos que progresivamente habrían ido permeando la filosofía de orientación más empírica, inspirando primero teorías y luego estudios experimentales en los que se explotarían esos paradigmas. La articulación de la filosofía experimental no sería un proceso lineal y fácilmente rastreable. Tampoco se habría producido al mismo tiempo en todos los ámbitos o temas que cubre la filosofía experimental. En esta segunda narrativa, algunos de los ámbitos que son propios a la filosofía experimental (la ética experimental, por ejemplo) tendrían una historia más larga que otros (semántica experimental, epistemología experimental, etc.). Lo que esta segunda narrativa acentúa, en suma, es un proceso complejo de confluencia entre factores intra-filosóficos (naturalismo, crisis del programa estándar de análisis conceptual) y una serie de factores extra-filosóficos que pueden variar para cada sub-disciplina dentro de la filosofía experimental (GAITÁN *et al.* 2023).

2. EL PROGRAMA POSITIVO, EL PROGRAMA NEGATIVO... Y OTRA COSA ENTERAMENTE DISTINTA

La filosofía experimental se dice de muchas maneras. La apelación general a utilizar métodos experimentales para abordar cuestiones filosóficas tradicionales deja espacio para diversas articulaciones de ese ideal metodológico general. En esta sección pasamos revista a las formas más influyentes de articular ese ideal.

Para entender algunas de las articulaciones metodológicas de la reciente filosofía experimental conviene empezar por el método que caracteriza a una parte importante de lo que se conoce como ‘filosofía analítica’. Como indica-

mos en la sección anterior, empezar por la filosofía analítica no debe llevar al lector a inferir que la filosofía experimental surge como crítica de la filosofía analítica. Esto es así, de nuevo, solo en una posible narrativa sobre el origen de la filosofía experimental. Esta narrativa ha articulado, sin embargo, dos programas metodológicos centrados en lo que debe hacer la filosofía experimental.

Gran parte de la filosofía analítica se presenta como ‘análisis conceptual’, es decir, como un proyecto que apela a las intuiciones de los hablantes para articular (y refinar) descripciones precisas e informativas del contenido de algunos conceptos centrales para nuestra práctica —*conocimiento, intención, responsabilidad, identidad, conciencia, etc.* (ALEXANDER & WEINBERG 2007)—. Podemos identificar tres compromisos básicos dentro de lo que se conoce como ‘programa estándar de análisis conceptual’ (AGUIAR *et al.* 2014; KNOBE 2016):

- I. Las intuiciones de los hablantes competentes resultan centrales para articular una determinada propuesta de análisis conceptual.
- II. Las intuiciones de los hablantes sobre la aplicación de un determinado concepto C no solo reflejan su competencia conceptual, también nos dicen algo sobre el contenido efectivo de C³.
- III. Las intuiciones de los hablantes en torno al contenido de C son uniformes y estables.

Una parte central de la reciente filosofía experimental se ha articulado, *al menos de forma programática*, en torno a estos tres compromisos. En un caso para mejorar el programa de análisis conceptual propio de la filosofía analítica (programa positivo). En otro caso, para señalar algunos de los problemas de la metodología basada en intuiciones (programa negativo). Veamos estos dos programas.

El programa positivo en la reciente filosofía experimental es continuista, asume que el análisis conceptual es la metodología propia de la filosofía y busca mejorar y refinar ese análisis, que descansa en las intuiciones de los hablantes. La mejora pasaría por incluir de manera efectiva las intuiciones de los hablantes en el análisis propuesto —y no únicamente las intuiciones que el filósofo/a expresa ‘desde el sillón’ (NADELHOFFER & NAHMIAS 2007; WEINBERG 2007; KNOBE & NICHOLS 2008)⁴—.

³ Por supuesto hay teorías de los conceptos que no abrazan esta inferencia desde la competencia conceptual hasta la determinación del contenido efectivo de un concepto (MILLIKAN 1984; PUTNAM 1975).

⁴ Incluir las intuiciones de los hablantes de forma efectiva tiene que ver con estudiar ‘experimentalmente’ esas intuiciones. La filosofía experimental no es distinta, por tanto, de la psicología o de la economía, disciplinas en las que se realizan ‘experimentos’ que van más allá de las meras encuestas. En un estudio típico de la filosofía experimental, por ejemplo, se puede estudiar de forma controlada la incidencia causal (*vs* correlacional) que puede tener una determinada variable (proximidad espacial) en nuestra tendencia a usar un determinado concepto

Se podría decir que el programa positivo busca cumplir de forma estricta con el primer compromiso esbozado arriba. Donde se habla de ‘hablantes competentes’ el programa positivo sitúa a cualquier hablante, no únicamente al filósofo/a interesado en el análisis conceptual. O dicho de otra manera: la filosofía experimental habría ‘democratizado’ la apelación a las intuiciones. Se trataría de ir más allá de las intuiciones de una población concreta —que en ocasiones se ha autodescrito en términos de ‘acceso privilegiado’ a lo conceptual— con el fin de acomodar las intuiciones efectivas de los hablantes. Como señala Jesse Prinz:

Así, los experimentos típicos (de la filosofía experimental) preguntan a los sujetos cuestiones que han sido tradicionalmente acometidas por los filósofos cuando reflexionan sobre un determinado concepto. Los métodos tradicionales de la filosofía no son eliminados; simplemente se democratizan (PRINZ 2008, 199)

Dentro del programa positivo encontramos, por ejemplo, una serie de estudios de Joshua Knobe en torno al concepto de acción intencional (KNOBE 2003; 2006). La ortodoxia en filosofía de la acción y filosofía de la mente entendía de forma descriptiva nuestro concepto de ‘acción intencional’, es decir, se asumía que nuestras adscripciones de intencionalidad describen alguna propiedad o conjunto de propiedades de la psicología del agente —*conocimiento* de las consecuencias de la acción, *control* sobre su ejecución, etc.—. En consonancia, la mayoría de análisis propuestos asumían que el contenido de nuestro concepto ‘acción intencional’ era enteramente descriptivo. Los estudios de Knobe, sin embargo, ofrecen una imagen distinta, una en la que nuestras adscripciones de intencionalidad varían dependiendo de factores normativos o evaluativos.

Knobe pidió a los participantes en sus estudios que considerasen estos dos escenarios:

Escenario A

El vicepresidente de una compañía le dice al presidente: ‘Estamos pensando poner en marcha un nuevo proyecto que nos permita aumentar los beneficios, pero dañará el medio ambiente’. El presidente responde:

(corrección moral) (GREENE *et al.* 2003). Comparando las respuestas del grupo experimental (el grupo que recibe la intervención, evaluando acciones que implican contacto personal próximo) y del grupo control (el grupo que evalúa las acciones desde una perspectiva más impersonal) y aplicando técnicas de regresión estadística podemos determinar si efectivamente la cercanía o proximidad incide causalmente en nuestros juicios morales efectivos en ciertos escenarios. Para dos descripciones más detalladas del método experimental en la filosofía experimental, así como de los problemas específicos del diseño y análisis en este ámbito se puede consultar con provecho Systema & Livengood (2015).

‘No me importa en absoluto dañar el medio ambiente, sólo quiero que obtengamos los mayores beneficios. Pongamos en marcha el nuevo proyecto’. Lo ponen en marcha y el proyecto daña el medio ambiente.
¿Daña el presidente intencionalmente al medio ambiente?

Escenario B

El vicepresidente de una compañía le dice al presidente: ‘Estamos pensando poner en marcha un nuevo proyecto que nos permita aumentar los beneficios y ayudará también al medio ambiente’. El presidente responde: ‘No me importa en absoluto beneficiar al medio ambiente, sólo quiero que obtengamos el mayor beneficio. Pongamos en marcha el nuevo proyecto’. Lo ponen en práctica y el medio ambiente resulta beneficiado.

¿Favorece el presidente intencionalmente al medio ambiente?⁵

Knobe descubrió que cuando los efectos esperados de una acción son negativos (daño al medioambiente – *Escenario A*) estamos más dispuestos a describir la acción en cuestión como intencional que cuando los efectos esperados son positivos —*Escenario B* (KNOBE 2003)—. Lo que se conoce como ‘el efecto Knobe’, replicado de forma robusta innumerables veces y con diversas poblaciones (KNOBE & BURRA 2006; COVA & NAAR 2012; LESLIE *et al.* 2006), se propuso inicialmente como una ampliación de nuestra comprensión del concepto de acción intencional, una ampliación que contribuiría a mejorar el análisis del mismo. Como veremos después, esa interpretación limitada se ha ido progresivamente ampliando hasta articular una hipótesis general sobre la función normativa de nuestras adscripciones mentales (KNOBE 2010).

Otro ejemplo del programa positivo lo conforman los estudios centrados en nuestras creencias meta-éticas (GOODWIN & DARLEY 2008). Como en el caso de los estudios de Knobe descritos arriba, en este programa también se tomó como foco inicial un debate claramente filosófico, en este caso en torno al análisis de nuestro concepto de ‘corrección moral’. Se trata de intervenir en el debate entre el objetivismo moral y las diversas variedades no-objetivistas. Una asunción de gran parte de la meta-ética contemporánea es que nuestras intuiciones sobre el estatuto o la objetividad de la moral tienden por defecto hacia el objetivismo (SMITH 1994). Sin embargo, en una serie de estudios experimentales fueron emergiendo patrones más variados y complejos de pensamiento meta-ético.

En los estudios seminales de Geoffrey Goodwin y John Darley, por ejemplo, se les pregunta a los participantes por sus intuiciones en torno a diversas controversias morales —aborto, eutanasia, derechos de los animales, etc.—.

⁵ Tomado de Aguiar (2017).

Después se les informa de que otra persona mantiene opiniones contrarias a las suyas sobre esas mismas controversias. Para cada controversia se le ofrece al participante distintas formas de describir el desacuerdo. Para testar la intuición objetivista se les presentó a los participantes la siguiente descripción: ‘La otra persona está equivocada y tú estás en lo correcto (puede que la otra persona esté en lo correcto y tú estés equivocado)’. Para acomodar intuiciones no objetivistas se les presento esta otra descripción: ‘Puede que ninguno de los dos esté equivocado’ (GOODWIN & DARLEY 2008; AGUIAR *et al.* 2020).

Goodwin y Darley descubrieron varias cosas interesantes sobre la forma en que la gente entiende la objetividad de su posición moral: (i) la gente es mayoritariamente objetivista en relación con el estatuto de sus afirmaciones morales; (ii) dentro de esa tendencia general, sin embargo, encontramos un grupo estable de no objetivistas (en torno al treinta por ciento de la población) que está dispuesta a enmarcar los conflictos morales sin asumir una única respuesta correcta; (iii) no todas las afirmaciones morales concitan el mismo grado de objetivismo. Hay un núcleo de temas que concitan una respuesta objetivista prácticamente unánime (daño intencional, casos centrales de discriminación), mientras que otros temas concitan un acuerdo significativo (mentira) y un grupo más reducido concita un marcado relativismo (aborto, eutanasia). Y (iv): estas tendencias generales se pueden ver mediadas culturalmente. En un importante estudio, Hagop Sarkissian y sus colaboradores descubrieron que nuestras actitudes meta-éticas pueden verse afectadas por la distancia cultural percibida (SARKISSIAN *et al.* 2012). Tendemos a ser menos objetivistas en relación con infracciones morales que suceden en ámbitos culturales que nos resultan lejanos. Y a la inversa: cuando el contexto social nos resulta cercano, tendemos a ser más objetivistas sobre el estatuto de una controversia moral (WILLIAMS 1985; GAITÁN & VICIANA 2018).

Volviendo a los compromisos del programa positivo, lo interesante es que en los dos programas de investigación que acabamos de describir podemos observar la misma progresión. En ambos se parte de un debate filosófico más o menos establecido, sobre el que se trata de mediar a partir del estudio de las intuiciones efectivas de los hablantes. Y en ambos casos el programa evoluciona hacia cuestiones más generales, que de alguna forma amplían nuestra comprensión de fenómenos más amplios. En caso del efecto Knobe, la progresión nos lleva a cuestiones que tienen que ver con la incidencia de lo normativo en nuestras adscripciones mentales (COVA 2016). En el caso del estudio de nuestras creencias meta-éticas, la incidencia que tiene la percepción de consenso en torno a nuestros juicios morales ha conectado este programa con cuestiones que tienen que ver con el aprendizaje cultural o con la señalización a partir de creencias de segundo orden (GOODWIN & DARLEY 2010; VICIANA *et al.* 2019; AYARS & NICHOLS 2020).

Como hemos visto, el programa positivo se presenta de manera continuista en relación con la práctica del análisis conceptual. Se trataría de *mejorar* el análisis conceptual. El programa negativo, por el contrario, es rupturista: el análisis conceptual descansa sobre unos cimientos dudosos, nuestras intuiciones. Estas intuiciones no son uniformes y además se ven afectadas por factores azarosos con demasiada frecuencia, por lo que la evidencia empírica recomienda abandonar el análisis conceptual como metodología filosófica para determinar el contenido de nuestros conceptos.

Empecemos por el cuestionamiento de la *uniformidad* de nuestras intuiciones conceptuales. En uno de los estudios fundacionales de la filosofía experimental (WEINBERG *et al.* 2001) se documentó que algunos conceptos y divisorias centrales para la epistemología clásica —‘internismo *vs* externismo’, ‘saber que p’ *vs* ‘creer que p’ en escenarios Gettier— varían de acuerdo con parámetros culturales y socio-económicos. Así, mientras los estudiantes americanos interpretan en clave internista ciertos escenarios, no estando dispuestos a atribuir conocimiento cuando la creencia verdadera es causada por un mecanismo fiable pero que no es accesible al agente mediante introspección, esa tendencia resulta bastante más exagerada en estudiantes de ascendencia asiática. En el caso de los escenarios Gettier, mientras que los estudiantes americanos replican el patrón de respuesta que encontramos en cualquier introducción a la epistemología (que el agente realmente no sabe que p en un escenario Gettier), los estudiantes de ascendencia asiática muestran un patrón de respuesta totalmente opuesto (la mayoría creen que el agente sabe que p en un escenario Gettier).

