

La filosofía sin explotación. Hacia otra práctica de la filosofía

José Luis Moreno Pestaña

Universidad de Granada ✉ 

Mario Rodríguez Tauste

Universidad de Granada ✉ 

<http://dx.doi.org/10.5209/rpub.93407>

Recibido: 06-01-2024 • Aceptado: 01-04-2024

Resumen. A lo largo de su obra, Louis Althusser elabora distintas concepciones de la filosofía. En la Conferencia de Granada de 1976, Althusser consuma el proceso de autocrítica que le había llevado a retractarse de sus posiciones iniciales y a introducir la noción de explotación como concepto clave para comprender la práctica filosófica. El objeto de este trabajo es doble. En primer lugar, se trata de esclarecer el vínculo que Althusser establece entre filosofía y explotación, haciendo explícito el modo en que la filosofía explota a las prácticas sociales y a las ciencias. En segundo lugar, nos proponemos ofrecer una lectura de la nueva práctica de la filosofía esbozada por Althusser como una práctica socialista y democrática de la filosofía.

Palabras clave: filosofía; ciencias; prácticas; explotación; democracia.

[en] Philosophy without exploitation. Towards another practice of philosophy

Abstract. Throughout his work, Louis Althusser commits himself with different conceptions of philosophy. In his 1976 lecture, delivered at the University of Granada, Althusser completes the self-criticism process that led him to reject his initial thesis and to introduce the notion of exploitation as the key concept to understand philosophical practice. The aim of this work is twofold. First of all, it is to clarify the link that Althusser establishes between philosophy and exploitation, making explicit the way in which philosophy exploits social practices and sciences. Secondly, we propose to offer a reading of the new practice of philosophy outlined by Althusser as a socialist and democratic practice of philosophy.

Key words: Philosophy; Sciences; Practices; Exploitation; Democracy.

Sumario. 1. Presentación: de la complejidad interna de las filosofías a otra práctica de la filosofía. 2. La filosofía de los filósofos. 3. La filosofía y su tendencia a la explotación. 4. Una nueva práctica de la filosofía. 5. Hacia una práctica democrática de la filosofía. 6. A modo de conclusión: el régimen escoliasta y empiriofetichista y la actualidad de Althusser. Bibliografía.

Cómo citar: Moreno Pestaña, J. L.; Rodríguez Tauste, M. (2024). La filosofía sin explotación. Hacia otra práctica de la filosofía. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(2), 173-185.

1. Presentación: de la complejidad interna de las filosofías a otra práctica de la filosofía

En este trabajo se intentará clarificar una tesis tardía de Louis Althusser, a saber, la de que existe otra práctica de la filosofía. Posteriormente defenderemos que con ese marco resulta susceptible asignarnos tareas acerca de cómo constituir un corpus filosófico, cómo comprender su relación con los conflictos sociales y cómo actuar ante estos.

Desde la publicación de *Pour Marx* hasta mediados de los años 70, Louis Althusser fue reformulando su concepción del estatuto de la filosofía, primero en estrecha relación con el proyecto de Marx y luego dentro de las exigencias de la práctica marxista en filosofía. Según Étienne Balibar¹, Althusser defendió que, al igual que habría ocurrido en otras ciencias,

¹ E. Balibar, *Écrits pour Althusser*, París, La découverte, 1991, p. 25.

existía en Marx un “corte epistemológico”². De este modo, Althusser suponía que la filosofía tenía la potestad de establecer un criterio de demarcación para separar la ciencia de la ideología³. Poco a poco, Althusser cuestiona la idea de que la filosofía sirva como teoría de las ciencias e incluso rechaza que solo exista una práctica de la filosofía. Además, sale de una contraposición simplificada entre ciencia –lugar de la verdad– e ideología –espacio viscoso de la *doxa*⁴. De hecho, tal y como enseña, los cambios filosóficos, intelectuales o ideológicos pueden generar conocimiento científico. Y ello en virtud de dos tesis.

La primera tesis asegura que no existen filosofías absolutamente materialistas –y buenas– y filosofías absolutamente idealistas –y malas. Las filosofías siempre contienen elementos materialistas e idealistas, esto es, aquellos que pueden ayudar a hacer avanzar el conocimiento –científico, político, artístico...– y otros que tienden a subordinar el conocimiento a un marco ideológico interesado⁵. Por tanto, no cabe descartar que una filosofía tendencialmente idealista ayude, debido a sus componentes materialistas, a modificar la relación que se tiene con los problemas y pueda abrir el espacio al avance del saber. Esta idea sobre la filosofía se aposenta en una tesis más general sobre las instituciones sociales. Althusser rechaza que podamos considerar las instituciones como prescindibles en bloque, ya que todas ellas responden a funciones sociales básicas, pese que la forma de satisfacerlas incluya una manipulación de esas necesidades. Existen funciones que no cabe eliminar y cuando nos enfrentamos a una institución debemos distinguir entre la crítica de su componente ideológico y la comprensión de lo que resulta insoslayable en ella para la existencia humana⁶.

La segunda tesis se deriva de la primera. Si no existen filosofías buenas y malas, no está claro si existen conceptos absolutamente idealistas ni absolutamente materialistas. Algunos parecen difícilmente utilizables, pero otros, aun teniendo una carga idealista, pueden funcionar prácticamente abriendo el camino al conocimiento. Althusser⁷ pone un ejemplo muy significativo, recurriendo a la categoría de alienación, a la que en otro tiempo juzgó idealista. Si la alienación significa que el sujeto se pierde en la exterioridad, no tenemos mucho que sacar de ella: es una categoría prendada en el mito idealista de un sujeto que debe ser dueño de sí mismo. Ahora bien, puede ayudar a poner en cuestión una concepción “contable” de la plusvalía, ridículamente economicista, fundada en la tesis de que esta consiste en producir más valor del que se recibe. Aquí la categoría

de alienación nos ayuda a comprender la violencia con la que se trata a un agente como si fuera una cosa en una práctica de extracción coactiva de la explotación. La alienación, cuando se la pone en relación con la explotación, abre el camino al estudio de la coacción con la que se extrae el plusvalor⁸.

Estas dos tesis suponen un abandono de la filosofía como teoría de la ciencia que ordena todo el conocimiento científico, social o estético con arreglo a una ortodoxia. Althusser valora así la calidad de filosofías diversas y nos propone una visión pragmática y situada del valor de los conceptos. En suma, la filosofía buena desaparece y las filosofías –y sus conceptos– exigen análisis dentro de coyunturas específicas para ver los efectos que tienen conceptos y marcos filosóficos. Manteniendo esa concepción amplia de la filosofía, Althusser empieza a pensar en el modelo de la filosofía en sí y endurece su consideración acerca de cómo se relaciona con otros saberes y prácticas sociales. En suma, considera que la filosofía ejerce una violencia enorme sobre otros conocimientos, tanto científicos como no-científicos. Así, en la conferencia de Granada de 1976, Althusser⁹ defenderá una práctica de la filosofía libre de violencia.

En su primera versión, Althusser distinguía entre la ideología y la ciencia, sirviendo la filosofía como garante del paso de la primera a la segunda. Gracias su conocimiento de la esencia de la ciencia, la filosofía marxista identificaba el acaecimiento de la razón desgajándose progresivamente del barro de la ideología. En la versión que aquí analizamos, Althusser se pregunta qué es lo que hace un tipo de filosofía con su exterior, las ciencias y las prácticas. Y acaba abogando por una nueva práctica de la filosofía.

En otra publicación se ha reconstruido el proceso por el que Althusser llega a sus posiciones¹⁰. En lo que sigue se presentarán las tesis de Althusser sobre la nueva práctica de la filosofía desde tres ejes. En primer lugar, se mostrará cuál es el funcionamiento normal de la filosofía. En segundo lugar, se explicará qué quiere decir que la filosofía explota a las ciencias y a las prácticas sociales. En tercer lugar, proporcionaremos pistas sobre cuál podría ser la lógica de la nueva práctica de la filosofía, la cual consideramos íntimamente unida a modelos socialistas y democráticos de filosofía. Socialistas –en la medida que sean democráticos– porque la gran aportación de Althusser es la de introducir el concepto de explotación en el ámbito discursivo¹¹. Democráticas, entre otras razones que esbozaremos más adelante,

² Sobre el concepto althusseriano de “corte epistemológico” y su relación con la filosofía de Bachelard, véase E. Balibar, “Le concept de «coupure épistémologique» de Gaston Bachelard à Louis Althusser”, en E. Balibar, *Ecrits pour Althusser*, op. cit., pp. 9-57.

³ J. L. Moreno Pestaña, M. Espinoza Pino, “Mayo del 68 y la historia de la filosofía”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), p. 454.

⁴ L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973, pp. 51-52.

