

SOBRE UNA CIERTA INVERSIÓN DE LA CRÍTICA EN SENTIDO KANTIANO

On a Certain Inversion of Critique in the Kantian Sense

José Luis Villacañas

Universidad Complutense de Madrid (UCM) (España)

jlvillac@ucm.es

ORCID ID: 0000-0002-3775-184X

RESUMEN

Kant definió su sentido de la crítica como el poder soberano que tiene como finalidad introducir a la metafísica por el seguro camino de la ciencia. Sin duda la pretensión, legítima, tenía como presupuesto que la ciencia seguía un camino seguro. Para él lo era desde luego el proceder que había seguido Copérnico y Newton. Sin embargo, cuando la ciencia misma está sometida a una historicidad propia y abierta, quizá el sentido de la crítica sea impedir que la metafísica regrese, con sus virtuosos paralogismos y antinomias, no menos peligrosos que sus ideales de totalidad, mediante un uso desconsiderado de los desarrollos no plenamente asentados del camino de la ciencia. La finalidad de este trabajo es argumentar a favor de lo que llamo un minimalismo científico como forma protocolar de relación ciencia y filosofía.

Palabras clave: *crítica, ciencia, especulación, minimalismo científico.*

ABSTRACT

Kant defined his sense of critique as the sovereign power that aims to introduce metaphysics onto the solid path of science. Undeniably, this legitimate claim presupposed that science was following a secure path. For Kant, this was certainly the stabilized procedure followed by Copernicus and Newton, what Kant called the “Copernican revolution.” However, when science itself is subject to its own open historicity, perhaps the point of critique is to prevent the return of metaphysics, with its virtuous paralogisms and antinomies—no less dangerous than its ideals of totality—through a thoughtless use of the not fully established developments of the path of science. The purpose of this work is to argue in favor of what I call “scientific minimalism” as a protocolary form of relating science and philosophy.

Keywords: *criticism, science, speculation, scientific minimalism.*

INTRODUCCIÓN

Las aventuras de la crítica, antes y después de Kant, son interminables. Pueden verlo en el artículo de Koselleck en *Geschichtliche*

Grundbegriffe.¹ Este ensayo quiere llamar la atención sobre una específica inversión del sentido de la crítica que me parece significativa.² Tenerla en cuenta debería aspirar a producir un mínimo consenso en la filosofía actual que permitiera algún protocolo de rigor en nuestra profesión. Para exponer con claridad mi tesis, primero recordaré el sentido básico de la noción de crítica en Kant. Después usaré una vieja posición de Stephen Toulmin orientada a proponer el sentido de la crítica que deseo analizar. En tercer lugar, me referiré a los casos que permiten verificar la tesis de Toulmin y su importancia para la filosofía contemporánea. En mi cuarto punto usaré el argumento de Husserl desplegado en *La crisis de las ciencias europeas*, y como conclusión expondré la idea de lo que considero un minimalismo científico como punto de consenso metodológico protocolar en filosofía, capaz de dotarla de una base institucional de discriminaciones. En general, mi intervención quiere describir lo que considero la lógica del extravío contemporáneo de la filosofía académica dominante y de sus principales patriarcas, tan lejana de la aspiración de Kant.

LA IDEA CRÍTICA DE KANT

La aspiración crítica de Kant, en su generalidad, asentaba las bases de la racionalidad en todos los ámbitos relevantes de la existencia humana.³ Su punto de convergencia era la pregunta qué

1 Cfr. Reinhart Koselleck, Otto Brunner y Werner Conze, *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, vol. III, pp. 651-677. El propio Koselleck había dedicado su tesis doctoral al mismo problema. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, primera edición de 1959, reeditado en Suhrkamp, Francfort, 1973. Por supuesto, aquí la crítica es sobre todo moral y política. Pero, en cierto modo, las relaciones entre la crítica en sentido epistemológico y político son muy estrechas. En ambos casos se trata de las posibilidades de orientar la acción humana en el tiempo.

2 Todo el texto se refiere a la evolución de la filosofía continental, de ningún modo a la filosofía analítica.

3 Este punto de vista se puede comprobar en su pasaje central: “Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion, durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich ge-

es el ser humano. Este constituía el punto central de la consigna ilustrada y daba el sentido socrático del *sapere aude* de su escrito sobre la Ilustración.⁴ Su convicción más profunda, desde sus años formadores, consistía en que esta meta de autoconocimiento no podía avanzar mientras no se llevara a cabo una crítica de la metafísica dominante. Esta era una condición de posibilidad del abandono de las ilusiones y supersticiones ancestrales. Por eso resulta decisivo aquel librito lleno de despiadada ironía en el que denunciaba la promiscuidad de la metafísica a la hora de justificar los sueños de todos los visionarios.⁵ Hoy hemos desdeñado el valor instrumental de aquella crítica a la metafísica porque nuestros visionarios no parecen el producto de una vieja casta de sacerdotes. En realidad, Kant deseaba eliminar todas las coartadas intelectuales de los visionarios de su época, viejos y nuevos, y entre ellos las diversas direcciones de espiritualistas, apocalípticos y entusiastas de todo tipo. La lección que aprendimos de Kant es que detrás de todo visionario hay un virtuoso metafísico y que detrás de todo metafísico se esconden las coartadas para el visionario. Creo que hemos olvidado esta lección con demasiada frecuencia.

Por supuesto, la clave de todas estas expresiones legitimadoras de los visionarios antiguos estaba relacionada con las ideas de Yo, de mundo y de Dios. Regular y ordenar estas ideas fue el objetivo de la obra crítica. Todo esto es bien sabido. Kant organizó un complejo argumento cuya finalidad era proyectar el camino seguro de la ciencia sobre nuestras tramas representacionales. La

meiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können" (*Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Vol. 4, 9, nota).