Nuestras intuiciones conceptuales, además de no ser uniformes, son muy *inestables*. Hay innumerables factores que pueden afectar a la expresión de nuestra competencia conceptual, haciendo que cualquier conclusión sobre el contenido de nuestros conceptos a partir de esa competencia deba interpretarse con cierta precaución. El orden de presentación de las viñetas, diferentes formulaciones lingüísticas de un mismo escenario o ejemplo (PETRINOVICH & O’NEILL 2007) o factores contextuales totalmente azarosos (SCHWARZ 1999), pueden afectar a la manifestación de nuestras intuiciones conceptuales, haciendo que sea poco recomendable teorizar sobre el contenido de un concepto a partir de esa multiplicidad de factores azarosos (ALEXANDER 2012).

Dentro del programa negativo también podemos incluir algunos estudios iniciales muy influyentes y que, más que apelar a la inestabilidad de nuestras intuiciones, señalan una disparidad entre los mecanismos psicológicos efectivos que subyacen a nuestros juicios en un determinado dominio y las regularidades y compromisos conceptuales que atribuimos a los juicios en el dominio en cuestión. Por ejemplo, los estudios iniciales de Joshua Greene sobre

las bases psicológicas de decisiones en contextos de ‘dilema del tranvía’ muestran el fuerte componente emocional que subyace a una de las posibles decisiones. La aversión que mostramos a causar daño físico directo en esos escenarios ha sido modelada desde la filosofía en clave racionalista, bien apelando a conceptos centrado en la persona —dignidad— o bien a factores a computar en el contexto decisional —doctrina del doble efecto—. Los estudios de Greene ponen el foco en el sustrato emocional de esas decisiones (GREENE *et al.* 2001).

Como apuntamos al comienzo, el programa positivo y el programa negativo han articulado gran parte de la teorización sobre los presupuestos y el alcance de la filosofía experimental. Sin embargo, la nitidez de esos dos programas se ha ido debilitando con el tiempo y en la actualidad una variedad metodológica más abierta se impone como el marco natural desde el cual entender la práctica de la filosofía experimental. En esta tercera vía ya no resulta central el espejo facilitado por la metodología filosófica en su variante de análisis conceptual. La filosofía experimental tendría en este tercer enfoque un sesgo menos filosófico, acercándose más a la ciencia cognitiva. En un artículo reciente, Joshua Knobe escribe:

La mayoría de los artículos de filosofía experimental tratan sobre ciencia cognitiva. Como tales, están haciendo precisamente el tipo de cosas que uno esperaría que hicieran los artículos de ciencia cognitiva. Están revelando *efectos* nuevos y sorprendentes y ofreciendo explicaciones de esos efectos apelando a ciertos procesos cognitivos subyacentes. Si queremos darle sentido a este trabajo, el enfoque obvio sería mirar no tanto a los marcos desarrollados en la tradición del análisis conceptual como a los marcos desarrollados en la tradición de la ciencia cognitiva (KNOBE 2022, 39)

En este tercer enfoque no se trataría de mejorar el análisis de un concepto a partir de nuestras intuiciones, sino más bien de entender nuestra competencia conceptual en sentido más general. La carga filosófica, si la hubiese, tiene que ver con que se abordarían conceptos que han sido desatendidos por la ciencia cognitiva —*responsabilidad, libertad, conocimiento, belleza*, etc.— y que tradicionalmente han recibido un tratamiento filosófico, pero no con el método, que básicamente sería el de la ciencia cognitiva.

Por tanto, en el tercer programa dentro de la filosofía experimental la progresión no va desde el debate filosófico hasta el estudio experimental de las intuiciones, con el objetivo de volver y enriquecer (o cuestionar) el debate filosófico inicial. El foco ahora sería el estudio de *efectos* que están insertos dentro de nuestra competencia conceptual y a los que subyacen procesos psicológicos o mecanismos generales que podrían explicar sus manifestaciones verbales y

conductuales (VICIANA *et al.* 2023). Esos mecanismos psicológicos, que suelen estar bien sustentados en la evidencia, no son específicos para cada efecto. El sesgo de disponibilidad, por ejemplo, opera en numerosos dominios y puede afectar a la manera en la que procesamos información con carga evaluativa o moral (MASTROANI & GILBERT 2023).

¿Resulta atinado el diagnóstico de Knobe? ¿Es la filosofía experimental actual un subdominio dentro de la ciencia cognitiva? Para responder a esta pregunta conviene recordar que gran parte del debate meta-teórico en torno a la filosofía experimental ha sido *programático*. Dicho de otra manera: gran parte del debate sobre los rasgos definitorios de la filosofía experimental se ha desarrollado sin atender demasiado a la práctica efectiva de los filósofos/as experimentales. En los últimos tiempos, sin embargo, contamos con algunos trabajos que detallan de forma más sistemática los contornos efectivos de la disciplina durante los últimos quince o veinte años. Atender a estos trabajos parece indicar que el diagnóstico de Knobe va en la senda adecuada. La filosofía experimental se ha venido articulando como un dominio autónomo en relación con las presuposiciones asumidas por el programa estándar de análisis conceptual, conectándose estrechamente con los métodos de la ciencia cognitiva.

En un artículo reciente, Jincal Li y Xiaozhen Zhu (LI & ZU 2022), ofrecen una de las primeras panorámicas centrada en los patrones de publicación dentro de la filosofía experimental durante los últimos veinte años. Algunos de sus hallazgos apuntan hacia la apertura de foco apuntada por Knobe. Cuando atendemos, por ejemplo, a las revistas donde se han publicado los artículos más citados, encontramos que cinco de los primeros diez artículos más citados entre 2000 y 2020 han aparecido en revistas de psicología o ciencia cognitiva (*Cognition, Plos, Psychological Science, Mind and Language, Emotion, Behavioral and Brain Sciences*). Si atendemos al año de publicación, todos esos artículos aparecen después de 2014, lo que puede sustentar la tesis de Knobe: tras un primer periodo en el que la filosofía experimental habría girado en torno a las intuiciones y el análisis conceptual, ese foco se habría ido difuminando progresivamente, abriendo la filosofía experimental a una audiencia más amplia.

Finalmente, Ike Silver ha compilado evidencia cuantitativa que también sustentaría la apertura general de la filosofía experimental hacia la ciencia cognitiva (SILVER en preparación). Tras compilar todos los artículos publicados en Phil Papers entre 2009 y 2013 bajo la rúbrica de ‘filosofía experimental’, Silver examinó el diseño experimental de cada estudio (379) y los clasificó según su orientación meta-teórica general, esto es, si buscaban mejorar una determinada propuesta de análisis conceptual (programa positivo) o si buscaban socavarla o cuestionarla. Silver encontró que únicamente un 10% del total de artículos trataban de mejorar o refinar una determinada propuesta de análisis —un 1,3%

tenían como objetivo recusar la apelación a intuiciones en un determinado debate—.

En esta sección se ha argumentado que la progresión de la filosofía experimental puede ejemplificarse desde tres posibles programas. Dos de ellos (el programa positivo y el programa negativo) han sido muy influyentes en las etapas iniciales, al menos programáticamente, o como ‘atractores’ de debate ‘meta-teórico’. El tercer programa parece describir la práctica de filosofía experimental en la actualidad.

3. CRÍTICAS

La filosofía experimental ha sido criticada desde el comienzo. Como sucede con su misma configuración como disciplina, estas críticas han ido evolucionando, desde lo maximalista y mayoritariamente negativo hasta objeciones más focalizadas y mejor articuladas. En lo que sigue, pasamos revista a las objeciones más comunes, tratando de hacer patente esa evolución. Nos centraremos en objeciones y críticas generales y las agruparemos bajo cuatro grandes epígrafes. Este proceder no debe ocultar que hay críticas más concretas, centradas en determinados diseños experimentales o en la forma en que se derivan conclusiones desde los datos experimentales hasta afirmaciones sobre un concepto o práctica concreta. En lo que sigue obviamos esas críticas más particulares y nos concentramos en las más generales y repetidas.

3.1 *La crítica a las intuiciones*

Una de las objeciones más influyentes contra la filosofía experimental tiene que ver con su apelación a las intuiciones como lo propio de la práctica filosófica. Como vimos en la sección anterior, una parte de la filosofía asume que nuestras intuiciones sobre la aplicación o dominio de un término nos podrían ayudar a precisar el contenido del concepto expresado por el término. Tanto el programa positivo como el programa negativo asumen (al menos *programáticamente*) que las intuiciones de los hablantes están en el centro de la práctica filosófica.

Para algunos filósofos, sin embargo, la filosofía no tiene que ver con las intuiciones, por lo que la filosofía experimental sencillamente se ocupa de algo que no es parte central de la filosofía, en este caso de la filosofía analítica. En esta línea, Timothy Williamson ha defendido que, aunque en algunos casos el filósofo apela a intuiciones para construir sus argumentos (casos Gettier, escenarios sobre la referencia de un término, escenarios de sacrificio por el bien

general, etc.), lo que caracteriza la práctica filosófica es su uso de la argumentación racional y su apelación a procedimientos ligados a la coherencia interna, el equilibrio reflexivo o la consistencia lógica (WILLIAMSON 2011). El filósofo analítico apela a intuiciones, pero sitúa esas intuiciones en el contexto más general de la argumentación propiamente filosófica.

Pero además de precisar el foco de la práctica filosófica, hay argumentos más ambiciosos que desaconsejan centrarse en el estudio de nuestras ‘intuiciones conceptuales’. Nuestras intuiciones pueden ir muy desencaminadas a la hora de precisar el contenido y la función de un determinado concepto. Los términos normativos y evaluativos, por ejemplo, responden a una gramática superficial aparentemente representacionista, lo que podría sugerir que al evaluar expresamos una creencia sobre algo externo. Sin embargo, la mejor evidencia desde la psicología moral nos indica que el dominio normativo tiene un fuerte componente emocional. Y décadas de teorización evolutiva apuntan que la función de lo evaluativo responde a dinámicas de coordinación que no se reflejan de manera directa en las reglas o en la ‘gramática’ que gobierna el uso de los términos evaluativos. Preguntar a los hablantes por sus intuiciones sobre la aplicación de un determinado término evaluativo sería, por tanto, una práctica oscurantista que ignora la evidencia anterior y la posibilidad de marcos semánticos alternativos —en este caso no descriptivistas (NICHOLS 2004; JOYCE 2006; PRICE 2010)—.

Finalmente, algunos filósofos han argumentado que, aunque la filosofía tiene que ver con las intuiciones, esas intuiciones son peculiares y responden a la *expertise* propia del filósofo/a. Según Anti Kauppinen, las intuiciones que interesan al proyecto estándar de análisis conceptual son aquellas que los hablantes competentes expresarían en condiciones ideales y sin ser influidos por factores pragmáticos (KAUPPINEN 2007). Ese subconjunto de intuiciones fijaría la competencia conceptual robusta de los hablantes. Y sobre ese subconjunto se debería acometer el análisis filosófico de un determinado concepto. En cierto sentido, la filosofía como práctica, pero también los tratados filosóficos como artefactos discursivos, no serían más que formas institucionalmente regladas de articular esas intuiciones ‘ideales’. El problema con la filosofía experimental, por tanto, es que deja fuera el verdadero foco del análisis filosófico, que son estas intuiciones ideales que deberían modelarse en diálogos socráticos.

3.2. Críticas al sesgo filosófico y a la primacía de lo verbal

Otras críticas a la filosofía experimental apuntan que muchas de las categorías y conceptos que se incluyen en los estudios experimentales típicos de la filosofía experimental estarían sesgadas hacia posiciones filosóficas o hacia

una determinada concepción sustantiva de la naturaleza de lo conceptual. La buena filosofía experimental debería purgar cualquier concepto filosóficamente cargado, garantizando que los estudios experimentales reflejen nuestra práctica conceptual efectiva. En los estudios centrados en nuestras creencias meta-éticas, por ejemplo, suelen ofrecerse a los participantes un menú de opiniones morales, que se contrastan normalmente con opiniones factuales y otras variedades de opiniones normativas —preferencias, gustos, convenciones, etc.—. Recientemente, la psicóloga Jennifer Cole-Wright ha apuntado que esta práctica debe desterrarse. Gran parte de las teorizaciones en torno al dominio moral asumen de entrada posiciones filosóficas sustantivas sobre la forma en que trazamos la distinción del ámbito moral —asumiendo universalidad, carácter categórico, etc.—. Sería mejor, argumenta Cole-Wright, que determinásemos las opiniones morales que queremos testar en los estudios experimentales preguntando directamente a los participantes si tal o cual disputa les parece una disputa moral. Y a partir de esas respuestas preguntarles lo que nos interesa sobre este dominio moral construido ‘desde abajo’ (WRIGHT *et al.* 2013).