⁵ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, París, PUF, 2014, pp. 324-325.

⁶ *Ibidem*.

⁷ L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, op. cit., pp. 58-59.

⁸ Etienne Balibar desarrollará esta perspectiva en su estudio sobre el concepto de explotación, subrayando su articulación analítica con el de dominación y alienación, así como la imposible contabilidad de la plusvalía (¿cómo incluir en el balance la reproducción de la fuerza de trabajo dependiente del esfuerzo doméstico?). Cf. E. Balibar, “Exploitation”, en Adi M. Ophir, Ann Laura Stoler (eds.), *Political concepts*, Nueva York, Fordham University Press, 2018.

⁹ L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, EUG, 2021.

¹⁰ J. L. Moreno Pestaña, “El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*”, en L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, op. cit.

¹¹ En este sentido, la propuesta de Althusser avanza una de las líneas de investigación más influyentes de la epistemología política contemporánea. A este respecto, véase M. Fricker,

porque esa nueva práctica de la filosofía favorece la interrogación del sentido de otras filosofías, rompiendo así con el carácter autoritario de una filosofía marxista que localizaba las buenas ciencias y que despreciaba al resto de las filosofías. En cuarto lugar, ejemplificaremos brevemente un programa de práctica democrática de la filosofía. Para concluir, nos preguntaremos sobre la vigencia del enfoque crítico de Althusser con respecto a dos modelos actuales de práctica filosófica.

2. La filosofía de los filósofos

La práctica filosófica tradicional se desenvuelve en un mundo sin historia, bajo circunstancias de conflicto permanente. Los filósofos se leen entre ellos e intentan, con mayor o menor fidelidad textual, refutar-se mutuamente y mostrar que, cuanto de interesante tienen que decir sus contendientes, si es que lo tienen, se explica mejor desde el propio marco teórico. Althusser¹² describe este mundo al comienzo de *Être marxiste in philosophie*. Los filósofos se encuentran reunidos en un simposio en el cual cada uno ofrece su propia lectura de las teorías del otro: de ese modo se le incorpora al propio sistema, normalmente tergiversando sus contribuciones. Pero en ese simposio todos concuerdan en algunas tesis fundamentales: la filosofía carece de exterior, se ejerce a través de la relectura constante de los textos, vive en un espacio donde todo parece ser contemporáneo –y, sin previo aviso, puede uno hacerse estoico o kantiano leyendo textos. A través de las lecturas y las relecturas, se forman constantemente jerarquías: jerarquías de mejores lectores –a su vez autores– y de mejores autores –leídos por los lectores– que pasan a ocupar un lugar privilegiado en el Canon, incluso a salir de él –Fungano o Mengano no son filósofos– y, si son afortunados, a entrar en el Canon –no se ha visto la importancia de Zutano: ¡es filósofo! ¡Coméntenlo!¹³.

Mucho habría que señalar sobre cómo se produce una filosofía de lectores y comentaristas. Puede asumirse que se trata de un resultado inevitable de la expansión académica y de la división interna entre los espacios epistémicos. La academia necesita de los comentarios para justificar su existencia y, sin ellos, pierde su razón de ser. A su vez, genera inevitablemente una creciente especialización cuyos resultados intelectuales son, a la par, enormemente sofisticados pero carentes de interés para quien se acerca a la filosofía y, pasado el tiempo, para sus mismos practicantes –lo cual explica mucho de la falta de tono existente en multitud de carreras académicas. El éxito de las novelas de campus, con sus personajes cínicos enunciando jergas incomprensibles, y habitados por un ansia de poder patética, es un síntoma de ese espacio. En fin, la necesidad de hacerse prácticos, dictada por la búsqueda de la cita y la celebridad pública, ha acabado importando los métodos de la visibilidad del marketing y del impacto en los algoritmos de internet. Althusser no conoció este mundo que pertenece de pleno derecho

a nuestra generación universitaria. Pero dado que este se encabalga sobre el comentario filosófico, todavía tiene algo que enseñarnos sobre él. Porque puede que la filosofía de comentaristas esté siendo conmovida por un nuevo régimen de valoración compulsivo del capital filosófico que va desde los *youtubers* y los *coaches* políticos a la filosofía de consejo empresarial o político. Sin embargo, en un país dominado por la división intelectual del trabajo, los temas siguen definiéndose según los marcos y los autores de los países dominantes, generando prácticas constantes de mimetismo de los espacios de importación hacia las metrópolis. Volveremos al final sobre el particular.

La filosofía de los filósofos se desarrolla entre abstracciones que, como explica Althusser, tienen un carácter performativo. Al creer en los conceptos que articulan su sistema filosófico, autores y discípulos contribuyen a que la filosofía tenga efectos mediatos en el mundo. Lo cual no significa, claro está, que la filosofía esté ubicada fuera del mundo. Antes bien, en ella hay cabida para hechos extrafilosóficos, tales como conflictos sociales, políticos y también, aunque en menor medida, acontecimientos científicos. Lo importante es que la filosofía les obliga a la eufemización –en términos de Bourdieu¹⁴– y a presentarse en un formato exclusivamente filosófico¹⁵. En efecto, para Althusser, “la producción de la filosofía, en tanto que tal filosofía, concierne a todas las ideas y a todas las prácticas humanas, pero bajo la forma filosófica radical de su subordinación a la filosofía”¹⁶. Ahora bien, ¿en qué consiste esta forma de subordinación? La respuesta es sencilla: la filosofía subordina a las prácticas en la medida en que se arroga la potestad de hablar en su nombre, como si fuera la única capacitada para decir la Verdad sobre ellas¹⁷. Claro que este proceso de subordinación es, al mismo tiempo, un proceso de división: de un lado tenemos a quienes viven inmersos en sus prácticas, actuando sin saber muy bien lo que hacen; del otro está la filosofía, que se encarga de esclarecer qué hacen y por qué lo hacen. Se trata, en definitiva, de “la división del mundo entre los que lo saben y lo dicen y los que no saben y escuchan”¹⁸. División que, como veremos, en el caso específico de las ciencias separa a los que producen resultados por medio de su trabajo de los que sancionan estos resultados. La relación que la filosofía idealista mantiene con su *afuera* está determinada, pues, por el modo particularmente violento en que incorpora a las prácticas sociales en su discurso unificado. El procedimiento de incorporación –o, mejor dicho, de apropiación– es el siguiente: primero, la filosofía distingue, separa, ordena, reordena y, en definitiva, asigna lugares a las distintas prácticas; una vez hecho esto, las introduce en un orden jerárquico; por último, la filosofía se sitúa a sí misma en un lugar privilegiado, en una posición de poder sin la cual no habría podido ejercer su

Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing, Nueva York: Oxford University Press, 2007.

¹² L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, París, PUF, 2015, pp. 44-45.

¹³ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., pp. 44-45.

¹⁴ P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988, pp. 83-100.

¹⁵ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., pp. 315-328.

¹⁶ L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, op. cit., p. 77.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 85.

dominio sobre las prácticas¹⁹. Lo que Althusser define aquí es completamente solidario de las lecturas de Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu.

¿Cómo se realiza la violencia interpretativa? Adorno y Bourdieu lo explican en sus respectivos trabajos sobre Heidegger²⁰, que utilizaremos como ejemplo de análisis, sin asumir que éste se ajuste completamente al caso que nos ocupa. Ambos se comprometen con la tesis –Bourdieu la toma de Adorno– de que tras la ontología heideggeriana del cuidado laten los pretextos elitistas contra la asistencia social²¹. Adorno proporciona una teoría específica del lenguaje filosófico, algunas de cuyas trazas más sobresalientes incorpora Bourdieu y permiten clarificar lo que señala Althusser. Se analizará de la manera más clara de que somos capaces.

En primer lugar, Adorno explica cómo el campo filosófico retraduce, sin dejar de aludir a ello, ideas que impregnan el campo del poder, el mundo académico y la existencia cotidiana. La filosofía, específicamente la que denomina “jerga de la autenticidad”, reposa sobre un humus social heteróclito donde se combinan agentes que se mueven en entornos discordantes. Efectivamente, la filosofía puede extenderse por espacios sociales heterogéneos que van desde la universidad, el campo de la administración pública y fracciones sociales específicas –que comprenden desde la pequeña burguesía hasta una cierta bohemia conservadora. Es el mundo de los empleados económicamente debilitados que estudió Sigfried Kracauer²² en 1930, pero también los mandos de la economía y la administración y, por supuesto, los intelectuales y los filósofos²³. Esa jerga se vehicula en palabras que funcionan, solo por pronunciarlas, como símbolo de distinción social, en unos casos con un contenido semántico claro y en otros como simples frases estereotipadas²⁴. El trabajo analítico exige descifrar cómo funciona ese “código de señales”²⁵ o, en términos de Bourdieu²⁶, de parentescos morfológicos que permiten que de un significado saltamos a otro: las retóricas en diversos espacios se asemejan sin que quede muy clara la razón. La jerga produce un plus, nos dice, solo con su “cencerreo”, gracias al cual se nos da gato por liebre. Ayuda a creerse parte de una casta elegida, aunque en realidad no transmite ningún contenido intelectualmente valioso: es puro proceso de valorización de un capital cultural²⁷.

