

Stefano Micali

Cómo tener éxito
en filosofía

Estilos y estrategias para convertirse
en un pensador influyente

Herder

Diseño de la cubierta: Herder

© 2026, *Stefano Micali*

© 2026, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-5414-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Liberdúplex

Depósito legal: B-7 396-2026

Impreso en España - Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
---------------	---

I. TRES VÍAS PRIVILEGIADAS HACIA EL ÉXITO

1. El profeta de la distopía pasada	13
2. La <i>performance</i> dromo-espectacular	21
3. Convertirse en una marca (de una injusticia social y de uno mismo)	25
4. Observaciones menores sobre los tres caminos hacia el éxito	33

II. CONSEJOS PRÁCTICOS: CUATRO TÉCNICAS PARA EL ÉXITO

1. La inversión	41
2. Ser el primero	57
3. Presentar la propia palabra como expresión de la cosa misma (y si se presenta la oportunidad: no perder la ocasión de autocitarse)	69
4. Cómo criticar a los demás	75

III. POR UNA NUEVA HERMENÉUTICA:
UN EJEMPLO PARADIGMÁTICO DE UN
USO LIBRE Y SOBERANO DE LAS FUENTES

1. Un estudio de caso	85
2. «Vestirse con la toga» de A.R.	89
3. Un contraste crítico entre la vieja y la nueva hermenéutica	97

IV. EJERCICIOS (DE ESTILO)

1. ¿Cómo escribir? Ser definitivo	129
2. Cómo no criticar a los demás	139
3. El futuro de la filosofía	147
AGRADECIMIENTOS	167
POSFACIO	169
REFERENCIAS	177

PRÓLOGO

Querido lector, te agradezco desde ya la atención que estás prestando a estas líneas que, con toda honestidad, habría preferido no escribir. Por mucho que me guste leer los prólogos de los libros ajenos (y, de hecho, me gustaría publicar un libro que recopilara todos los prólogos más bellos que he leído jamás, desde *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* de George Devereux, pasando por el de *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski), no me gusta escribirlos en general, y mucho menos me apetece redactar el prólogo de este libro tan poco ortodoxo, centrado enteramente en el lenguaje indirecto. (Amigo lector, incluso con esta sola frase puedes comprender bien mi reticencia a escribir este prólogo: ¿puedes imaginar una tarea más penosa que la de explicitar directamente el carácter indirecto del lenguaje?).

De todos modos, he superado mi renuencia para hacer dos precisiones.

1. El texto pretende poner de relieve tanto actitudes como estrategias discursivas y argumentativas dominantes que favorecen el éxito en el contexto de la filosofía contemporánea. A muchos lectores podría irritarles la yuxtaposición entre autores de primera magnitud y otros hoy particularmente

- populares, pero de valor filosófico evidentemente inferior. Quisiera hacer una declaración nítida al respecto. Este texto se desarrolla a partir de ejemplos concretos y, en este sentido, adopta un enfoque de neutralidad valorativa estricta. Me interesa únicamente destacar, de forma ideal-típica, aquellos rasgos que favorecen el éxito —o, por usar una expresión de raro y deprimente origen mercadotécnico— aquellos rasgos que hoy en día tienen más *appeal*. A veces me ha parecido que la estrategia argumentativa de un autor de primera categoría ejemplificaba del mejor modo una determinada forma de argumentación. Otras veces, un autor menos refinado, en su tosquedad, me ha parecido ilustrar el caso de manera aún más eficaz. Dicho de otro modo: dentro de una determinada actitud filosófica —como la del profeta de la distopía pasada, de la que tendremos ocasión de ocuparnos largamente— es posible producir obras de notable valor filosófico en las que se analizan rigurosamente los dispositivos sociales, o hacerlo de forma mediocre.
2. Las obras de las ciencias humanas, incluida la filosofía, no son inmunes al contacto con otras artes. Recuerdo la impresión que me produjo descubrir una confesión de Carlo Ginzburg: cómo la lectura de los escritos de Eisenstein sobre el montaje cinematográfico había influido en su modo de construir los textos. En el presente caso, es probable que la visión de muchas películas de detectives haya influido de modo escondido (por aludir indirectamente al filme de Michael Haneke) en el presente texto.