Otra gran asunción en la reciente filosofía experimental tiene que ver con la primacía de lo verbal a la hora de acceder a la competencia conceptual (CULLEN 2010). La asunción aquí apuntaría que para saber cómo usa la gente un determinado concepto, debemos lograr que nos digan cosas sobre ese concepto, bien de forma directa (‘¿Sabes que p en este caso?’) o bien de manera indirecta (‘¿Pueden A y B estar en lo correcto?’). Como apuntamos arriba al describir el programa negativo, esta primacía de lo verbal lleva aparejada la influencia de sesgos y factores contextuales que hacen difícil saber si realmente estamos accediendo a la competencia efectiva o a un montón de ‘ruido’. Para minimizar este problema general, algunos filósofos experimentales recomiendan ampliar el arsenal metodológico de la filosofía experimental (DE BRUIN 2021; SCHOENEGGER 2023). Además de encuestas, en las que preguntamos por las opiniones en relación con un escenario o viñeta, coloquemos a los participantes en los experimentos en situaciones en las que tengan que decidir de manera efectiva, tal y como la economía experimental hace cuando quiere acceder a las preferencias efectivas de la gente. Incentivemos esas elecciones y preguntemos por las razones que les llevaron a escoger tal o cual opción. Vayamos, en suma, más allá del paradigma metodológico de la psicología social, excesivamente centrado en el informe verbal y preguntemos por la competencia conceptual en un sentido más conductual (HERTWIG & ORTMANN 2001; AGUIAR *et al.* 2014A).

3.3. La cuestión de la replicabilidad

Alguna gente sospecha de los resultados experimentales de la filosofía experimental, especialmente de los más llamativos (FELTZ & COKELY 2012). ¿Se replican esos resultados o los efectos de los estudios más citados dependen de factores irrelevantes ligados al diseño experimental o características peculiares de los participantes?

Lo que se conoce como ‘crisis de la replicabilidad’ tiene que ver con la dificultad de replicar los resultados de numerosos estudios científicos, especialmente en ámbitos como la psicología o las ciencias sociales (OPEN SCIENCE COLLABORATION 2015). Como indicamos arriba, una parte importante de la filosofía experimental usa los mismos métodos que la psicología, por lo que en épocas recientes también se ha cuestionado la replicabilidad de la filosofía experimental (MACHERY 2021). Este cuestionamiento ha llevado a la disciplina a reflexionar sobre los métodos que se usan, fomentando prácticas que garanticen la replicabilidad de los resultados experimentales —el pre-registro de estudios, la publicación completa de datos y métodos o el fomento de la replicación independiente de los resultados (MACHERY & DORIS 2017)—.

Pero además de esa reflexión crítica, desde la filosofía experimental se ha llevado a cabo uno de los esfuerzos más destacados por testar la replicabilidad efectiva de algunos de los estudios experimentales que han configurado los contornos de la disciplina. Se trata de un proyecto liderado por Florian Cova, filósofo y científico cognitivo, en el que se seleccionaron 40 estudios y se trataron de replicar sus resultados siguiendo los mismos procedimientos experimentales y análisis originales (COVA *et al.* 2018). El principal resultado del estudio indica que la filosofía experimental tiene una elevada tasa de replicabilidad: el 70% de los estudios replicados produjeron resultados experimentales similares a los originales —aunque los efectos de gran parte de los estudios replicados eran más débiles que los originales—. Entre los estudios que se replicaron de forma robusta, dos factores aparecían de manera consistente: el tamaño de la muestra y la solidez del diseño experimental. Cuanto más grande es la muestra y cuando más estandarizado el diseño experimental, más probable es que se repliquen los resultados del estudio.

Se puede afirmar, por tanto, que la crisis de la replicabilidad ha servido para que la filosofía experimental pase de la reflexión en abstracto sobre su estatuto como disciplina a una serie de recomendaciones concretas, que progresivamente han cristalizado en protocolos experimentales y un conjunto más difuso de buenas prácticas. Que un estudio no esté pre-registrado o que los datos experimentales no sean públicos se consideran ahora mismo mínimos metodológicos, mínimos que cualquier estudio serio de filosofía experimental debería cumplir (AGUIAR *et al.* 2020).

3.4. *La crítica filosófica - en modo corporativo*

La última variedad crítica que queremos resaltar es, quizás, la más imprecisa pero quizás también la más interesante. Aquí la vamos a denominar 'crítica corporativa'. Esta crítica señala, en su vertiente más general o teórica, que la filosofía experimental sencillamente no es filosofía. Seguramente hay un lugar para lo que hacen los filósofos experimentales, quizás cerca de la ciencia cognitiva o de la psicología, pero ese lugar, y este es el meollo de la objeción, no es el lugar de la filosofía como disciplina académica. ¿Qué puede decirse de esta crítica general?

Lo primero que conviene hacer es separar dos variantes dentro de esta objeción. En una primera variante, la disputa acerca de si la filosofía experimental tiene cabida dentro de la filosofía sería una disputa histórica, que tendría que ver con los contornos y la configuración histórica de la filosofía como disciplina. Se suele aludir a que algunos de los grandes filósofos modernos hacían experimentos, o a que fundamentaban de manera crítica sus propuestas en 'lo empírico', para defender la continuidad entre métodos experimentales y métodos filosóficos (APPIAH 2008). Esta vía histórica, por supuesto, está sujeta a debate. Los desarrollos posteriores de la filosofía, fundamentalmente durante los siglos XIX y XX, dejan sin duda espacio para una distinción más clara entre ciencia y filosofía. Esta separación más nítida tiene mucho que ver con la cristalización del método científico durante este mismo periodo, pero también con la conformación de la filosofía como empresa intelectual autónoma. Es verdad que algunos de los grandes filósofos hicieron experimentos, pero el sentido de ciencia y filosofía que estaba vigente durante los siglos XVII y XVIII quizás no nos sirva para decidir si hoy, en pleno siglo XXI, podemos etiquetar a la filosofía experimental como 'filosofía' o como 'ciencia'.

Pero además de esta variante histórica, todavía abierta y en absoluto concluyente, la objeción general que nos ocupa (que la filosofía experimental no es filosofía y que no debería considerarse como tal), tiene una variante más institucional, que quizás sea más relevante para nuestro contexto actual. En relación con esta segunda variedad, lo primero que conviene apuntar es que la filosofía experimental no tiene un contrapunto en los planes docentes de los estudios en filosofía. En ninguno de los grados de filosofía que se imparten en España, por ejemplo, encontramos una asignatura que verse sobre la filosofía experimental. Tampoco encontramos un máster específico sobre esta materia. Esta falta de asidero institucional supone, sin duda, una dificultad para quien se dedica a la filosofía experimental en nuestro contexto más cercano, donde la docencia juega un papel central para la estabilización laboral en forma de acreditaciones, diseño de perfiles docentes, etc. Y esta dificultad se agrava en la

medida en que, en algunos ámbitos filosóficos, y a pesar de esa falta de asidero institucional, se percibe al filósofo/a experimental como alguien que ha entrado ‘como elefante en la cacharrería’. Aunque el filósofo/a experimental no tiene bien trazadas las sendas que recorrer en el actual contexto académico-docente, su perfil investigador lo hace particularmente idóneo para conseguir contratos y plazas de investigador, muchas veces en detrimento de aspirantes con un perfil más ‘filosófico’, que publican en menor cantidad y en revistas regidas por otros procedimientos y ‘tiempos de publicación’.

Por tanto, la situación del filósofo/a experimental en nuestro contexto más cercano resulta paradójica: su ámbito no es todavía reconocido como ‘filosófico’, pero su perfil ‘investigador’ ha ido adquiriendo gran visibilidad en convocatorias de investigación competitivas. Una situación recurrente en nuestro contexto, por tanto, es una en la que el filósofo/a experimental se suma a departamentos de filosofía en los que no existe un asidero docente específico para su perfil. Este escenario de indefinición, en cualquier caso, parece moverse hacia una progresiva, aunque lenta, integración. Puede que los incentivos materiales e institucionales acaben resolviendo un debate, el de la demarcación a nivel institucional, que tiene que ver en realidad con la existencia de vías que integren dentro de la filosofía a aquellos filósofos/as que hacen filosofía experimental —o a aquellos científicos sociales o psicólogos que se interesan por cuestiones filosóficas—. Y todo ello, de nuevo, en un contexto académico e institucional que está lejos del siglo xvii. El mensaje de esta sección, por tanto, es sencillo: centrémonos en encontrar estrategias para integrar en el actual contexto académico de la filosofía a quien usa métodos experimentales para abordar cuestiones filosóficas y olvidémonos de las grandes disputas en torno a la demarcación entre ciencia y filosofía.

4. DESARROLLOS ACTUALES

Como señalamos en la segunda sección, la filosofía experimental reciente se ha alejado de cuestiones meta-teóricas para concentrarse en el estudio de efectos en diferentes dominios. Al hilo de esta apertura hacia la comprensión de efectos concretos, se podría decir que la filosofía experimental reciente ha ampliado su foco, considerando nuevos temas y explorando nuevos enfoques metodológicos en conjunción con la psicología y la ciencia cognitiva. Y todo esto sin problematizar demasiado lo que se hace, ‘haciendo camino al andar’, como decía Machado. En esta sección pasamos revista a alguno de los desarrollos recientes de la filosofía experimental. El objetivo es facilitar al lector una visión panorámica de los contornos que tiene la filosofía experimental en la actualidad.

A vista de pájaro, Jincal Li y Chaozhen Zhu ofrecen en su artículo información valiosa sobre la evolución de los temas tratados por filosofía experimental en los últimos veinte años (LI & ZHU 2022). Los dos ámbitos temáticos con más artículos en ese periodo son la epistemología y la ética, seguidos de cerca por la filosofía de la mente y de la acción. Gran parte de los estudios publicados en estos ámbitos recorren la senda de algunos estudios particularmente influyentes (el efecto Knobe o la variación cultural de conceptos epistemológicos centrales, por ejemplo). Sin embargo, el patrón de distribución de artículos que acabamos de esbozar no puede explicarse exclusivamente a partir de la influencia de un puñado de estudios. Hay factores que vienen de largo y que seguramente explican que en esos ámbitos concretos la eclosión de la filosofía experimental haya sido más temprana.

En el caso de la filosofía de la mente y de la acción, por ejemplo, una tradición de colaboración y debate con posiciones y autores provenientes de la psicología y la ciencia cognitiva preparó sin duda el terreno para la eclosión experimental. Ese debate habría informado la teorización en ese ámbito, facilitando hipótesis testables en relación con distintas posiciones y tesis filosóficas (BRATMAN 1987; MELE 2003). En el caso de la ética y de la epistemología, factores inherentes a la argumentación dentro de estas disciplinas ayudarían a explicar su temprano interés por la filosofía experimental. En ambos ámbitos, por ejemplo, encontramos debates específicos que se articulan enteramente en torno a escenarios imaginarios y experimentos mentales, escenarios que facilitan lo que Nicolas Baumard denomina ‘pares mínimos’, esto es, estructuras argumentativas sobre las que es posible aplicar pequeños cambios o modificaciones que permiten explorar experimentalmente la variación en los juicios, así como las posibles correlaciones con otras capacidades psicológicas (BAUMARD 2010). El tan citado dilema del tranvía, o los escenarios Gettier, serían dos ejemplos de estos ‘generadores de intuición’, que sin duda funcionaron como ‘atractores’ para aquellos filósofos con interés empírico o aquellos científicos sociales interesados en cuestiones de fundamentación ‘filosófica’. La relevancia de los juegos económicos para el estudio de nuestras intuiciones de justicia facilitaría otro ejemplo, también en esta segunda dirección (GUALA 2008).

La influencia de estos grandes ámbitos no resulta tan marcada en la actualidad. La reciente filosofía experimental es más diversa, fragmentada e interdisciplinar. Entre los temas que han eclosionado recientemente podemos citar los siguientes como muestra de esa apertura y variedad:

- En ética experimental una serie de intereses y debates meta-teóricos han eclosionado en torno a la *expertise* filosófica (HORVATH & WIEGMANN 2022) y el comportamiento ético efectivo de los filósofos mo-

rales (SCHÖNEGGER & WAGNER 2019). Determinar el efecto que puede tener la enseñanza de la ética en contextos decisionales concretos (organizaciones, empresas, etc.) ha fortalecido el vínculo entre la ética experimental y ámbitos como la ética empresarial o la ética de las organizaciones (FELDMAN & HALALI 2019).

- En filosofía política experimental se ha comenzado a estudiar de manera sistemática algunas de las intuiciones centrales sobre las que ha girado la teorización en este ámbito durante los últimos cuarenta años. Se han comenzado a entender, por ejemplo, los mecanismos psicológicos que subyacen a procesos como el ‘equilibrio reflexivo’ o ‘el velo de ignorancia rawlsiano’ (INOUE *et al.* 2021). A este nivel intermedio de teorización, podemos citar también la reciente ola de estudios en torno a los condicionantes institucionales y psicológicos del ‘altruismo efectivo’ (SCHUBERT & CAVIOLA 2024). Igualmente, el tema del progreso moral podría encuadrarse dentro de una filosofía política más amplia, aplicada e híbrida, con un sesgo claro hacia la implementación institucional (PÖLZLER *et al.* 2022). La filosofía experimental también se ha ocupado de los procesos psicológicos implicados en dinámicas de polarización política, complementando enfoques bien asentados desde categorías y conceptos filosóficos (VICIANA *et al.* 2019).
- Durante los últimos años ha eclosionado el ámbito que se conoce como ‘jurisprudencia experimental’. La jurisprudencia experimental ofrece una excelente prueba de la madurez de la filosofía experimental en general, más allá de sus valiosos hallazgos sobre el contenido (TOBIA 2022) y la variabilidad cultural (HANNIKAINEN *et al.* 2022) de conceptos jurídicos centrales —‘ley’, ‘consentimiento’, etc.—. Este nuevo campo tiene el potencial de incorporar algunos hallazgos metodológicos bien establecidos dentro de la filosofía experimental, evitando debates poco productivos sobre la naturaleza de la filosofía experimental. Además, y debido a la naturaleza altamente especializada de su materia, la jurisprudencia experimental seguramente promoverá el trabajo colaborativo y las preocupaciones aplicadas de la filosofía experimental (SOMMERS 2021).
- La experiencia estética ha concitado la atención de la psicología desde hace décadas. Entender los procesos psicológicos que subyacen a este dominio psicológico en sus diferentes formatos ha traspasado las barreras de la psicología para concitar el interés de la estética filosófica, incorporando categorías y marcos de análisis específicos que sin duda enriquecen el estudio experimental de nuestra experiencia estética. Se

ha comenzado a estudiar si las intuiciones de quienes estudian el fenómeno estético, i.e. los críticos de arte, son unitarias, o en qué sentido creemos que la experiencia estética es objetiva; también cuándo esa experiencia está sujeta a variación cultural (COVA 2023). Se han articulado además líneas de trabajo más peculiares, sobre la dimensión moral de la belleza (DORAN en prensa) o sobre nuestras intuiciones en torno a la respetabilidad o el prestigio que confiere la experiencia estética (BARTEL 2018).