La referencia a la valorización nos pone sobre la pista de que la jerga “explota” un intercambio comunicativo. Y lo hace a través de la forma más perversa de la explotación. Gracias a la jerga alguien nos presenta una imagen de sí enaltecida, ganando así la connivencia y la creencia en lo que dice y en lo que simboliza lo que dice. Pero es la forma más brutal de extracción de plustrabajo, en este caso, de plustrabajo simbólico, de sobrecreencia. Por decirlo como Gramsci, se parece a los colonizadores que, amparados en la ignorancia de los colonizados, intercambiaban “mercancías de pacotilla por pepitas de oro”²⁸. Un explotador puede ganar más dando algo –es el caso de la plusvalía capitalista. Un explotador puede ganar más dando algo que, a la larga, tendrá efectos perniciosos en el sujeto –así, quienes hacen lecturas inspiradas engañan acerca de cómo debe uno acercarse a los productos de cultura. Un explotador puede ganar simplemente saqueando, no por la violencia, sino por la mentira. Es el caso del cencerreo para Adorno, quien, a diferencia de Bourdieu, no cree que pueda sacarse algo teóricamente serio de la filosofía de Heidegger.

Volvemos enseguida a la cuestión de la explotación. Entramos ahora a caracterizar la filosofía alternativa, materialista, que Althusser opone a la filosofía de los filósofos. Hay que recordar de nuevo lo que explicamos al comenzar: materialismo e idealismo –o filosofía tradicional y filosofía “alternativa” (los términos son nuestros)– jamás se dan completamente aislados en su pureza, sino que se entrelazan de manera compleja en el seno de cada filosofía²⁹. Veamos cuáles son las características principales de una filosofía materialista. En primer lugar, el filósofo materialista reconoce su *afuera* y lo habita. Sabe que la filosofía es una práctica procedente del mundo real, del cual se nutre y en el cual interviene³⁰. Lejos de refugiarse en ese mundo cerrado y ahistórico desde el que la filosofía idealista pretende iluminar a los no-filósofos haciéndoles entrega de la Verdad, el filósofo materialista “sabe callarse y aprender de los hombres, de sus prácticas, de sus sufrimientos y de sus luchas”³¹.

Al fin y al cabo, Althusser parte de la idea de Gramsci de acuerdo con la cual todas las personas filosofan. Y lo hacen a través de un triple procedimiento: primero, las personas poseen conocimientos; segundo, a partir de éstos producen ideas que los rebasan ampliamente; tercero, las personas dotan a sus conocimientos e ideas de cierta unidad³². Claro que esta forma de proceder también está presente en la filosofía profesional. Ambas filosofías –profesional y espontánea– se influyen recíprocamente y la diferencia que existe entre ellas es meramente gradual. Las filosofías profesionales se alimentan de la influencia de las filosofías prácticas, aunque lo ocultan –pues pretenden basarse únicamente en problemas filosóficos. Subrayar el estrecho vínculo que existe entre ambas filosofías es responsabilidad

¹⁹ J. L. Moreno Pestaña, “El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*”, en L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada, op. cit.*, p. 42.

²⁰ Las lecturas de Adorno y Bourdieu sobre Heidegger son diferentes y requieren un análisis metódico, tanto respecto de su calidad como en lo concerniente a los usos que ambos realizan de la filosofía heideggeriana.

²¹ T. Adorno, *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1987, p. 32; P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 88-89, 96.

²² S. Kracauer, *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008.

²³ T. Adorno, *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje, op. cit.*, pp. 8, 15, 82.

²⁴ *Ibidem*, p. 72.

²⁵ *Ibidem*, p. 11.

²⁶ P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger, op.cit.*, pp. 86-87.

²⁷ T. Adorno, *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje, op. cit.*, p. 15.

²⁸ A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11 (1930-1935)*, Madrid, Akal, 2023, p. 635.

²⁹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie, op. cit.*, p. 262.

³⁰ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, op. cit.*, p. 34.

³¹ *Ibidem*, p. 36.

³² *Ibidem*, pp. 53-54.

del materialismo, que de este modo logra otorgar dignidad y crédito a la experiencia cotidiana³³. No hay que olvidar, por otra parte, que la filosofía de los no-filósofos está influida por la filosofía profesional y, de hecho, es el resultado de procesos por medio de los cuales las teorías académicas acaban formando parte, con el paso del tiempo, del repertorio de saberes generales que usamos habitualmente en nuestra vida cotidiana. Así las cosas, no es de extrañar que existan distintas filosofías esparcidas por cada formación social: además de la filosofía profesional, sobreviven diferentes filosofías que resultan de la vulgarización de antiguas teorías, de la experiencia filosófica espontánea o de la coyunda siempre específica entre ambas³⁴. Por tanto, lejos de separar de manera rotunda a la ciencia del sentido común, Althusser reivindica la importancia del primer género de conocimiento spinoziano. Un tipo de conocimiento que, recuerda Althusser, está ligado al mundo inmediato y, por tanto, se corresponde con aquello que todos perciben y creen espontáneamente en su trato cotidiano con la realidad. En términos de Althusser, se trata de la Generalidad I, esto es, del mundo de la ideología. Pero lo característico de este género de conocimiento es que no está conformado por meras ilusiones, sino que “contiene una parte de lo verdadero, lo verdadero en parte, lo verdadero como inadecuado”³⁵.

Dado que esta idea puede parecer indefinida, pongamos un ejemplo de un filósofo que Althusser³⁶ considera parte de la tradición materialista. Denis Diderot, que incorporó a la *Enciclopedia* los saberes de la industria, cuestionó la manera en que Helvétius explicaba el trabajo manual, ignorando en esta toda la degradación física e insalubridad que acarrea. No en vano, Diderot era hijo de un maestro cuchillero y sabía bien que no era fácil desarrollar el instinto de recompensa durante las penalidades laborales. Esa fantasía de Helvétius procede de la falta de compromiso con lo real, que solo puede salvarse yendo a hablar con quienes no escriben libros. Diderot, ante las carencias de lo que se escribía sobre el trabajo, fue a visitar talleres para poder dar cuenta en la *Enciclopedia* de la industria y los oficios³⁷. Imaginemos la revolución que supondría en la práctica de la filosofía hablar solo de lo que se conoce no solo por lecturas, sino porque se ha ido sinceramente al encuentro de la realidad.

La filosofía, con independencia de la tendencia dominante –idealista o materialista– que en cada caso la atraviese, funciona siempre como un laboratorio³⁸. Se ejerce en un espacio complejo, en el que coexisten los debates académicos y las filosofías espontáneas, desempeñando una importante labor de unificación ideológica. En efecto, el mundo social es un magma de pensamientos conflictivos, dislocados y desordenados. Esos pensamientos se basan

en filosofías pasadas enraizadas en las prácticas, de experiencias de modos de producción anteriores o futuros que impregnan la experiencia social dominada por un modo de producción determinado. Comoquiera que, para Althusser, cada modo de producción tiene tres niveles –el económico, el político y el ideológico–, no es difícil imaginar la compleja variedad de conflictos que puede desatarse. Los filósofos, en fin, están condenados a “zurcir” permanentemente con esos materiales³⁹. Ahora bien, no todo zurce de la misma manera.

3. La filosofía y su tendencia a la explotación

No todas las filosofías son equivalentes. Algunas son meras construcciones idiosincrásicas, mientras que otras unifican conocimientos y política con absoluta originalidad. Pese a todo, Althusser afirma que incluso los mejores filósofos explotan a las ciencias y a las prácticas. Podría decirse, de hecho, que existe en la filosofía una *tendencia* a la explotación. No es algo que solo les ocurra a ciertas filosofías –por ejemplo, la de Heidegger según Adorno o, de manera más matizada, Bourdieu–: es algo que se encuentra en la pulsión esencial de la filosofía.

