

Mayo del 68 y la historia de la filosofía

José Luis Moreno Pestaña¹ y Mario Espinoza Pino²

Recibido: 21/02/2022 // Aceptado: 09/04/2022

Resumen. En este artículo nos interrogamos sobre los efectos de Mayo del 68 en la historia de la filosofía. Para abordar esta cuestión elaboramos una reconstrucción del marco filosófico y el campo académico en los compases previos a la revuelta, señalando cómo dentro de los estilos filosóficos existentes se preparaban importantes mutaciones –fundamentalmente en las relaciones entre la filosofía y las ciencias–. A partir de la trayectoria de Pierre Macherey, mostramos las características del espacio filosófico del Mayo del 68 y sus cambios –ampliación de públicos, hibridación de la filosofía con otros saberes, empresas intelectuales colectivas, filiación militante de los discursos –, mostrando cómo se estabilizan nuevos modelos de filosofía ya en el Post 68. En este punto, abordamos la práctica filosófica de Michel Foucault y Louis Althusser, explorando sus innovaciones a la hora de entender la filosofía. Finalmente, trazamos un diálogo entre las concepciones de la filosofía de Althusser y Macherey; en sus tensiones se expresan las posibilidades de un nuevo canon filosófico y una nueva práctica de la filosofía.

Palabras clave: Mayo del 68; historia de la filosofía; Louis Althusser; Pierre Macherey; filosofía académica; canon filosófico; nueva práctica de la filosofía; Michel Foucault

[en] May 68 and the history of philosophy

Abstract. In this article we wonder about the effects of May 68 upon the history of philosophy. To address this issue, we reconstruct the philosophical framework and the academic field of the previous years of the revolt, pointing at how inside the existing philosophical styles important changes were being prepared – mainly in the relations between philosophy and sciences–. Departing from Pierre Macherey’s trajectory, we describe the features of the philosophical space of May 68 and its changes –amplification of publics, hybridization of philosophy with other knowledges, collective intellectual enterprises, militant affiliation of discourses–, showing how new models of philosophy are stabilized already in the Post 68 years. At this point, we approach the philosophical practice of Michel Foucault and Louis Althusser, exploring their innovations when it comes to understand philosophy. Finally, we trace a dialogue between the philosophy conceptions’ of Althusser and Macherey; in its tensions the possibilities of a new philosophical canon and a new practice of philosophy are expressed.

Keywords: May 68; history of philosophy; Louis Althusser; Pierre Macherey; academic philosophy; philosophical canon; new practice of philosophy; Michel Foucault

Sumario. 1. Un modelo para pensar la historia de la filosofía. 2. Reordenación de la base de la filosofía. 3. Reconocimiento intelectual. 4. Salidas del 68. 5. Nueva práctica de la filosofía. 6. A modo de conclusión: los componentes de la historia de la filosofía o Althusser contra Macherey 7. Referencias bibliográficas

Cómo citar: Moreno Pestaña, J. L.; Espinoza Pino, M. (2022) Mayo del 68 y la historia de la filosofía. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 449-460.

1. Un modelo para pensar la historia de la filosofía

La pregunta que querríamos plantearnos es la de los efectos de Mayo del 68 en la historia de la filosofía en Francia. Indudablemente los hubo, pero resulta difícil aislarlos. Adoptaremos una lectura organizada según tres principios de descripción. En primer lugar, señalaremos ciertas características de la organización institucional de la filosofía en Francia en los años 60. Posteriormente exploraremos cómo en esa situación

se alteraron los marcos intelectuales con los que se definía la filosofía. Volveremos finalmente al tipo de historia de la filosofía que puede derivarse de reflexiones realizadas, ya en los años 70, por Louis Althusser, aunque nos referiremos también más puntualmente a ideas de otros pensadores como Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Antonio Negri o Gilles Deleuze. Prestaremos especial atención a Pierre Macherey, ligado a Louis Althusser. Su trayectoria y sus tesis sobre la historia de la filosofía nos servirán

¹ Universidad de Granada. jlmorenopetana@ugr.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6665-8591>

² Email: marioespinoza@correo.ugr.es | mario.espinoza.pino@gmail.com. Universidad de Granada. <https://orcid.org/0000-0003-2547-4168>

para clarificar qué efectos tuvo la experiencia del 68 en la disciplina. La ampliación de la concepción de la filosofía modificó la manera de pensar la historia de la disciplina, algo que tendió a quedar relativamente opacado por la vuelta a la ortodoxia filosófica en los años 80 del siglo XX. Ortodoxia que sigue, ridículamente, leyendo los esfuerzos de aquel periodo desde los parámetros internalistas que muchos de sus protagonistas desearon desterrar. Finalmente nos preguntaremos acerca de qué desafíos pueden plantearnos hoy.

Comenzamos con una caracterización de la historia de la filosofía. La historia de la filosofía tiene rasgos comunes con la enseñanza de la filosofía. Así como los filósofos tienden a execrar cualquier forma de discusión pedagógica de su trabajo, también suelen considerar que la historia de la filosofía puede practicarse sin informarse mucho del oficio de historiador. La filosofía se enseña sin pedagogía –disciplina considerada en el gremio, salvo raras excepciones, como unánimemente grotesca– y su historia se reconstruye comentando exclusivamente los textos, a veces con la exhibición de competencia filológica respecto de la lengua original en cuestión. Grandes innovaciones teóricas como las de la Escuela de Cambridge –representada por Quentin Skinner– parecen ejercer escasa presión sobre la lectura exclusivamente interna de los textos filosóficos. Programas de lectura inspirados en la tradición filosófica –por ejemplo, los de Bourdieu y Althusser, amparados ambos en lecturas específicas de Spinoza– se ven absolutamente rechazados como destructores de la cualidad del oficio representado en un supuesto cara a cara entre la obra y el lector.

Louis Pinto propuso una articulación del campo intelectual francés –válida para otros entornos filosóficos– desde una doble división. En primer lugar, la que separa la reproducción académica del reconocimiento intelectual y, en segundo lugar, la que enfrenta un polo especializado respecto de un polo mundano, pedagógico o articulado con los no especialistas. La reproducción académica se organiza desde la historia de la filosofía, concebida esta como transmisión de un canon y que separa a los individuos según los públicos, que pueden ser especializados o no (por ejemplo, estudiantes de enseñanza media o superior). La consagración intelectual supone separarse del ejercicio de la historia de la filosofía para entregarse a empresas de definición de nuevos modos de intervención intelectual, los cuales también suponen públicos con diversos niveles de exigencia. En este espacio, la relación con las ciencias, la política o las artes se convierte en el centro de la elaboración intelectual. Cada punto de la diferenciación supone un personaje como tipo ideal: *el académico especialista, el académico de públicos no especializados, el intelectual especializado y el intelectual mundano*. Cada uno de los tipos caracteriza una institución, aunque estos puedan encontrarse en todas ellas: el historiador de la filosofía en la universidad se enfrenta al simple profesor universitario y al distribuidor de bienes académicos en la enseñanza media (donde también puede actuar un historiador); el intelectual especializado en debates científicos

se enfrenta al intelectual mundano que administra bienes vinculados con las humanidades entre artistas, militantes o ciudadanos³.