- La filosofía del lenguaje experimental ha estado presente desde los inicios de la filosofía experimental, sobre todo en varios estudios muy influyentes centrados en la variación cultural de nuestras intuiciones sobre la referencia de términos singulares (MACHERY 2023). Actualmente, este ámbito ha experimentado un triple giro, hacia lo pragmático, hacia lo político y hacia lo aplicado. Ese triple giro se ha llevado a cabo desde un marcado pluralismo metodológico que ha incluido el uso sistemático de los tradicionales estudios basados en viñetas y cuestionarios, pero también novedosos análisis de corpus lingüísticos (BORDONABA 2023). El estudio de distintos actos de habla en contextos concretos, con especial atención a los contextos digitales, ofrece uno de los desarrollos más interesantes de la reciente filosofía del lenguaje experimental (MARSILI & WEIGMANN 2021). A este nivel, el fenómeno de la retractación ha recibido una considerable atención, en parte debido a su relevancia para decidir debates semánticos más generales (KNOBE & YALCIN 2014; ALMAGRO *et al.* 2023). El interés en la dimensión política inserta en nuestra comunicación y las dinámicas psicológicas básicas que condicionan esas interacciones también ha comenzado a abrirse paso en la filosofía del lenguaje experimental. El estudio de la injusticia testimonial, por ejemplo (DÍAZ & ALMAGRO 2021), o de los procesos psicológicos implicados en la percepción de ofensa (ALMAGRO *et al.* 2022) ofrecen otros dos ejemplos de este giro político dentro de la filosofía del lenguaje experimental.

En definitiva, la filosofía experimental actual ha dejado atrás las cuestiones ‘meta’ que caracterizaron algunos debates en sus inicios, fortaleciendo la colaboración con otras disciplinas y abarcando un conjunto de temas y métodos mucho más variado. Los estudios propiamente experimentales son cada vez más frecuentes y metodologías provenientes de las ciencias social o la biología siguen integrándose de forma natural.

5. A MODO DE CIERRE

En este artículo panorámico hemos tratado de delimitar los contornos que tiene la filosofía experimental en la actualidad. La imagen que hemos ofrecido es necesariamente general y deja fuera matices y cualificaciones que no tienen cabida en un texto de esta naturaleza. A este nivel de generalidad, y entre las afirmaciones positivas que se han hecho a lo largo del texto, nos gustaría remarcar las siguientes:

- Hay dos posibles narrativas sobre el origen de la filosofía experimental. En una narrativa el paradigma del análisis conceptual resulta central, mientras que en la otra el surgimiento de la filosofía experimental tiene más que ver con un lento proceso de confluencia, iniciado desde distintas vías a partir de los años 50 y 50 del pasado siglo. Ese proceso implica a la psicología, pero también a la antropología o a la economía.
- Al margen de esas dos posibles narrativas, la filosofía experimental actual se ha alejado del paradigma filosófico centrado en el análisis conceptual, para centrarse en el estudio de *efectos* concretos, que en ocasiones (pero no siempre) se integran en teorías más generales sobre el andamiaje psicológico de cierto dominio. Parece, en suma, que la disputa en torno a los distintos programas dentro de la filosofía experimental no ha pasado de lo programático. Esta afirmación puede sustentarse atendiendo a los patrones de publicación de la filosofía experimental en los últimos quince años.
- Aunque la epistemología y la ética experimental siguen siendo ámbitos destacados en cuanto a producción y redes, se aprecia una marcada apertura a nuevos ámbitos y temas en la filosofía experimental reciente, algunos conectados con dominios no filosóficos —jurisprudencia, por ejemplo, o economía conductual—. Esa conexión con otras disciplinas seguramente acrecentará la tendencia apuntada en el punto anterior y fortalecerá la metodología de la filosofía experimental.
- La filosofía experimental actual es metodológicamente más rigurosa que en sus inicios. A una pluralidad de metodologías se le une una marcada preocupación por implementar buenas prácticas —pre-registro, control del tamaño de las muestras, colaboraciones masivas, etc.—. Ese conjunto de prácticas (y su aceptación por figuras de referencia dentro del ámbito) nos hacen abrigar cierto optimismo hacia la filosofía experimental dentro de actual pesimismo en torno a la replicabilidad en las ciencias experimentales.

- La integración académica del filósofo/a experimental no está exenta de tensiones. Aunque la consabida objeción de que ‘esto es no es filosofía’ ha perdido fuelle en debates académicos, a nivel institucional todavía está por definir una senda natural dentro de la filosofía académica que permita integrar el perfil académico y profesional del filósofo experimental en la trayectoria docente de la filosofía. Se necesitan asignaturas sobre filosofía experimental que hagan visible esta materia para los estudiantes de grado, y esto pasa por promocionar las plazas docentes que tengan como foco la filosofía experimental.
- Finalmente, el giro político en la filosofía experimental apuntado en la sección anterior seguramente añadirá complejidad y matices a algunos debates públicos enquistados, especialmente aquellos que concitan interés desde la filosofía —la ética y política de las relaciones sexuales, cuestiones en torno al género, los límites de la libertad de expresión y del discurso ofensivo, el desacuerdo y la participación política, etc.—. Mientras que en otros ámbitos académicos, más acostumbrados a la apelación a la evidencia empírica, el recurso a la misma tiende a desactivar desacuerdos y disputas profundas, dentro de la filosofía la apelación a la evidencia para zanjar debates políticos o morales ‘cargados’ no es tan frecuente. Las dinámicas esperables si se normaliza esta tendencia son variadas, pero no puede descartarse una nueva reacción negativa contra la filosofía experimental, esta vez bajo la sospecha de que pueda hacerse un uso interesado o sesgado de la evidencia experimental en determinados debates desde posiciones políticas o morales específicas (HANNIKAINEN 2019)⁶.

⁶ Este artículo se ha beneficiado de una larga colaboración y de innumerables discusiones con Fernando Aguiar y Hugo Viciana. Agradezco además las valiosas sugerencias de un revisor/a de esta revista.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIAR, F.; GAITÁN, A. y VICIANA, H. 2020. *Una introducción a la ética experimental*, Madrid: Cátedra.
- AGUIAR, F. 2017, “Ética experimental. El estado de la cuestión”, *Diálogo Filosófico*, Vol. 33, 98: 194-227.
- AGUIAR, F.; GAITÁN, A. y RODRÍGUEZ, B. 2014, “Filosofía Experimental y Economía Experimental: un enfoque híbrido”, *Isegoría*, 51: 623-48.
- AGUIAR, F.; GAITÁN, A. y RODRÍGUEZ LÓPEZ, B. 2014A, “Robust Intuitions, Experimental Ethics and Experimental Economics: Bringing Reflective Equilibrium into the Lab”, C. LUETGE, H. RUSH y M. UHL (ed.), *Experimental Ethics. Toward an Empirical Moral Philosophy*, Nueva York: Palgrave.
- ALEXANDER, J. 2012, *Experimental Philosophy*, Londres: Polity.
- ALEXANDER, J. y WEINBERG, J. 2007, “Analytic Epistemology and Experimental Philosophy”, *Philosophy Compass*, 2: 56-80.
- ALMAGRO, M.; BORDONABA-PLOU, D. y VILLANUEVA, N. 2023, “Retraction in public settings”, *Synthese* 202, 137. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04348-3>
- ALMAGRO, M.; HANNIKAINEN, I. R. y VILLANUEVA, N. 2022, “Whose Words Hurt? Contextual Determinants of Offensive Speech”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 48(6): 937-53. <https://doi.org/10.1177/01461672211026128>
- APPIAH, K. A. 2008, *Experiments in Ethics*, Harvard: Harvard University Press.
- AYARS, E. y NICHOLS, S. 2020, “Rational learners and meta-ethics: universalism, relativism, and evidence from consensus”, *Mind and Language*, 35(1): 37-69.
- BARTEL, C. 2018, “The Ontology of Musical Works and the Role of Intuitions: An Experimental Study”, *European Journal of Philosophy*, 26(1): 348-67.
- BAUMARD, N. 2010, “Philippa Foot, Famous Philosopher, Unknown Anthropologist”, *International Cognition and Culture's Blog*, 18 de octubre de 2010, <http://cognitionandculture.net/blogs/nicolas-baumard/philippa-foot-famous-philosopher-unknown-anthropologist-1920-2010/>
- BORDONABA-PLOU, D. (ed.) 2023, *Experimental Philosophy of Language: Perspectives, Methods and Prospects*, Logic, Argumentation, and Reasoning, Vol. 33, Springer.
- BRATMAN, M. 1987, *Intentions, Plans, and Practical Reasons*, MA: Harvard University Press.
- COVA, F. 2023, “Experimental Philosophy of Aesthetics: Aesthetic Judgment”, BAUER, A. y KORNMESSE, S. (ed.), *The Compact Compendium of Experimental Philosophy*. Berlín y Boston: De Gruyter, 393-416.
- COVA, F.; STRICKLAND, B.; ABATISTA, A. et al. 2018, ‘Estimating the Reproducibility of Experimental Philosophy’, *Review of Philosophy and Psychology*, 12: 9-44.

- COVA, F. 2016, "The folk concept of intentional action: empirical approaches", SYTSMA, J. (ed.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Oxford: Blackwell, 121-41.
- COVA, F. y HICHEM, N. 2012, "Side-Effect Effect Without Side Effects: The Pervasive Impact of Moral Considerations on Judgments of Intentionality", *Philosophical Psychology*, 25: 837-54.
- CULLEN, S. 2010, "Survey-Driven Romanticism", *Review of Philosophy and Psychology*, 1: 275-96.
- DE BRUIN, B. 2021, "Saving the armchair by experiment: what works in economics doesn't work in philosophy", *Philosophical Studies*, 178: 2483-508.
- DENNETT, D. 1991, *Consciousness Explained*, Nueva York: Little Brown.
- DÍAZ, R. y ALMAGRO, M. 2021, "You are just being emotional! Testimonial injustice and folk-psychological attributions", *Synthese*, 198: 5709-30. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02429-w>
- DORAN, R. P. (en prensa), "True Beauty", *British Journal of Aesthetics*.
- FELDMAN, Y. y HALALI, E. 2019, "Regulating 'Good' People in Subtle Conflicts of Interest Situations", *Journal of Business Ethics*, 154(1): 65-83.
- FELTZ, A. y COKELY, E. T. 2012, "The Philosophical Personality Argument", *Philosophical Studies*, 161: 227-46.
- GAITÁN, A.; VICIANA, H. y AGUIAR, F. 2023, "The Experimental Turn in Moral and Political Philosophy", VICIANA, H.; GAITÁN, A. y AGUIAR, F. (ed.), *Experiments in Moral and Political Philosophy*, Londres: Routledge.
- GAITÁN, A. y VICIANA, H. 2018, "Relativism of distance: a step in the naturalization of meta-ethics?", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 21: 311-27.
- GREENE, J. D.; SOMMERVILLE, R. B.; NYSTROM, L. E.; DARLEY, J. M. y COHEN, J. D. 2001, "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", *Science*, 293(5537): 2105-8.
- GOODWIN, G. y DARLEY, J. 2010, "The Perceived Objectivity of Ethical Beliefs: Psychological Findings and Implications for Public Policy", *Review of Philosophy and Psychology*, 1(1): 1-28.
- GOODWIN, G. y DARLEY, J. 2008, "The Psychology of Meta-ethics: exploring Objectivism", *Cognition*, 106: 1339-66.
- GUALA, F. 2008, "Paradigmatic experiments: The ultimatum game from testing to measurement device", *Philosophy of Science*, 75(5): 658-69.
- HANNIKAINEN, I. R.; TOBIA, K. P.; DE ALMEIDA, G. DA F. C. F.; STRUCHINER, N.; KNEER, M.; BYSTRANOWSKI, P.; DRANSEIKA, V.; STROHMAIER, N.; BENSINGER, S.; DOLININA, K.; JANIK, B.; LAURAITYTE, E.; LAAKASUO, M.; LIEFGREEN, A.; NEIDERS, I.; PROCHNICKI, M.; ROSAS, A.; SUNDVALL, J. y ZURADZKI, T. 2022, "Coordination and expertise foster legal textualism", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 119(44), e2206531119.

