

Materialismo*

Patrice Maniglier

El concepto que he elegido no es sencillamente un concepto político entre otros; es el concepto de la politicidad de los conceptos en general. Este concepto es el de *materialismo*. Algunos podrán objetar que no se trata de un concepto político sino metafísico, e incluso que no se trata para nada de un concepto, sino de una doctrina, es decir, de un sistema de conceptos; o quizás solamente una idea u orientación del pensamiento. Quisiera argumentar que el materialismo es un concepto político precisamente porque establece lo que es político en la metafísica en general, entendiendo a la metafísica aquí y a lo largo de este trabajo, como el ejercicio de construcción y exploración de consistencias conceptuales.

Últimamente, ha habido un interés renovado en la noción de materialismo gracias al surgimiento de lo que ahora se denomina “realismo especulativo”. Notablemente, la expresión que usa Quentin Meillassoux para su propia posición filosófica no es “realismo especulativo” sino “materialismo especulativo”; y el interés reciente en la obra de François Laruelle se debe a su intento por formular una posición materialista [1]. Este interés proviene principalmente del argumento de Meillassoux, según el cual la pura especulación (el uso puro de los conceptos) es, a pesar de la crítica de Kant, capaz que decir algo objetivamente verdadero, y que esta verdad establecería la existencia independiente de algo radicalmente otro con respecto al pensamiento (es decir, la materia). Algunos han lamentado la dimensión apolítica de esta nueva moda filosófica [2]. Quizás tienen razón, pero creo que fallan al detectar un problema más profundo que presenta el materialismo, y que la noción misma de ‘materialismo especulativo’ borra; esto es, el problema del rol que tiene la metafísica en la política en general. Más específicamente, que no podemos deshacernos de la metafísica, a la vez que la metafísica no puede deshacerse de la política. Bien entendido, esta cuestión es la que debería estar en el centro de cualquier materialismo especulativo.

La importancia del trabajo de Étienne Balibar en la filosofía contemporánea es, a mi juicio, que ha cumplido constantemente con estos dos requisitos, y las siguientes líneas son un intento, no de comentar el pensamiento de Balibar en un sentido general, sino más bien de caracterizar la problemática en la cual su trabajo, precisamente, *opera*¹.

Estas observaciones preliminares también dan respuesta, espero, a la preocupación de que el materialismo podría no ser un concepto. El materialismo es el concepto de una *tarea*. Identificar claramente en qué consiste esa tarea es, creo

* Texto publicado originalmente en diciembre de 2016 para el número nº 4 de la Revista *Political Concepts*, centrada en la obra de Étienne Balibar. Original disponible en: <https://www.politicalconcepts.org/materialism-patrice-maniglier/>
Traducción: Constanza Filloy.

¹ N de la T. El texto original juega con la ambigüedad entre ‘work’ como trabajo y ‘work’ como operar: “(...) the following lines are an attempt not to comment on Balibar’s thought generally but to characterizing the problematic within which his work, precisely, *works*.”

yo, urgente, si queremos saber hacia dónde nos dirigimos. Los conceptos interesan a la práctica porque nos ayudan a diagnosticar nuestros problemas.

1. Materialismo dogmático

La idea de que el materialismo tiene algo que ver con la política puede parecer obvia para muchos de nosotros, en la medida en que la noción fue utilizada por Marx y por muchos otros en la historia del marxismo y de los regímenes comunistas (en particular en expresiones infames como “materialismo dialéctico” o “materialismo histórico”). De todos modos, deberíamos abstenernos de dar por sentada esta conexión. Está lejos de ser aceptada universalmente. Por ejemplo, la entrada “materialismo” en la *Encyclopedia Britannica* no incluye ni siquiera una mención a palabra ‘política’. La *Britannica* define “materialismo” como un sinónimo de fisicalismo, y lo hace a través de la siguiente proposición, a la que de ahora en más denominaré el ‘Credo Materialista’: “Todos los hechos (incluyendo los hechos acerca de la mente y la voluntad humana y del curso de la historia humana) dependen casualmente de procesos físicos, o son incluso reductibles a ellos”. [3] El materialismo se opone aquí al idealismo, que argumentaría, de un modo u otro, a favor de la autonomía de los conceptos con respecto a procesos físicos o no conceptuales. Esta autonomía es tanto *causal* como *explicativa*, esto es, ontológica y epistemológica: el idealismo afirma (i) que los conceptos pueden ser *causas*, ya sea porque forman otros conceptos o porque tienen un impacto en un registro no conceptual; (ii) que los conceptos pueden dar cuenta de sí mismos. Las ideas pueden ser auto-explicativas; las ideas pueden cambiar el mundo.

Sin embargo, definido de este modo, el materialismo encuentra un problema serio de manera inmediata, ya que su definición implica que la misma “idea” que expresamos cuando pronunciamos el Credo Materialista dependa ella misma o pueda reducirse a procesos físicos. El concepto de “físico” es en sí mismo “físico”, o al menos el impacto que tiene en el mundo no se origina del concepto sino en algún proceso físico por detrás o debajo de él. Pero si esto es cierto, entonces el Credo Materialista indica sencillamente una situación física particular. Para evaluarlo de un modo materialista, para juzgar si debo sostenerlo o no, debería tratar de establecer si estoy en una situación que define el tipo de proceso físico que causa el Credo Materialista. No obstante, esto no es lo que hacen los filósofos materialistas: ellos *argumentan* a favor de su credo, producen conceptos y tratan de relacionar conceptos existentes con aquellos que quieren que aceptemos. Y ellos están en lo correcto. Porque si hicieran otra cosa, serían llevados a una regresión al infinito: la percepción del estado-físico-que-sea-el-caso es simplemente un juicio y debería en ser evaluado en sí mismo sobre bases materialistas, etc. En otras palabras, los materialistas están atrapados en una contradicción pragmática. Ellos hacen exactamente lo contrario de aquello que defienden.