Antes de continuar, una pequeña mirada al espacio anterior a los años 60, concentrada en una referente básico del campo filosófico francés. La crítica a una lectura filosófica de la filosofía se encuentra ya en reflexiones de Merleau-Ponty. Fue un autor que se singularizó con dos trabajos –*La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945)– que se caracterizan por un fuerte conocimiento de la psicología de la época. Esta formación híbrida le separa del ejercicio de simple lector de historia de la filosofía. Es también un autor que enseña psicología y pedagogía en sus clases, y que acoge con especial interés a las ciencias humanas y sociales. Buena parte del problema de la filosofía durante el siglo XX es el de si podía ejercerse al margen de las ciencias. Merleau-Ponty responde negativamente. El hecho de que autores como Michel Foucault combinaran estudios de psicología y de filosofía se encuentra vinculado a su ejemplo. Pero ¿Qué señala Merleau-Ponty sobre la historia de la filosofía? Pueden reconocerse dos ideas que anuncia en la introducción a una obra editada en 1956 con el título de *Les philosophes célèbres* y en la que junto a Ferdinand Alquié, Gaston Bachelard y Jean Beaufret colaboraban Jean Starobinski y Gilles Deleuze –aparecerá recogido en *Éloge de la philosophie*, con ediciones en 1953 y 1960–. Primera idea: *la filosofía tiene su centro en todos lados y en ninguno*. Una filosofía se encuentra en los hechos de una vida y en la manera en que estos se encuentran integrados dentro de un sistema simbólico⁴. ¿Cómo juzgar los hechos relevantes de una vida reduciéndose solo al sentido que se expresa en su retraducción dentro del sistema filosófico dominante? Merleau-Ponty sabía que la obra que introducía, compuesta de retratos de filósofos, debía defenderse contra quienes la consideraban “un atentado contra la filosofía”⁵.

Segunda idea: *delimitar qué es o no filosofía constituye un ejercicio filosófico* y, por tanto, siempre hay mucho de arbitrario en *establecer el afuera y el adentro de la filosofía*. Merleau-Ponty dirige esa interrogación hacia la filosofía oriental y responde ayudado por Husserl: hay pensamiento en cada experiencia humana y es obligación de la filosofía captarlo, incluso cuando este no se expresa como la filosofía profesional⁶.

2. Reordenación de la base de la filosofía

Como podemos observar, las innovaciones se encontraban preparadas por agentes importantísimos en el espacio filosófico francés. Pasemos ahora específicamente a la cuestión institucional. Durante los años 60 hubo un

³ Louis Pinto, *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Seuil, Paris, 2007, pp. 101-104.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1960, p. 147.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ *Ibid.*, p. 166.

aumento sostenido de los puestos docentes en filosofía, tanto en la enseñanza secundaria como superior. En ese sentido, la filosofía ha acompañado una dinámica general en la cual los públicos se han ampliado formidablemente. Esto último no sin problemas, porque el acceso de masas a la universidad redefinió las funciones de alumno y el profesor con las consiguientes crisis de transmisión y el cuestionamiento del trabajo pedagógico.

Sin embargo, se redujeron las posibilidades de acceso a la posición de profesor de universidad: la ampliación se produjo entre la población de *profesores asistentes (maître assistants, assistants)*⁷. Sobre sus espaldas cayó el trabajo pedagógico, mientras los catedráticos de universidad se sacudían esa tarea⁸. Esa población era muy disímil. Entre ellos se encontraban quienes habían interiorizado las exigencias y las expectativas del viejo modo de reproducción universitario. También encontraron puestos personas que no habían sido aún formateadas por la institución o que, teniendo los títulos requeridos por el viejo sistema, no pudieron acceder a los puestos de profesores o, en líneas generales, adquirir el prestigio y los recursos que caracterizaban las posiciones en el sistema antiguo. Tenemos aquí, Bourdieu lo ha explicado muy bien, *varios modos de generación distintos* ocultos bajo el mismo membrete administrativo⁹.

Como explica Pierre Macherey, algunos profesores rompieron con la institución en un punto fundamental. Bastantes de ellos, como él, se negaron a realizar la *Tesis de Estado (Thèse d'Etat)*, uno de los rituales que más profundiza la sumisión universitaria: una tesis prolongada en el tiempo, dependiente de un director de tesis a menudo ausente pero capaz de marcar arbitrariamente los ritmos¹⁰.

Por tanto, nos encontramos con agentes menos domesticados por el proceso de integración universitario. Algunos fueron individuos que hicieron las tesis más rápidamente —tras el 68 se suprimió la tesis secundaria, se permitió la tesis por trabajos y se acabaría instalando una tesis en tres años—, lo cual permitía más distancia con los detentadores del poder académico. Recordemos que el poder académico amaestra mediante la dilatación arbitraria de la satisfacción de unas expectativas que, por un lado, deben ser palpables y, por otro, deben articularse según ritmos de consecución relativamente imprevisibles. Lo palpable, ya se ha dicho, se había resquebrajado por la incapacidad para adquirir un estatuto académico similar al de los dominantes en el orden universitario anterior. Cuando la cadena de anticipaciones y de identificaciones con las normas establecidas se rompe, se destruye la forma normal de existencia en un entorno social y, más específicamente, en el entorno universitario. Esa forma normal era la concurrencia entre los individuos por los bienes otorgados por la institución que se abastece de esa violencia competitiva. Sin esa forma normal el

poder de las elites universitaria de imponerse caprichosamente se reduce.

El estancamiento en la carrera y la ampliación del número de profesores, así como el aumento del alumnado, se vieron acompañados de una desestabilización del prestigio simbólico de la filosofía, resultado del desarrollo de las ciencias sociales y humanas. Todo ello en un contexto, los acabamos de ver con Merleau-Ponty, en el que existían sólidas posiciones académicas que recomendaban la hibridación de la filosofía con otros saberes. Se podría citar como ejemplo al filósofo de la ciencia Georges Canguilhem, con una tesis en medicina, el cual acogió otra tesis que conmovió el modelo de historia de la filosofía: la de Michel Foucault titulada *Historia de la locura en la época clásica* (1961).

En todo este conjunto puede distinguirse bien una reordenación de las bases materiales de la actividad intelectual. Es un momento, explica Randall Collins, en que la rutina universitaria consiste en mantener un canon, delimitar autores, clasificarlos y legarlos a la siguiente generación. La ampliación del público universitario por el crecimiento de efectivos, la llegada de actores poco domesticados por los rituales académicos, y la exigencia de rigor y apertura que planteaban las ciencias sociales, conmovió la base material de la filosofía. Y con ella la rutina escolástica¹¹.

3. Reconocimiento intelectual

La llegada de nuevos estudiantes, a menudo con otra idea de ser universitario, dificultaba las tareas de enseñanza. Para intentar combinar el trabajo de enseñante y mantener el sentido de ser universitario hubo que ensayar distintas soluciones de compromiso.

Volvamos al testimonio de Macherey, quien formaba parte de aquellos que renunciaban a hacer carrera universitaria estándar y a la vez acogían con dificultad las normas de la universidad de masas o de una hiperpoliticización que turbaba la enseñanza. Para darle una salida positiva Macherey se puso a trabajar los fines de semana, entre las 8 y las 12 horas, explicando teoría marxista. Era una manera de asegurarse de que quienes asistían estaban interesados y, también, no lo olvidemos, de ejercitar su honor de filósofo marxista a quien se le solicitaba que distribuyese sus conocimientos¹².

Si seguimos a un camarada de Macherey, tres fueron las obras que tuvieron mayor impacto en Mayo del 68. La primera fue redactada por Mustapha Kayati, con título puesto por Guy Debord, y se tituló *De la misère en milieu étudiant* (1966). La segunda procede de un veterano de una corriente que se propuso modificar la manera de practicar la teoría: me refiero a Herbert Marcuse y *El hombre unidimensional* (1964). La tercera procedía de dos jóvenes filósofos transformados en sociólogos, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron y el libro, en buena medida una reflexión sobre la enseñanza de la fi-

⁷ Louis Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX siècle*, CERF, Paris, 2009, p. 185.

⁸ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, PUF, Paris, 1999, p. 75.

⁹ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Minuit, Paris, 1984, pp. 188-193

¹⁰ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure, op. cit.*, p. 177.

¹¹ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Massachusetts, 2004, p. 799.

¹² Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure, op. cit.*, p. 76.

los filosofía en particular y las letras en general, se titulaba *Los herederos. Los estudiantes y la cultura* (1964)¹³.