- HANNIKAINEN, I. R. 2019, "Ideology Between the Lines: Lay Inferences About Scientists' Values and Motives", *Social Psychological and Personality Science*, 10(6): 832-41.
- HERTWIG, R. y ORTMANN, A. 2001, "Experimental practices in economics: A methodological Challenger for psychologists?", *Behavioural and Brain Sciences*, 24: 383-451.
- HORVATH, J. y WIEGMANN, A. 2022, "Intuitive Expertise in Moral Judgments", *Australasian Journal of Philosophy*, 100(2): 342-59.
- INOUE, A.; ZENKYO, M. y SAKAMOTO, H. 2022, "Making the Veil of Ignorance Work: Evidence from Survey Experiments", LOMBROZO, T.; NICHOLS, S. y KNOBE, J. (ed.), *Oxford Studies in Experimental Philosophy Volume 4*, Oxford: Oxford University Press, 53-80.
- JACKSON, F. 1998, *From Metaphysics to Ethics. A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- JOYCE, R. 2006, *The Evolution of morality*, Cambridge: MIT.
- KAUPPINEN, A. 2007, "The Rise and Fall of Experimental Philosophy", *Philosophical Explorations*, 10: 95-108.
- KNOBE, J. 2016, "Experimental Philosophy is Cognitive Science", SYTSMAN, J. (ed.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Oxford: Blackwell, 37-53.
- KNOBE, J. 2010, "Person as Scientist, Person as Moralist", *Behavioral and Brain Sciences*, 33: 315-29.
- KNOBE, J. y YALCIN, S. 2014, "Epistemic modals and context: Experimental data", *Semantics and Pragmatics*, 7(10): 1-21.
- KNOBE, J. y NICHOLS, S. 2008, "An Experimental Philosophy Manifesto", KNOBE, J. y NICHOLS, S. (ed.), *Experimental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- KNOBE, J. y ARUDRA, B. 2006, "Intention and Intentional Action: A Cross-cultural Study", *Journal of Culture and Cognition*, 1-2: 113-32.
- KNOBE, J. 2006, "The Concept of Intentional Action. A Case Study in the Uses of Folk Psychology", *Philosophical Studies*, 130: 203-31.
- KNOBE, J. 2003, "Intentional Action and Side-Effects in Ordinary Language", *Analysis*, 63: 190-4.
- KORNBLITH, H. 2002, *Knowledge and Its Place in Nature*, Nueva York: Oxford University Press.
- LESLIE, A.; KNOBE, J. y COHEN, A. 2006, "Acting Intentionally and the Side-Effect Effect: 'Theory of Mind' and Moral Judgment", *Psychological Science*, 17: 421-7.
- LI, J. y ZHU, X. 2022, "Twenty years of experimental philosophy", *Metaphilosophy*, Vol. 54(1): 29-53.
- MACHERY, E. 2023, "Experimental Philosophy of Language: Proper Names and Predicates", BAUER, A. y KORNMESSER, S. (ed.), *The Compact Compendium of Experimental Philosophy*, Berlín y Boston: De Gruyter, 183-210.

- MACHERY, E. 2021, "A mistaken confident in data", *European Journal of Philosophy of Science*, 11(2): 1-17.
- MACHERY, E. y DORIS, J. 2017, "An open letter to our students: doing interdisciplinary moral psychology", BOYER, B. y TARANTOLA, T. (ed.), *Moral Psychology*, Springer: 119-43.
- Marsili, N. y WIEGMANN, A. 2021, "Should I say that? An experimental investigation of the norm of assertion", *Cognition*, 212 (C): 104657.
- MASTROIANNI, A. M. y GILBERT, D. T. 2023, "The illusion of moral decline", *Nature*, 618: 782-9.
- MELE, A. 2003, *Motivation and agency*, Oxford: Oxford University Press.
- MILLIKAN, R. G. 1984, *Language, Thought and Other Biological Categories*, Harvard: MIT Press.
- NADELHOFFER, T. y NAHMIA, E. 2007, "The Past and Future of Experimental Philosophy", *Philosophical Explorations*, 10: 110-49.
- NICHOLS, S. 2004, "Folk Concepts and Intuitions: From Philosophy to Cognitive Science", *Trends in Cognitive Sciences*, 8: 514-8.
- OPEN SCIENCE COLLABORATION 2015, "Estimating the reproducibility of psychological science", *Science*.
- PETRINOVICH, L. y O'NEILL, P. 1996, "Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions", *Ethology and Sociobiology*, 17: 145-71.
- PÖZLER, TH.; ZIJLSTRA, L. y DIJKSTRA, J. 2022, "Moral Progress, Knowledge and Error: Do People Believe in Moral Objectivity?", *Philosophical Psychology*: 1-37.
- PRICE, H. 2010, *Naturalism without mirrors*, Oxford: Oxford University Press.
- PRINZ, J. 2008, "Experimental Philosophy and Philosophical Intuition", KNOBE, J. y NICHOLS, S. (ed.), *Experimental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- PRINZ, J. 2007, *The Emotional Construction of Morals*, Nueva York: Oxford University Press.
- PUTNAM, H. 1975, "The Meaning of Meaning", *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, 7: 131-93.
- SARKISSIAN, H.; PARK, J.; TIEN, D. y KNOBE, J. 2011, "Folk Moral relativism", *Mind and Language*, 26(4): 482-505.
- SCHÖNEGGER, P. 2023, "Experimental philosophy and the incentivisation challenge: A proposed application of the Bayesian Truth Serum", *Review of Philosophy and Psychology*, 14(1): 295-320.
- SCHÖNEGGER, Ph. y WAGNER, J. 2019, "The moral behavior of ethics professors: A replication-extension in German-speaking countries", *Philosophical Psychology*, 32(4): 532-59.
- SCHUBERT, S. y CAVIOLA, L. 2024, "Virtues for real-world utilitarian", VICIANA, H.; GAITÁN, A. y AGUIAR, F. (ed.), *Experiments in Moral and Political Philosophy*, Londres: Routledge, 163-85.

- SCHWARZ, N. 1999, "What Respondents Learn From Questionnaires: The Survey Interview and the Logic of Conversation", *International Statistical Review*, 63: 153-68.
- SILVER, I. (en preparación), "Empirical data on experimental philosophy – 2009-2013".
- SMITH, M. 1994, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
- SOMMERS, R. 2021, "Experimental jurisprudence", *Science*, 373: 394-5.
DOI:10.1126/science.abf0711
- SYTMA, J. 2019, "Tow Origins Stories for Experimental Philosophy", *Teorema*, 36(3): 23-43.
- SYSTEMA, J. y LIVENGOOD, J. 2015, *The Theory and Practice of Experimental Philosophy*, Atascadero: Broadview Press.
- TOBIA, K. 2022, "Experimental Jurisprudence", *University of Chicago Law Review*, 89: 735-802.
- VICIANA, H.; GAITÁN, A. y AGUIAR, F. (ed.) 2023, *Experiments in Moral and Political Philosophy*, Londres: Routledge.
- VICIANA, H.; HANNIKAINEN I. y GAITÁN A. 2019, "The dual nature of partisan prejudice: Morality and identity in a multiparty system", *PLoS ONE*, 14(7): e0219509. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0219509>
- WEINBERG, J. 2007, "How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism", *Midwest Studies in Philosophy*, 31: 318-34.
- WEINBERG, J.; NICHOLS, S. y STICH, S. 2001, "Normativity and Epistemic Intuitions", *Philosophical Topics*, 29 (1/2): 429-60.
- WILLIAMS, B. 1985, *Ethics and the limits of philosophy*, Londres: Taylor & Francis.
- WILLIAMSON, T. 2011, "Philosophical Expertise and the Burden of Proof", *Metaphilosophy*, 42: 215-29.
- WRIGHT, J. C.; GRANDJEAN, P. y MCWHITE, C. 2013, "The meta-ethical grounding of our moral beliefs: Evidence for meta-ethical pluralism", *Philosophical Psychology*, 26(3): 336-61.

Obituari

TOBIES GRIMALTOS, CARLOS MOYA I JORDI VALOR
Universitat de València

Christopher Hookway, In Memoriam

CHRISTOPHER HOOKWAY, professor emèrit de Filosofia a la Universitat de Sheffield, va morir el 21 d'octubre de 2024 després d'una llarga malaltia. Abans d'ocupar una càtedra a Sheffield, ho va fer a Birmingham, on va ensenyar de 1977 a 1995. La seua mort ha commogut profundament moltes persones que van tenir contacte personal amb ell, amics, deixebles, companys, però també s'ha sentit amb dolor per altres que simplement el van conèixer a través de les seues publicacions i activitat acadèmica. La trista notícia de la seua mort ha tingut un efecte especial en molts professors i exalumnes de l'antic Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València, ara integrat, com a unitat docent amb el mateix nom, en el Departament de Filosofia de la Universitat de València. Els autors d'aquest obituari pertanyem a aquest grup. Vam tenir, durant molts anys, una estreta relació amb ell, que va incloure, a més de la faceta intel·lectual i filosòfica, un vincle íntim d'amistat i afecte. Per tant, ens ha entristit especialment la pèrdua de Chris Hookway, una persona bondadosa, intel·ligent, generosa, cordial i amb gran sentit de l'humor.

No és exagerat dir que el Departament de Filosofia de la Universitat de València no tindria l'esperit i la qualitat que té ara sense la influència de Chris, especialment a través de la seua activitat com a tutor, a Birmingham i més tard a Sheffield, d'alguns dels que eren o són professors del Departament. Al llarg de la seua vida, Chris sempre ha treballat en el marc de la filosofia analítica anglosaxona, i la seua influència en el nostre departament ha tingut aquesta empremta. A més dels signants, altres filòsofs valencians, com Josep Corbí, José Miguel Esteban, David Carnicer i Sergi Rosell, també van gaudir de la seua inestimable companyonia o tutela intel·lectual. Aquesta àmplia i extensa col·laboració amb la filosofia acadèmica de València, i la seua inestimable contribució a la qualitat docent i investigadora en el Grau en Filosofia, van portar a la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació a guardonar al professor Hookway amb la seua Medalla d'Or. La concessió d'aquest guardó

va ser promoguda per diversos professors de la Facultat, amics i deixebles de Chris, ben acollida per les autoritats acadèmiques i gestionada en particular per Tobies Grimaltos, coautor d'aquest obituari. Aquesta distinció era una expressió sincera, a nivell institucional, de la profunda gratitud que sentien els seus amics i deixebles cap al professor Christopher Hookway.

Hookway va ser un reconegut especialista en el pragmatisme americà. El seu interès per aquest corrent filosòfic, i especialment per l'obra de Charles S. Peirce, va ser el que, amb una beca Fulbright, el va portar a dedicar, als anys vuitanta, un curs acadèmic a la Universitat de Harvard, estudiant l'obra d'aquest autor. El 1985 va publicar *Peirce*, la primera d'una sèrie important de publicacions sobre pragmatisme. De fet, aquest corrent va donar forma en gran mesura a la seua obra i la seua manera de fer i concebre la filosofia. Una manera de filosofar, però, que no es deixava constreñer ni per les modes ni pels estils. L'obra de Hookway sempre ha traspuat llibertat de pensament, originalitat i rigor. Els llibres sobre Quine (*Quine*, 1988), principalment, i sobre l'escepticisme (*Scepticism*, 1990) van ser fites en la seua carrera i li van portar reconeixement internacional. El llibre sobre Quine va constituir una llum clara en la comprensió de l'obra del filòsof americà. Tan valuós va ser que va merèixer una carta del mateix autor analitzat en què elogiava i discutia les interpretacions de Hookway sobre diversos aspectes de la seua obra. En aquesta carta, un Quine sincer, que es queixa que se li atribueixen certes idees o opinions, també diu coses com aquesta: "He llegit la Part I amb delit i admiració; em delecte amb la vostra comprensió i apreciació dels meus punts de vista, i admiració per la vostra lúcida exposició". Pel que fa als desacords de Quine amb Hookway, Putnam, en conèixer la carta el 2014, va publicar un text titulat "Hookway and Quine" (2015) en què afirmava: "[E]n la carta Quine no desafia la interpretació de Hookway. Més aviat, nega, per diferents motius, que aquesta interpretació li siga aplicable. Això no només és desencertat, sinó que suggereix que no va ser tant Hookway el que Quine estava tractant de convèncer, sinó a ell mateix."

El 21 d'octubre, no només moria un bon filòsof, com demostren aquestes línies, sinó també una gran persona, amb qui el Departament de Filosofia de la Universitat de València té un deute impagable.

Les següents són impressions personals de cadascun dels tres coautors d'aquest obituari.