4 Puede verse un análisis de esta problemática en Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*.

5 Hablo de *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, la obra de 1766, en pleno periodo precrítico. Ahora hay una Historisch-kritische Edition, preparada por Lothar Kreimendahl y Michael Oberhausen, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 2022. Lo estudié en mi libro *La formación de la Crítica de la razón pura*.

consecuencia fue algo bastante trivial, aparentemente. Los discursos sobre Dios, alma y mundo no podían entrar en ese camino seguro de la ciencia. El tipo de representaciones que disponíamos sobre estos objetos no era el conceptual. Eran ideas. Esta ganancia respecto de nuestra tipología representacional no es trivial, pues dependía de otro resultado: la reducción del pomposo título de ontología a una analítica de la capacidad de representar propia de los seres humanos.⁶ La argumentación de Kant respecto a esa forma de representación específica que son las ideas es que tienen que mostrar una función respecto del orden de las construcciones conceptuales del entendimiento tomadas en su conjunto. Esa forma de ver las cosas inspiró a los pragmatistas de forma intensa. Las ideas obedecían a necesidades representacionales de segundo orden. No ordenaban la diversidad empírica, sino de los dispositivos discursivos y conceptuales que organizábamos sobre esta y ese orden debía generar nuevos hallazgos conceptuales o asegurar ciertas prestaciones. Se trataba de la productividad de complejas operaciones reflexivas, sistematizadoras que nos obligaban a nuevas preguntas, hipótesis y orientaciones. Se daban allí donde se deseaba ofrecer a un discurso científico una mirada completa acerca de su dinamismo, de su dirección, de su sentido sistemático y de su orden último. El kantiano portugués Leonel Ribeiro do Santos dedicó un magnífico libro a la función heurística de las ideas kantianas.⁷ Este punto concernía tanto a las ideas teóricas que ofrecían la estructura sistemática a cada ciencia —la idea de materia, de energía, de vida, de historia— como a las ideas que

6 Defendí estos planteamientos en mi *La filosofía teórica de Kant* (1985) y en *Racionalidad Crítica* (1987).

7 Cfr. Leonel Ribeiro do Santos, *Idea of a Transcendental Heuristic. Essays on Kantian Meta-Epistemology*, 2012. Del mismo autor se puede ver *Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo. Una reapreciación de Die Philosophie des Als Ob de Hans Vaihinger en Devenires*, *Revista de Filosofía y filosofía de la cultura*, año IX, n. 18, julio de 2008, pp. 25-53.

sistematizaban nuestras prácticas —libertad, justicia, contrato—, o a las ideas estéticas —bello, sublime—.

Así, la metafísica especulativa acerca de Dios, Alma y Mundo quedaba disuelta porque perturbaba la ciencia y la praxis humana.⁸ El orden sistemático de nuestras representaciones debía ejercerse en los diferentes ámbitos de saber conceptual, ya fuera del gran campo del orden del juicio determinante como del orden del juicio reflexionante, de la razón teórica, práctica o estética. Aunque el orden sistemático kantiano no es cerrado ni perfecto, podemos decir que, en el primer orden determinante, el mundo, la *natura materialiter spectata*, la totalidad de lo que hay, quedaba reducido a materia y psiquismo. El primero, en tanto matematizable, permitía una orden conceptual determinante fundamental, unos primeros principios conceptuales determinantes; el psiquismo, en tanto no podía construirse matemáticamente, solo permitía la investigación empírica. En el orden práctico se disponía de las ideas de libertad, de la que se podían derivar principios conceptuales fundamentales en la llamada metafísica del derecho y de la virtud, unos estrictos y otros difusos, pero siempre reguladores, que debían pasar el filtro de las voluntades singulares. En la vida de los sentimientos se disponía solo de una crítica que mostraba los sentimientos universales de bello y sublime. Las formas de la ciencia y de la regulación práctica y de esos sentimientos universales ordenaba el estudio singular de la historia. El ámbito de la vida, de la historia y del ser humano, los campos generales del juicio reflexionante, no disponían de estructuras conceptuales fundamentales derivadas de las dimensiones generales de las formas de representar; no disponían de metafísicas, sino solo la crítica y la ciencia.⁹ Aquí las

8 Recuérdese el pasaje final de la *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª edición 1787, Akademie Ausgabe, Vol. 3, 805: “Den Gegner aber müssen wir hier jederzeit in uns selbst suchen. Denn spekulative Vernunft in ihrem transzendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch, Die Einwürfe, die zu fürchten sein möchten, liegen in uns selbst”.

9 Esta diferencia fue marcada por el propio Kant en la *Kritik der Urteilkraft*, 1790, Akademie Ausgabe, Vol. 5, §74, 395: “Das dogmatische Verfahren mit einem Begriff

estructuras conceptuales procedían del estudio del singular y por tanto sus conceptos eran construcciones reflexivas. Ni la idea de vida ni de historia ni de arte, ni desde luego del ser humano o de lenguajes, formaban metafísicas particulares.

De este desplazamiento crítico de la trama representacional de Kant surgió la estructura del saber que desplegó el siglo XIX. A él acudieron los científicos en su gran mayoría cuando los grandes sistemas especulativos idealistas perdieron su verosimilitud. No se puede ponderar lo suficiente la matriz kantiana de la nueva psicología de Wundt, de la filología de Usener, de la biología de von Uexküll, o de la historia de Dilthey, por no hablar de la antropología desde Cassirer. Por eso resultó tan relevante incluir en el esquema neokantiano la nueva física, algo que no fue tan complejo en el caso de la matemática, dadas las tesis decididamente constructivistas de Kant.

Podemos decir que, tras el intento del idealismo de ofrecer una nueva forma de pensar las relaciones del Yo con el mundo y con Dios, a través de las formas del Espíritu, con su voluntad de ofrecer una noción integral de la idea de naturaleza en su relación con la autoconciencia en el movimiento continuo de la gran Historia del mundo, la filosofía abandonó su voluntad sistemática expresa. De este modo asumió la necesidad de hacer su camino apoyada en la ciencia buscando la realidad de la materia, de la vida y de lo humano. Era en cierto modo el triunfo de Kant, que de forma tan miope se vio como el triunfo del positivismo. Sin embargo, el nuevo proceso mostró que el sentido de la crítica de Kant era limitado. Como es natural, no había previsto sus consecuencias históricas. La premisa de todo ese triunfo kantiano consistía en

ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches bloss für die reflektierende Urteilskraft gesetzmässig ist". Toda la *Kritik der Urteilskraft* depende de este punto. Cfr. este pasaje: "Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besonderen Erkenntnisvermögens, nämlich der Urteilskraft." Edición W. Weischedel, vol. X, 372.

asumir que existía un seguro camino de la ciencia, guiada por sus representaciones ideales.