La estrategia argumentativa que acabo de esbozar es típica de la tradición ‘idealista’ en su conjunto, al menos desde Descartes. Se volvió dominante con Kant y luego, gracias a Husserl. El éxito de la fenomenología (al menos en Francia) puede ser adjudicado al hecho de que aportó una estrategia argumentativa fuerte en contra del materialista, apelando a la conciencia como aquello que debe ser presupuesto incluso cuando uno trata de librarse de ella. Una de las versiones más

claras del argumento, sin embargo, puede encontrarse en la introducción de Cassirer a *La filosofía de las formas simbólicas*, en donde propone a Platón como un filósofo crítico. [4] De acuerdo a Cassirer, entonces, el idealismo reivindica el poder de la crítica para sí mismo, mientras que el materialismo sería necesariamente dogmático.

2. Materialismo Crítico

No tengo dudas de que aquellos que suscriben al Credo Materialista, incluso en sus versiones más aparentemente vulgares, cuentan con los medios para defenderse. Sin embargo, quisiera mencionar otra versión del materialismo que no solo es en sí misma crítica (en el sentido de que lleva adelante el mismo tipo de operación que vimos en funcionamiento contra el Credo Materialista, que consiste en llamar la atención sobre las condiciones de posibilidad inaparentes o suprimidas de la acción misma que estamos llevando adelante), sino que es crítica precisamente en la concepción de crítica que hemos presentado, esto es, en la crítica idealista. Esta versión es la que Marx y Engels introdujeron e ilustraron en distintos lugares. De hecho, su argumento en defensa del materialismo es precisamente, que su opuesto, el idealismo, no es lo suficientemente crítico, puntualmente porque presupone que ser crítico es exclusivamente una cuestión que involucra decisiones especulativas o teóricas. [5] (Por ejemplo, para corregir los errores que los materialistas supuestamente cometieron, solo haría falta señalar su consistencia conceptual-y esto es una crítica.) Como todos sabemos, Marx nos ha recordado que algunas ideas no cambian sencillamente porque sean criticadas sobre bases intelectuales. Típicamente, por ejemplo, las ideas religiosas tienen raíces en la realidad de nuestra existencia –y la crítica real de esas ideas sería, en verdad, transformar el mundo, esto es, la revolución en sí misma. De ahí la famosa línea: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Lo que se preserva aquí de la definición de materialismo encontrada en la *Britannica* es la noción de la *heteronomía de los conceptos*. Esta heteronomía, sin embargo, se presenta como si se bastara a sí misma, en vez de ser reducida a otro plano de realidades ya identificadas (digamos, a los objetos “físicos”), a los que de todos modos solo puede accederse a través de los conceptos (generando así el círculo vicioso que acabamos de señalar). Más aún, esta heteronomía no se entiende como una observación meramente especulativa, sino como el cuestionamiento de la posibilidad misma de las preocupaciones especulativas acerca de la autonomía y heteronomía de conceptos. En otras palabras, la posibilidad misma de tener una discusión acerca del materialismo depende de presuposiciones no-conceptuales.

Tenemos que ser agudos aquí, ya que una cuestión inoportuna interviene necesariamente en este punto para interrumpir nuestra conversación y alterarla de formas impredecibles. Digamos, entonces, que me estoy refiriendo sencillamente al hecho de que, si no tuviera nada que comer hoy, si no hubiera dormido en un cuarto protegido del frío, si no tuviera una computadora para escribir estas líneas, etc., no habría sido capaz de sostener esta conversación. *Podemos preocuparnos por las ideas en tanto ideas, porque nuestras vidas son atendidas por otros*. La intuición materialista tiene que ver con el viejo dicho:

Promum vivere, deinde philosophari (antes de pensar, uno debe sobrevivir). Los filósofos no pueden vivir de conceptos, mientras que muchas entidades del mundo pueden hacerlo. Esto no solo dispara problemas epistemológicos y metafísicos, sino también problemas en el orden de la justicia. Como Althusser decía en su carta a Jean Lacroix (su profesor de filosofía previo), los filósofos reciben su mundo y su vida de otros de sus semejantes humanos, y le entregan conceptos a cambio. Es por esto, continúa Althusser, que debemos “aceptar compartir su lenguaje y su verdad tal y al compartir su pan” [6]. Pero el pan es solamente una de esas “materialidades,” esto es, una de esas *condiciones* no conceptuales de la actividad conceptual. El género, la raza, la clase, las dietas, la salud, etc., son otras. Y esto es cierto no solamente para la filosofía, sino para el pensamiento en general. El pensamiento emerge y reemerge constantemente de preocupaciones que no son intelectuales. La filosofía consiste en poner a prueba la concebibilidad del pensamiento por sí mismo, pero esta concebibilidad no tiene en cuenta al pensamiento en ningún sentido.