I. TRES VÍAS PRIVILEGIADAS
HACIA EL ÉXITO

I. EL PROFETA DE LA DISTOPÍA PASADA

La espera del Mesías sigue viva hoy en día. Es necesario llenar un vacío de orientación y, preferentemente, de manera fácil. Por tanto, no sorprende que la radicalidad sea una de las mercancías más demandadas en el mercado aparentemente libre de las ideas. Como si la hipérbole nunca fuera lo suficientemente hiperbólica, las tesis deben llevarse a sus consecuencias extremas. Si todo es discurso, hay que colonizar todas aquellas dimensiones que aparentemente resisten esta totalización discursiva y, por lo tanto, someterlas de manera tan sutil como sofisticada: por ejemplo, es necesario destacar cómo la corporeidad misma se forma (o, más bien, ya se ha formado) en los discursos. Si todo es poder, hay que evidenciar cómo el cuerpo está sujeto a diversas formas de normalización históricamente determinadas. Si todo está penetrado por la ideología contemporánea, conviene desenmascarar cada objeto que nos rodea y cada pensamiento que se nos viene a la mente como producto de la industria cultural.

Dentro de esta obra de pensamiento radical, una de las tareas esenciales consiste en encontrar el origen del mal, es decir, del malestar social: tratar el malestar social identificando de manera irrefutable la causa principal y, al mismo tiempo, resaltar el carácter irreparable e inevitable de las transformaciones sociales. En otras

palabras, conviene describir la realidad actual como una realización de la distopía; una distopía que, sin embargo, no ha sido reconocida como tal. Solo el filósofo, que aquí asume un tono solemnemente inspirado entre el oráculo y el profeta, es capaz de ver cómo la catástrofe no está delante de nosotros, sino que ya está detrás de nosotros. Ya ha sucedido y nadie lo advierte; o mejor dicho, nadie lo ha advertido, salvo el pensador elegido. El planeta mismo, por ejemplo, se ha transformado en un laboratorio al aire libre en el que estamos sometidos a experimentos colectivos y todo esto sucede sin que lo sepamos.¹

Si se percibe un aire de familia entre autores tan diferentes como Heidegger, Foucault y Adorno es precisamente por este gesto de iluminación repentina de la distopía en la que vivimos sin darnos cuenta. Autores que hoy tienen un gran éxito editorial, como Giorgio Agamben y Byung-Chul Han, repiten este gesto revelador, exacerbándolo aún más. El inicio de *No-cosas* es paradigmático en este sentido:

A diferencia de la distopía de Yoko Ogawa, no vivimos en un régimen totalitario con una policía del pensamiento que despoja brutalmente a la gente de sus cosas y sus recuerdos. Es más bien nuestro frenesí de comunicación e información lo que hace que las cosas desaparezcan. La información, es decir, las no-

1 B. Latour, *Où suis-je?: Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, París, La Découverte, 2021. (Cuando no se remite a la edición española, sino a la versión original de una obra, la traducción corre a cargo del autor).

cosas, se coloca delante de las cosas y las hace palidecer. No vivimos en un reino de violencia, sino en un reino de información que se hace pasar por libertad.²

No pocas veces este tipo de filosofía asume tonos que podríamos llamar (pos)catastrofistas-crepusculares. Algo entre Heidegger y Gozzano.³ Por un lado, se subraya el aura de las pequeñas cosas (pasadas) y, por otro, se intenta esbozar la deriva del Ser en general en la que estamos irremediabilmente arrojados.

Uno podría incluso verse tentado a proponer la siguiente equivalencia: cuanto más catastrófica es la distopía en la que ya estamos instalados, tanto más imperceptible y enigmáticamente secreta permanece, y tanto más garantizado está el éxito del autor (siempre y cuando, por supuesto, sea capaz de darle forma de manera sofisticada y atractiva). No me pronunciaré aquí sobre la validez general de dicha equivalencia. Ciertamente, si esta equivalencia fuera verdadera, no deberían sorprender las razones del éxito de *Homo sacer* de Giorgio Agamben. Por ejemplo, pensamos en cómo nadie (excepto el mismo Agamben) había identificado el campo de concentración como el *nomos* del espacio político moderno, rastreando así «la curiosa relación de contigüidad entre democracia y totalitarismo».⁴ Tanto el *Volk* nazi como el proyecto capitalista-democrático

2 B.C. Han, *Undinge: Umbrüche der Lebenswelt*, Berlín, Ullstein, 2021, p. 1 [trad. cast.: *No-cosas*, Barcelona, Taurus, 2021].

3 G. Gozzano, *Tutte le poesie*, Milán, Mondadori, 1980.

4 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 153.

están atravesados por la misma fractura: eliminan una parte (la vida desnuda) por el todo (el pueblo), que a su vez se transformará «en vida sacra consagrada a la muerte». ⁵ El campo de concentración, como lugar de excepción, se refiere a la compleja relación entre la vida desnuda y el Estado-nación:

Campo de concentración no como un hecho histórico ni como una anomalía perteneciente al pasado (aunque eventualmente aún pueda encontrarse), sino, de algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que todavía vivimos. ⁶

Al mismo tiempo, conviene notar cómo este tipo de filosofía no solo nos hace conscientes de que vivimos

5 *Ibid.*, p. 169. «Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre *Es* e *Ich*, se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual “allí donde hay nuda vida, debe advenir un Pueblo”; a condición, empero, de añadir inmediatamente que este principio vale también en la fórmula inversa, que establece que “allí donde hay un Pueblo, debe advenir la nuda vida”. La fractura que se creía haber colmado eliminando al pueblo (a los judíos que son su símbolo) se reproduce así nuevamente, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra consagrada a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diversa, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no solo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo. Solo una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra» (*Ibid.*, pp. 228-229).