Sobre ellas nos gustaría señalar tres evidencias. La primera es que se trata de *obras de escuela* surgidas de una *definición colectiva de la actividad intelectual*. No son obras de productores individuales, solos o asociados, sino trabajos surgidos de la *Internacional Situacionista*, la *Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort* y la ya muy idiosincrásica ciencia social del *Centro de Sociología Europea* fundado por Raymond Aron, pero vertebrado intelectual y científicamente por Bourdieu y Passeron. Todo esto no es casual y tiene efectos en la definición de la actividad filosófica. Fernand Braudel había cambiado la definición del trabajo intelectual que, desde entonces, debía realizarse en equipo si quería estar a la altura de las tareas complejas a las que debía hacer frente. Como muy bien subraya Jean-Louis Fabiani nadie sufrió más que los filósofos, para los cuales la clase magistral simbolizaba la manera de definirse como profesor, ejerciendo a la vez, mediante un comentario inspirado, la actividad filosófica¹⁴.

En segundo lugar, se trata de obras con fuerte carga militante y que extienden los marcos intelectuales de análisis crítico, al menos con dos rasgos: de cuestionamiento de la sociedad existente y de vinculación con sectores sociales más o menos excluidos del sistema educativo, a los cuales la teoría y la investigación querían convertir en receptores de las innovaciones intelectuales. No cabe olvidar cómo concluía *El hombre unidimensional*, recordando el encuentro necesario entre la actividad filosófica y quienes rechazan el orden establecido¹⁵. Macherey se preguntaba si su conocida obra *Hegel ou Spinoza* (1979) hubiera podido servir como tesis doctoral, pero en aquel período ni se lo planteó. Tenía otra idea de la filosofía ajena a la especialización estricta la cual, por lo demás, no era compatible con la militancia ni con las tareas del trabajo en equipo. Evidentemente aquí nos confrontamos con un asunto de creencias cuyo peso supone coordinadas antropológicas determinadas. La dificultad para alcanzar los puestos universitarios ansiados caracterizaba desde hacía casi una década el estado de muchos universitarios y bastantes aprovecharon esta para realizar actividades culturales y militantes que chirriaban con la rentabilidad universitaria. Y ello nos puede ayudar a realizar una comparación, pues también en nuestro presente podemos identificar una ruptura de expectativas respecto de la carrera universitaria. Pocos, sin embargo, adoptan la estrategia de Macherey: relativizar la relación con la carrera e intensificar la actividad cultural y académica en torno a parámetros críticos. Entre Macherey y nuestra ruptura de expectativas no solo se encuentra la crisis del ideal comunista, de la profecía marxista, sino también una catástrofe moral, tal vez mórbida, definida con precisión por Wendy Brown:

“The extension of economic rationality to formerly non-economic domains and institutions reaches individual conduct, or, more precisely, prescribes the citizen-subject of a neoliberal order [...]. It figures individuals as rational, calculating creatures whose moral autonomy is measured by their capacity for “self-care”—the ability to provide for their own needs and service their own ambitions. In making the individual fully responsible for her—or himself, neoliberalism equates moral responsibility with rational action; it erases the discrepancy between economic and moral behaviour by configuring morality entirely as a matter of rational deliberation about costs, benefits, and consequences”¹⁶.

Pero vayamos, en tercer lugar, al trabajo en equipo y en este caso nos centraremos en uno de ellos, el que más implicación tiene con la historia de la filosofía. Efectivamente, el núcleo althusseriano, al cual pertenecían Macherey y Balibar junto con Roger Establet, Christian Baudelot y Michel Tort, era un centro de trabajo en equipo en relación íntima, pero también en conflicto, con el representado por Bourdieu y Passeron. Sabemos, por ejemplo, que en el althusserianismo se generó la idea de una “forma escolástica” similar a la forma mercancía para describir cómo aparecían los productos del sistema escolar a quienes los consumían¹⁷—y uno no puede dejar de pensar en la crítica al punto de vista escolástico de Bourdieu¹⁸. Era un grupo donde la referencia a Spinoza era la norma y fue un formato spinozista el que Bourdieu y Passeron escogieron para presentar *La reproducción* (1970). Ese trabajo en equipo representaba, con todas sus indecisiones y ambigüedad, un alejamiento radical del modelo de trabajo filosófico centrado exclusivamente sobre la clasificación de autores y corrientes ayudado exclusivamente por recursos filológicos. Continuaba y profundizaba la hibridación del trabajo filosófico con el científico ejemplificado, como he señalado, por Merleau-Ponty. Es posible, en Althusser, Bourdieu y Passeron, analizar este proceso en términos de una red compleja de actores que redefinen las fronteras de las disciplinas. Bourdieu, como bien subraya Macherey, concibió la sociología como una manera de realizar una vocación filosófica, si bien eso no implica, como sugiere demagógicamente Macherey, que la sociología sea filosofía con otra retórica¹⁹. Balibar, por su parte, considera que Bourdieu y Passeron vieron mejor que el althusserianismo la relevancia del *capital cultural* en los modos de constitución de las diferencias de clase—asunto este que se encontraba en el centro de la discusión sobre el papel de la escuela y la ideología²⁰. El prólogo de Paul Pasquali a la reciente edición del manifiesto epistemológico

¹³ Étienne Balibar, “Sur les interprétations de Mai 68”, *Histoire interminable. D’un siècle à l’autre. Ecrits I*, La Découverte, Paris, 2020, p. 107

¹⁴ Jean-Louis Fabiani, *Qu’est-ce qu’un philosophe français. La vie sociale des concepts (1880-1980)*, EHESS, Paris, 2010, p. 114.

¹⁵ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1987, p. 286.

¹⁶ Wendy Brown, “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”, *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2005, p. 42.

¹⁷ Étienne Balibar, “Althusser and the Ideological State Apparatuses”, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, Londres/Nueva York, 2014, p. X.

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, pp. 24-29.

¹⁹ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure*, *op. cit.*, p. 188.

²⁰ Étienne Balibar, “Sur les interprétations de Mai 68”, *Histoire interminable*, *op. cit.*, p. 110.

de Bourdieu, Passeron y Chamboredon, abre una vía de análisis próxima a esta. Se explora allí la proximidad de los actores, de sus temas comunes –la lucha contra la filosofía espontánea y la sociología espontánea– y del siempre conflictivo vínculo entre filosofía y sociología, con la primera deseando mantener el privilegio sobre la segunda²¹.

Esa práctica de conexión de la filosofía con la ciencia social se encuentra en otras redes intelectuales. Así, por ejemplo, en la articulada por Gilles Deleuze y Félix Guattari que vincula a un especialista en la historia de la filosofía con un psicoanalista y militante. La vinculación del primero con las ciencias sociales se encuentra también en su postfacio al libro de Jacques Donzelot *La policía de las familias*. Esa red alcanzará la sociología a través de la revista *Recherches*, que durante un periodo acogerá los pinitos sociológicos de Antonio Negri²². Sin ese trabajo sociológico, sobre el que Negri da una visión increíblemente autosatisfecha y muy sesgada, no se entenderían las condiciones de plausibilidad empírica de *best sellers* como *Empire* (2000).

4. Salidas del 68

Volvamos a pensar en la historia de la filosofía. Recordemos el modelo propuesto por Louis Pinto de cuatro niveles: (I) la investigación académica en historia de la filosofía, (II) la administración pedagógica de la misma, (III) la investigación intelectual en la relación de la filosofía con su exterior –las ciencias, las artes, la política...– o (IV) la divulgación intelectual de esa intervención. Con ese esquema intentemos situar a Pierre Macherey. Por un lado, lo tenemos enseñando en la universidad a públicos amplios y en condiciones que difícilmente permiten la especialización. Es sin duda la posición del académico ante una recepción no especializada –vivíamos a esa población, nos dice, como si hubiesen llegado los bárbaros–. Los seminarios sobre marxismo los fines de semana intentan reconvertir esa posición en la de académico especializado, capaz de administrar determinados bienes intelectuales procedentes de una corriente de historia del pensamiento (en este caso, el marxismo). Ese trabajo de reconversión de la academia sin exigencias a la academia rigurosa se caracteriza también por su dedicación a un trabajo especializado en un filósofo como Spinoza que, en aquel periodo, concentra legitimidad académica y política. Mas también existe un Macherey científico, específicamente aquel que trabaja sobre la educación en el seminario de Althusser y que produce materiales en debate y cooperación con la sociología de la educación de Bourdieu y Passeron. Y, por supuesto, la actividad militante nos lo presenta como distribuidor de conocimiento entre públicos no especializados.