Tomando a las matemáticas como modelo, Platón inaugura la filosofía como un tipo de razonamiento que opera sobre objetos abstractos⁴⁰. En efecto, según Althusser, Platón otorgó a las especulaciones cosmológicas de pensadores como Parménides y Heráclito un estatuto completamente diferente cuando tomó prestada de las matemáticas la nueva forma de razonar descubierta por Tales⁴¹. No fue este, por supuesto, un préstamo inocente y desinteresado. En un mismo movimiento, Platón realizó una doble operación: subordinó las matemáticas a la filosofía y las explotó para descalificar la ideología democrática ateniense, a través de un uso estratégico de la diferencia entre igualdad aritmética y geométrica⁴². La primera, según Platón, conduce al igualitarismo vulgar mientras que la segunda piensa la igualdad según la contribución proporcionada. Por supuesto, la democracia nunca pensó desde la igualdad aritmética y, si valiesen los modelos matemáticos en la política, defendió la igualdad geométrica –por ejemplo, arbitrando modos distintos, por sorteo o elección, de cubrir los puestos políticos en función de la cualificación requerida⁴³.

³³ *Ibidem*, pp. 99-100.

³⁴ A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11 (1930-1935)*, op. cit., p. 631.

³⁵ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 150.

³⁶ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 52.

³⁷ F. Díez Rodríguez, *Homo faber. Historia intelectual del trabajo. 1675-1945*, Madrid, Siglo XXI, 2014, pp. 102-104.

³⁸ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., pp. 339-354.

³⁹ J. L. Moreno Pestaña, M. Espinoza Pino, “Mayo del 68 y la historia de la filosofía”, op. cit., p. 456.

⁴⁰ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., pp. 175-178.

⁴¹ De acuerdo con Althusser, Tales fue el responsable de que las matemáticas comenzaran a razonar sobre objetos abstractos, abandonando las meras comparaciones empíricas en favor de las demostraciones y las deducciones puras. Posteriormente, Platón habría adoptado esta forma de razonar, dando lugar al nacimiento de la filosofía. Véase L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., pp. 55-58. No asumimos aquí que la tesis de Althusser sea correcta desde el punto de vista histórico, si bien resulta de utilidad a la hora de explicar el vínculo entre explotación y filosofía.

⁴² L. Althusser, “Du côté de la philosophie (cinquième Cours de philosophie pour scientifiques) (1967)”, *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, París, STOCK/IMEC, 1977, p. 273.

⁴³ J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI (2ª edición), 2019.

La secuencia de explotación es, pues, la siguiente:

- a) la filosofía extrae un concepto de las ciencias.
- b) la filosofía subordina a las ciencias: es gracias a ella por lo que las ciencias, que no piensan, o no piensan como se debe, conocen las implicaciones profundas de sus conceptos.
- c) la filosofía contribuye a la explotación real de la gente –exigiéndoles que comprendan que la igualdad no es lo que creen–, gracias a la dominación –la filosofía enseña a las ciencias– y explotación –utilizando arbitrariamente la distinción aritmético/geométrico– de las ciencias.

Gracias a este mecanismo, la filosofía desempeñó una labor ideológica de protección de las ideas dominantes, previamente unificadas por la religión. Además, evitó la amenaza que los hallazgos matemáticos podían suponer para ellas⁴⁴. Así las cosas, al tiempo que exhibe capciosamente las apariencias de la ciencia, la filosofía cumple “una función ideológica en la que la ciencia parece constituir el peligro que justamente la filosofía debe conjurar para que la ideología, a la que sirve en esa ocasión, recobre su unidad y su serenidad”⁴⁵. El nacimiento de la filosofía de los filósofos es inseparable de este ejercicio de explotación de las ciencias y de unificación de la ideología dominante.

El proceso es interesante: se hace uso de una ciencia y se la introduce en una posición subordinada respecto de la filosofía. Así, la filosofía recorta, ajusta y ensambla conocimientos, aunque también ideologías prácticas. La ideología jurídica, surgida de las prácticas comerciales, se incorporó de este modo a la epistemología de Descartes y luego a la moral de Kant. De acuerdo con Althusser, no es casual que el auge que la teoría del conocimiento experimentó a partir del siglo XVII coincidiera con la recuperación y la reactualización del derecho romano en el contexto de la incipiente expansión del capitalismo europeo: justo cuando la burguesía luchaba por derrotar a las fuerzas reaccionarias del feudalismo, la filosofía le proporcionó en el plano normativo la garantía que necesitaba para derrotar a la ideología religiosa dominante, sustituyendo a la autoridad divina por la autoridad científica y asegurando al mismo tiempo la libertad de los sujetos individuales⁴⁶. En la unificación de la ideología burguesa, la ideología jurídica sería el elemento determinante y la filosofía sería el elemento dominante⁴⁷.

La explotación filosófica de las ciencias y de las prácticas tiene un formato discursivo determinado. Se trata del sistema⁴⁸, que funciona abstrayéndose del conocimiento práctico y remodelando los materiales expropiados para el ejercicio filosófico. Una vez hecho esto, la filosofía introduce estos materiales en un relato. Althusser recuerda que incluso aquellos relatos que son extraordinariamente ricos en conocimientos científicos e históricos han sido

deformados a fin de hacerles hueco en la narración. En un texto no publicado, Althusser⁴⁹ piensa esos relatos en forma de fantasmas filosóficos. Así, por ejemplo, cuando lo que domina es un fantasma empirista, se presume que la verdad procede del objeto. Si, en cambio, rige un fantasma formalista postula que son los sujetos los que comandan el mundo. En el inconsciente filosófico siempre se repiten los mismos procesos que contribuyen a cerrar sobre sí misma la disciplina⁵⁰.

La razón es sencilla: para hacerse significativo en el ámbito de la filosofía, un agente debe traducir sus conocimientos dentro del molde del relato filosófico, que suele tener esos componentes: imitación del formato de las ciencias, subordinación de estas y utilización ideológica de sus resultados. Una de las tareas fundamentales de la filosofía materialista es la de desentrañar lo que efectivamente hay de verdadero pero enmarañado dentro de los fantasmas filosóficos, ocultado y parasitado por ellos –podría decirse que los fantasmas filosóficos explotan el propio componente de verdad al que se encuentran unidos. Nos interesa subrayar este punto porque, como señalamos al empezar, ninguna filosofía es absolutamente absurda. De hecho, permítanos el lector este apunte, esa visión de las filosofías buenas o malas, esencialmente y sin remedio, no es más que la transmisión de un fantasma de pureza religiosa a la clasificación intelectual. Ese fantasma se encuentra presente en quienes profesan sinceramente filosofías racionales y progresistas (así filosofías analíticas, fenomenológicas o marxistas). Dentro de marcos subjetivamente no sacralizados puede detectarse una furia que va más allá de la diferenciación escolástica y que pareciera completamente contaminados por la ideología de la depuración permanente característica del organicismo feudal⁵¹ y del estalinismo.

Este rechazo del sistema podría ponerse en comunicación con la sorprendentemente paralela crítica de Otto Neurath al ideal laplaciano de teoría, supuestamente capaz de integrar todos los elementos de un discurso en un marco lógicamente articulado, capaz de eliminar toda incertidumbre y ambigüedad. Frente a este, Neurath propone un modelo de “enciclopedia”, la cual asume un margen de articulación lógica limitado de los discursos científicos y la posibilidad de que ciertos grupos den lugar a interpretaciones a la vez plausibles y contrapuestas⁵².

4. Una nueva práctica de la filosofía

En la conferencia de Granada de 1976, Althusser insiste en la posibilidad de otra práctica de la filosofía.

⁴⁴ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 56.

⁴⁵ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 177.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁸ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 353.

⁴⁹ L. Althusser, “Du côté de la philosophie (cinquième Cours de philosophie pour scientifiques) (1967)”, *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II, op. cit., pp. 280-281.

⁵⁰ L. Althusser, “Notes sur la philosophie (1967-1968)”, *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II, Paris, STOCK/IMEC, 1997.

⁵¹ J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal (2ª edición), 1990, 51-55.

⁵² O. Neurath, “Encyclopedia as model”, *Philosophical Papers 1913-1946*, Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1983, pp. 145-158; J. L. Moreno Pestaña, J. Costa Delgado, “Neurath, Passeron, and protocol sentences in sociology”, *Cinta de Moebio. Revista De Epistemología De Ciencias Sociales*, 74, 2022, pp. 65-77.

En esta identifica a Marx junto con otros predecesores ilustres como, por ejemplo, Maquiavelo. En lo que sigue veremos en qué consiste. Como quiera que Althusser no siempre lo desarrolla explícitamente, ofreceremos una lectura de lo que, a nuestro juicio, Althusser quiere decir. Esperamos que resulte lo más ajustada posible.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que esta otra práctica lee distinto a la filosofía. Es consciente de que en ella habitan filosofías espontáneas, adversarios sometidos al sistema y otros conocimientos, ya sean científicos o no. Ahora no basta con prestar atención exclusivamente a los ejes de interpretación que encontramos en los textos filosóficos, sino que hay que intentar escudriñar el espacio social en el que se producen.