Esta premisa fue asumida por Kant porque él utilizó el decantado de la ciencia en el largo plazo histórico que va desde Pitágoras a Newton. En este sentido, su premisa era la propia de una historia de la razón en el largo plazo y con este programa ultimó su *Kritik der reinen Vernunft*. Esta base no podía, aunque quisiese, controlar el futuro de esa historia abierta. En todo caso, al introducir las ideas en el camino interno de la ciencia, como un elemento inseparable de ese camino, Kant no fue capaz de prever las repercusiones negativas que pudiera tener esta propuesta. Con ello el problema cambiaba de forma radical. Ya no se trataba de que una metafísica propia de visionarios, externa por completo a la ciencia, asumiera su desaparición disciplinándose en el camino seguro de la ciencia; se trataba más bien de que ese camino interno de la ciencia podía incorporar ideas con las que podían regresar en complejas metamorfosis aquellas representaciones propias de los visionarios, tan pronto se refirieran a las formas de pensar la materia, de la vida y de lo humano. Y entonces, ¿dónde estaría el camino seguro sobre el que construir una filosofía?

Esta pregunta describe bien muchos fenómenos intelectuales del siglo XIX y XX. Lo más importante es que ningún presente tenía criterios para decidirla. Solo mucho después se estuvo en condiciones de ver si las intuiciones básicas de la relatividad o de la teoría cuántica eran especulaciones visionarias o ideas regulativas capaces de producir genuinos conceptos científicos.

STEPHEN TOULMIN

Stephen Toulmin hace tiempo intentó mostrar la relación moderna entre la filosofía y la ciencia y su problemático destino contemporáneo, ajeno a las previsiones kantianas. Mi creencia es que este destino implica un peligro endémico de descarrío del pensamiento si no asume ciertos protocolos. Sin ellos puede llevar a un callejón sin salida y a un terreno pantanoso donde todos los

gatos sean pardos. Iluminar ese terreno no debe ser solo el objeto de un virtuosismo hermenéutico adicional. Requiere de una reflexión genealógica que muestre sobre el mapa histórico de la ciencia ese momento dado que fue el punto de partida del despliegue de propuestas filosóficas. Ese momento genealógico implica la autoconciencia de una incorrecta relación entre filosofía y ciencia. Esa me parece la única manera de desecar muchos terrenos pantanosos, identificando los extravíos de las tradiciones filosóficas.

La tesis de Toulmin (1954) dice:

La filosofía siempre ha florecido cuando hay ciencias que no están maduras. Las grandes épocas de la historia de la filosofía occidental han sido periodos en los que se estaban desarrollando nuevos modos de pensamiento y nuevas formas de razonamiento y su historia es al menos parcialmente la historia de los problemas iniciales. [En estos momentos no maduros] se tiende a malinterpretar el alcance y la naturaleza de las nuevas ideas en tanto en cuanto sigan resultando poco familiares, con lo que su uso queda obstaculizado por una controversia que está fuera de lugar y que por lo tanto no es científica. En el mejor de los casos, el resultado es Descartes; pero hay una gran cantidad de filosofía de una clase más transitoria que se aprovecha de esos malentendidos y satisface el gusto que tiene el público por la prestidigitación, la perplejidad, y la paradoja al realizar una sutil muestra de aspectos técnicos, que al observarlos de cerca nos damos cuenta de que solo sirven para recubrir una serie de respuestas sin sentido a preguntas descabelladas. En el pasado, todo esto le ha ocurrido principalmente a la física y a la biología, pero, sin embargo, ahora la víctima principal es el psicoanálisis.

Tal era el planteamiento de Stephen Toulmin en un lejano trabajo de 1954. Su artículo se titulaba “The Logical Status of Psychoanalysis” y fue publicado en un colectivo célebre que editó Mary Macdonald, bajo el rótulo de *Philosophy and Analysis*.¹⁰ Este

¹⁰ Cfr. Stephen Toulmin, “The Logical Status of Psychoanalysis” en el colectivo editado por Mary Macdonald, *Philosophy and Analysis*, Philosophical Library, Nueva

pasaje no deseaba proponer una sociología de la filosofía, pero albergaba un protocolo latente para una forma de hacer historia de la filosofía. Toulmin se limitaba a constatar una forma de hacer filosofía que constituía un destino desde Descartes. Kant ofreció una solución clásica, como he dicho, porque desplegó su filosofía sobre ciencias muy asentadas. No identificó enunciados materiales de la ciencia, sino sobre todo sus estructuras formales. Estas se podían analizar en términos de lo que se ha llamado revoluciones copernicanas. La estrategia kantiana se atenía a las ciencias que ofrecían resultados consolidados de las producciones científicas y culturales, y se preguntaba cómo habían sido posibles. Pero en tiempos de Kant ya comenzaban a desplegarse las ciencias de la vida y Kant se vio obligado a cerrar su sistema crítico interrogándose acerca del sentido de la noción de vida, el tipo de representación que era y cómo podía ser unívoco para tantas variedades de seres vivos. Aquí sus resultados críticos no solo fueron imponentes. Más que cerrar el pasado, abrían un futuro. Pues exigían la operación reflexiva de conectar materia y vida y mostrar la manera en que esa conexión afectaba al ser humano. La idea que persigo con este comentario es que las revoluciones copernicanas no podían darse por acabadas hasta que no pudieran responder a los nuevos retos. Pero hasta que se consolidaran, la ciencia dependería de ideas que abrirían caminos inseguros, ofreciendo oportunidades a los nuevos visionarios.