Son esos productores posicionados en múltiples ámbitos los depositarios de los procesos de creación filosóficos. Pensemos si no en Foucault. Este empieza como un creador científico, híbrido de filosofía con la ciencia para situarse después del 68 como activista militante. Será al final de su carrera cuando Foucault se dirija, sobre todo en sus cursos del *Collège de France* de finales de los 70 y principios de los 80, al trabajo de historiador de la filosofía. Debido a una trayectoria académica exitosa, Foucault evitará confrontarse al trabajo académico entre no especialistas. En general es este plano –el de la reproducción del orden académico y universitario– el que más se echa de menos en el trabajo de Foucault, lo cual explica la ansiedad por situarlo en genealogías de filósofos por parte de quienes lo administran como un bien erudito: por ejemplo, los comentarios sobre Nietzsche y Foucault (sobre el que nuestro autor dijo poco) o su relación con las diferentes escuelas de la Antigüedad clásica. Podríamos seguir con el Deleuze/Guattari de *Recherches* (científico especializado) comparándolo con el Deleuze de *Nietzsche y la filosofía* o la utilización del mismo en entornos políticos o artísticos a partir del brevísimo y famoso trabajo sobre las sociedades de control²³.

Pero no fue, obviamente, la única salida. Mayo del 68 fue el inicio del encuentro de la filosofía con públicos ajenos a la academia, lo cual obligó a transformar la actividad filosófica. Las salidas fueron de dos tipos. En primer lugar, se encuentra la innovación representada por Macherey y su núcleo. En segundo lugar, la denuncia de la rigidez académica sirvió para concentrar la filosofía en un *tipo de consumidor suntuario*, esto es, un *producto de distinción para capas medias y altas dotadas de capital cultural*, deseosas de productos que pudieran integrar en sus actividades de diferenciación social. El capital cultural funciona como barrera y nivel (según el título clásico del durkheimiano Edmond Goblot): barrera de entrada y establecimiento de jerarquía interna. Evidentemente, eso reclama un tipo específico de productos que sean lo suficientemente sofisticados para asegurar la exclusividad, pero cuya adquisición no altere demasiado el tiempo de inversión en capitalización económica y social: las elites y aspirantes siempre tienen prisas. El emblema de aquel acontecimiento fueron los “nuevos filósofos” lo cual muestra, como señala Fabiani, que la degradación de la filosofía llegó por los alumnos de élite deseosos de saltarse las exigencias de la carrera intelectual²⁴. El tratamiento actual de la herencia de la filosofía más crítica de aquel periodo revela, en buena medida, esa tendencia, particularmente en el caso de Foucault o de Deleuze. quienes sirven para diversos discursos de autocelebración social e ideológicamente incompatibles. Lo mismo cabe decir de una filosofía analítica transformada en emblema tecnocrático de distinción, y donde se trata sobre todo de transparentar una cultura pragmática y desdeñosa de la cháchara, de la que

²¹ Paul Pasquali, “Les coulisses du *Métier*. Genèse et postérité d’un classique des sciences sociales”. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, EHESS, París, 2021, pp. 59-72.

²² Véase Antonio Negri, *Cárcel y exilio. Historia de un comunista II*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2021, p. 298.

²³ Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1995.

²⁴ Jean-Louis Fabiani, *Qu’est-ce qu’un philosophe français*, *op. cit.*, p. 121. Véase también la reflexión de Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure*, *op. cit.*, p. 76.

se elimina todo el aspecto subversivo de una parte de la herencia del Círculo de Viena. Los ataques de Jacques Bouveresse a Derrida, Deleuze, Foucault o Lyotard representan bien esa arrogancia, estupendamente ejemplificada por su pobre libro acerca de Foucault²⁵.

En tercer lugar, se encuentra la estabilización de un modelo de filósofo especializado en las ciencias o en la colaboración con las mismas. Mucho más, por cuestiones de prestigio académico, en las ciencias duras y, por razones de productividad económica, en la cooperación con las ciencias biomédicas. La epistemología de las ciencias sociales, y no digamos la colaboración práctica con las mismas, cotiza escasamente entre los especialistas de la filosofía, algo sin lo cual no se explica la pobre recepción de la epistemología de las ciencias sociales de Jean-Claude Passeron. Steve Fuller ha descrito, para la filosofía en el mundo anglosajón, un tipo de filósofo volcado con una ciencia dura (la física) u otra repleta de aplicaciones a las ciencias de la vida (la biología) que conoce poquísimos de historia de la filosofía²⁶. También puede notarse la influencia de ello en el campo francés, aunque esta posición tenga un lugar escasamente preponderante. La deriva cientificista de agentes vinculados con la filosofía de la ciencia en Francia –por ejemplo Dominique Lecourt, procedente del althusserianismo– quizá preludie también la introducción masiva en filosofía de dispositivos procedentes de la práctica experimental en el futuro próximo, sobre todo en el dominio de la filosofía práctica, obviando un siglo de debates en filosofía de las ciencias históricas. La posición representada por el núcleo althusseriano/bourdiesiano –la del especialista en filosofía y en ciencias sociales– se encuentra languideciendo o sostenida por una galaxia de académicos –a menudo también militantes– en filosofía y sociología entre los cuales se encuentran los descendientes de las dos almas de aquella herencia, así como otros procedentes de Foucault, Deleuze y del feminismo –una corriente que empezaba a singularizarse filosóficamente en aquel periodo y que mantiene vinculaciones, no ausentes de crítica, con dicha herencia filosófica militante.

5. Nueva práctica de la filosofía

Hasta aquí una delimitación de los caminos del post68 francés. Lo que nos interesa ahora es aislar cómo esta coyuntura especificó las innovaciones teóricas sobre la práctica de la historia de la filosofía. Y lo hizo, sobre todo en quienes intentaron responder a las demandas de cada uno de los polos del espacio filosófico. Lo cual conllevó la articulación de la tradición filosófica –polo académico en universidad y enseñanza media– y la científica, a través de un análisis de la relación de la filosofía con las ciencias y, en general, de un estudio de cómo ello

influye en la *forma* de la filosofía. También impactó en aquella perspectiva que intenta vincular la filosofía con los saberes comunes sin caer en la degradación advertida en la producción en serie de mercancías filosóficas distinguidas. Es la tensión entre todos los polos la que produce discursos más ricos, generando a su vez un hallazgo fundamental. El acontecimiento del 68 y las condiciones del ejercicio de la filosofía se encuentran moduladas en esa posición y siguen retándonos a otra práctica de la disciplina. Ofreceremos un ejemplo breve en Michel Foucault y otro más desarrollado en Louis Althusser. En la presentación de las innovaciones de Althusser encontraremos reflexiones sobre la filosofía en relación con su historia académica (1), en su vinculación con el sistema educativo (2), en su articulación con las ciencias (3) y otros saberes y en los efectos de diseminación cultural de la filosofía (4).

- (1) Empecemos con la *dimensión académica*, asunto que ocupó el primer curso de Michel Foucault en el *Collège de France* cuyo objetivo era encontrar los elementos de la temporalidad que sitúa a la filosofía en el comentario de texto. Foucault señala dos acontecimientos, vinculados ambos a la transformación de los conflictos sociales en el mundo griego. Por un lado, *la exclusión del sofista*, enviado a las tinieblas de la historia externa de la filosofía y del imitador. Toda filosofía patentada como tal tiene que reconocer un sofista y degradarlo hacia la historia anecdótica del poder que rodea a la filosofía, pero respecto del que esta nunca se vería afectada. Por otro lado, una operación interior a la filosofía: *todo filósofo verdadero se encuentra en la verdad, pero no en la verdad completa y ni siquiera conoce bien cuál es la verdad que profiere*. Con la renovación permanente del ukase contra el sofista el filósofo se libera de todo exterior, con la auscultación de la verdad incompleta y desconocida se permite la relectura constante de qué es lo que hizo filósofo a un filósofo. Por supuesto, Foucault en su curso nos propone otra historia que consiste en interrogarse por la relevancia de todo cuanto piensa el supuesto sofista –lo cual solo se puede hacer abriendo el canon de la filosofía– y vinculando la experiencia filosófica con acontecimientos exteriores al pensamiento²⁷.