Todo esto puede sonar muy trivial. No lo es. Es uno de los pensamientos más profundos que es posible tener, tan profundo que desafía la noción de profundidad en sí misma. Esta versión del materialismo, es decir, el *materialismo crítico*, conduce a lo siguiente: el pensamiento viene segundo. Este es efectivamente el resumen exacto de la definición que dio de materialismo ni más ni menos que Lenin, usando una cita que toma de Engels: “Mientras que para los materialistas la naturaleza es primera y el espíritu es secundario, para los idealistas el caso es al revés.” [7] Pero especificar *qué* es lo que viene primero es cruzar los límites permitidos por el materialismo crítico. Todo lo que podemos decir es que lo que sea primario es heterogéneo con respecto al pensamiento, así como con respecto a la causa del pensamiento. El materialismo crítico solo establece que el espíritu (la mente, el pensamiento, los conceptos, etc.) viene segundo. O, tal y como podría decirse en una versión invertida del cogito de Descartes: yo vengo segundo, *Ego secundus*, o *A me sequitur*. Esto es lo que quisiera llamar el ‘Postulado Materialista’ (no debe combinarse con el Credo Materialista). [8] La secundariedad de lo que estamos haciendo cuando afirmamos esta secundariedad es precisamente, el punto central del materialismo.

Algunas observaciones son necesarias para entender los desplazamientos que efectúa esta simple afirmación:

En primer lugar, ser materialista entonces no es decir algo acerca de *lo que ha de ser pensado* (el ser, la realidad, la objetividad, la materia, como quiera llamarse), por ejemplo, que solo puede accederse a ello a través de las sensaciones, o que está compuesto de realidades no-experimentales como los átomos, el espacio o fuerzas (por mencionar dos interpretaciones de materialismo que hay sido ilustres en la historia de la filosofía). Es para decir algo acerca del *ser mismo del pensamiento*, esto es, de ese elemento en el cual se realiza cualquier afirmación acerca de la materia: es para decir que eso viene segundo.

En segundo lugar, lo que viene primero es la *causa* del pensamiento. El problema no es si existe anterior e independientemente de la mente (o de los conceptos en general), sino cómo se conecta causalmente con la mente (o los conceptos en general). El materialismo no responde a la misma pregunta que el idealismo. No se pregunta acerca del objeto de pensamiento (“¿cuál es realmente el caso allá afuera?”). Suponer que pensar es representarse un objeto es una suposición idealista, incluso si se argumenta que ese objeto es “materia”. El

materialismo afirma, en cambio, que el pensamiento tiene continuidad con el ser – en un sentido, es una función de otra cosa (lo que podría llamarse “materia”, si uno se abstiene de definirla como algo más allá de “aquello que viene primero y tiene algún poder causal”). El pensamiento no es solamente *sobre* algo, es, primeramente, *en* algo. O, quizás, en un sentido más mínimo, el pensamiento es abarcado por algo más grande que el mismo, algo que no es la “medida de”, algo que no es “objetualizable”. El idealismo elabora la posición contraria, esto es, la posición según la cual el pensamiento abarca todo, en la medida en que todo lo que hay, para que sea, tiene que ser el objeto del pensamiento. El ser, sea lo que sea, es lo que está *expresado* por el pensamiento como sus *efectos*, eso a lo que el pensamiento contribuye, y no lo que necesita ser *representado* por el pensamiento. [9] El ser no es aquello *acerca* de lo que pensamos, sino lo que *nos hace pensar*.

En tercer lugar (y como consecuencia), el materialismo incluye de manera inmediata un elemento crítico, si ‘crítica’ quiere decir poner en marcha las condiciones suprimidas o inaparentes de una operación contra su resultado esperado. En efecto, el materialismo no es aquí una doctrina filosófica, sino una fuerte relativización de la importancia misma de defender doctrinas filosóficas en general, en la medida en que ellas son solo *efectos* y jamás causas. El materialismo, entonces, no es una doctrina filosófica sino una modificación de la práctica misma de la filosofía en particular, y de todas las disciplinas intelectuales en general.

Al examinar estas observaciones, inmediatamente nos encontramos con la siguiente pregunta: ¿cuál es la razón de lo que estoy haciendo aquí y ahora, es decir, tratar de entender el Materialismo filosóficamente, o tratar de clarificar el *concepto* de Materialismo? ¿No deberíamos abandonar a la filosofía en su conjunto y ni siquiera preocuparnos por aproximarnos al Materialismo como una posición filosófica?

La pregunta es doble. Primero, ¿es valioso practicar la filosofía o no, de acuerdo al Postulado Materialista? Segundo, ¿qué contiene el Postulado Materialista en términos positivos acerca del reino de las causas que podría ayudarnos a establecer el valor de la filosofía (esto es, de los mecanismos a partir de los cuales la especulación cambia el mundo)? En otros términos, necesitamos construir un concepto particular, el concepto de materialismo, pero solo puede ser uno que al mismo tiempo critique la posibilidad misma de tal esfuerzo. Crítica y construcción aquí deben venir codo a codo –y esto es específico del materialismo.

Dado que no debemos presuponer nada que sea incompatible con el poder crítico del materialismo, solo podemos proceder del siguiente modo: los requisitos mínimos que definen el *contenido* del Postulado Materialista, no deben contener más de lo necesario para criticarse *a sí mismos*. En otras palabras, no debemos decir más acerca del concepto de materialismo de lo que sea al mismo tiempo necesario para criticar el gesto mismo de explicar un concepto en general. El materialismo es aquí, nada más que el poder de criticar el materialismo como concepto.