En segundo lugar, se sabe que todo ese proceso está guiado por una especie de empaste filosófico que se corresponde con ciertos modelos de lectura tradicionales. En términos de Juan Carlos Rodríguez⁵³, la narración filosófica se encaja en diversos formatos. Uno es el del sujeto que va madurando en su enfrentamiento con lo real –Kant es el ejemplo paradigmático–, otro el del sujeto que a lo largo de su aventura va enriqueciéndose hasta alcanzar el sentido global y un tercero es el de la experiencia como fuente de enriquecimiento continuo –estos formatos se corresponden con Hegel y con el empirismo, respectivamente.

En tercer lugar, la nueva práctica de la filosofía no se presenta con el formato del sistema. La razón, a juicio de Althusser, es que Marx habría comprendido la violencia que genera todo sistema, del mismo modo en que pensó una comunidad política libre de la violencia intrínseca del Estado. Si el Estado de transición al comunismo era un no-Estado, la filosofía de Marx es una no-filosofía. La analogía es valiosa, pero Althusser no profundiza en ella. Intentémoslo.

Un Estado de transición al comunismo ha de conservar todas las jerarquías que son imprescindibles para la convivencia humana, aquellas sin las cuales la vida en sociedad sería imposible. Por supuesto, estas jerarquías pueden abolirse progresivamente a medida que se haga responsable de ellas la ciudadanía organizada. En ese momento, sobrevive la división técnica, pero no la división social del trabajo.

¿Cómo se concilia esto con la filosofía? La nueva práctica de la filosofía exige la discusión con los filósofos –pero no con el fantasma que proponen, sino con el conocimiento que transmiten. Por otro lado, hace hincapié en la idea de que el conocimiento filosófico es necesario para comprender nuestras ideologías espontáneas –efectos de filosofías que, a su vez, se organizaron de formas difíciles de describir a partir de las experiencias prácticas. Prescindir de esos aspectos de la tradición filosófica traería consigo una enorme regresión intelectual.

Ahora bien, la nueva práctica de la filosofía deja de repetir el acontecimiento original: expropiación de conocimientos, tergiversación de estos con objetivos ideológicos, creación de un sistema alrededor del debate con filósofos. El juego ya es otro. La

filosofía de Marx se practica de otra manera⁵⁴. Con Marx, la práctica adquiere un protagonismo inusitado en la escena filosófica tradicional. Pero el protagonismo de la práctica no tiene nada que ver con el lugar que ocupa y el papel que desempeña como categoría dentro de un nuevo sistema filosófico. Antes bien, “la irrupción de la práctica es la denuncia de la filosofía producida como tal filosofía”⁵⁵. Como hemos visto, la nueva práctica de la filosofía no es simplemente una nueva filosofía, sino una forma distinta de hacer filosofía: se trata de una no-filosofía toda vez que reniega de aquello que tradicionalmente ha hecho a la filosofía ser lo que es. El hilo conductor que permite rastrear los rasgos fundamentales de esta nueva forma de hacer filosofía es la relación que ésta mantiene con la práctica, esto es, con “aquello que la filosofía, a lo largo de toda su historia, ya sea bajo la forma de la causa errante de la materia o de la lucha de clases, nunca ha podido asumir”⁵⁶. Tirando de este hilo, en lo que sigue ofreceremos una lectura de la nueva práctica de la filosofía como una práctica democrática de la filosofía, explorando el modo en que la propuesta althusseriana contribuye al desarrollo de una filosofía marxista para la democracia.

5. Hacia una práctica democrática de la filosofía

La irrupción de la práctica sorprende a la filosofía con un ataque inesperado por la retaguardia, tratando de obligarla a reconocer que tiene un *afuera*⁵⁷. No sin razón, la filosofía se defiende, alegando que ella se ocupa de todo y que, por consiguiente, no hay nada fuera de ella. Es cierto: la filosofía hace suyo todo *afuera* en la medida en que lo incorpora en su relato. Claro que, como vimos, esta operación de apropiación tiene un precio. La filosofía solo puede absorber su *afuera* so pena de transformarlo, inscribiéndolo en un orden jerárquico unificado tras desarticularlo y reordenarlo a su antojo. La práctica, en cambio, “es el empeño de existir por encima de tal explotación y de tal transformación, es la resistencia a esa violencia filosófica”⁵⁸. La nueva práctica de la filosofía debe aliarse con la práctica en su lucha contra la explotación a la que la filosofía la somete.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta alianza? Si la filosofía de los filósofos desempeña una labor política de vital importancia al contribuir, por medio de la unificación de las prácticas y las ideas sociales, a la constitución de la hegemonía ideológica de la clase dominante⁵⁹, la ‘filosofía’ marxista debe servir a la clase dominada. Sin embargo, no puede hacerlo usando las mismas armas que la filosofía idealista. A diferencia de Stalin, autores como Marx, Lenin y Gramsci habrían comprendido que la filosofía sólo puede servir a la clase dominada a condición de practicarse de un modo distinto⁶⁰.

Recordemos la analogía que Althusser establece entre la nueva práctica de la filosofía y el Estado

⁵⁴ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 127.

⁵⁵ L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, op. cit., p. 82.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 97-99.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 104.

⁵³ J. C. Rodríguez, *Para una teoría de la literatura: 40 años de historia*, Madrid, Marcial Pons, 2015, pp. 82-135.

de transición al comunismo: del mismo modo que el Estado de transición al comunismo debe ser un no-Estado, un tipo de Estado diferente, destinado a desaparecer para ser progresivamente sustituido por formas de vida comunitarias construidas sobre la base de la libre asociación de los trabajadores, la nueva práctica de la filosofía debe ser una no-filosofía, una forma de filosofía distinta de la filosofía producida como tal filosofía, diseñada para contribuir “a la liberación y al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas”⁶¹. Pues bien, a nuestro juicio, la nueva práctica de la filosofía es una práctica democrática de la filosofía. Veamos en qué sentido.

Para contribuir a la liberación de las prácticas y de las ciencias, la nueva práctica de la filosofía renuncia a la función de garantía que la Verdad desempeña en la filosofía idealista. Esta renuncia tiene importantes implicaciones. En primer lugar, destruye la división del trabajo que articula las relaciones de explotación entre la filosofía, las prácticas sociales y las ciencias: si la filosofía ya no ostenta el poder de decir la Verdad sobre las prácticas y de sancionar con la Verdad el trabajo de los científicos, entonces pierden su razón de ser tanto la división del trabajo como la correspondiente introducción de las prácticas y de las ciencias en un orden jerárquico que privilegia a la filosofía. En segundo lugar, rompe con la insistencia idealista en la superioridad del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico, negándose a trazar una línea de demarcación que legitime en el plano del derecho la dominación que produce de hecho la división social del trabajo entre trabajadores intelectuales y manuales⁶². En tercer lugar, la problemática idealista del Origen primero y del Fin último desaparece junto con la función de garantía de la Verdad. En efecto, la cuestión del origen surge necesariamente como consecuencia de la pregunta acerca del fundamento de esa garantía que la Verdad proporciona. La pregunta por la garantía última de toda garantía conduce, en definitiva, a la pregunta por la razón última en la que Origen y Fin coinciden⁶³. Una vez rechazada la búsqueda de garantías, la cuestión del Origen y del Fin deja de ser un problema.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la democracia? Vayamos por partes. Lo primero que hay que tener en cuenta es que el rechazo de la división del trabajo impuesta por la filosofía de los filósofos depende de una serie de presupuestos relativos al modo en que la nueva práctica de la filosofía debe relacionarse con las prácticas sociales, por un lado, y con las ciencias, por otro. Estos presupuestos suministran las bases para una práctica democrática de la filosofía en la medida en que introducen en la práctica filosófica dos de los principios fundamentales de la democracia ateniense.

El primero es el principio de *isegoría*, de acuerdo con el cual cualquier ciudadano está igualmente capacitado para tomar la iniciativa, dirigiéndose a sus conciudadanos para hablar y presentar propuestas en la asamblea. Como señala Manin, el principio de *isegoría* convertía al *ho boulomenos* (“cualquiera que quiera”) en el actor político más importante de la

democracia ateniense⁶⁴. Ahora bien, lo que nos interesa de este principio es la convicción sobre la que se funda, una convicción profundamente arraigada en el pensamiento político ateniense que encontramos planteada en el *Protágoras* de Platón.