Hay un consenso bastante generalizado acerca de la tesis de que buena parte de la filosofía posterior a Kant tiene que ver con planteamientos especulativos acerca de la noción de vida. Aquí podemos incluir a Hegel y a Schelling. El análisis de Toulmin, aunque referido al psicoanálisis —que preocupaba especialmente en los años 50—, se aplica con toda claridad al darwinismo del siglo XIX. En todo caso, la filosofía posterior a Kant sería para-

York, 1954, pp. 132-139. El artículo había sido editado en la revista *Analysis*, 9, 2, 1948.

sitaria de problemas que la ciencia inicial de la vida había evocado, pero que, o no planteaba con claridad o no sabía resolver, o eran problemas nuevos cuyo alcance estaba abierto a muchas posibilidades; o procedían de viejas inquietudes culturales, pues se aplicaban directamente a la pregunta de qué es el ser humano. Toda la metafísica clásica se proyectó sobre esas oportunidades. Sobre ese territorio indisciplinado, la filosofía se autoafirmaría con nuevas respuestas a las preguntas tradicionales o inventando otras que no estaban claras ni tenían un sentido preciso, pero que en el fondo eran urgidas por las viejas preguntas dirigidas por las nuevas propuestas de tanteo de la ciencia. En todo caso, la centralidad de las ideas planteadas por la nueva biología llevaría a los nuevos rumbos del pensamiento y a las nuevas propuestas, y como es de esperar por el comentario de Toulmin, a visiones disparatadas y respuestas perturbadoras que desembocaron en el nazismo. Respecto del psicoanálisis podríamos decir lo mismo. En el espíritu de la tesis de Toulmin las visiones inmaduras del darwinismo y del psicoanálisis han generado el gran descarrío de la filosofía contemporánea. De ese imponente descarrío deseo hablar hoy brevemente porque necesita un nuevo concepto de crítica, inspirado en Kant, pero más allá de Kant. Y es urgente hacerlo porque la filosofía dominante ha preferido afirmarse en ese descarrío, que protagonizaron sus grandes patriarcas, antes que reelaborar una reflexión genealógica sobre su propio camino. Eso implica dos cosas: dotar a la historia de la razón kantiana de una dimensión crítica, más bien deconstructiva que reconstructiva, como la suya; pero, sobre todo, exigir el acreditarse en relación al sentido estable de las ciencias, en aquellas estructuras asentadas que se pueden exponer como ocurrencias suficientes de revolución copernicana.

Aquí, el rigor de los científicos ha atisbado el problema y nos ayuda. Como saben, estas estructuras copernicanas fueron ampliadas por Freud respecto a las de Kant. En sus lecciones introductorias al psicoanálisis, Freud dijo que el darwinismo y el propio

psicoanálisis se debían añadir a las revoluciones copernicanas de la matemática y de la física. Hay quienes incluyen una más, el materialismo histórico de Marx.¹¹ Pero hay dudas acerca del sentido de ese materialismo. En mi opinión, la teoría más madura del materialismo histórico es la weberiana, pero podemos dejar esto a un lado. Los desarrollos de la filosofía contemporánea proceden de formas poco arcaicas, limitadas, selectivas o elaboradas del marxismo, darwinismo y psicoanálisis. Casi todos los posteriores caminos filosóficos proceden de la manera de unificar esas revoluciones copernicanas de la matemática y de la física —termodinámica y cuántica— con la vida, el psiquismo y la sociedad. Esa unidad se buscó al incluir en todas estas el planteamiento evolutivo en la energía en la vida, en el psiquismo y en la sociedad. Desde Erwin Schrödinger se han hecho ensayos —continuados por Ilya Prigogine—¹² de relacionar esta historia de la vida con la historia de la energía y coordinar la vida con la termodinámica.¹³ Freud aspiró a conectar la evolución del psiquismo con Darwin y Marx para mostrar la evolución humana como evolución social material.

LOS EJEMPLOS: EVOLUCIÓN Y PSIQUISMO

Este camino vino anticipado por el joven Kant, cuya filosofía partió de la historia natural como marco teórico último. Ya maduro, la respuesta que desde Kant se dio a la cuestión de cómo se podía relacionar una sola categoría, la idea de vida, con toda la gama de variaciones orgánicas, fue una *Entwicklung* por epigénesis. Esa pregunta se trasladó al siglo xx en Francia por

11 Para este problema puede verse de Luis S. Sebastián Villacañas de Castro, *Giro Copernicano y ciencias sociales* (2013).

12 Quizá la obra más relevante desde el punto de vista filosófico sea la que editó Prigogine junto con Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's new dialogue with nature* (1984).

13 Para este problema, Hans Ulrich Gumbrecht, *Geist und Materie. Was ist Leben? Zur Aktualität von Erwin Schrödinger*, 2008, con artículos muy importantes de Robert B. Laughlin, de Michael R. Hendrickson y del propio Gumbrecht.

obra de Bergson, pero en Alemania fecundó todo el pensamiento filosófico por la obra que ha generado la mayor influencia sobre la filosofía académica y mundana, la de Friedrich Nietzsche, una obra que alcanzó dimensiones de mito cultural y político. No necesito subrayar los sueños de visionario de Nietzsche. Por supuesto no fue el único. Spencer tuvo los suyos. Joseph Arthur de Gobineau otros;¹⁴ Galton otros.¹⁵ La época de Hitler finalmente extrajo conclusiones que mostraban la peligrosidad de todos esos sueños. Todos los oportunistas del mundo, esos a los que el sobrio kantiano que fue Weber llamó siempre diletantes y aprendices de profetas,¹⁶ extrajeron sus conclusiones para abrirse camino en el mercado de *best sellers*. La perspectiva de aplicar las teorías de la energía a la cultura, la incipiente teoría de la evolución al ser humano (Darwin no había encontrado a Mendel y solo contaba la lucha del más apto), y luego a la sociedad, resultó inevitable, generando aquello que se llamó concepciones del mundo, ideas que regularon la existencia, pero que en su cierre conceptual sistemático no podían someterse a una crítica, sino desde otra concepción del mundo. La búsqueda de una base metodológica común para la crítica, protocolariamente reconocida, se perdió.

Aquí tenemos la primera transferencia ilegítima desde la ciencia al mundo inicial de convicciones y creencias básicas, que era el mundo de la vieja metafísica. Ahí anclaron los nuevos visionarios. No fue una mera transferencia inadvertida de contenidos específicos, sino una confusión estructural que implicaba a la ciencia

14 El *Essai sur l'inégalité des races humaines* fue un libro que publicó en cuatro tomos desde 1853 a 1855. Para una exposición actual de sus ideas cfr. Robert Bernasconi y Tommy Lee Lott, *The Idea of Race* (2000).

15 Cfr. el libro de Raquel Álvarez Peláez, Sir Francis Galton, padre de la eugenesia, 1985, y Nicholas Wright Gillham, *A Life of Sir Francis Galton, From African Exploration to the Birth of Eugenics*, 2001. Muy relevante para comprender el sentido de la época el libro que recoge *The Prayer-Gauge Debate*, by Prof. Tyndall, Francis Galton and others, Congregational Publishing Society, Boston (1876).