3. Materialismo especulativo (Lenin)

Tenemos que comenzar con la pregunta: ¿por qué el materialismo como práctica, como forma de vida, como realidad ‘material’, necesita alguna

clarificación conceptual o construcción especulativa? ¿Qué es aquello que el concepto de materialismo agrega a las prácticas materialistas?

El único modo de responder a esta pregunta es mirar efectivamente las prácticas materialistas y establecer cuándo, dónde, por qué y en qué medida han encontrado la necesidad o simplemente el efecto de clarificaciones conceptuales. Podemos pensar en algunos casos en los cuales intervenciones especulativas se han hecho en nombre del materialismo crítico en el sentido en el que acabo de presentarlo. Solo para mencionar algunas: Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*; Engels cuando inventa el “materialismo dialéctico” a finales del siglo XIX; Lenin en *Materialismo y Empirio-criticismo*, que es una rectificación de algunos malentendidos del “materialismo crítico”; Gramsci en muchos sitios de su aventura intelectual; Althusser a lo largo de toda su obra, Balibar más recientemente; etc.

Empecemos con *Materialismo y Empirio-criticismo* de Lenin, ya que quizás es el más inesperado de los trabajos que he mencionado. Aquí tenemos un libro indudablemente especulativo, que lidia con la cuestión más metafísica que uno puede concebir, la cuestión de la “cosa en sí”. El punto es mostrar que, aunque la definición de materia puede variar junto con los descubrimientos científicos, el hecho de que la materia y determine al pensamiento puede ser establecida como una verdad “incondicionada y absoluta” [10]: “La mutabilidad de las concepciones humanas del tiempo y del espacio no refutan la realidad objetiva del tiempo y del espacio más que de lo que la mutabilidad del conocimiento científico de la estructura y las formas de la materia en movimiento refuta la realidad objetiva del mundo externo.” [11] Esta verdad absoluta es la que hemos identificado como el núcleo del materialismo, la prioridad del no-pensamiento sobre el pensamiento. Es el único contenido positivo que puede establecerse de manera especulativa, pero necesariamente debe establecerse:

La antítesis de la materia y la mente tiene significado absoluto solamente bajo los límites de un campo muy estrecho –en este caso bajo los límites del problema epistemológico fundamental de lo que ha de ser entendido como primario y lo que ha de ser entendido como secundario. Más allá de esos límites, el carácter relativo de esta antítesis es indudable. [12]

El materialismo, entonces, requiere de un salto hacia lo especulativo, en la medida en que nada salvo un acto de pensamiento puede establecer la existencia de algo que se encuentra *absoluta e indeterminadamente* más allá de la experiencia humana.

Pero, ¿por qué siente Lenin la necesidad, en el medio de sus numerosas actividades durante el año 1908, de responder a esos filósofos que creen que han encontrado en Mach y Avenarius (esto es, en alguna forma de fenomenología pre-Husserliana, o lo que estoy tentado de llamar una *metafísica de la tercera ola*), una buena fundamentación para el Marxismo? Los primeros párrafos del prefacio de la primera edición lo dicen muy claro: porque esos marxistas estaban de hecho “dirigiéndose sin temor a un franco fideísmo.” El fideísmo es una palabra que una Lenin porque la censura no le permitía usar la palabra que él había escogido: “clericalismo.” El clericalismo, sin embargo, deja en claro que el problema aquí no es el de la fe o la creencia; es un problema de poder: la pregunta es cómo deshacerse de la Iglesia como instrumento de poder, una institución que usa la

idea de que hay un mundo distinto después de la muerte en el cual la injusticia es abolida, para asegurar la obediencia y la resignación en este mundo. El materialismo tiene que volverse especulativo si quiere subsistir, porque la pregunta acerca de si la materia es todo o no, opera en algunas relaciones de poder (podríamos decir que la religión interpretada de esta manera podría definirse como el lugar donde los problemas especulativos son directamente políticos).

El argumento a este punto no es satisfactorio, sin embargo, en la medida en que Lenin no ha explicado por qué la lucha por las ideas ayuda en la lucha de poder. Parece darlo por supuesto. Se trata de un punto ciego en el cual el idealismo puede fácilmente reconstruirse: si sostenemos que las ideas importan simplemente porque, tal y como sabemos y experimentamos en nuestra vida cotidiana, la forma en la que pensamos impacta en lo que hacemos, ¡entonces tenemos un entendimiento idealista de por qué el materialismo importa!

Uno podría objetar: ¡quizás no necesitamos este tipo de clarificación! Después de todo, en la medida en que no hay razón para la clarificación conceptual en general, y que la voluntad de conocer no está ya justificada por principio, la cuestión de si el punto ciego en el materialismo especulativo de Lenin importa, es una cuestión abierta. No es suficiente que una doctrina sea incompleta o incoherente para estar errada: que sea errada tiene que definirse en función de su propósito central, o no importar para nada.

Pero al menos debería importarle a Lenin –y por la misma razón que importa luchar contra el Empirio-criticismo. En efecto, si luchar contra algunas ideas erradas ayuda en la lucha contra los poderes que las emplean, entonces no debemos aceptar una comprensión de esta relación -entre ideas especulativas y actividades que cambian la vida - que pudiera basarse en esas ideas erradas. Necesitamos socavarlas en todas partes, incluso en la forma en que explican nuestro esfuerzo por luchar contra esas ideas, con el propósito de luchar contra esos poderes. Sin embargo, es cierto que Lenin no se contenta con decir que luchar contra el clericalismo requiere apartar las nociones idealistas incluso de nuestras intuiciones más metafísicas. El clericalismo no es solo, para Lenin, una cuestión de ideas; también es una forma de abordar los problemas en general, incluido el problema del clericalismo. Es, de hecho, un *estilo* de intervención intelectual.