Althusser continúa una senda muy parecida. La reflexión sobre el internalismo en filosofía fue una constante de su esfuerzo. Entre la publicación de su obra *Pour Marx* (1965) y la mitad de los años 70, Louis Althusser fue reformulando su visión de Marx y también el estatuto de la filosofía. En principio, como ha explicado Étienne Balibar, Althusser identifica en Marx un “corte epistemológico” al modo en que este

²⁵ Louis Pinto, *La vocation et le métier de philosophe*, op. cit., p. 208. Louis Pinto, que sigue en esto a Bourdieu, no parece objetivar en nada esta posición, en lo cual nos diferenciamos de este gran investigador.

²⁶ Steven Fuller, “Prolegomena to a Sociology of Philosophy in the Twentieth-Century English-Speaking World”, *Philosophy of the Social Science*, 32 (2), 2002, p. 173.

²⁷ Véase la reconstrucción de este trabajo en José Luis Moreno Pestaña, “Oedipus Rex as a philosophical and political strategy”, *The Sociological Review*, Wiley-Blackwell, UK, 2020, 68 (5), pp. 1092-1107.

se habría producido en otras ciencias²⁸. Así, Althusser presupone que la filosofía funciona como identificadora de la ciencia, allí donde esta rompe con la ideología. Progresivamente, sin embargo, Althusser desarrolla un proceso de alejamiento de la filosofía como teoría de las ciencias, cuestionando incluso la existencia de una exclusiva práctica de la filosofía. Por otra parte, Althusser comienza a considerar que lo único que sirve para combatir la ideología no es la ciencia²⁹. De hecho, los cambios filosóficos, intelectuales o ideológicos pueden generar conocimiento científico. La filosofía ayuda a modificar la relación que se tiene con los problemas y, en ese sentido, puede abrir el espacio al avance del saber. En ese camino Althusser endurece la consideración de la relación de la filosofía con otros saberes y con las prácticas sociales. Lejos de poder auscultarlos y sancionarlos como ideológicos o científicos, Althusser empieza a considerar que la filosofía ejerce enorme violencia sobre otros conocimientos, sean científicos o no. Así, en la conferencia de Granada en 1976, Althusser defenderá otra forma, carente de violencia, de hacer filosofía.

Por una parte, Althusser recusa la idea de una filosofía sin exterior. La práctica filosófica tradicional vive en un mundo ahistórico y de conflicto permanente. Los filósofos se leen entre ellos e intentan, con mayor o menor fidelidad textual, refutar al contendiente. Althusser presenta ese espacio al comienzo de su obra *Être marxiste en philosophie* (1976)³⁰. Los filósofos se encuentran reunidos en un simposio, todo ello contado con rasgos humorísticamente oníricos, en el cual se juega a dar la propia versión de las teorías del otro: así se le incorpora al propio sistema, normalmente deformando las aportaciones del deglutido en el formato del adversario. Pero en ese simposio todos se encuentran de acuerdo en varias tesis fundamentales: *la filosofía no tiene exterior, desarrolla su actividad a través de la relectura permanente de los textos, viven en un espacio donde todo es contemporáneo de todo y las jerarquías se articulan a través de las luchas de lecturas*³¹. Althusser, sin duda, caracteriza una *práctica académica* donde la filosofía es puramente autónoma.

La filosofía vive, por tanto, entre abstracciones cuya existencia, nos explica Althusser, es *performativa*. Tanto los autores como los discípulos creen en los conceptos que elaboran en su sistema filosófico, lo cual hace que la filosofía actúe de manera mediata en el mundo real.

Esto no quiere decir que el campo filosófico se encuentre fuera del mundo. En él resuenan acontecimientos extrafilosóficos, como los conflictos sociales y políticos o, en menor medida, acontecimientos científicos: lo importante es que la filosofía les obliga a refractarse y a presentarse de manera exclusivamente filosófica³². La clave de la filosofía académica, basada en el cara a cara entre el autor y el texto, funciona convalidando un proceso de formalización filosófica de problemas históricos y políticos.

Althusser, en este punto, se encuentra fuertemente influido por las ideas de Antonio Gramsci, a cuyo pensamiento se refiere explícitamente³³. Gramsci insistía en ver la filosofía enraizada en un folklore específico. La filosofía elabora problemas de un espacio determinado, en el cual confluyen realidades históricas diversas, a menudo extremadamente persistentes a lo largo de la historia. Es la razón por la cual el folklore es incoherente y necesita elaborarse. Entre el folklore y los filósofos median diversos niveles de elaboración intelectual, sin olvidar que muchas ideas compartidas en el folklore cultural son el resultado de restos filosóficos del pasado que se materializaron en el sentido común³⁴. Este punto resulta central en la cuestión de la distribución académica del conocimiento, a la que pasamos enseguida.

- (2) Vayamos ahora con *el problema de la divulgación académica de la filosofía*. Cuestión que cabe abordar desde otra *filosofía alternativa, materialista* en términos de Althusser, que se opone punto por punto a esa visión de la filosofía. Hay que introducir la salvedad de que materialismo e idealismo —o filosofía “alternativa” y filosofía tradicional (los términos son nuestros)— jamás se dan en su forma pura, sino que constituyen una suerte de aleación compleja en el interior de cada filosofía³⁵. Pero vayamos con el materialismo y sus tesis filosóficas. En primer lugar, parte de la idea gramsciana de que *todas las personas filosofan*. Y lo hacen con tres procedimientos concatenados. Uno, las personas tienen conocimientos. Dos, a partir de estos generan ideas que los rebasan con mucho. Tres, las personas confieren cierta unidad a sus conocimientos e ideas³⁶. Esta tripartición entre *conocimientos, ideas y unidad* se encuentra también en los filósofos profesionales. La

²⁸ Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, La Découverte, París, 1991, p. 25.

²⁹ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, París, 1973, pp. 51-52.

³⁰ Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie*, PUF, París, 2015, pp. 45-55.

³¹ Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, París, 2014, pp. 44-45.

³² *Ibid.*, pp. 315-328

³³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴ Esas ideas se encuentran desarrolladas en el Cuaderno XI de Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere, Vol. II, Quaderni 6-11 (1930-1933)*, Einaudi, Turín, 2014. Un fragmento de ese cuaderno se encuentra en Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974. Althusser leyó este texto tal y como se comprueba en Louis Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Stock/IMEC, París, 1998, p. 623.

³⁵ Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 262.

³⁶ Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, *op. cit.*, pp. 53-54.

diferencia entre las filosofías es de grado y la influencia es absolutamente *bidireccional*. Las filosofías profesionales se encuentran influenciadas por las filosofías prácticas, aunque lo ocultan –pues los filósofos pretenden basarse exclusivamente en problemas filosóficos–. Insistir en la vinculación entre ambas filosofías es una tarea del materialismo, concediendo así dignidad y crédito a la experiencia cotidiana³⁷. Además, la filosofía cotidiana se encuentra influida por la culta y de hecho es el resultado de procesos por los cuales las teorías se convierten en usos cotidianos. De aquí se deriva el hecho de que existan diferentes filosofías esparcidas en toda formación social. Por una parte, se encuentra la filosofía profesional y, por otra parte, sobreviven diferentes filosofías que son resultado de la vulgarización de antiguas teorías, de la experiencia filosófica espontánea o de la coyunda siempre específica entre ambas. Por tanto, lejos de separar con un trazo brusco a la ciencia del sentido común, Althusser se propone reivindicar la importancia de lo que Spinoza llamó “el primer género de conocimiento”³⁸. Este Althusser piensa ya desde coordenadas diferentes a las que popularizara en sus primeras obras, en las que la relación entre ciencia y filosofía aparecía bajo la problemática de la “ruptura epistemológica”. Los interrogantes que se le plantean a la filosofía académica resultan básicos.