16 Cfr. mi *Max Weber en Contexto, Filosofía y ciencia social tras las sendas de Kant*, 2024, sobre todo el último capítulo y el apéndice.

completa. Esta confusión procedía de la fatal interpretación de la dimensión temporal misma que la ciencia de Darwin creaba. El tiempo evolutivo de largo plazo, que dominaba la perspectiva darwinista, se aplicó al tiempo de la vida humana, que carecía de parámetros temporales adecuados. Así se pensó que lo que se jugaba en la evolución humana podía tener su presencia y su eficacia en el corto plazo de unas pocas generaciones. Este pensamiento posibilitó la creencia de que el ser humano podía intervenir en y de hecho manejar su propia evolución y definir con fuerza el tipo humano que deseaba privilegiar. Esta aplicación de la temporalidad evolutiva, que siempre juega con larguísimos plazos, al corto plazo de la vida humana fue posible por la gran incidencia del lamarckismo sobre la filosofía y, desde luego, sobre Nietzsche.¹⁷ Puesto que las innovaciones adquiridas en el curso de la vida de un organismo podían pasar a la herencia evolutiva como instintos, se pensó que el ser humano podía intervenir en su propio proceso evolutivo destruyendo su arsenal instintivo y reponerlo por otro. Los millones de años de la evolución se podían deconstruir. Eran reversibles. Una generación era capaz de eliminar la herencia transmitida, algo que para Nietzsche significaba la vieja historia sacerdotal de los dos mil últimos años, con el platonismo de elites y el cristianismo con su instinto de rebaño. El ser humano podía estar en condiciones de reconectar con viejos instintos originarios de la vida, milagrosamente preservados en algún superhombre, metamorfosis de un dios salvador, y reeducarse para fomentar una evolución capaz de producir animales humanos portentosos, admirables por su capacidad de soportar sufrimiento y producir arte, de imponer orden o de exigir obediencia.

17 Cfr. Richard Schacht, "Nietzsche and Lamarckism", en *Journal of Nietzsche Studies*, 44, 2, 2013, pp. 264-281. Por supuesto, la literatura sobre Darwin y Nietzsche es mucho más extensa. Baste con recordar John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, 2004 y Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, 2010.

Esa fue siempre la aspiración de Nietzsche, un lector de Galton y los higienistas ingleses.¹⁸ Fue el corto plazo evolutivo introducido por Lamarck el que lo trastornó todo, pues vinculó la producción consciente de *ethos* con la evolución biológica técnicamente apoyada, algo catastrófico. En suma, la evolución, que para Goethe describía fuerzas de naturaleza cósmica, casi divinas, podía ser un proceso autoconsciente en manos del ser humano. A esto finalmente es a lo que se llamó voluntad de poder, una idea visionaria que concretó y determinó la idea de vida que había adquirido con Darwin la condición evolutiva en la lucha. Como tal, el movimiento aspiraba a calmar una tensión insoportable entre ciencia y cultura que Nietzsche percibió con fuerza: el fastidio de ver al ser humano como uno más de los destinos animales y responder a las viejas promesas de deificación que el cristianismo había mantenido desde siglos. Así se llegó a la paradójica propuesta del animal transfigurado, de un animal deificado, por su energía creadora y artística, brillante y extática, en realidad omnipotente. No necesito insistir en que todas estas cuestiones y preguntas resultaban afectadas por herencias culturales teológicas y eran metamorfosis de los visionarios que analizó Kant. Rozaron inquietudes poderosas y seculares, y problematizaron las representaciones comunes acerca del sentido del ser humano. La situación fue muy paradójica. Por una parte, se asumía que Darwin producía una terrible humillación a la vieja centralidad humana. Darwin decía que éramos los últimos de la serie animal y nos humillaba. Sin embargo, la presión antropocéntrica era tan fuerte que encontró la compensación: éramos animales que teníamos en nuestra mano caminar hacia el superhombre y evadir la cárcel de lo meramente humano, haciendo reversible la historia evolutiva que nos había traído hasta aquí. Cuanto más se desconectaba de toda trascen-

¹⁸ Cfr. Salanskis, Emmanuel, *The Realm of Human Breeding: Nietzsche's Reception of Francis Galton's Inquiries into Human Faculty and its Development*, en el libro de Hans Peter Anshütz y Armin Thomas Müller, *Nietzsche als Leser*, 2021, pp. 287-300.

dencia, más frenéticamente emprendía el ser humano el camino de autotrascenderse. Eso fue posible por la manera de pensar el tiempo. Uno puede trascenderse en sus resultados actuales cuando estos proceden de dos mil años y tienen actores destruibles, los sacerdotes, los judíos. Cuando somos el resultado de tres millones de años es otra cosa. Con ello se mostraba que la interpretación libre de una ciencia todavía en ciernes, a la luz de viejas tensiones culturales renovadas, reocupaba los espacios de las viejas promesas de trascendencia que presionaban desde antiguo.

Con el caso del psicoanálisis podemos ver algo por completo parecido. Freud mostró que la conexión del psiquismo humano con la historia natural evolutiva implicaba una novedad en el ser humano. Por supuesto, Freud pensaba que esta novedad estaba relacionada con la materialidad neurológica del ser humano, en tanto órgano capaz de adaptación rápida. Esa novedad había llevado al hecho sorprendente desde el punto de vista biológico de la prematuración y la neotenia. Pero él estaba interesado en la traducción psíquica de esta evolución y así pudo precisar su descubrimiento. La epigénesis en lo humano es la formación de un aparato psíquico. Esta era la clave que nos separaba de la evolución de Darwin. El aparato psíquico es lo específico humano. Los humanos, más allá de instintos elementales heredados, disponíamos de algo cualitativamente nuevo, la pulsión. Por eso, cada ser humano debe disponer de su tiempo evolutivo propio, de su historia singular. Ordenar su pulsión. Su tesis era que la vida consciente del ser humano maduro está sobredeterminada por procesos inconscientes pulsionales que tienen la capacidad de automantenerse, generando otros elementos inconscientes. El inconsciente freudiano tiene estratos, pero su energía básica se mantiene siempre en dinamismo. Hay por tanto un inconsciente pulsional primario y uno secundario, que por supuesto se añaden al legado filogenético compartido.