Los materialistas de la tercera ola, orientados por Mach y Avenarius, no solo están equivocados sobre el materialismo porque introducen ideas falsas, sino también porque abordan los problemas como intelectos puros, como *profesores*, como si los problemas fueran interesantes *en sí mismos*. Por el contrario, un verdadero materialista debería abordarlos como *revolucionario*, con una pregunta en mente: ¿cómo ayuda esto a construir una poderosa organización de la clase trabajadora? Esta diferencia se traduce en la misma forma en que los profesores escriben sobre esos problemas, en oposición a la forma en que lo hace Lenin: mientras que los profesores intentan volver un problema sutil y se sienten atraídos por la complejidad conceptual por sí misma, como un objeto de contemplación y de placer estético (cuestión que sin duda es), el revolucionario busca instrucciones claras, no duda en trivializar los argumentos cuando es necesario, trata de evaluar la diferencia en términos de consecuencias, etc. Si bien los profesores afirman que solo evalúan ideas y confrontan proposiciones, Lenin no tiene miedo de argumentos *ad hominem*: de hecho, la pregunta que se hace no es solo si lo que se dice es verdadero o falso, sino qué tipo de vida se promueve a través de esta o aquella expresión.

El materialismo, en otras palabras, es para Lenin no solamente una cuestión de contenido, es también una cuestión de estilo, de estilo de escritura y de estilo de vida. Por vida debemos entender todas esas redes que sostienen la existencia de quien habla. El modo en el que los profesores *viven* hace que sea imposible que ellos sean materialistas *de hecho*: pueden tener esa intención, pero no contribuir al materialismo como forma de vida. De hecho, a ellos se les paga por pensar: su identidad como trabajadores intelectuales implica que el trabajo intelectual está separado la vida no intelectual, como si no tuvieran que participar en otros aspectos de la vida para *pensar* correctamente. Ellos contribuyen al clericalismo no por las implicancias indirectas de lo que dicen, sino por el modo mismo en el que *viven*: viven como clérigos, y el clericalismo no es ni una doctrina ni una estructura institucional; es el nombre de ese estado de separación entre el pensamiento y la vida, en el cual la división del trabajo hace de los intelectuales trabajadores especializados. El materialismo requeriría entonces mucho más que poseer o producir las ideas correctas; requeriría una conexión distinta de la actividad intelectual con otras actividades, una conexión en la cual la primera no esté separada de las demás actividades, y requeriría una diferente *práctica* de la teoría, tanto en el sentido en el que la teoría se inserta en la red de conexiones de la vida, como en su estilo.

¿Se supone que debemos descartar cualquier contribución hecha por los profesores? Esto descalificaría inmediatamente a casi todos nosotros aquí, comenzando por mí mismo. Además, ¿no es imprudente descartar la separación, o la autonomía, del pensamiento, en general, y reducir el interés de una idea a su función en alguna lucha política? El episodio desastroso de la "ciencia proletaria" de Lysenko está aquí para recordarnos los estragos que esta idea podría causar en nuestras vidas intelectuales y políticas por igual. Podríamos avanzar un poco más y argumentar que hacer énfasis en la gratuidad de algunas partes del trabajo humano en general y del trabajo intelectual en particular es, en realidad, un punto político, y que podría no ser tan incompatible con los valores comunistas, en particular con la noción de *trabajo libre* o de emancipación. El gasto sin reserva (en el sentido de Bataille, si se quiere) podría considerarse un valor comunista, y la especulación podría ser precisamente el mejor ejemplo de gratuidad.

Sin embargo, atribuirle a Lenin una posición similar a la de Lysenko sería un malentendido directo. De hecho, no es toda la actividad intelectual la que debe descubrirse como conveniente a este o aquel partido político; es solo la filosofía. Las prácticas científicas son relativamente independientes de este destino. Lenin lo deja muy claro en un breve, pero muy significativo pasaje de *Materialismo y Empirio-criticismo*:

Ninguno de estos profesores, que son capaces de hacer contribuciones valiosas en los campos específicos de la química, la historia o la física, *pueden ser confiables para nada* cuando se trata de la filosofía. ¿Por qué? Por la misma razón que *ningún* profesor de economía política, que sea capaz de contribuciones muy valiosas en el campo de investigaciones fácticas y especializadas, puede ser confiable *para nada* cuando se trata de la teoría general de la economía política. Porque en la sociedad moderna, esta última es una ciencia tan *partidaria* como la *epistemología*. En conjunto, los profesores de economía no son más que vendedores

eruditos de la clase capitalista, mientras que los profesores de filosofía son vendedores eruditos de los teólogos. [13]

¿Cómo debemos entender esta afirmación? ¿Por qué las ciencias son relativamente inmunes a la lucha política? ¿Por qué la filosofía es, por el contrario, necesariamente una “ciencia partidaria”? Lenin no nos da muchas pistas. El sugiere que se trata de la diferencia entre una ciencia “especial” y una ciencia “general” lo que se encuentra en cuestión aquí. Pero, ¿cómo nos ayuda esto a entender el asunto? ¿Por qué las posiciones especializadas son más independientes de los conflictos materiales que las generales?