Ya esté habitada por una dominante materialista o idealista, la filosofía funciona como un laboratorio³⁹. Vemos el espacio complejo en el que se ejerce: los debates filosóficos pero también las filosofías espontáneas. Lo cual significa que, por tanto, *la filosofía tiene un papel de unificación ideológica* de primera magnitud. El mundo social es un magma de pensamientos en

conflicto, dislocados, carentes de orden. Esos pensamientos dependen de filosofías pasadas incrustadas en las prácticas, de experiencias de modos de producción anteriores o futuros que habitan la experiencia social dominada por un modo de producción. En fin, dado que cada modo de producción tiene un nivel económico, otro político y un tercero ideológico podemos imaginar sin dificultad la panoplia complejísima de conflictos que pueden desencadenarse. Los filósofos se encuentran condenados a “zurcir” permanentemente con esos materiales. En este momento Althusser plantea el problema de la articulación de las ideas filosóficas con la enseñanza. Por una parte, teniendo en cuenta de manera original las filosofías espontáneas diseminadas entre los receptores de la filosofía. Por otra parte, insistiendo en la responsabilidad de ofrecer contenidos filosóficos advirtiendo de cómo la abstracción reelabora problemas externos a la filosofía.

Althusser, de ese modo, propone la recuperación de saberes que la filosofía tradicional, basada en el desciframiento del texto, no recoge: son los *saberes de la experiencia social de los dominados*⁴⁰, ellos mismos amasados por antiguas filosofías. Existe una filosofía actuando en el mundo, en los conocimientos poco formalizados de cada ser humano. Pero es que además los saberes que se difunden no son solo el resultado de elaboraciones más o menos sesgadas por la ideología o por los formatos dominantes en filosofía. Althusser rechaza todo funcionalismo extremo y recalca el valor de muchos conocimientos distribuidos por las instituciones sociales. Estos tienen valor al margen de sus funciones ideológicas⁴¹. Es muy importante esta tesis que separa radicalmente a Althusser de cualquier visión monótona de la ideología como simple reproducción al servicio del orden. En la ideología, articulada por ella, se encuentran ideas básicas de la existencia humana: incluso la religión, nos subraya Althusser, se encuentra lejos de ser un simple instrumento de los privilegiados y además provee ideas de alto valor simbólico vinculadas a la condición humana. Althusser, que insistía ya en ello cuando estudiaba la reproducción ideológica, separa las realidades materiales (la familia, las prácticas culturales y artísticas o la escuela) en las que se apoya la ideología del modo en que esta las violenta y las presenta⁴².

- (3) Entremos ahora en otro punto fundamental: *el de la relación de la filosofía con otros discursos intelectuales*. Para Althusser, lo dijimos, la filosofía zurce saberes científicos y experiencias dentro de un discurso sumamente abstracto. Ahora bien, no todo discurso zurce de la mis-

³⁷ *Ibid.*, pp. 99-100.

³⁸ En la *Ética* de Spinoza el primer género de conocimiento remite a las ideas parciales, mutiladas o sesgadas que los seres humanos se hacen sobre la naturaleza, las causas de las cosas y las relaciones humanas. Son experiencias que se codifican en discursos populares y median la percepción del mundo de los individuos. El filósofo de Ámsterdam denomina a este primer género de saber como *imaginación*. En el pensamiento de Althusser, este género de conocimiento ocupa un papel relevante en varios momentos de su obra. Cumple una función central tanto en su lectura colectiva de *El Capital* como en su teorización más sistemática de la ideología en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En estos textos la connotación es bastante negativa, pues la imaginación se homologa con la noción marxista de ideología frente al rigor del conocimiento científico. A partir de *Elementos de autocritica* (1974), y sobre todo desde la *Conferencia de Granada* (1976), ese primer género de conocimiento asume un carácter más positivo: condensa saberes, imágenes y discursos cotidianos, a partir de los cuales pueden construirse conocimientos y concepciones del mundo emancipadoras –la influencia de Gramsci será notoria aquí–. Para Spinoza la imaginación puede llegar a ser también una virtud cuando está acompañada de saber; en este sentido, ver: B. Spinoza, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000, *Libro II, Prop. XVII, Escolio*, p. 95. Sobre este particular, véase el texto de Mario Espinoza Pino “Spinoza y Althusser: la imaginación como virtud política”, en *Spinoza Contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009, pp. 339-346.

³⁹ Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, *op. cit.*, pp. 339-354.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 99-102.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 231-232.

⁴² Louis Althusser, *Sur la reproduction*, PUF, París, 1995, pp. 108-109.

ma manera, porque no todas las filosofías son equivalentes. Las hay que son simples delirios individuales, mientras que otras son capaces de unificar conocimientos y política de manera absolutamente original. Y, sobre todo y siguiendo a Gramsci, una filosofía no es solo importante por su genialidad individual o por su influencia entre especialistas, sino por su capacidad de introducirse en el pensamiento y la acción de los profanos⁴³. Althusser señala que incluso los mejores filósofos explotan a las ciencias y a las prácticas. De hecho, esto forma parte, podría decirse, de *la violencia original de la filosofía*. En este punto Althusser nos ofrece una original elaboración de cómo se articula la filosofía con los saberes científicos. Imitando a las matemáticas, la filosofía surgió con Platón invitando a esta a trabajar sobre objetos abstractos⁴⁴. Además, utilizó a la matemática para descalificar la ideología democrática, y todo ello desde un presunto carácter científico de la filosofía. Gracias a esta presunción subordinó a la misma matemática. El proceso es interesante: se utiliza a una ciencia y se la introduce dentro de un conjunto subordinado, que vuelve a la filosofía mandataria de las matemáticas. Así funciona recortando, ajustando y ensamblando conocimientos, aunque también ideologías prácticas. La ideología jurídica, surgida de las prácticas comerciales, pasó a la epistemología de Descartes y luego a la moral de Kant.

Esa explotación se produce a partir de un formato discursivo específico, que es el del sistema⁴⁵. Este actúa abstrayéndose del conocimiento práctico y remodelando los materiales expropiados para el ejercicio filosófico. Una vez estos son convenientemente remodelados, se les introduce en un relato. Althusser insiste: hay relatos que son extraordinariamente ricos en conocimientos científicos e históricos, pero estos siempre han sido deformados para que quepan en la narración. En un texto no publicado, Althusser piensa esos relatos en forma de fantasmas filosóficos⁴⁶. En unos casos, cuando domina un fantasma empirista, se pretende que la verdad se encuentra en el objeto. Si lo que domina es un fantasma formalista, se pretende que son los sujetos los que comandan el mundo. La filosofía actualiza una suerte de inconsciente filosófico donde siempre se repiten los mismos procesos. La razón es fácil de comprender: para hacerse filosóficamente significativo, un agente debe traducir sus conocimientos dentro del

molde del relato filosófico. A partir de ahí, una tarea fundamental de la filosofía materialista es la deshacer lo que efectivamente se cuenta de verdadero pero intrincado dentro de los fantasmas filosóficos.

Althusser señala varios efectos de violencia filosófica fáciles de reconocer: *la imposición de un modelo de ciencia que descalifica a otras, utilización de las ciencias para imponer un veredicto sobre el orden social, utilización de epistemologías espiritualistas para degradar el trabajo científico...* Respecto de las prácticas sociales, incorporadas en su discurso desde la *Respuesta a John Lewis*, los ejemplos son menores y peor explicitados.