En este conocido Diálogo, Platón narra a través de Protágoras el mito de Prometeo. De acuerdo con Protágoras, tras repartir de manera imprudente todas las habilidades y atributos disponibles a los animales, Epimeteo se dio cuenta de que no había reservado ninguna cualidad para los humanos, de suerte que estos permanecían desprovistos de toda protección. En tales circunstancias, Prometeo intervino para entregar a los humanos el secreto de las artes y del fuego, que previamente había robado a Hefesto y a Atenea. Con todo, las habilidades técnicas otorgadas por Prometeo pronto se revelaron insuficientes: al carecer de virtudes políticas, los humanos seguían indefensos, dado que no podían unirse y construir ciudades. Para solucionar este problema, Zeus entregó a los humanos el sentido del pudor y de la justicia, repartiendo a todos por igual las virtudes políticas que necesitaban⁶⁵. La moraleja es clara: en la medida en que todos poseen virtudes políticas, cualquiera está capacitado para participar en el gobierno de la ciudad. Todos deben, en consecuencia, gobernar y ser gobernados. Y, habida cuenta de que todos no pueden gobernar a la vez, deberán hacerlo por turnos. La rotación de cargos y el sorteo fueron los mecanismos por medio de los cuales los atenienses institucionalizaron la exigencia de gobernar y ser gobernados alternativamente⁶⁶.

El segundo principio, estrechamente relacionado con el primero, tiene que ver con la desconfianza ante el papel de los expertos en política. Si, en lo que respecta a los asuntos políticos, todos los individuos están dotados con las mismas capacidades, entonces el gobierno de la ciudad no es prerrogativa de ningún experto. En la democracia ateniense, la combinación de rotación y sorteo también servía para evitar que los expertos se hicieran con el poder político: los atenienses eran conscientes de que la elección –considerada el mecanismo aristocrático por excelencia– habría privilegiado la asignación de cargos a los expertos⁶⁷. También sabían que, en ausencia de mecanismos institucionales destinados a evitarlo, las asambleas democráticas tendían a degradarse en oligarquías –de aquí, por ejemplo, la reforma de Clístenes, la revolución de Efialtes y Pericles, la rotación de cargos, la rendición de cuentas o la implementación del sorteo en organismos de enorme importancia política como, por ejemplo, el Consejo de los Quinientos, los tribunales y el Colegio de Nomotetas⁶⁸.

⁶⁴ B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 13.

⁶⁵ *Protágoras*, 320d-323a; J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, op. cit., pp. 270-273.

⁶⁶ B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, op. cit., p. 21.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 23-24.

⁶⁸ J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, op. cit., pp. 199-202; B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, op. cit., pp. 18-19. Véase sobre Bernard Manin el trabajo de F. M. Carballo Rodríguez, “Bernard Manin lector de la democracia antigua”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 2018, pp. 157-174.

⁶¹ *Ibidem*, p. 108.

⁶² L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 92.

⁶³ *Ibidem*, pp. 87-88.

Dicho esto, es el momento de determinar en qué sentido los dos principios mencionados están representados en el tipo de relación que la nueva práctica de la filosofía mantiene con las prácticas y con las ciencias. Pues bien, del lado de las prácticas, la nueva práctica de la filosofía incorpora el principio de *isegoría* –o, más precisamente, la idea de que todos los individuos están igualmente capacitados para participar en política– en la medida en que está comprometida con el rechazo de cualquier tipo de demofobia. En efecto, la filosofía no es competencia exclusiva del filósofo profesional, pues todas las personas son filósofas. Lo cual, claro está, no quiere decir que no exista ninguna diferencia entre la filosofía profesional y la filosofía espontánea de los no-filósofos. La hay, pero se trata de una diferencia de grado. Además, como hemos explicado más arriba, ambos tipos de filosofía se retroalimentan continuamente. A diferencia de la filosofía idealista, que busca distinguirse a la manera elitista de los no-filósofos, la filosofía materialista reconoce la estrecha vinculación que mantiene con sus prácticas y con las ideas que brotan de ellas.

Paralelamente, del lado de las ciencias, la nueva práctica de la filosofía hace explícito el vínculo entre el primer principio y el segundo, esto es, entre la convicción de que todos están igualmente capacitados para participar en política y la desconfianza ante el papel de los expertos. Y ello por dos razones. Primero, porque denuncia el uso interesado de las ciencias por parte de la filosofía idealista, ya sea para legitimar su propio discurso o para intervenir en política aprovechando la autoridad que le confiere su apariencia de cientificidad. Segundo, porque afirma la primacía del conocimiento práctico sobre el conocimiento científico y, al hacerlo, no se limita meramente a reconocer que, como cuestión de hecho, el conocimiento práctico es histórica y lógicamente anterior al conocimiento científico. Tampoco se contenta con criticar la división entre trabajo intelectual y manual tras la que, por cierto, se esconde la explotación filosófica –pues no en vano la filosofía “es la única que está en posesión de la verdad de la relación de dominación del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico”⁶⁹. Al comprometerse con la primacía del conocimiento práctico sobre el científico, la nueva práctica de la filosofía reconoce que el conocimiento científico está determinado en última instancia por el conocimiento práctico y, lo que es aún más importante, que el conocimiento práctico está determinado en última instancia por la lucha de clases⁷⁰.

Más arriba hemos subrayado una tercera implicación del rechazo de la función de garantía de la Verdad por parte de la nueva práctica de la filosofía, a saber: la desaparición de la problemática idealista del Origen primero y del Fin último. Es aquí donde entra en juego otra de las ideas esenciales para comprender el carácter democrático del nuevo modo de practicar la filosofía esbozado por Althusser. Se trata de la idea de proceso sin sujeto. Veamos en qué consiste esta idea y de qué modo se relaciona con nuestra lectura de la nueva práctica de la filosofía como una práctica democrática de la filosofía.

Althusser introduce la noción de proceso sin sujeto a finales de la década de los 60 en el contexto de la discusión acerca de la relación entre Marx y Hegel. Como es sabido, Althusser había defendido que, concretamente en 1845, tiene lugar una ruptura radical entre la filosofía de Marx y la de Hegel⁷¹. Más tarde, sin embargo, matizaría esta tesis, sosteniendo que la influencia de Hegel permanece vigente en Marx hasta la *Crítica del Programa de Gotha* de 1875, texto a partir del cual la ruptura sería completa. Además, en su “Prefacio al Volumen Uno de *El Capital*”, Althusser reconoce que, a pesar de su ruptura con Hegel, Marx se sabía deudor de la concepción hegeliana de la historia como un proceso sin sujeto⁷². En efecto, Marx habría tomado de Hegel la idea de proceso sin sujeto y le habría extirpado todo rastro de teleología: la historia es, pues, un proceso sin sujeto, sin origen ni fines. Por supuesto, aclara Althusser, los individuos son sujetos *en* la historia e intervienen activamente en ella, pero no son sujetos *de* la historia, dado que “actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción”⁷³. Ni los humanos somos sujetos *de* la historia, ni hay un Sujeto *de* la historia. La categoría de Sujeto como Origen, Esencia o Fin de la historia es una categoría idealista que, a juicio de Althusser, resulta incompatible con la filosofía marxista.

Ahora bien, la idea de proceso sin sujeto no sólo se aplica a la historia, sino también a la práctica. En efecto, la práctica “no tiene [...] un sujeto como origen trascendental u ontológico de su objetivo, de su proyecto, como tampoco tiene un fin como verdad de su proceso”⁷⁴. Para dar cuenta del modo en que la idea de proceso sin sujeto contribuye a la comprensión de la nueva práctica de la filosofía como una práctica democrática de la filosofía, nos interesa examinar un tipo particular de práctica, a saber: la práctica de producción de conocimiento.

La ‘teoría del conocimiento’ marxista, recuerda Althusser, nos obliga a concebir de otra manera al sujeto y al objeto de conocimiento, así como la relación que existe entre ambos. En Marx, la práctica de producción de conocimiento es un proceso sin sujeto y, por tanto, no hay algo así como un sujeto *de* conocimiento. En palabras de Althusser⁷⁵,

[...] el investigador que ‘encuentra’ así un conocimiento nuevo no es más que un eslabón en una cadena sin origen ni fin, no es más que un momento en un proceso sin origen ni fin, no es más que un agente, activo por cierto, pero que actúa dentro de un proceso sin sujeto ni fin que remite en última instancia al proceso de desarrollo de la sociedad.

Del mismo modo, el objeto queda reducido a un momento del proceso de conocimiento. Además, existe una identidad entre el objeto real –el objeto

⁶⁹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 92.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁷¹ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, p. 25.

⁷² L. Althusser, “Preface to *Capital* Volume One”, en L. Althusser, *Lenin and Philosophy and other essays*, Oxford, Aakar Books, 2006, p. 61.

⁷³ L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, op. cit., p. 76.

⁷⁴ L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, op. cit., p. 82.

⁷⁵ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 108.

que se desea conocer– y el objeto de conocimiento –la representación del objeto real sobre la que trabaja el investigador–, de suerte que “no hay sino una única realidad, un solo proceso que es, a la vez, real y de conocimiento, y nada más, y todo dualismo es idealista”⁷⁶. Esta concepción del proceso de producción de conocimiento tiene importantes consecuencias epistémicas y políticas. En concreto, a continuación nos ocuparemos de aquellas que resultan de especial relevancia para entender el carácter democrático y socialista de la nueva práctica de la filosofía.