Lenin nos deja con un cierto número de preguntas. Nos centraremos en dos:

(1) ¿Tenemos un buen concepto materialista de la *relativa autonomía* de la ciencia con respecto a la lucha política, en comparación con la filosofía?

(2) ¿Por qué la filosofía aloja el peso de la lucha de clases en la teoría?, y ¿tenemos una buena definición materialista del modo en el que el pensamiento conceptual contribuye a la lucha de clases?

La importancia de la intervención de Althusser en la historia del materialismo es haber enfrentado estas cuestiones. Nos ocuparemos ahora de su contribución.

4. Materialismo estructural (Althusser)

La pregunta sobre el rol y la posición de la filosofía en y para el materialismo es la preocupación central de toda la obra de Althusser. Sería fácil mostrar que la adhesión de Althusser al Partido Comunista Francés en 1947 es una consecuencia de una decisión más consistente: que la filosofía debe volcarse al mundo, tal y como argumenta Sartre, lo que ha pasado con el Marxismo. Para nuestros propósitos, resumiremos la contribución de Althusser en dos tesis:

(1) Las ciencias son relativamente autónomas (como toda estructura lo es), pero se caracterizan por el modo en el que internalizan su propia finitud estructural en todo modo de producción.

(2) La filosofía es precisamente el punto en el cual la actividad científica se encuentra con cuestiones políticas, por razones que tienen que ver con la misma naturaleza de la política, esto es, con su materialidad.

Como veremos, las respuestas a estas dos cuestiones tienen que ver con la noción de *estructura*, de modo que el materialismo verdadero se revela finalmente como *materialismo estructural*.

(1) Empecemos por el primer punto. Las ciencias no pueden escapar de las leyes generales de las prácticas humanas: son simplemente una de ellas. Si pueden ser relativamente autónomas, no es gracias a alguna propiedad milagrosa, sino porque las prácticas en general habilitan la autonomía. La razón general de esta autonomía depende del hecho de que las prácticas están *estructuradas*. El concepto de estructura interviene aquí por primera vez para dar cuenta de la autonomía de lo que Althusser denomina “niveles”. La estructura se refiere aquí al hecho de que cierto número de aspectos de algunas prácticas humanas solamente puede explicarse por otros aspectos de la misma práctica. El lenguaje es un buen ejemplo. La existencia misma de un fonema depende de la existencia de otros fonemas. La

dificultad que tenemos no solo para entender por primera vez, sino para percibir por primera vez, por ejemplo, un nombre en una lengua extraña (por caso, el japonés), se debe a que esta percepción es diferencial. Los sonidos en el lenguaje no existen simplemente como señales físicas aisladas; emergen perceptivamente de un fondo de juego de diferencias que llamamos nuestro lenguaje. Enfatizamos el hecho de que estamos hablando de la existencia misma de una entidad lingüística: las estructuras no son principios de organización de entidades ya dadas, sino principios de constitución de entidades que solo existen una en relación con otra. Notemos también, antes de avanzar, que esto no significa que los lenguajes sean inmunes a todas las influencias no lingüísticas o a la historia. Significa que todas las fuerzas que estén involucradas en el lenguaje tendrán que pasar por filtros de sistemas. Por ejemplo, factores de distinción social podrían explicar por qué, en cierto punto de la historia, hablantes del francés mutaron la ‘e’ final, pero no se anticiparon y no pudieron escapar a las decisiones sistémicas de las consecuencias de esta “decisión”, esto es, que todo el sistema de conjugaciones tuvo que cambiar. [14]

Para construir este concepto de autonomía, Althusser introduce un cierto número de tesis que le dan a su “estructuralismo” sus notas particulares. [15]

En primer lugar, las estructuras deben definirse de tal modo que no puedan reducirse a alguna *praxis* humana general (como en la versión humanista del Marxismo que, para Althusser, fue representada principalmente por la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre), ni a alguna estructura específica, en particular, no a los procesos económicos (como en el economismo, que se alinea perfectamente con el humanismo). Eso implica que toda estructura debe tener su propia lógica (esto es, su propio modo sistemático de ser), que no puede solaparse con la lógica de otra estructura de modo isomórfico; de ahí la importancia del concepto de desplazamiento (*décalage*).

En segundo lugar (y por la misma razón), la existencia y la naturaleza de esas estructuras no es la de hechos transhistóricos, ya que eso implicaría la posibilidad de identificar una entidad general que se despliega en la historia bajo distintas variaciones. En otras palabras, no todas las sociedades cuentan con niveles como el lenguaje, la economía, el parentesco, la religión, la política, etc., como la nuestra parece estarlo. La historia no se trata solamente acerca de lo que ocurre en esos distintos niveles, sino también de la misma existencia de dichos niveles. La religión, la política, las ideas, etc., son nociones necesariamente equívocas y necesitan ser redefinidas en el contexto de sus relaciones estructurales, esto es, de modo *crítico*.

En tercer lugar, esta autonomía es solo relativa. No porque su alcance se extienda solo a cierto número de acciones y se detenga en un punto determinado, sino porque depende de un “nivel” en particular, el de la producción, donde se rige la variación misma de determinación estructural. De hecho, en verdad, no es un nivel, ya que no existe por separado, sino solo como el principio de la determinación en cada caso. La diferencia entre el materialismo estructural y el materialismo dogmático es precisamente que el primero evita el reduccionismo porque no identifica la causa primaria, es decir, la materia, en ningún plano de referencia sustancial particular, como si supiéramos ya dónde buscar la heteronomía de las prácticas y por qué medios opera esta heteronomía; más bien lo convierte en la razón por la que siempre necesitamos investigar de nuevo. Es *crítico*, en el sentido de que debe relativizar las categorías supuestamente

universales utilizadas para estudiar la historia (incluida la propia noción de la historia misma).