- (3) Y entramos ahora en *la cuestión de cómo practicar la filosofía de otro modo, sin imponerse a los saberes y a las prácticas*. Althusser a partir de la conferencia de Granada de 1976, insiste en la posibilidad de otra práctica de la filosofía⁴⁷. En esta se localiza a Marx junto con otros predecesores ilustres (fundamentalmente Maquiavelo, un filósofo que no habla como los filósofos, pero también Epicuro). Podemos inferir lo que Althusser quiere decir, aunque no siempre lo desarrolla explícitamente. En primer lugar, esa nueva práctica lee distinto a la filosofía. Es consciente de que en ella habitan filosofías espontáneas, adversarios sometidos al sistema y, en fin, conocimientos ya sean científicos o de otras actividades humanas (políticas, económicas, artísticas...). En esa nueva lectura los ejes de interpretación no pueden ser exclusivamente los que ofrecen los textos filosóficos, sino que se intenta conocer el espacio social e histórico en el que estos se elaboran. En segundo lugar, se sabe que todo ese proceso está guiado por una suerte de empaste filosófico que se corresponde con algunos modelos de lectura tradicionales. En términos de Juan Carlos Rodríguez existen diversos formatos donde se encaja la narración filosófica. Uno es el del sujeto que va madurando en su enfrentamiento con lo real –Kant es el emblema de ello–, otro el del sujeto que en su aventura se va enriqueciendo progresivamente hasta lograr el sentido global y un tercero es el de la experiencia como fuente de enriquecimiento permanente (el segundo y tercer formatos corresponden respectivamente a Hegel y al empirismo)⁴⁸. En tercer lugar, la nueva práctica de la filosofía, aunque se ocupa también de las filosofías sistemáticas, no se presenta con ese formato. La razón, explica Althusser, es que Marx habría comprendido los efectos de violencia que genera todo sistema, del mismo modo en que pensó una comu-

⁴³ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere, Vol. II, Quaderni 6-11 (1930-1933)*, pp. 1377-1378.

⁴⁴ Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie, op. cit.*, pp. 333-334.

⁴⁵ Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, op. cit.*, p. 353.

⁴⁶ Véase una reconstrucción en José Luis Moreno Pestaña, "El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de La transformación de la filosofía", Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, EUG, Granada, 2021.

⁴⁷ Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, EUG, Granada, 2021.

⁴⁸ Juan Carlos Rodríguez, *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 82-135.

nidad política ajena a la violencia intrínseca al Estado. La filosofía de Marx sería una no filosofía, un poco a la manera en que el Estado de transición al comunismo era un no-Estado. La analogía es heurísticamente valiosa aunque, de nuevo, Althusser no la explora: intentémoslo. Un Estado de transición al comunismo mantiene todas las jerarquías que son imprescindibles para la convivencia humana, aquellas sin las cuales la sociedad se degradaría en la barbarie. Por supuesto, estas jerarquías pueden irse aboliendo en la medida en que se responsabilice de ellas la ciudadanía organizada. En ese momento solo sobrevive la división técnica del trabajo sin que esta quede parasitada por la división social. ¿Cómo se concilia esto con la filosofía? La nueva práctica de la filosofía requiere la discusión con los filósofos, pero con el conocimiento que vehiculan, y no con el fantasma que proponen. Por otra parte, insiste en cómo el conocimiento filosófico es necesario para comprender nuestras ideologías espontáneas –efectos de filosofías que, a su vez, se organizaron desde las experiencias prácticas–. Prescindir de esas dimensiones de la tradición filosófica produciría una enorme regresión intelectual. Ahora bien, la nueva práctica de la filosofía deja de repetir el acontecimiento original: expropiación de conocimientos, violentación de ellos con objetivos ideológicos, creación de un sistema alrededor del debate con filósofos. El juego ya es otro.

6. A modo de conclusión: los componentes de la historia de la filosofía o Althusser contra Macherey

La que acabamos de describir no fue la única concepción sobre la historia de la filosofía que surgió del espacio althusseriano. Sacudida por el acontecimiento del 68 francés, la propuesta de Pierre Macherey, uno de los discípulos de Althusser de trayectoria académica más dilatada, se encuentra a un tiempo cerca y lejos del que fuera su maestro⁴⁹. Aunque en puntos resultan complementarios, vamos a mostrar las tensiones existentes entre ambos proyectos, ya que sus diferencias permiten ver mejor los problemas que se plantean.

Macherey propone cuatro modelos de historia de la filosofía, señalando que un trabajo concienzudo ha de incorporarlos todos. O, lo que es lo mismo, todo trabajo filosófico que se precie debe recoger las exigencias de cada modelo en el conjunto de la elaboración teórica que se propone. Los expondremos y mostraremos cómo hay preguntas que, si incorporamos las exigencias de Althusser, se quedan en el tintero.

Primero, enseña Macherey, aparece una crónica de autores y de obras. Puede manifestarse bajo la forma de Diógenes Laercio, donde la exposición del contenido de la obra se acompaña con los rasgos relevantes de

una trayectoria. Este modelo puede organizarse también bajo la forma de un sistema de pensamiento, unido en cada caso a un filósofo relevante.

Aquí se presentan dos exigencias que no puede obviar ningún acercamiento a una filosofía. *Sin conocer la biografía intelectual y cómo se articula el conjunto de su obra* –aunque solo estudiemos una parte de esta– *no resulta plausible pretender abordarlo*. Ahora bien, existen dos supuestos cuestionables. El primero es que sabemos bien qué es *un autor*, cuando la filosofía se apoya en procesos dinámicos de instauración de un canon y en la entronización de este por medio del comentario interno. Recordemos la tesis de Foucault sobre la exclusión del sofista, y la hermenéutica como desciframiento inagotable de quien queda guarnecido por el canon. ¿Qué hacer, recordando a Althusser, con esos filósofos no filósofos, como Maquiavelo o Marx, que hablan sin el formato del sistema? Extraerles una filosofía implícita es una salida posible –fue la del primer Althusser respecto de Marx–. Pero hay quien argüirá, con razones, que de ese modo se les infringe una formidable violencia. Además, existen diferentes versiones de lo que es sostener una filosofía. Foucault explicaba cómo los filósofos cínicos y sus anécdotas resultan de un modo específico de sostener la filosofía como práctica encarnada, respecto de la cual la elaboración teórica cobra un rol secundario⁵⁰. El segundo supuesto es el del sistema. La tesis de Althusser es que la sistematización constituye solo uno de los formatos posibles de la filosofía y un ideal discutible para la articulación del pensamiento. Nadie negaría que la coherencia lógica sea un referente para juzgar a un pensamiento, pero tampoco que los formatos inductivos o deductivos puedan servir como retórica para imponerse en el diálogo.

El segundo modelo exige *pensar cada filosofía como totalización de un conjunto de esfuerzos anteriores*. De nuevo, la propuesta de Macherey contiene exigencias impecables: ¿quién podría estudiar a un filósofo sin unas coordenadas fiables de su relación con la historia de la filosofía? Ahora bien, nos encontramos con una enorme dificultad: proyectar, hacia lo que llamamos filosofía, el ideal de lectores acuñado en una historia académica de la filosofía. ¿Estamos seguros de que, aquellos a quienes llamamos filósofos, leían historia de la filosofía o pensaban su trabajo dentro de ese marco? La tesis de Althusser acerca de la filosofía idealista como explotación, tanto de las ciencias como de otros saberes y prácticas, choca frontalmente con ese supuesto. La filosofía incorpora modelos científicos y experiencias prácticas y los reelabora dentro de un sistema específico.

El tercer modelo exige comprender *las condiciones en las que se transmiten los textos*. Macherey señala que esto exigiría, de tomarse en serio, convertirse en ciudadano de la Atenas democrática para comprender a Platón. En este punto, nuestro filósofo ironiza ante el desmedido e imposible esfuerzo que

⁴⁹ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure*, op. cit., pp. 283 – 312.