La primera consecuencia importante es la siguiente: la idea de proceso sin sujeto, aplicada a la práctica de producción de conocimiento, permite entender el conocimiento como un bien colectivo e identificar su desigual apropiación como una forma específica de explotación. En el famoso “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, Marx denunciaba ya la apropiación capitalista del conocimiento científico, entendido como un bien colectivo que es incorporado al proceso de producción como trabajo objetivado en la forma de capital fijo. En palabras de Marx⁷⁷:

La acumulación del saber y de la destreza, de las fuerzas productivas generales del cerebro social, es absorbida así, con respecto al trabajo, por el capital y se presenta por ende como propiedad del capital, y más precisamente del *capital fixe*, en la medida en que éste ingresa como verdadero medio de producción al proceso productivo.

La producción de conocimiento es, por tanto, un trabajo colectivo que produce valor y que, una vez queda subordinado al capital, se transforma en fuerza productiva y contribuye a aumentar la plusvalía relativa⁷⁸. El problema, pues, es que el capitalista se apropia de manera gratuita de los productos de este trabajo: al igual que ocurre con el trabajo de cuidados, esencial para la reproducción de la fuerza de trabajo⁷⁹, el trabajo de producción de conocimiento es para el capital una fuente de plusvalor de la que puede beneficiarse sin tener que dar siquiera un salario a cambio. Y lo que es aún peor: si el conocimiento es producto de la interacción cooperativa de multitud de agentes, si constituye un bien común del que no se puede, en consecuencia, excluir a nadie; entonces no hay duda de que la expropiación capitalista supone un peligro para la preservación del conocimiento en cuanto bien común. El acceso desigual a los bienes materiales de los que depende el conocimiento y el control oligopólico de la industria de la edición de publicaciones científicas son dos ejemplos contemporáneos de este tipo de expropiación⁸⁰.

La segunda y última consecuencia que creemos importante tener en cuenta está relacionada con una de las características del proceso de producción de conocimiento, a saber: la transformación de los

términos implicados en el proceso. En la concepción marxista, el conocimiento es un proceso de transformación que no sólo afecta al objeto, sino también a los agentes implicados⁸¹. Así las cosas, en los procesos de conocimiento involucrados en la práctica política no hay agentes ni objetos de conocimiento dados de antemano y fijados de una vez por todas, sino que ambos términos de la relación están sujetos a una transformación continua. Como veremos en lo que sigue, esta idea resulta de vital importancia en el debate epistemológico en torno a la democracia.

Desde Platón hasta nuestros días, una de las principales críticas que los defensores de la epistocracia han esgrimido contra la democracia es que deja mucho que desear desde el punto de vista epistémico. Para solucionar los déficits epistémicos de la democracia, no nos quedaría más remedio que confiar a los expertos las labores de gobierno. Los defensores de la democracia enfrentan este desafío de maneras distintas. Por un lado, los hay que aceptan la falsa dicotomía entre verdad y democracia, sosteniendo que la democracia tiene un carácter esencialmente doxástico; por otro, los hay que argumentan a favor de la superioridad epistémica de la democracia sobre la epistocracia⁸². La pregunta es la siguiente: ¿qué lugar ocupa Protágoras en este debate?

Ya sabemos que, a juicio de Protágoras, todos los humanos disponen por igual de las virtudes necesarias para participar en el gobierno de la ciudad. Ahora bien, ¿cuál es el estatuto epistemológico de la práctica política en democracia? Para responder a esta pregunta hay que invocar la tragedia. Como mostró Castoriadis, debido a su influencia en el modo en que los atenienses concebían la realidad, la tragedia nos proporciona algunas pistas acerca de las bases ontológicas y epistemológicas de la democracia: la tragedia enseña que no tenemos acceso a una visión completa del mundo que suministre garantías para diseñar una estrategia política infalible, de modo que todas nuestras acciones están basadas en visiones parciales y, además, producen resultados impredecibles que escapan con mucho a nuestras intenciones de partida⁸³. De hecho, esta es la razón por la que Protágoras sostiene que la enseñanza de la virtud no garantiza un aprendizaje exitoso: es imposible predecir el resultado del proceso de transmisión de la virtud⁸⁴.

La propuesta de Althusser captura el significado político de la tragedia en la medida en que, al renunciar a la función de garantía de la Verdad, la nueva práctica de la filosofía otorga a su *afuera* la autonomía que, según Castoriadis, caracteriza a la democracia: al igual que la democracia, el *afuera* de la filosofía tiene la responsabilidad de autolimitarse. La filosofía idealista, sin embargo, no puede asumir la tragedia porque necesita establecer garantías que no dejen espacio a ningún tipo de indeterminación.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁷ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1858-1858*, México, Siglo XXI, 1971, p. 220.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 224.

⁷⁹ S. Federici, *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018, pp. 30-34.

⁸⁰ F. Broncano, *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid, Akal, 2020, pp. 360-361.

⁸¹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., pp. 112-113.

⁸² F. Broncano, *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, op. cit., p. 371.

⁸³ C. Castoriadis, *Le cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2. *Séminaires 1983-1984*, Paris, Seuil, 2008, pp. 137-147. Ver también J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, op. cit., pp. 224-227.

⁸⁴ *Protágoras*, 319-320c; J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, op. cit., pp. 224-227.

Por eso depende de la idea de Verdad que sostiene la dicotomía entre verdad y democracia. Ahora bien, dados los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la democracia, resulta evidente que esta dicotomía es falsa. La democracia, concebida sobre esta base trágica, excluye la posibilidad de un gobierno fundado en esa excelencia ligada a la Verdad que los partidarios de la epistemocracia atribuyen a los expertos. Pero la única alternativa no es el fracaso epistémico asociado al otro polo de la dicotomía, dado que existe una tercera vía, a saber: la progresiva adquisición de competencias políticas por medio de la socialización de los ciudadanos en la práctica de gobernar y ser gobernados.

Es en este punto donde la práctica de producción de conocimiento, entendida como un proceso sin sujeto que transforma a los agentes y a los objetos implicados, adquiere su significación democrática. En primer lugar, porque es este proceso de transformación el que hace posible la adquisición de capacidades políticas por medio de la participación en el gobierno de la ciudad. En segundo lugar, porque la idea de proceso sin sujeto remite al tipo de situación epistémica que produce la democracia cuando distribuye capacidades políticas entre los ciudadanos: si bien no asegura la excelencia individual, la democracia asegura un reparto de la excelencia política que no está al alcance de ningún tipo de aristocracia⁸⁵.

6. A modo de conclusión: el régimen escoliasta y empiriofetichista y la actualidad de Althusser

Todo lo señalado parece bien adaptado al tipo de filosofía que Althusser quería combatir. La filosofía de comentario perpetuo fue denominada escolástica por Bourdieu. La perspectiva escolástica remite al conjunto de disposiciones generadas por la experiencia escolar y, muy señaladamente, la liberación de las urgencias prácticas. Esa liberación de las exigencias cotidianas, de la mano, no lo olvidemos, de la sumisión a las exigencias exclusivamente académicas, tiende a proyectarse hacia el conjunto de las obras de cultura y, en general, a la visión del mundo social. La teoría del actor racional en economía y la filosofía del comentarista de textos tienen algo que las emparenta: ambas operan como si el mundo social se poblara de pequeños economistas o de pequeños filósofos o de aprendices de ambos. Y ello, incluso cuando se trata de filósofos o economistas en formación, en todos los planos de la existencia. Convierten así la práctica que caracteriza a la vida intelectual en la práctica compartida por el mundo social en su conjunto.

Vayamos ahora a la singularización de las formas de comentario escolástico. Una primera se caracteriza por una lectura “libre” o “inspirada” de la obra. Con la cual no solo se consagra, o se degrada, el objeto de comentario sino también el propio lector que adquiere así la categoría de creador. Evidentemente, cuanto mayor capital cultural posee el comentarista más

sobresale su propio comentario. Bourdieu⁸⁶ considera que la crítica literaria, convertida en hegemónica, resulta particularmente valiosa para ese propósito. Esa crítica pretende respetar la grandeza de la obra y milita, fervientemente, contra toda descripción sociológica e histórica considerada, no podía ser menos, como reduccionista. Sobre la “lectura” inspirada, el historiador Christophe Charle⁸⁷ escribió:

Quando un crítico, un escritor, un filósofo comenta o analiza una obra literaria y propone una “lectura”, opera en un continuo de espacio-tiempo lingüístico y cultural. Mide sus competencias retóricas y su inspiración interpretativa a la de los autores elegidos, ya que la formación en la escritura literaria, en Francia, pasa desde hace siglos por el comentario, la imitación, la interpretación, el pastiche, la crítica de las obras anteriores. [...] Para Bourdieu solo pueden traicionar, desviar la obra o el artista de sus propios fines, incluso cuando afirman del modo más solemne homenajear la autonomía o la irreductibilidad de la obra.