Dicho tipo de representaciones ideales, que componen la metapsicología freudiana, no tenía una pretensión epistemoló-

gica objetiva. El mismo Freud, con su firme vocación kantiana, la llamó nuestro mito. Albergaban la pretensión de orientar la práctica terapéutica y de ser funcionales en el proceso reflexivo, tal y como Kant había previsto para las representaciones ideales. Sin embargo, las ideas de inconsciente y de pulsión de placer y de muerte generaron toda una pléyade de visionarios. Se liberó el inconsciente de la función de entender la terapia al servicio del aseguramiento del frágil y pobre yo, y por tanto del pragmatismo terapéutico. Es más. Esta funcionalidad fue rechazada y se invirtió el postulado kantiano de asegurar al Yo mediante la autoconciencia. Así se proyectó la liberación del inconsciente, lo que concretó todas las ideas de emancipación. Por supuesto, este momento fue condicionado por la hegemonía del proceso de estetización. Los héroes culturales fueron los que ensalzaron el delirio como contacto liberador con el inconsciente. De este prestigio del delirio surgió toda una literatura que fue la fuente principal de aquella filosofía que vio en Artaud su héroe fundamental. Por supuesto, nadie pensó en lo que verdaderamente quería Freud, que era reforzar el sentido de la Ilustración kantiana recordando los obstáculos que se oponen al *sapere aude*, la pereza, la cobardía, la ilusión, para estar en condiciones de ser valientes, sin dejarnos llevar por nuestra fijación a las soluciones infantiles. Como sabe Fong,¹⁹ en la línea de Loewald,²⁰ esto fue posible por la especulación freudiana de la pulsión de muerte. La mayor parte de la filosofía contemporánea, desde Heidegger a Žizek, pasando por Deleuze, procede de interpretaciones de ese nuestro mito, la pulsión de muerte.²¹

19 Benjamin Y. Fong. (2018). *Death and Mastery, Psychoanalytic Drive Theory and The Subject of Late Capitalism*.

20 Hans, W. (1988). Loewald, *Sublimation, Inquiries into theoretical Psychoanalysis*.

21 Una buena exposición de la problemática actual se encuentra en Joan Copjec, *Imaginemos que la mujer no existe*. Ética y sublimación (AÑO, pp. 45-69).

Ahora bien, permítanme referirme a la analogía con el sentido histórico weberiano. Aunque aceptó determinadas premisas nietzscheanas, en el sentido de que el hijo de la moderna cultura tiene que ser capaz de generar e interpretar los propios valores que orientaran su vida, Weber siempre creyó que esos valores serían variaciones de las viejas divinidades ya claramente intelectualizadas, sin la forma estética que Nietzsche le había querido infundir de nuevo. Las formas de interpretar esas divinidades ya conceptualizadas ya no podían estar sometidas a la construcción carismática propia de épocas que habían resistido al desencanto. Ese proceso histórico era para Weber irreversible, y, de forma muy convergente con Freud, dejaba al trabajo psíquico de cada uno la formación de un sentido profundo de libertad anclado en el sentido de un Yo capaz de conectar con energías. Las dificultades de ese proceso histórico ofrecían cada vez menos opciones a la libertad, en la medida en que estaba sobredeterminado no por un inconsciente con el que cargábamos, sino por unas condiciones que también se nos imponían y que habían sido creadas por nosotros mismos en el proceso histórico. Para Weber, el inconsciente histórico había cristalizado en la organización capitalista y sus exigencias burocráticas y jurídicas. Y ese era un destino irreversible que lanzaba a la modernidad sus exigencias de control y de responsabilidad, lo que vemos hoy como inaplazables. Pero la idea de este duro destino generó la reacción de todo tipo de propuestas que, desde la inicial de Heidegger,²² directamente inspirada en Weber, y en una falsa interpretación de sus análisis sobre el carisma, hicieron posible la renovación de la idea de carisma a través de propuestas de reconexión con el Ser que en el fondo eran otras tantas aspiraciones de hacer reversible todo el proceso, lo que finalmente se aclaró en la idea de situarse precipitadamente en una época posmoderna que se desentendió de la tarea de embridar respon-

²² Para la profunda conexión de Weber con el joven Heidegger cfr. Rüdiger Safranski, *Heidegger, Un maestro para Alemania* (1998).

sablemente el capitalismo en favor de una huida del mundo de lo que él representaba. Nadie se acordó de la sobria necesidad, que Weber compartía con Marx, de hacer responsable al capitalismo como destino irreversible de nuestro horizonte social.

MÁS ALLÁ DE TOULMIN: BLUMENBERG

Con ello, corregimos a Toulmin a partir de un filósofo más actual, como Hans Blumenberg. Como hemos visto, las propuestas visionarias a partir de ideas científicas no asentadas eran en el fondo reocupaciones de otras preguntas, cuyas respuestas estaban bloqueadas por el proceso crítico kantiano. Ahora aprovechaban la oportunidad de una ciencia inmadura y se metamorfoseaban de manera innovadora. Todas ellas reflejaban el fastidio con las formas vigentes de lo humano que se expresó con un término, nihilismo. En realidad, las propuestas de Kant y de Freud estaban preparadas para prever esta posición. Los intereses de autoconocimiento y orientación de la existencia eran inevitables en un ser que solo tiene pulsiones, y esta es la raíz irreductible del discurso metafísico. Ahora, ese discurso podía separarse de sus iniciales premisas y configurar su propia tradición sin cuestionar su punto de partida. Haciendo pie de forma oportunista en alguna dimensión inmadura de la ciencia, escapaban a una representación del mundo. Al final las relaciones entre ellas podían ser productivas. Así se unieron la interpretación descaminada de Darwin en Nietzsche y la descaminada de Freud en Bataille.²³ Con ello se vio posible la capacidad de deconstruir la totalidad de la historia humana y liberarla de sus propios errores, otorgándose nuevos comienzos, vinculándose a la retórica del acontecimiento de Heidegger. Con ello se hacían reversibles la cárcel de un Yo, la finitud del psiquismo y las coacciones del completo proceso histórico.