En cuarto lugar, esta relativa autonomía significa que aquellos niveles no son simplemente independientes entre sí; ellos existen de manera *diferencial*, en el sistema de sus desplazamientos (*décalages*). La religión existe a través del conjunto de diferencias por las que se distingue a sí misma en una particular sociedad con respecto a la política y a la familia, etc. La causa estructural no es un nivel sustancial particular de la realidad, sino el sistema de intervalos, disparidades, diferencias, que mantienen una capa estructurada a distancia de otra. En otras palabras, Althusser usa el concepto saussuriano de estructura para pensar no solo en la organización sistemática de todo nivel, sino también en la relación entre estructuras, y es por eso que puede evitar tanto el reduccionismo como el idealismo. El concepto de estructura proporciona la noción de causa que la tradición materialista necesitaba: se puede decir que la causa está "ausente" sencillamente porque no puede identificarse con ningún ser sustancial en particular; pero no obstante es una causa.

Por todas estas razones podemos decir que la noción de estructura, lejos de ser determinista es el concepto de la contingencia de todos los niveles de las prácticas. Esta finitud está en sí misma marcada en cada sistema estructurado, en los vacíos que lo rodean, es decir, en aquello de lo que no puede dar cuenta. Los eventos que no tienen lugar en el espacio sistemático abierto por una estructura pueden efectivamente ocurrir, pero ellos no serán registrados: actuarán como eventos esquivos y desaparecerán. Althusser da muchos ejemplos de este tipo de situación en el propio corpus de Marx, pero es una propiedad general de las estructuras. Es a través de esos puntos que estructuras alternativas se conectan entre sí.

Por impresionante y convincente que todo esto pueda ser, no nos ha permitido empezar a responder nuestra pregunta: si todas las estructuras son relativamente autónomas, ¿qué es lo específico de las prácticas científicas? ¿Por qué serían más "inmunes" a la lucha de clases que la filosofía o la religión, que son, también, prácticas estructuradas? Aquí es donde hace su aparición el (in)fame "corte epistemológico". Aunque Althusser varía en la construcción precisa de este concepto, nunca lo abandona (como deja en claro en su "Autocrítica" [16]). Para resumir brutalmente lo requeriría un desarrollo muy complejo, podemos decir que la diferencia entre la ideología y la ciencia para Althusser es que la primera tiene como objetivo bloquear o excluir artificialmente el espacio de su problemática (el espacio de posibilidades que constituye, y que, como hemos visto, necesariamente incluye marcas de su propia finitud), mientras que la segunda otro no solo reconoce su finitud (que es, al mismo tiempo, su apertura), sino que lucha *por hacer algo con eso*. La ciencia es una práctica que trata permanentemente de dejarse afectar por su propia finitud estructural. La ciencia está definida, entonces, no por el hecho de que se represente algo de manera adecuada, sino por el modo de producción que la caracteriza, un modo de producción que permanentemente relativiza su propio sistema de funcionamiento. Es en este sentido que es materialista, y no en el sentido de que busca reducir todo a un plano sustancial de referencia.

(2) Ahora bien, ¿y con respecto a la filosofía? Aquí la posición de Althusser ha variado significativamente. En un primer momento, argumentó básicamente que la filosofía era un modo de acompañar cambios radicales, ya sea en la política o

en la ciencia. Esto implicaba que la filosofía no podría tener iniciativa propia alguna. Sin embargo, en el último período de su trabajo, revisó esta doctrina y redefinió a la filosofía como “lucha de clases en la teoría.” [17]

Una gran parte del trabajo de Althusser está dedicado, por supuesto, a corregir las visiones filosóficas equivocadas que el materialismo marxista tenía de sí mismo, a través de la producción de un concepto materialista de contradicción (que apela al estructuralismo), completando así la tarea de articulación de un *materialismo especulativo* coherente. Pero podríamos aceptar que el concepto hegeliano de contradicción es, en efecto, incompatible con premisas materialistas (si la contradicción es un concepto lógico, afirmar que algo es auto-contradictorio es establecer que puede ser resuelto a partir de relaciones lógicas – y, por tanto, argumentar a favor del idealismo). Podemos incluso reconocer que el trabajo conceptual de Althusser es la ontología que la idea de materialismo necesitaba. Aún nos preguntaríamos: ¿por qué esto importa? ¿De qué modo los conceptos tienen un impacto en cómo hacemos las cosas (incluyendo cómo tratamos de producir una ciencia de la historia)? Sobre esta cuestión, Althusser duda. Puede argumentarse que esta es la pregunta central y el hilo conductor de su obra: eso que lo lleva a detenerse y empezar de nuevo. La sospecha de que la vida del filósofo se vive para nada (la vida de un parásito, una vida endeudada e incluso risible), así como la determinación de hacer justicia a la especulación para la revolución misma, es la preocupación constante en la aventura filosófica y personal de Althusser. En consecuencia, es posible encontrar rastros de este esfuerzo en todo su trabajo.