Aquesta llarga i intensa relació entre Chris i la Facultat de Filosofia de València es va iniciar en 1986, quan jo, Carlos Moya, vaig obtenir una beca de la Generalitat Valenciana per a estades d'investigació en centres espanyols i estrangers. L'elecció de Christopher Hookway, llavors professor de la Universitat de Birmingham, com a tutor de recerca es va deure a l'assessorament del pro-

fessor Tom Sorell, durant una breu visita al nostre departament. A la vista dels seus resultats, va ser, en efecte, un magnífic consell. El meu primer contacte amb el professor Hookway va tenir lloc, un dia de setembre de 1986, al vestíbul de la Facultat de Filosofia de Birmingham, a la qual vaig arribar pràcticament xop, sota un xàfec èpic, que em va fer pensar si havia fet bé de triar aquesta ciutat i aquest país com a destinació de la meua estada. El meu record de l'estada, malgrat alguns moments una mica difícils, degut en part a la diferència cultural i a la distància de casa, és innegablement positiu. Chris em va ajudar amb les formalitats administratives per a la meua existència oficial a la universitat i a la ciutat, així com amb la cerca d'allotjament. Professors del petit Departament de Filosofia de Birmingham com Nick Dent, Barry Falk i, per descomptat, el mateix Chris, no només van ser amables sinó també cordials i amigables amb mi, la qual cosa, juntament amb alguns amics que vaig fer i que recorde amb afecte, va contribuir enormement al meu benestar emocional. Després d'un període inicial de conferències, seminaris i altres activitats formatives, la insistència de Chris que començara a escriure filosofia va ser decisiva per al meu treball filosòfic. El fruit de mesos de treball, i amb l'inestimable assistència crítica de Chris, va ser un manuscrit (literalment, ja que va ser escrit a mà) sobre filosofia de l'acció que, després de la revisió, i amb la seua col·laboració i gestió editorial, va ser acceptat i publicat uns tres anys més tard, el 1990, per Polity Press, Cambridge, sota el títol *The Philosophy of Action. An introduction*. Per a la meua sorpresa, el llibre va tenir una àmplia difusió i acceptació en diverses universitats, especialment en el món anglosaxó. De fet, el mateix Donald Davidson em va escriure per dir-me que havia inclòs el meu llibre com a lectura obligatòria per al seu pròxim seminari sobre filosofia de l'acció. La meua segona estada de recerca va tenir lloc durant el curs acadèmic 2002-2003, de nou sota la tutela de Chris, que ara era catedràtic del Departament de Filosofia de la Universitat de Sheffield. En aquesta ocasió em van acompanyar la meua dona, Miracle, i la meua filla menor, Ana. Aquesta vegada, el fruit més destacat de la meua estada va ser el llibre *Moral Responsibility. The ways of scepticism*, que va ser publicat per Routledge el 2006. Una vegada més em vaig beneficiar de l'ajuda, l'assessorament i la col·laboració de Chris, a qui estaré profundament agraït mentre visca. La meua estada a Birmingham va obrir un camí que després van seguir altres persones. Uns anys després del curs que vaig passar a Sheffield, i després de la sèrie d'estades d'investigació d'altres filòsofs valencians que van seguir a la meua, Chris em va fer, amb el seu humor característic, una petita confiança. Em va dir, segons recorde: "Quan ens trobarem per primera vegada, no sabia el que començava".

El 1990, convidat per Carlos Moya, Hookway va impartir un curs de doctorat a la nostra facultat. En aquells dies, jo, Tobies Grimaltos també tenia

previst fer una estada de recerca en una universitat britànica. Vaig veure en Chris la persona ideal amb qui dur a terme aquest projecte. Em va semblar una persona amable i empàtica, en una paraula, una bona persona, algú que no em deixaria a la meua sort i desatès. Quan vaig expressar la meua disposició, em va aconsellar que fes una primera estada curta per millorar una mica el meu pobre anglès. No el vaig obeir. L'any següent, vaig sol·licitar una beca del MEC i, amb la meua família, vam anar a Birmingham.

Des del primer moment el seu tracte amb mi va ser excel·lent, molt generós; em va acompanyar a buscar allotjament i fins i tot em va deixar una mica de roba de llit i un "rain coat". Ens reuníem tots els divendres de cinc a sis. Ocasionalment també el vaig molestar fora d'aquestes hores, i mai va protestar ni va fer cap mala cara si això succeïa. El vaig veure oferint-me tant per res que tenia un dilema. No em semblava correcte que em donés tant de temps i jo no corresponguera d'alguna manera. No obstant això, l'única cosa que podia oferir a canvi era que col·laboràrem escrivint un article sobre el tema en el qual havia anat a treballar, sobre el qual havia escrit algunes idees inicials que li havia enviat abans d'anar-me'n i que ell havia trobat interessants. De fet, va ser ell qui em va proposar continuar treballant en això. I ací ve la banya difícil del dilema: qui era jo per atrevir-me a proposar-li això? Ell ja era algú que gaudia de reconeixement internacional. Però qui era jo?

Finalment, em vaig armar de valor i li ho vaig suggerir. Encara no coneixia la gran humilitat i honestedat de Chris Hookway. Així que em va entusiasmar la seua resposta. "Podem intentar-ho", va dir. Abans de la nostra reunió del divendres, li lliurava el que havia escrit durant la setmana. Ell descartava algunes de les meues idees, m'animava a desenvolupar-ne altres, m'indicava la direcció correcta, o m'assenyalava alguna qüestió pendent. Em suggeria la lectura de textos que em podien ajudar i que em proporcionaven les eines conceptuals que necessitava per aproximar-me amb més precisió al que m'ocupava. Sempre recordaré aquelles sessions intel·lectualment estimulants, la seua generositat, el seu rigor i la rapidesa de la seua intel·ligència, sempre disposada a trobar aspectes problemàtics i plantejar objeccions. A Birmingham, i gràcies a Hookway, vaig aprendre a treballar d'una manera més rigorosa i exigent que la que estava acostumat. Vaig aprendre a perseguir idees fins al final, a no defugir els problemes i a enfrontar-me a possibles objeccions sense fer concessions a la por o la peresa.

El resultat final va ser un article que més tard vam publicar a *Ratio* amb el títol "When Deduction leads to Belief". La versió final va eixir de la seua mà, òbviament. Recorde quan me la va passar: "Posaries el teu nom en això?" I jo, que no sé què hauria donat per aconseguir publicar amb ell, vaig dir, ple d'emoció: "Però el teu nom ha d'anar primer". I mostrant la seua gene-

rosa honestedat, va respondre: “No, els noms dels autors han d’anar en ordre alfabètic”. El mestre va esdevenir amic, sense que jo deixés de considerar-lo mestre. I aquesta amistat va durar molts anys.

Chris no només era una figura generosa i inspiradora per als seus col·legues i amics, sinó també per a qualsevol estudiant de grau o postgrau que tingués l’oportunitat d’interactuar amb ell. Com a estudiant Erasmus de grau, jo, Jordi Valor, actualment membre del Departament de Filosofia de la Universitat de València, vaig conèixer Chris Hookway durant el seu últim any acadèmic a la Universitat de Birmingham (1994-95), on va ser durant diversos anys cap del Departament de Filosofia. En un moment en què el programa Erasmus no era tan popular ni estava tan ben establert com en l’actualitat, Chris es va prendre la molèstia d’assegurar-se que totes les qüestions acadèmiques i administratives relacionades amb els quatre estudiants de mobilitat que visitaven Birmingham des de València s’abordaren i resolgueren adequadament. El seu curs de pregrau sobre el pragmatisme americà —on va explicar els punts de vista i els debats interns sobre la naturalesa de la veritat, la creença, la pregunta o l’experiència que van mantenir C. S. Peirce, W. James o J. Dewey— va ser molt popular entre els estudiants de Birmingham, i l’únic curs que va atreure unànimement l’interès de tots els estudiants Erasmus aquell curs acadèmic. L’any 2000, uns anys més tard i ja estudiant de doctorat a la Universitat de València, vaig visitar la Universitat de Sheffield com a estudiant de postgrau extern sota la supervisió de Chris, i, una vegada més, vaig tenir l’oportunitat d’adonar-me que Chris era molt més que un destacat filòsof acadèmic i un supervisor solvent. Des del primer moment, i com ja va fer en el passat, em va ajudar a resoldre totes les qüestions acadèmiques i administratives relacionades amb la meua estada a Sheffield i em va oferir consells i supervisió molt útils sobre la meua recerca doctoral. Però va fer molt més. Chris i la seua dona, Jo Hookway, em van obrir generosament les portes de sa casa, i no només em van oferir un lloc on estar mentre buscava allotjament (com havien fet amb tants companys i estudiants de postgrau abans), sinó que també es van assegurar que jo pogués instal·lar-me bé dins de la comunitat d’estudiants de filosofia de postgrau de Sheffield. Els importava genuïnament tant el meu benestar com les meues possibilitats de tenir una experiència fructífera a Sheffield tant a nivell personal com acadèmic. Això era característic de Chris, la filosofia no era només un treball, sinó un plaer, i un que no havia d’excloure altres dimensions de la vida que fan d’ella quelcom valuós. Els seus col·legues i estudiants van ser abans de res companys en un viatge compartit en el qual tothom sempre té alguna cosa a oferir als altres i alguna cosa a aprendre dels altres. I els que hem fet aquest viatge amb ell, inevitablement, ens hem convertit en els seus amics.

Chris Hookway ha exercit una gran i duradora influència en molts professors i estudiants de filosofia de la Universitat de València. Sens dubte, ha influït en aquells de nosaltres que ens hem beneficiat enormement d'assistir a les seues classes sobre pragmatisme i altres temes; o que hem tingut l'oportunitat de treballar amb ell en un article; o de comentar amb ell el nostre treball o el seu propi treball. No obstant això, Chris també va tenir una gran influència en aquells estudiants que, gràcies als programes d'intercanvi Erasmus que va ajudar a posar en marxa (primer amb la Universitat de Birmingham i després amb la Universitat de Sheffield), van tenir l'oportunitat durant més de tres dècades de familiaritzar-se amb altres entorns i pràctiques acadèmiques. Molts de nosaltres descobrirem en aquests entorns acadèmics les estretes connexions existents entre escriure un assaig i formar part d'una conversa on totes les parts intenten delimitar un problema filosòficament rellevant i elaborar possibles solucions intercanviant intuïcions, raons i arguments que aquells amb qui els discutim poden sospesar i avaluar críticament. Aquestes actituds també van donar forma a la nostra relació amb Chris. Sempre que parlàvem amb ell sentíem que formàvem part d'una conversa on ens escoltaven de veritat, on les nostres opinions es prenien seriosament i el nostre interlocutor sempre estava disposat a canviar d'opinió, a aprendre d'elles i a fer-nos lloc a la seua vida.

TOBIES GRIMALTOS, CARLOS MOYA & JORDI VALOR
Universitat de València

Christopher Hookway, In Memoriam

CHRISTOPHER HOOKWAY, Emeritus Professor of Philosophy at the University of Sheffield, died on 21 October 2024 after a long illness. Prior to taking up a chair at Sheffield, he held it at Birmingham, where he taught from 1977 to 1995. His death has deeply moved many people who had personal contact with him, friends, disciples, colleagues, but has also been felt with grief by others who simply knew him through his publications and scholarly activity. The sad news of his death has had a special effect on many professors and former students of the former Department of Metaphysics and Theory of Knowledge of the University of Valencia, now integrated, as a teaching unit of the same title, in the Department of Philosophy of the University of Valencia. The authors of this obituary belong to this group. We had, over many years, a close relationship with him, which included, in addition to the intellectual and philosophical facet, an intimate bond of friendship and affection. We have therefore been particularly saddened by the loss of this kind, intelligent, generous, warm-hearted and humorous person, Chris Hookway.

It is no exaggeration to say that the Department of Philosophy at the Universitat de València would not have the spirit and quality it now has without Chris's influence, especially through his activity as tutor, in Birmingham and later in Sheffield, of several of those who were or are lecturers in the Department. Throughout his life, Chris always worked within the framework of Anglo-Saxon analytic philosophy, and his influence on our Department has naturally had this imprint. In addition to the undersigned, other Valencian philosophers, such as Josep Corbí, José Miguel Esteban, David Carnicer and Sergi Rosell, also enjoyed his invaluable intellectual fellowship and tutelage. This broad and extensive collaboration with Valencian academic philosophy, and his invaluable contribution to the quality of teaching and research in the Philosophy degree, led to Professor Hookway being awarded the Gold Medal of the Faculty of Philosophy and Education. The granting of this award was promoted by several professors of the Faculty, friends and disciples of Chris,

gladly accepted by the academic authorities and managed in particular by Tobies Grimaltos, co-author of this obituary. This distinction was a sincere expression, on an institutional level, of the deep gratitude felt by his friends and disciples towards Professor Christopher Hookway.

Hookway was a recognised specialist in American pragmatism. His interest in this philosophical current, and especially in the work of Charles S. Peirce, was what, with a Fulbright scholarship, led him to devote, in the 1980s, an academic course at Harvard University, studying the work of this author. In 1985 he published *Peirce*, the first of an important series of publications on pragmatism. In fact, this current largely shaped his work and his way of doing and conceiving philosophy. A way of philosophising, however, that did not allow itself to be constrained either by fashions or by styles. Hookway's work has always oozed freedom of thought, originality and rigour. His books on Quine (*Quine*, 1988), mainly, and on scepticism (*Scepticism*, 1990) were milestones in his career and brought him international recognition. The book on Quine constituted a clear light in the understanding of the American philosopher's work. So valuable was the book in this respect that it merited a letter from the author himself in which he praised and discussed Hookway's interpretations of various aspects of Quine's work. In this letter, a sincere Quine, who sometimes complains that certain ideas or views are attributed to him, also says things like this: 'I read Part I with delight and admiration; I delight in your grasp and appreciation of my views, and admiration for your lucid exposition'. As for Quine's disagreements with Hookway, Putnam, upon learning of the letter in 2014, published a text entitled 'Hookway and Quine' (2015) in which he stated: '[I]n the letter Quine does not challenge Hookway's interpretation. Rather, he denies, on different grounds, that this interpretation applies to him. Not only is this disingenuous, but it suggests that it was not so much Hookway that Quine was trying to convince, but himself.'

On 21 October, not only did a good philosopher die, as these lines prove, but also a great person, to whom the Department of Philosophy of the University of Valencia owes a priceless debt.

The following are personal impressions of each of the three co-authors of this obituary.