23 Para Bataille y su relación con la crueldad y el sadismo y la interpretación de Freud, así como la pulsión de muerte, cfr. Jordi Massó Castilla, *Bataille, la trasgresión lograda* (2021).

En realidad, se buscaba una idea de libertad y de poder caracterizada por superar la finitud de la vida, del Yo y de la historia. Así se acababa con este fastidio de ser un mero ente sin atributos propios. Ese pequeño orgullo destructivo es el que hoy se recoge en la noción de Antropoceno. Al menos el ser humano deja una pequeña y humilde huella cósmica.

Donde Toulmin ve un accidente repetido, en el fondo aprecio una lógica de reocupación que define una historia de la metafísica contemporánea, con su tradición. Esos cursos de respuestas a preguntas todavía no bien definidas, de usos de ideas científicas de alcance no preciso, que generan nuevas preguntas y que responden a inquietudes profundas existenciales perennes, renovadas por el impacto de los cambios técnicos, pronto generan tradiciones patriarcales que se independizan del curso de la ciencia. Avance como avance, los patriarcas fundan una legitimidad tradicional propia, condicionan la hermenéutica que no revisará jamás sus premisas a partir de los resultados recientes y fiables de la misma ciencia en la que encontraron su origen oportunista. Esto significa que siguen su desarrollo especulativo, sin hacer pie en otra cosa que en su propio virtuosismo hermenéutico, y ya no se muestran receptivas respecto de lo que la ciencia haya podido concretar cuando establezca su “seguro camino”. En ese sentido, mientras que la ciencia revisa sus propios resultados de vez en cuando y los corrige, con cambios de paradigma y de tesis, las tradiciones filosóficas patriarcales carecen de dispositivos críticos de mirada reflexiva en el largo plazo y así se autoafirman en sus procesos de forma interna, aprovechando la continuidad de una academia que encuentra en esas tradiciones su legitimidad. Por eso juzgo tan importante producir un argumento genealógico sobre este descarrío, capaz de iluminar la antinomia del pensamiento antihumanista contemporáneo. Blumenberg nos muestra que la reocupación de las viejas cuestiones sobre qué es el ser humano a la luz de ideas no maduras de la ciencia es un proceder fenomenológico constante de la historia humana. En ella la metafísica se regenera. Nunca

entra en el camino seguro de la ciencia porque esta siempre tiene rasgos inseguros que ofrecer a la especulación.

HUSSERL Y QUÉ HACER CON LA CIENCIA

En sus años finales Husserl desplegó una inmensa apertura de pensamiento. Pero asentó una exigencia que no llegó a protocolizar. Su aspiración básica fue la de explicar la crisis de las ciencias a partir de Galileo, como se sabe. Pero en realidad, cuando miramos sus escritos adicionales, comprendemos que la índole central de su movimiento consistía en contraponer las intuiciones originarias propias del mundo de la vida al camino técnico que había comenzado la ciencia justamente con la revolución copernicana matematizando el mundo. Este es el sentido de su escrito “La tierra es un arca” de 1934.²⁴ Había sentidos de nuestra experiencia de la Tierra que no podían traducirse a la revolución de Copérnico. Esta siempre sería un fragmento del mundo de la vida. En su escrito sobre el origen de la geometría, que Derrida interpretó de un modo muy peculiar, intentó mostrar que la primera revolución copernicana, la de la geometría, se basaba en necesidades pragmáticas de control de la tierra que procedían de intuiciones originarias del mundo de la vida.²⁵ Esta dirección se puede generalizar con este enunciado: la ciencia avanza sobre revoluciones copernicanas, pero ninguna de estas puede olvidar el campo contracopernicano de las intuiciones originarias que tienen lugar en el mundo de la vida. Esas intuiciones siempre están a la mano porque se insertan en estructuras generativas. La Tierra es un arca generativa. Es el mundo de todos los mundos de la

²⁴ El escrito se halla ahora en el volumen Edmund Husserl, *Escritos breves (1887-1936)* (2019). La traducción de este breve texto se debe a Agustín Serrano de Haro y recoge la versión ya realizada en la colección de la Universidad Complutense de Textos Filosóficos.

²⁵ Como sabemos, este fue el texto que tradujo Derrida y que determinó todo el curso evolutivo de su pensamiento. Lo analizo, así como el de Husserl, en mi trabajo *Ser o Tierra*, que verá luz en la editorial Akal de Madrid, a lo largo de 2025.

vida. El filósofo debe continuamente mantener ese mundo de la vida, que en cierto modo alude a la imagen manifiesta de Wilfrid Sellars,²⁶ la forma de vida de Wittgenstein, o el conocimiento por familiaridad de Russell, siempre a la mano, y no perderlo de vista. Y sea cual sea la inspiración que encontremos en la ciencia, en sus inseguridades, en sus desarrollos previos o inmaduros, la manera de no iniciar especiales tradiciones patriarcales es no dejar de condicionar nuestra inspiración por las intuiciones originarias que se pueden encontrar en el mundo de la vida.

Desearía defender que esto nos lleva al concepto de minimalismo científico como una condición de la filosofía crítica, en un nuevo sentido respecto a Kant, pero en su misma tradición. Por supuesto, se trata ante todo de la atención crítica a la ciencia. Ella no puede imponerse unilateralmente frente a los mundos de la vida. Estos son las estructuras que responden a la cuarta pregunta kantiana: qué es el humano, pero le ponen límites a la especulación. Esa es la misión de las intuiciones originarias. La filosofía debe interpretar y pensar la ciencia respecto de las intuiciones de estos mundos. Pero la filosofía no puede preferir nunca los planteamientos no estabilizados de la ciencia frente a las intuiciones originarias que se pueden encontrar en los mundos de la vida y en el Arca de la Tierra. Debe hacer convergentes los resultados estabilizados con esas evidencias y debe desplegar en el pensamiento los no estabilizados sin separarse de estas, como forma de orientarse a través de su uso. Esto es, debe hacer consciente en todo caso su dependencia de los supuestos que toma de la ciencia y los puntos en los que lo hace. El minimalismo científico así es una garantía de autoconciencia, de propiciar una historia de la razón. De hecho, es una condición de la historicidad de la razón. Impone, además, una contención frente a la tendencia gnóstica de los grandes filósofos que tratan de borrar las pistas sobre su propio