⁵⁰ Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard/Seuil, Paris, 2009, pp. 193-195.

ello significaría. Si se piensa así, ciertamente. Mas no cabe desconocer algo: cada filosofía tiene un índice de perdurabilidad. Las críticas de Platón a la democracia ateniense se encuentran muy situadas, pero nos resultan fácilmente reconocibles porque revelan una matriz ideológica –lo cual no supone que se comparta el genio filosófico del original...– que caracteriza a todas las elites: la política se piensa desde los saberes técnicos como epistemocracia, o desde una iniciación intelectual accesible solo a unos cuantos. En una filosofía se expresan tiempos diferentes, algunos de los cuales llegan fácilmente hasta nosotros. La diferenciación althusseriana entre la ideología y los saberes que parasita, y su afirmación de que estos últimos representan un patrimonio cultural irrenunciable, es otro marco general de interrogación de cada ejercicio filosófico⁵¹. Sin realizar ese trabajo de radicación temporal del saber, la filosofía se convierte en una epopeya del espíritu humano que surca el pensar.

El cuarto modelo es aquel que intenta *pensar la institución filosófica*. Macherey se refiere a la sociología de la filosofía de Bourdieu: todo pensamiento, para ser reconocido como filosófico, se encuadra dentro de una institución. Macherey teme el relativismo y podemos señalar que hace bien: en ocasiones consideramos como una norma del espíritu filosófico lo que son solo respuestas a determinadas condiciones institucionales. La tesis de que la filosofía funciona bajo la forma del sistema explicaba Althusser, depende de una imitación de la matemática que podemos considerar no solo datada sino ilegítima. Lo mismo sucede con la idea de un canon común, de la diferencia entre lo externo y lo interno en un discurso, de la concepción de la filosofía como hazaña individual o como sofisticación de un folklore particular, etc. De hecho, podríamos, en coherencia con Althusser, señalar que esta es la primera dimensión que debemos analizar: cómo cada modelación institucional nos propone diferentes visiones de lo que es un autor, una obra, las épocas de una tradición o el contexto relevante para pensar.

Como podemos observar, en el entrecruzamiento de las propuestas de Althusser y Macherey se plantean distintos marcos y visiones acerca de lo que debería ser el trabajo filosófico. Enfoques en tensión según se sitúan más cerca del “afuera” del terreno clásico de la filosofía (Althusser), o se aproximan más a las normas del espacio académico y a los cánones estatuidos por la propia historia de la filosofía (Macherey). En cualquier caso, la impronta de Mayo del 68 en ambos intelectuales es nítida: ambos autores se interrogan, aunque en distinto grado, por las condiciones de la producción, transmisión y reglamentación del saber filosófico, concediéndole un lugar importante a las estructuras institucionales en que se desarrolla la filosofía. Estas se encuentran atravesadas por presiones de diversa índole (técnicas, culturales, económicas,

sociales) que forman parte del espacio académico y condicionan a su vez el ejercicio de la disciplina. En este sentido, los dos filósofos miran hacia un afuera que la irrupción del mayo francés no pudo sino visibilizar –invitando, en los mejores casos, a integrarlo en la reflexión o en un nuevo canon filosófico–.

Ahora bien, la reflexión althusseriana introduce una mirada más radical sobre las condiciones en que se produce la historia de la filosofía. Además, esboza el programa de una “nueva práctica de la filosofía” que, en cierto sentido, se configura como una *epistemología política del conocimiento*. La denuncia althusseriana de la violencia originaria de la filosofía sobre las prácticas y los conocimientos científicos, además de esclarecer las operaciones internas de apropiación y jerarquización llevadas a cabo por la filosofía tradicional, quiebra su mito y sitúa todo marco reflexivo dentro del espacio histórico y social al que pertenece. Rompe así con cualquier pretendida autonomía de lo filosófico. O mejor, subraya que tal autonomía académica sólo es posible al precio de una profunda mistificación u olvido: la cancelación del afuera que constituye la materia sobre la que trabaja intelectualmente la propia filosofía –una vez expulsado el sofista, como veía Foucault, la filosofía solo puede replegarse sobre sí misma y sus figuras conceptuales–.

Más allá de la rumia textual y la práctica del comentario, Althusser muestra la función de la filosofía a la hora de dotar de unidad ideológica a elementos religiosos, científicos, políticos y artísticos dispersos en la superficie de una formación social. Una unidad orgánica que no deja de cimentar formas de dominación de clase, aunque su contenido no se reduzca nunca, como pudimos ver, a la mera reproducción de dicha dominación. Solo una práctica filosófica que renuncie a la violencia del sistema, a la operación de explotación de las ciencias y las prácticas, procurándose de tensión empírica con el conocimiento científico y la praxis social, podrá situarse más allá de las imágenes fantasmáticas sobre la que la historia de la filosofía no deja de pivotar –una pulsión repetitiva que recuerda a ciertas tendencias inconscientes caracterizadas por Freud–. Siguiendo el ejemplo de Gramsci, uno de los modos de insistir en esta crítica situada de la esfera filosófica es vincularla con el folklore, pues la filosofía profesional no deja de asociarse de un modo u otro con concepciones del mundo populares o sedimentos de otras filosofías ya en retroceso. De este modo se rompe con el aura de la abstracción, tan habitual en las diferentes escolásticas del pensamiento, y se abre el pensamiento a la sustancia histórica y social que le da vida. Como podemos ver, Mayo del 68 introdujo una batería de nuevas preocupaciones e innovaciones a la hora de definir qué es o qué puede ser la filosofía. El programa que propuso Althusser, una de las apuestas más fértiles que surgieron tras aquella sacudida política y cultural, está todavía por ser desarrollado. Sobre sus exigencias se asienta toda una vía de renovación de lo que podemos entender hoy como filosofía.

⁵¹ Véase José Luis Moreno Pestaña, “Ortega, la historia y la sociología de la filosofía”, *Cinta de Moebio*, Universidad de Chile, 2022, 73, pp. 1-13.

7. Referencias bibliográficas

- Althusser, L., *Être marxiste en philosophie*, PUF, París, 2015.
- *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, París, 2014.
 - *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, EUG, Granada, 2021.
 - *Lettres à Franca (1961-1973)*, Stock/IMEC, París, 1998
 - *Réponse à John Lewis*, Maspero, París, 1973.
 - *Sur la reproduction*, PUF, París, 1995
- Balibar, É. *Écrits pour Althusser*, La Découverte, París, 1991.
- “Althusser and the Ideological State Apparatuses”, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, Londres/Nueva York, 2014.
 - “Sur les interprétations de Mai 68”, *Histoire interminable. D’un siècle à l’autre. Écrits I*, La Découverte, París, 2020.
- Bourdieu, P., *Homo academicus*, Minuit, París, 1984.
- *Méditations pascaliennes*, Seuil, París, 1997.
- Brown, W., “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”, *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2005
- Collins, R., *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Massachusetts, 2004.
- Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1995.
- Espinoza Pino, M., “Spinoza y Althusser: La imaginación como virtud política”, en *Spinoza Contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009.
- Fabiani, J. L., *Qu’est-ce qu’un philosophe français. La vie sociale des concepts (1880-1980)*, EHESS, París, 2010.
- Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard/Seuil, París, 2009.
- Fuller, S., “Prolegomena to a Sociology of Philosophy in the Twentieth-Century English-Speaking World”, *Philosophy of the Social Science*, 32 (2), 2002.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere, Vol. II, Quaderni 6-11 (1930-1933)*, Einaudi, Turín, 2014.
- Macherey, P., *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, PUF, París, 1999.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1987.
- Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, París, 1960.
- Moreno Pestaña, J. L., “El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*”, Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, EUG, Granada, 2021.
- “Oedipus Rex as a philosophical and political strategy”, *The Sociological Review*, 68 (5), Wiley-Blackwell, UK, 2020.
 - “Ortega, la historia y la sociología de la filosofía”, *Cinta de Moebio*, 73, 2022.
- Negri, A., *Cárcel y exilio. Historia de un comunista II*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2021.
- Pasquali, P., “Les coulisses du *Métier*. Genèse et postérité d’un classique des sciences sociales”. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, EHESS, París, 2021
- Pinto, L., *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Seuil, París, 2007.
- *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX siècle*, CERF, París, 2009.
- Rodríguez, J. C., *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Marcial Pons, Madrid, 2015.
- Spinoza, B., *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.