Esta lectura persigue encontrar un principio de coherencia global en la producción de un autor. Sin ese principio no podría certificarse su genio –que, no lo olvidemos, rubricará también el del intérprete. Lo habitual es que ese principio acaba volviendo inteligible toda la obra y desde él se leen las influencias. Los creadores se suceden a sí mismos dentro del espacio liso de un arte sin historia, o mejor dicho, sin otra historia que la de la concatenación de las grandes obras. Cuando una historia exterior al Canon aparece, solo lo hace con el papel de actor secundario de la obra, que en nada afecta al núcleo de la trama. Funciona una suerte de partenogénesis filosófica⁸⁸.

La perspectiva de Bourdieu no incorpora la importante aportación althusseriana acerca de la explotación, perdiendo así un aspecto básico del conflicto político dentro de la producción teórica. Pero hace un retrato impresionante de la actividad del comentarista. En buena medida ese espacio está dejando de dominar indiscutiblemente la lectura filosófica. La demanda de valorización de la filosofía reduce, aunque no elimina, la práctica escolástica. Continúa una tendencia a la especialización dentro del propio marco intelectual que suele articularse por escuelas vinculadas con las lenguas de las metrópolis filosóficas (filosofía francesa, alemana, en inglés...). En ese contexto incluso la idea de escolástica parece venir grande. Al fin y al cabo, como señaló Althusser una vez, la escolástica es una gran tradición filosófica; para referirse a los comentaristas de textos –y los comentaristas de comentaristas de textos– es mejor hablar de escoliastas, los comentaristas que ponen notas, “cortan en cuatro los cabellos filosóficos y se atontan (*abrutis*) con las citas”⁸⁹.

⁸⁵ J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, op. cit., p. 224.

⁸⁶ P. Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, París, Seuil, 2013, p. 35.

⁸⁷ C. Charle, “Opus infinitum. Genèse et structure d’une œuvre sans fin”, en P. Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit., pp. 531-532.

⁸⁸ P. Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit., pp. 143, 350.

⁸⁹ L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 14.

Esos escoliastas son ahora también aplicadores, lo cual podría llevar a una práctica de la filosofía informada de pautas científicas de argumentación o que explore prácticas artísticas del relato o de la intervención estética: una filosofía inspirada en las prácticas referidas anteriormente a propósito de Diderot sería tremendamente saludable. Las grandes tradiciones de la filosofía analítica –en particular la del Círculo de Viena, renovada en un giro político de dicha tradición⁹⁰–, del marxismo no estalinista –vivificado por una poderosa filosofía social⁹¹– o de la fenomenología –por ejemplo, desarrollando la gran tradición procedente de Merleau-Ponty– verían aparecer entonces una práctica racional de la filosofía hibridada con otros saberes, sin los moldes coercitivos del comentario filosófico y su explotación ideológica de otros saberes.

Desgraciadamente, los periodos de inseguridad tienden a privilegiar los modelos confirmados en un fetiche. Adorno⁹² lo explicó a la perfección señalando cómo las metodologías y los procedimientos estándar acaban recogiendo una enorme inversión libidinal que permiten operar aunque lleve al embrutecimiento intelectual y a la despreocupación por el sentido de lo que se hace.

Una especie de híbrido nace así, en el cual se combinan el escoliasta –que corta en cuatro los pelos teóricos y cita con ansiedad a su corriente y solo a ella– con las formas más fetichistas de la ciencia –la exuberancia cuantitativa ridícula unida exclusivamente a los problemas de las metrópolis filosóficas– o las más degradadas de la industria literaria, donde se facturan novelas de éxito –o ensayos– con un ciclo corto de relevancia y que obligan a una producción nerviosa por imponer el nombre propio en cada temporada literaria. Esos híbridos sirven para dar cobertura ideológica y proporcionar temas de conversación a las élites sociales. Pierden la rugosidad de la filosofía técnica, amplían los públicos de la filosofía pero son incapaces de salir de un viscoso dispositivo académico muy coactivo aunque con formas dulces. La Real Academia Española nos perdonará los barbarismos si llamamos a ese nuevo régimen de discurso *escolasticismo y empiriofetichismo*. Para combatirlo, Althusser no es ya suficiente pero aún tiene mucho que decir en apoyo de una práctica de la filosofía sin explotación –y que se plantea así problemas homólogos a los del mejor socialismo– y abierta a otros saberes sin violencia –y de ese modo heredera del humus democrático.

Bibliografía

Adorno, T. W., *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje*, Madrid: Taurus, 1987.

⁹⁰ M. Pinedo, N. Villanueva, “Epistemic De-Platforming”, David Bordonaba-Plou, Víctor Fernández-Castro, José R. Torices (eds.), *The Political Turn in Analytic Philosophy*, Berlín, De Gruyter, 2022, pp. 105-134.

⁹¹ P. López Álvarez, “Prólogo”, en N. Sánchez Madrid, *La filosofía social ante la precariedad*, Madrid, La Catarata, 2021; N. Sánchez Madrid, “Algunas claves para abordar el sufrimiento social contemporáneo. El diseño político de la precariedad”, en N. Sánchez Madrid, *La filosofía social ante la precariedad*, op. cit.,

⁹² T. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 104-105.

- , *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.
- , *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973.
- , “Du côté de la philosophie (cinquième Cours de philosophie pour scientifiques) (1967)”, *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, París, STOCK/IMEC, 1997.
- , “Notes sur la philosophie (1967-1968)”, *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, París, STOCK/IMEC, 1997.
- , “Preface to *Capital* Volume One”, en L. Althusser, *Lenin and Philosophy and other essays*, Oxford, Aakar Books, 2006.
- , *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, París, PUF, 2014. Texto establecido y anotado por G. M. Goshgarian.
- , *Être marxiste en philosophie*, París, PUF, 2015. Texto establecido y anotado por G. M. Goshgarian.
- , *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, EUG, 2021. Introducción, revisión y notas de José Luis Moreno Pestaña.
- Balibar, E., *Écrits pour Althusser*, París, La découverte, 1991.
- , “Exploitation”, en Adi M. Ophir, Ann Laura Stoler (eds.), *Political concepts*, Nueva York, Fordham University Press, 2018.
- Bourdieu, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988.
- , *Manet. Une révolution symbolique*, París, Seuil, 2013.
- Broncano, F., *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid, Akal, 2020.
- Carballo Rodríguez, D. M. (2018), “Bernard Manin lector de la democracia antigua”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51.
- Castoriadis, C., *Le cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984*, París, Seuil, 2008.
- Charle, C., “Opus infinitum. Genèse et structure d'une œuvre sans fin”, en Bourdieu, P., *Une révolution symbolique*, París, Seuil, 2013.
- Díez Rodríguez, F., *Homo faber. Historia intelectual del trabajo. 1675-1945*, Madrid, Siglo XXI, 2014.
- Federici, S., *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.
- Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.
- Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11 (1930-1935)*, Madrid, Akal, 2023. Traducción y notas de Antonio J. Antón Fernández.
- Kracauer, S., *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- López Álvarez, P., “Prólogo”, en Sánchez Madrid, N., *La filosofía social ante la precariedad*, Madrid, La Catarata, 2021.
- Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1858-1858*, México, Siglo XXI, 1971.
- Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Moreno Pestaña, J. L., *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI (2ª edición), 2019.

- , “El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*”, en Althusser, L., *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, EUG, 2021.
- Moreno Pestaña, J. L., Costa Delgado, J., “Neurath, Passeron, and protocol sentences in sociology”, *Cinta De Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 74, 2022, pp. 65-77. Recuperado a partir de <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-554x2022000200065>.
- Moreno Pestaña, J. L., Espinoza Pino, M., “Mayo del 68 y la historia de la filosofía”, *Semanales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), pp. 449-460.
- Neurath, O., “Enciclopedia as model”, *Philosophical Papers 1913-1946*, Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1983.
- Pinedo, M., Villanueva, N., “Epistemic De-Platforming”, en Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V., Torices, J. R., (eds.), *The Political Turn in Analytic Philosophy*, Berlín, De Gruyter, 2022, pp. 105-134.
- Platón, *Protágoras*, Madrid, Gredos (2ª edición), 2021.
- Rodríguez, J. C., *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal (2ª edición), 1990.
- , *Para una teoría de la literatura: 40 años de historia*, Madrid, Marcial Pons, 2015.
- Sánchez Madrid, N., “Algunas claves para abordar el sufrimiento social contemporáneo. El diseño político de la precariedad”, en Sánchez Madrid, N., *La filosofía social ante la precariedad*, Madrid, La Catarata, 2021.