²⁶ Cfr. Wilfrid Sellars, *Naturalism and Ontology*. Fueron una versión extendida de las John Dewey Lectures de 1974.

origen, como condición de su íntima aspiración carismática, tan visible en nuestros patriarcas. Pero esa contención de la tendencia gnóstica, posibilitada por su anclaje en el minimalismo científico, es una garantía de atenerse al mundo y de unirnos a la Tierra. Por supuesto, siempre se irá más allá de la ciencia, porque se trata kantianamente de ordenar nuestro aparato representacional con fines de orientación sobre lo humano, algo que excede con mucho a toda ciencia. En filosofía siempre se trata de autoconocimiento y de orientar la *praxis* vital sobre lo importante respecto de lo que somos. Pero se trata de dejar las pistas genealógicas de nuestro propio punto de partida, para hacer más fácil la crítica de este y no fundar tradicionales incondicionalmente autoafirmadores, a pesar de basarse en comprensiones de las cosas que la ciencia dejó hace mucho tiempo atrás.

El planteamiento de la generatividad, ya desde Husserl, es interno a la constitución de los mundos de la vida. Hay vida porque generativamente se traspasan los mundos de la vida que acogen a los singulares. Este planteamiento vincula la *animalitas* con la *hominitas*. Pero todavía debe mostrar la forma en que la *hominitas* dio lugar a la *humanitas*. Debe vincular la biología con la paleoantropología. Y por supuesto vincular la paleoantropología con la etnología y esta con las sociedades históricas. Con todas estas estructuras científicas deberíamos estar en condición, mediante un minimalismo científico, de construir las situaciones en las que pensar el ser humano de la mano de intuiciones originarias del mundo de la vida implicadas en la generatividad. De este modo, el campo de las orientaciones existenciales podría incluir una autocontención crítica. El resultado podría ser una fenomenología situacional que nos permita pensar el ser humano sin las especulaciones de una nueva metafísica y sin autoridades patriarcales. De este modo, el camino inseguro de la ciencia no nos llevaría al camino descarriado de la metafísica especulativa y se cumpliría el espíritu kantiano en nuestro tiempo.

REFERENCIAS

- Álvarez Peláez, R. (1985). Sir Francis Galton, padre de la eugenesia. Madrid: CSIC.
- Bernasconi, R. y Lott, T. L. (eds.). (2000). *The Idea of Race*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Copjec, J. (2007). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. (Trad.: Teresa Arijón). México: Fondo de Cultura Económica.
- De Gobineau, J. A. (1853 – 1855). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères.20
- Fong, B. F. (2018). *Death and Mastery, Psychoanalytic Drive Theory and The Subject of Late Capitalism*. Columbia, Nueva York, U. P.
- Freud, S. (1976). *Conferencias introductorias al psicoanálisis*. (Trad.: de José L. Etcheverry). *Obras completas*, volúmenes xv, xvi y xxii. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gillham, N. W. (2001). *A Life of Sir Francis Galton, From African Exploration to the Birth of Eugenics*. Oxford University Press.
- Gumbrecht, H. U. (2008) *Geist und Materie. Was ist Leben? Zur Aktualität von Erwin Schrödinger*. Francfort: Suhrkamp.
- Hans W. (1988). *Loewald, Sublimation, Inquiries into theoretical Psychoanalysis*, New Haven: Yale U. P.
- Husserl, E. (2019). *Escritos breves, (1887-1936)*. (Trad.: Agustín Serrano de Haro). Salamanca: Sígueme.
- Johnson, D. R. (2004). *Nietzsche's Anti-Darwinism*. Cambridge U. P.
- Koselleck, R. (1973) [1959]. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Francfort: Suhrkamp.
- Kant, I. (1766). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe.
- Kant, I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*. Akademie Ausgabe. Ed. W. Weischedel.

- Kant, I. (1999). *En defensa de la Ilustración*. (Trad.: Javier Alcoriza y Antonio Lastra). Madrid: Alba. Estudio introductorio: José Luis Villacañas.
- Kant, I. (2022). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Historisch-kritische Edition*. Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Koselleck, R.; Brunner, O.; Conze, W. (1982). *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Massó Castilla, J. (ed.) (2021). *Georges Bataille, la trasgresión lograda*. Madrid: Arena Libros.
- Richardson, J. (2010). *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford U. P.
- Safranski, R. (1998). *Heidegger, Un maestro para Alemania*. (Trad.: Raúl Gabás). Barcelona: Tusquets.
- Salanskis, E. (2021). The Realm of Human Breeding: Nietzsche's Reception of Francis Galton's Inquiries into Human Faculty and its Development, in Hans Peter Anschütz y d Armin Thomas Müller, *Nietzsche als Leser*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 287-300.
- Santos, L. R. dos (2008). Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo. Una reapreciación de *Die Philosophie des Als Ob* de Hans Vaihinger, *Devenires, Revista de Filosofía y filosofía de la cultura*, año IX, n. 18, julio, pp. 25-53.
- Santos, L. R. dos (2012). *Idea of a Transcendental Heuristic. Essays on Kantian Meta - Epistemology*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Schacht, R. (2013). "Nietzsche and Lamarckism", in *Journal of Nietzsche Studies*, 44, 2, pp. 264-281.
- Sellars, W. (1979). *Naturalism and Ontology*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co.
- Toulmin, S. (1948). "The Logical Status of Psychoanalysis", *Analysis*, 9, 2, pp. 23-29.
- Tyndall, J. (1876). *The Prayer-Gauge Debate, Francis Galton and others*. Boston: Congregational Publishing Society.
- Villacañas, J. L. (1981). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Universidad de Valencia.

- Villacañas, J. L. (1985). *La filosofía teórica de Kant*. Valencia: Gules.
- Villacañas, J. L. (1987). *Racionalidad Crítica*. Madrid: Tecnos.
- Villacañas, J. L. (2024). *Max Weber en Contexto, Filosofía y ciencia social tras las sendas de Kant*. Barcelona: Herder.
- Villacañas, J. L. (2025). *Ser o Tierra*. Madrid: Akal.
- Villacañas de Castro, Luis S. (2013). *Giro Copernicano y ciencias sociales*. México: Plaza y Valdés.