This long and intense relationship between Chris and the Faculty of Philosophy of Valencia began in 1986, when I, Carlos Moya, obtained a grant from the Generalitat Valenciana for research stays in Spanish and foreign centres. The choice of Christopher Hookway, then lecturer at the University of Birmingham, as research tutor was due to the advice of Professor Tom Sorell, during a brief visit to our Department. In view of its results,

it was indeed a wonderful piece of advice. My first contact with Professor Hookway took place, one day in September 1986, in the foyer of the Faculty of Philosophy in Birmingham, to which I arrived practically drenched, in an epic downpour, which made me wonder whether I had been right to choose that city and that country as the destination of my stay. My memory of my stay, despite some somewhat difficult moments, due in part to the cultural difference and the distance from home, is undeniably positive. Chris helped me with the administrative formalities for my official existence at the university and in the city, as well as with finding accommodation. Lecturers in the small Philosophy Department at Birmingham such as Nick Dent, Barry Falk, and of course and most especially Chris himself, were not only kind but also warm and friendly to me, which, together with some friends I made and remember fondly, contributed greatly to my emotional well-being. After an initial period of lectures, seminars and other formative activities, Chris's insistence that I start writing philosophy was decisive for my philosophical work. The fruit of several months of work, and with Chris's invaluable critical assistance, was a manuscript (literally, as it was handwritten) on the philosophy of action which, after revision, and with his collaboration and editorial management, was accepted and published some three years later, in 1990, by Polity Press, Cambridge, under the title *The Philosophy of Action. An Introduction*. To my surprise, the book was widely circulated and accepted in various universities, especially in the English-speaking world. In fact, Donald Davidson himself wrote to me to tell me that he had assigned my book as necessary reading for his upcoming seminar on the philosophy of action. My second research stay took place during the academic year 2002-2003, again under the tutelage of Chris, who was now Professor in the Department of Philosophy at the University of Sheffield. On this occasion I was accompanied by my wife, Milagro, and my youngest daughter, Ana. This time, the most outstanding fruit of my stay was the book *Moral Responsibility. The ways of scepticism*, which was published by Routledge in 2006. Once again I benefited from the help, advice and collaboration of Chris, to whom I will be deeply grateful for as long as I live. My time in Birmingham opened a path that was then followed by others. A few years after the academic year I spent in Sheffield, and after the series of research stays of other Valencian philosophers that followed mine, Chris made me, with his characteristic humour, a little confidence. He said, as I recall: 'When you and I first met, I didn't know what was starting'.

In 1990, invited by Carlos Moya, Hookway gave a PhD course at our faculty. In those days, I, Tobies Grimaltos, was also planning to do a research stay

at a British university. I saw in Chris the ideal person with whom to carry out this project. He seemed to me a kind, empathetic person, in a word, a good person, someone who would not leave me to my own devices and unattended. When I expressed my willingness, he advised me to make a first short stay to improve my poor English a bit. I did not obey him. The following year, I recklessly applied for a scholarship from the MEC and, with my family, we went to Birmingham.

From the very first moment he was excellent to me, very generous; he accompanied me to look for accommodation and even left me some bedding and a raincoat. We met every Friday from five to six. Occasionally I also bothered him outside these hours, and he never protested or made a face if this happened. I saw him offering me so much for nothing that I had a dilemma. It didn't seem right that he would give me so much of his time and I wouldn't reciprocate in some way. However, the only thing I could offer in return was that we would collaborate in writing an article on the subject on which I had gone to work, on which I had written some initial ideas that I had sent him before I went and which he had found interesting. It was he, in fact, who proposed to me to continue working on it. And here came the tricky horn of the dilemma: who was I to dare to propose this to him? He was already someone who enjoyed international recognition. But who was I?

Finally, I plucked up the courage and suggested it to him. I did not yet know Chris Hookway's great humility and honesty. So I was thrilled by his response. 'We can try,' he said. Before our Friday meeting, I would hand him what I had written during the week. He would discard some of my ideas, encourage me to develop others, point me in the right direction, or point me to a pending question. He would suggest that I read texts that could help me and that would provide me with the conceptual tools I needed to approach more precisely what was occupying me. I will always remember those intellectually stimulating sessions, his generosity, his rigour and the speed of his intelligence, always ready to find problematic aspects and raise objections. In Birmingham, and thanks to Hookway, I learned to work in a more rigorous and demanding way than I was used to. I learned to pursue ideas to the end, not to shy away from problems, and to face possible objections without making concessions to fear or laziness.

The end result was an article that we later published in *Ratio* under the title 'When Deduction leads to Belief'. The final version came from his hand, obviously. I remember when he handed it to me: 'Would you put your name on it? And I, who don't know what I would have given to get published with him, said, full of emotion: 'But your name has to go first'. And showing his generous honesty, he replied: 'No, the names of the authors have to go in alphabetical order'. The teacher became a friend, without my ceasing to consider him a teacher. And this friendship lasted for many years.

Chris was not only a generous and inspiring figure for his colleagues and friends, but also for any undergraduate or postgraduate student who had the chance to interact with him. As an undergraduate Erasmus student, I, Jordi Valor, currently a member of the Philosophy Department at the University of Valencia, met Chris Hookway during his last academic year at the University of Birmingham (1994-95), where he was for several years Head of the Philosophy Department. At a moment in which the Erasmus programme was not as popular and well established as it is nowadays, Chris took pains in order to make sure that all the academic and administrative issues related to the four mobility students visiting Birmingham from Valencia were properly addressed and sorted out. His undergraduate course on American Pragmatism —where he taught about the views and internal debates on the nature of truth, belief, inquire or experience held by C. S. Peirce, W. James or J. Dewey— was very popular among Birmingham students, and the only course which unanimously attracted the interest of all Erasmus students that academic year. In 2000, some years later and being already a PhD student at the University of Valencia, I visited the University of Sheffield as an external postgraduate student under Chris's supervision, and, once again, I had the chance to realise that Chris was far more than a prominent academic philosopher and a competent supervisor. From the very beginning, and as it happened in the past, he helped me to deal with all the academic and administrative issues related to my stay in Sheffield and offered me very helpful advices and supervision on my doctoral research. But he did a lot more. Chris and his wife, Jo Hookway, generously opened the doors of their house to me, and not only offered me a place to stay while I was looking for accommodation (as they had done with so many colleagues and postgraduate students before), but also made sure that I could settle in well within Sheffield's community of postgraduate philosophy students. They both genuinely cared about my well-being and about my possibilities to have a fruitful experience in Sheffield both at a personal and at an academic level. That was characteristic of Chris, philosophy was not just a job, but a pleasure, and one which did not have to exclude other dimensions of life that make it worthwhile. His colleagues and students were first and foremost partners in a shared journey in which everyone has always something to offer to others and something to learn from them. And those of us who have made that journey with him have inevitably become his friends.

Chris Hookway has exerted a great and lasting influence on many lecturers and philosophy students from the University of Valencia. He has influenced most certainly those of us who greatly benefitted from attending his lectures on pragmatism and other topics; or who had the chance to work with

him on a paper; or to comment with him our work or his own work. However, Chris also had a great influence on those students who, thanks to the Erasmus exchange programmes that he helped to start (first with the University of Birmingham and later on with the University of Sheffield), had the chance through more than three decades to become acquainted with other academic environments and practices. Many of us discovered in those academic environments the close connections existing between writing an essay and being part of a conversation where all parties try to delimit a philosophically relevant problem and work out possible solutions by exchanging intuitions, reasons and arguments that our discussants can critically weigh and evaluate. Those attitudes also shaped our relationship with Chris. Whenever we talked to him we always felt that we were part of a conversation where we were properly listened to, where our views were taken seriously and our interlocutor was always ready to change his mind, to learn from them and make room for us in his life.

Ressenyés

CHENG, Tony 2024, *Transcendental Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-1-009-47863-2, 70 páginas

Desde que Kant hizo uso de ellos en su filosofía crítica, los argumentos transcendentales han sido empleados en la filosofía contemporánea por múltiples filósofos de distintas tradiciones. Una concepción bastante extendida de estos argumentos consiste en entenderlos como un tipo de argumento que trata de probar X —una tesis que muchas veces es puesta en cuestión por una posición escéptica— a partir de 1) Y —premisa que generalmente es aceptada por el escéptico en cuestión— y 2) una premisa o *condicional transcendental* que establece que X es una condición necesaria para la posibilidad de Y.

Sin embargo, en el contexto de la filosofía analítica, este tipo de argumentación fue puesta en cuestión sobre todo a partir del ya clásico artículo de Barry Stroud “Transcendental Arguments” (*Journal of Philosophy*, 65 (9): 241-56, 1968). La crítica de Stroud a estos argumentos abrió un debate acerca de cómo deben ser caracterizados, cuál es su estructura lógica y, por encima de todo, qué alcance tiene su valor epistemológico.

La discusión acerca de los argumentos transcendentales que abrió Stroud no está cerrada en la actualidad, y uno de los filósofos contemporáneos que ha puesto sobre la mesa una propuesta novedosa es Tony Cheng, coautor junto con Robert Stern de la entrada “Transcendental Arguments” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2023) y autor del libro que aquí reseñamos.

Transcendental Epistemology es una obra que pertenece a la colección *Cambridge Elements*, que se caracteriza por ofrecer estudios académicos breves, accesibles y rigurosos que presentan un análisis más extenso que un artículo, pero más conciso y enfocado que un libro tradicional. En concreto, el libro pertenece a la serie *Elements in Epistemology*, la cual contiene obras con este formato que abordan temas relacionados con esta rama de la filosofía.

El libro consta de cinco capítulos. El primero, que lleva por título “Transcendental Epistemology Introduced”, plantea la cuestión de los argumentos transcendentales, situándola en el campo más amplio de la epistemología transcendental. En el segundo capítulo, titulado “What Are Transcendental Arguments? The History Overviewed”, Cheng hace un somero repaso por la historia de los argumentos transcendentales, desde Kant hasta la filosofía analítica actual, tratando de resaltar aquellos aspectos que son más relevan-

tes para la posterior discusión sistemática de la cuestión. El tercer capítulo, “What Should Transcendental Arguments Be? A Hypothesis Proposed”, es, a mi juicio, el más relevante filosóficamente de todo el libro, pues en él el autor propone y defiende una nueva concepción de los argumentos transcendentales. El capítulo cuatro, “Transcendental Arguments in Action: The Revisionary Hypothesis Applied”, pone a prueba la concepción esbozada anteriormente a través de tres ejemplos de argumentos transcendentales propuestos por John McDowell, Quassim Cassam y Declan Smithies. Finalmente, el capítulo quinto, “Roads Ahead”, aborda, a modo de conclusión, algunas cuestiones de carácter más general.

En el primer capítulo, Cheng presenta el área o dominio de la epistemología trascendental, siguiendo críticamente el planteamiento de Cassam. La epistemología trascendental investiga un tipo particular de preguntas acerca de las condiciones de posibilidad: aquellas que versan sobre las condiciones necesarias que reflejan (y posibilitan) la estructura del conocimiento humano. Sin embargo, en su obra *The Possibility of Knowledge* (Oxford University Press, 2007), Cassam defiende un planteamiento multinivel en el que la epistemología trascendental puede, y quizás debe, llevarse a cabo sin el uso de argumentos transcendentales. El libro de Cheng puede entenderse como una respuesta a esta concepción de la epistemología trascendental, por lo que el resto del libro se centra en los argumentos transcendentales y defiende que son esenciales para que la epistemología trascendental pueda lograr los objetivos que se propone.

Antes de pasar a esbozar la nueva concepción de los argumentos transcendentales, Cheng repasa en el segundo capítulo la historia de los mismos. El capítulo contiene tres apartados: uno dedicado a Kant y el idealismo alemán (centrado en su mayor parte en la deducción trascendental y la refutación del idealismo de Kant), otro dedicado a la tradición fenomenológica (sobre todo Husserl) y un último dedicado a la filosofía analítica (en especial a Strawson y la crítica de Stroud). Como el mismo autor reconoce, se trata de un repaso breve y esquemático que, de hecho, puede resultar en algunos puntos excesivamente simplificador. Esto puede, en parte, justificarse por el formato de los *Cambridge Elements*. No obstante, hay que destacar y apreciar que el autor aprovecha estas secciones para ir introduciendo algunas distinciones útiles para la discusión posterior, como la diferencia entre argumentos transcendentales progresivos y regresivos, entre dirigidos al mundo (o ambiciosos) y dirigidos al sujeto (o moderados), o entre analíticos y sintéticos.

Como ya hemos señalado, el tercer capítulo es central para la argumentación de Cheng. En él plantea y argumenta la hipótesis de que, para que los argumentos transcendentales sean buenos y puedan cumplir su función en

la epistemología trascendental, deben considerarse como sintéticos (aspecto semántico), a posteriori (aspecto epistemológico), necesarios *de re* (aspecto metafísico) y ofrecer un tipo de explicación metafísica que Cheng bautiza como “posibilitación”. Examinemos esto con algo más de detalle.

Una cuestión que se plantea sobre los argumentos trascendentales es si el condicional trascendental debe entenderse como analítico (en el sentido de que el valor de verdad del enunciado puede ser completamente determinado en virtud de los significados de sus términos) o como sintético. Si la crítica de Quine a la distinción analítico/sintético es correcta, entonces los condicionales trascendentales deberían ser todos sintéticos. La tesis de Cheng es menos radical, pues sostiene que para que algunos condicionales trascendentales funcionen deben ser entendidos como proposiciones sintéticas. Sin embargo, no aclara para cuáles en concreto o si hay algún criterio para determinarlo. El ejemplo que utiliza para argumentar su posición es el condicional trascendental: “La posibilidad del conocimiento objetivo requiere o presupone las categorías kantianas”. Aunque no tiene un argumento que desmantele la lectura analítica de este condicional trascendental, sostiene que una lectura sintética del mismo es más razonable por tres razones principales. En primer lugar, si vemos lo que necesitamos para entender el significado de “conocimiento objetivo” y “categorías kantianas”, no parece plausible pensar que la relación semántica entre las dos nociones sea suficiente para determinar que una es condición necesaria de posibilidad de la otra. En segundo lugar, ese condicional trascendental parece radicalmente distinto de los enunciados matemáticos y lógicos. Por último, el condicional trascendental en cuestión es también bastante distinto de los ejemplos paradigmáticos de enunciados analíticos.