6 *Ibid.*, p. 212.

en un mundo distópico sin darnos cuenta, sino que siempre está dispuesta a detectar en el presente los signos premonitorios de los tiempos futuros: una apertura a lo escatológico le es consustancial. Incluso las mínimas variaciones del orden social y político vigente son rápidamente interpretadas como confirmación del paradigma de referencia y, al mismo tiempo, como síntomas de su agravamiento adicional:

El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las *zones d'attente* de nuestros aeropuertos como en ciertas periferias de nuestras ciudades.⁷

La proliferación de nuevas formas de campo está ocurriendo ahora ante nuestros ojos, pero carecemos de las herramientas interpretativas que exige la biopolítica contemporánea para poder identificarlas y reconocerlas como tales («El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente»)⁸. El oráculo de la distopía pasada tiene, por tanto, una clara predilección por ver en el presente los signos del final de los tiempos. Él descubre el final pasado que ha permanecido oculto hasta ahora y ya ve también el futuro. El final puede ser la muerte del hombre, la muerte del sujeto, el fin de la

7 *Ibid.*, pp. 223-224.

8 *Ibid.*, p. 230.

libertad, el fin de un mundo humano compartido, el fin de un estar-juntos. El presente se convierte en un episodio entre dos finales. La famosa tesis de Foucault sobre la muerte del hombre también puede leerse dentro de esta óptica: las transformaciones radicales permanecen ignoradas. Solo el filósofo capta la sutil consistencia ontológica de los eventos en los que estamos inmersos. Y lo capta con una certeza estatuaria, marmórea.

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. [...] Si esas disposiciones [que son típicas del saber moderno] desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.⁹

El inicio de *Psicopolítica*, de Byung-Chul Han, muestra mejor la reiteración actual de esta sofisticada estrategia

9 M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2010, p. 375.

del presente puesto como efímero interregno en relación con la libertad:

La libertad habrá sido un episodio. «Episodio» significa «entreacto». La sensación de libertad se ubica en el tránsito de una forma de vida a otra, hasta que finalmente se muestra como una forma de coacción. Así, a la liberación sigue una nueva sumisión. Este es el destino del sujeto, que literalmente significa «estar sometido».¹⁰

El tono profético de este inicio se percibe de inmediato. ¿A qué se debe esta sensación? El tono profético depende de la combinación de la máxima contingencia con una necesidad igualmente ineludible. Esta estrategia compleja puede desarticularse en (por lo menos) tres momentos: 1) reaviva e intensifica (en el lector) el sentido de precariedad general: la vida (social) está sometida a metamorfosis radicales; 2) anuncia que ahora estamos viviendo un momento decisivo, un paso epocal, incitando así el «natural» narcisismo propio de cada generación; 3) especifica con tono perentorio el destino que nos espera como si el pensador pudiera contemplar la situación desde el futuro, desde una perspectiva *post-festum*.

Este enfoque aviva una profunda nostalgia por un tiempo pleno que jamás ha existido y que, precisamente por eso, se anhela de manera tan incondicional. Además, es importante considerar también el concepto

¹⁰ B.C. Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2021, p. 11 (traducción ligeramente modificada).

de interregno. Con el debido respeto a Blumenberg, las versiones (secularizadas) del interregno mencionadas anteriormente reciben su aura de la idea cristiana de un tiempo intermedio entre la nada de la creación y el Juicio Final, entre la encarnación y la parusía.¹¹ Para resumir esta primera vía de manera sucinta: los profetas de la distopía pasada tienden a crear un público de iniciados que comparten un saber esotérico siempre dispuesto a embriagarse de fáciles sensaciones escatológicas.

11 En otras palabras, la intuición fundamental de Löwith sobre la secularización conserva un potencial heurístico que no conviene subestimar. Esto no impide, sin embargo, que ciertas observaciones críticas formuladas por Blumenberg deban ser tomadas con la debida seriedad. Sobre el debate entre Löwith y Blumenberg, remito a la reciente obra de Sjoen Griffioen, *Contesting Modernity in the German Secularization Debate: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts*, Leiden, Brill, 2022.