Otro aspecto que Cheng cuestiona es el consenso de que los condicionales trascendentales son, o incluso tienen que ser, a priori. Esta idea ha sido quizás defendida porque dichos enunciados son producto de la mera reflexión filosófica. Pero, si esto es así, habría entonces dos opciones: o bien son analíticos a priori, o bien son sintéticos a priori, y ambas opciones son problemáticas para Cheng. Es por eso que explora la idea de que algunos de estos condicionales trascendentales pueden ser entendidos como sintéticos a posteriori. Para justificarlo, vuelve al ejemplo anteriormente citado y sostiene que parece tratarse de un enunciado empírico.

Si se entienden los condicionales trascendentales como sintéticos a posteriori, surge entonces el problema de cómo compaginar eso con el hecho de que dichos enunciados son necesarios. La estrategia de Cheng en este punto es recurrir a Kripke para afrontar este problema. La idea más importante a este respecto es que en el mundo empírico hay conexiones necesarias que solamente pueden conocerse a posteriori. Así, la hipótesis que el autor explora es que, al

menos en algunos casos, los condicionales transcendentales ejemplifican necesidad *de re* en el sentido de Kripke. Cheng reivindica así a Kripke como un autor que debería tener más relevancia en la discusión sobre los argumentos transcendentales y que ofrece un modelo adecuado para entender, en algunos casos, la naturaleza de los condicionales transcendentales.

Una de las características de los argumentos transcendentales es que tienen que ser explicativos. En el ejemplo anterior, las categorías kantianas no son solo condiciones necesarias para el conocimiento objetivo, sino que se supone que explican cómo es posible el mismo. Cheng se pregunta qué tipo de explicación es esta y la distingue de las explicaciones semánticas, científicas y epistémicas, defendiendo que se trata de una explicación metafísica a la que denomina “posibilitación”. El autor trata de diferenciar la posibilitación de otros tipos distintos de explicación metafísica (como superveniencia, identidad, reducción, constitución y fundamentación). Sin embargo, esta noción de posibilitación no se caracteriza de un modo positivo ni se desarrolla con detalle. Este es, a mi juicio, uno de los puntos más débiles del libro, ya que esta noción juega un papel central en la argumentación con la que Cheng pretende defender, contra Cassam, que los argumentos transcendentales deberían formar parte integral de la epistemología transcendental.

Una vez presentada su hipótesis, Cheng la pone a prueba analizando desde esa perspectiva tres argumentos transcendentales. En primer lugar, examina un argumento de McDowell que parte de la realidad de la intencionalidad y tiene como condicional transcendental la premisa de que el disyuntivismo epistemológico es una condición transcendental de la intencionalidad. En segundo lugar, considera un argumento de Cassam, cuyo condicional transcendental establece que la posibilidad de la experiencia objetiva requiere que uno puede ser consciente de sí mismo en tanto que sujeto de la experiencia como un objeto físico. Finalmente, analiza un argumento de Smithies, que presenta como condicional transcendental la premisa de que la posibilidad de la justificación perceptiva presupone la fuerza de presentación de la experiencia perceptiva. Sin entrar en los detalles de su análisis, resulta notable que en los dos primeros argumentos no recurra a la noción de posibilitación, mientras que en el tercero hace una muy breve referencia a esta, pero sin aprovechar el ejemplo para desarrollarla.

El último capítulo del libro no desarrolla más el argumento central, sino que se centra en abordar algunas cuestiones interesantes como la posibilidad de naturalizar los argumentos transcendentales, el papel que juega el nivel transcendental de análisis en filosofía, o la relación entre los argumentos transcendentales y el escepticismo. A lo largo de la obra, el autor menciona en varias ocasiones que, a pesar de que su hipótesis central pueda no ser correcta,

espera que el camino recorrido ofrezca algún aprendizaje. Creo que, efectivamente, aunque hay aspectos de la argumentación que pueden no resultar convincentes o que necesitarían más desarrollo, el libro en su conjunto es no solo una buena introducción a la temática de los argumentos trascendentales, sino también un intento por repensar y revitalizar la discusión contemporánea sobre ellos. En este sentido, su lectura puede ser valiosa tanto para quienes deseen introducirse en la problemática de los argumentos trascendentales como para aquellos que busquen un trabajo reciente sobre el tema, el cual contiene tesis arriesgadas y polémicas, así como numerosas sugerencias cuyo desarrollo podría hacer avanzar este campo de investigación.

JAVIER FERRER
Universitat de València

GUILLÓ ARAKISTAIN, Miren 2023, *Sangre y resistencia. Políticas y culturas alternativas de la menstruación*, Barcelona: Bellaterra Edicions. ISBN 978-84-19160-34-8, 308 páginas

“No todo lo que sale de nuestro cuerpo es desecho”, escribía hace unos años una educadora menstrual radicada en Argentina. En la foto que acompañaba el texto, se podía ver la abertura de una copa menstrual contemporánea (de silicona) de la que salían gotas de sangre de distinto tamaño, pero con una misma cualidad: todas ellas manchaban la tela blanca sobre la que se apoyaba la copa. De esta sangre y de estas acciones habla el libro recientemente publicado por la antropóloga Miren Guilló Arakistain para la editorial Bellaterra, *Sangre y resistencia. Políticas y culturas alternativas de la menstruación*. Y lo hace apostando por un acercamiento autoetnográfico a las potencialidades de la agencia como motor para la resistencia y la transformación social. Haciendo suya la máxima según la cual “el cuerpo en la sociedad capitalista contemporánea es el lugar de la desigualdad social, pero también del empoderamiento” (paráfrasis de TURNER 1994, en ESTEBAN 2004A, 13), Guilló Arakistain se adentra en el campo de estudio sin temerle a las incomodidades que esta tensión pueda llegar a generar, en un presente donde la sofisticación de las racionalidades neoliberales se hace carne en cada vaciamiento y banalización conceptual.

Así, la autora se detiene en las prácticas corporales de 36 personas entrevistadas, 25 de ellas desde la propuesta teórico-metodológica de los itinerarios corporales (ESTEBAN 2004B), y asumiéndose en cada conversación y en cada escritura posterior como esa “observadora vulnerable” (BEHAR 1996) que no duda en dejarse afectar —y, por qué no también, erotizar— por un campo que la atraviesa desde mucho antes de explorarlo académicamente. Por eso mismo, sus primeros pasos como dinamizadora de grupos para la propuesta que compartió con Mireia Delgado denominada *Nomantxakolorea* (2006) se hilvanan con la asistencia a un total de 34 iniciativas distintas durante los años de trabajo de campo (2009-2019). Y, por eso mismo también, cada uno de los relatos cuidados de Teresa, Clara, Uxue, Luna, Maite, Unai, Leide y Maialen, se amplía y enriquece con la voz de otras tantas informantes, y se cierra con reflexiones generales y profundas en torno a los principales temas de conversación por parte de la antropóloga.

Amplio y diverso es también el abordaje que se lleva a cabo, tal y como se nos informa desde el mismo título, al referirse a las “políticas y culturas alternativas de la menstruación” y no al quizá más encorsetado —por universalizado— concepto de “activismo menstrual”. Sin descuidar el trazado de una genealogía necesaria —pues marca los primeros antecedentes para lo que hoy puede reconocerse como un campo incipiente, el de las “investigaciones críticas menstruales” (273)—, en la que se nombran los principales aportes antropológicos y feministas del norte global en torno a la salud, el cuerpo, el género y las emociones desde la segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días, Guilló Arakistain reivindica la importancia del punto de vista *in situ* (258) para comprender la diversidad y heterogeneidad de experiencias, actrices/actores, propuestas y acciones que problematizan y/o tensionan lo que se denomina como “la ideología de la normatividad menstrual”.

Tal y como se señala en varias ocasiones, es a través de esta ideología que se produce un exceso de patologización de la vivencia y las corporalidades menstruantes (es decir, mujeres, hombres trans, personas no binarias e intersex), al mismo tiempo que se perpetúa y mercantiliza un estigma menstrual sustentado en la vergüenza, el tabú y el asco, entre otras muchas. Al entenderla como una hegemonía que regula conductas e identidades, cualquier acción que dispute o cuestione sus mecanismos e implicancias en el cotidiano puede ser susceptible de ser leída en clave resistente e, incluso, como motor de un posible cambio. Y es precisamente este último punto lo que convierte a esta investigación en un aporte fundamental, tanto para quienes nos dedicamos a indagar en las culturas (alternativas) del ciclo menstrual-ovulatorio, como para quienes buscan análisis feministas antropológicos desafiantes. Si, como demuestra la autora a partir de las relecturas de Julia Kristeva (1982) y de Judith Butler (2002), la vivencia abyecta del cuerpo menstruante lo hace ilegible y deshumaniza a quienes lo habitan, excluyéndolos de toda representación y definición discursiva (BUTLER 2006); darles voz, escucha atenta, narrativa y, sobre todo, pensamiento crítico en un libro de estas características puede adquirir la potencialidad disruptiva de una reparación y una re-humanización. En especial, para aquellos cuerpos que, aun y a pesar de su (re)existencia, siguen valiendo menos que otros.

En relación, se analizan las trayectorias vitales de 8 personas, poniendo el foco de manera especial en sus prácticas corporales y de vida, así como en las diferentes formas de enfrentar —no sin contradicciones— lo que para la autora constituye el *quid* de toda la cuestión: “la patologización y regulación de la menstruación y el etno-androcentrismo de la biomedicina” (192). Surgen, así, hallazgos de sumo interés, como la importancia que muchas de estas informantes otorgan a las redes afectivas a la hora de acercarse e incorporar propuestas

más alternativas; o el lugar central que ocupa la autogestión de la salud como herramienta no solo para el autoconocimiento sino para “las construcciones colectivas del saber” (246). También destaca el cuestionamiento a las lógicas de consumo que gobiernan los escenarios sociales actuales, reivindicándose las filosofías *DIY (Do It Yourself)* y *DIT (Do It Together)* como estilos de vida; así como la reapropiación y resignificación de ciertas emociones vinculadas —por exceso o por defecto— al ser mujer en la cultura occidental —el asco y el placer— como formas de transgredir o, al menos, de movilizar ciertos sentidos.

La pluralidad de voces y de experiencias también se ve reflejada en el abanico de propuestas que son mencionadas y desmenuzadas: tecnologías menstruales, talleres, encuentros, fanzines, performances, instalaciones de arte, etc., la proliferación de todos ellos lleva a la autora a insistir en la importancia de la constante politización de la temática abordada. De hecho, así como la autoetnografía constituye el principal aporte metodológico de este trabajo, la sospecha es, quizá, la contribución epistemológica más destacada. Como ella misma reconoce, más allá del potencial subversivo y la trascendencia simbólica que estas iniciativas puedan llegar a tener en las tramas socioculturales occidentales, no son universalizables a todas las experiencias menstruales ni son completamente superadoras de ciertas cuestiones como pueden ser la naturalización, el biologicismo y el etnocentrismo propios del sistema cultural en el que están insertas (260-1).

En sintonía con estas cuestiones, resultan de suma relevancia algunos de los planteamientos que lleva a cabo Guilló Arakistain en relación, por ejemplo, a las tecnologías menstruales y a su posible relectura en clave feminista. Partiendo del principio de que las tecnologías feministas son aquellas que colaboran en mejorar las capacidades de mujeres, personas trans y no binarias, se insiste en la importancia de no feminizarlas y, por supuesto, de no extender su alcance e impacto a todas las subjetividades y realidades menstruales, pues se corre el riesgo de borrar desigualdades sociales y de género estructurales. En esta línea, es clave la contextualización que la autora lleva a cabo de todas estas cuestiones dentro de una cultura neoliberal que se expande de las formas más sutiles y sofisticadas.

De esta manera, tan significativo es el desafío a la norma que nos proponen las historias individuales y colectivas analizadas, como la visibilización de algunas de estas operatorias neoliberales y sus paradojas: el *Purplewashing* es una de ellas, definida como el lavado de imagen que llevan a cabo algunas empresas comercializadoras de productos menstruales al incorporar un supuesto discurso feminista de liberación y emancipación. También lo es la consolidación de una cultura experta que prioriza procesos de profesionalización individuales por encima de opciones autoconvocadas y autogestionadas anóni-

mas. O lo que la autora denomina *cuerpocentrismo*, en un intento por resumir, en un único concepto, un excesivo culto al cuerpo y a sus supuestas *verdades* (157, 184). La mención a las hormonas emerge aquí para reforzar la mirada biopolítica de regulación y administración de aquellos cuerpos que, al desafiar la norma de un cuerpo masculino, blanco, occidental, son automáticamente patologizados.

En definitiva, a través de un análisis que incorpora aspectos de la antropología feminista, de la antropología de la medicina y de la antropología del cuerpo y de las emociones, Miren Guilló Arakistain nos adentra al mundo de las políticas y culturas alternativas de la menstruación para mostrarnos su heterogeneidad y dinamismo, y proponernos, a su vez, la necesidad de enfoques que estén a la altura de su objeto de estudio.

NÚRIA CALAFELL SALA
Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad
CONICET y Universidad Nacional de Córdoba

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, J. 2002, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. 2006, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires/ Barcelona/México: Paidós.
- ESTEBAN, M. L. 2004A, "Antropología encarnada. Antropología desde una misma", *Papeles del CEIC*, 12: 1-21.
- ESTEBAN, M. L. 2004B, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- KRISTEVA, J. 1982, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Nueva York: Columbia University Press.