Creo que la última palabra de este esfuerzo incansable se encuentra en un texto póstumo publicado recientemente, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* [18]. En ningún otro lado, quizás, encontremos un desarrollo tan completo y detallado del sistema filosófico de Althusser como una respuesta a la pregunta: ¿por qué importa la especulación? Su posición en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* se puede resumir de la siguiente manera: (i) la filosofía es especulativa en el sentido de que ofrece una variedad de posiciones totalizadoras, discursos sobre *todo* -lo que incluye tanto los objetos existentes como los inexistentes-, posiciones logradas a su vez a través de medios totalizadores, es decir, por medio de sistemas conceptuales, o más bien, dice Althusser, estructuras; (ii) la filosofía es importante porque las prácticas, aunque diversas, necesitan ser unificadas, ya que cada práctica es gobernada por su aparato ideológico lo que dificulta asegurar la función hegemónica de la ideología, -es decir, su capacidad para asegurar el dominio de una clase sobre la otra mediante su inclusión en la cosmovisión de la primera-. La categoría importante es, por lo tanto, la categoría de totalidad. Althusser identifica la filosofía con una cierta idea de la metafísica o, al menos, con el pensamiento especulativo.

La especulación no se presenta entonces como una actividad especializada u opcional que tendría jerarquía con respecto a las demás, sino como algo que ya se encuentra distribuido en las masas y que pertenece a la existencia misma de todas las prácticas como una de sus condiciones. Althusser hace justicia entonces al hecho de que *todos piensan*: la especulación no es no es un capricho arbitrario, sino una actividad profundamente arraigada en las necesidades de nuestra vida. Sin embargo, a diferencia de toda la tradición idealista, Althusser no basa la especulación en alguna necesidad metafísica, sino en la lógica de la lucha de clases, que se apoya, a su vez, en la necesidad de la vida práctica (primero, porque la

producción requiere explotación, por lo tanto, conflicto; y segundo, porque la explotación requiere en última instancia una forma de hegemonía en el sentido de Gramsci). Pero la filosofía no es especulación en general: la religión es otro tipo de especulación, ¡incluso podría demostrarse que el mito en el sentido levi-straussiano tiene la misma función unificadora que la filosofía!

La especulación filosofía tiene, argumenta Althusser, dos rasgos específicos: (1) está profesionalizada hasta cierto punto, ya que se le confía a cierto grupo de expertos forjar proposiciones conceptuales que, de un modo u otro, contribuyen a la unificación de las prácticas –lo que significa que es una forma de especulación consciente y reflexiva; y (2) responde a la apariencia de las prácticas científicas que desafían el orden establecido, dice Althusser, “porque le dan a los seres humanos la evidencia de que algún conocimiento absoluto de las cosas podría venir de su propia práctica científica y no de la revelación divina.” [19] La especulación entonces, intenta reparar los saltos realizados por las prácticas científicas en el tejido de nuestra vida ideológica.

Una descripción materialista de la necesidad de la especulación apela, entonces, al hecho de que las prácticas son diversas (relativamente autónomas) pero que se conectan, no por alguna necesidad natural de unificación en la mente humana, sino como una consecuencia de la naturaleza *hegemónica* de la naturaleza de la lucha de clases, que requiere que la clase dominante gobierne todos los aspectos de la vida humana para asegurar su comando en el proceso productivo. Toda la filosofía tiene entonces, una dimensión *comparativa*, ya que trata de negociar la heterogeneidad de ideologías dado que contribuyen a prácticas heterogéneas. [20]

Esto, entonces, es el materialismo: aquí, el concepto de la causa del pensamiento conceptual en general (es decir, de la especulación) es exactamente coextensiva con la relativización de la filosofía. La lucha de clases es tanto aquello que se reprime de la tradición filosófica dominante (idealismo) como aquello que causa la especulación en general (la razón por la que tiene un impacto en el mundo). El materialismo, sin embargo, no puede ser una teoría particular de la especulación; es la *práctica de la filosofía que se deja alterar por la realización tanto de su necesidad como de su heteronomía*. Ser materialista en filosofía, para Althusser (como para Lenin y, luego, para Balibar), es no (solo) articular un punto de vista materialista (incluyendo una teoría materialista del rol de la filosofía), sino practicar la filosofía en modo específico. ¿Qué modo, exactamente? En primer lugar, es un modo de practicar la filosofía que acepta su naturaleza conflictiva y su lógica partidaria, lo que significa que las ideas filosóficas no importan solamente porque una conciencia individual pueda considerarlas falsas o verdaderas, sino por el modo en el que contribuyen a un cuerpo colectivo de poder (como los intelectuales orgánicos en el sentido de Gramsci).

En segundo lugar, el materialismo no trata de proveer justificaciones últimas de las prácticas, sino que intenta liberar nuevas prácticas incipientes de los obstáculos ideológicos (es decir, políticos) que las impiden. En tercer lugar, y correlativamente, aunque se involucra en el ejercicio de totalización que define a la especulación en general, el materialismo lo usa para exponer eso que necesita ser reprimido por el punto de vista dominante y totalizante en un tiempo dado para constituirse a sí mismo. Althusser menciona como ejemplos: la materia, el trabajo, el cuerpo, el género, la edad, los prisioneros las salvajes, los locos, las mujeres, las relaciones de poder, etc. [21] Estas son las *materialidades*. No son simples objetos

que pueden esperar ahí para ser representados adecuadamente por nosotros; son elementos críticos que no pueden ser tenidos en cuenta sin cambiar el modo mismo en el que nos representamos a las cosas en general, y sin alterar la posición misma de la actividad de representarse cosas en el balance de nuestras prácticas. Puede decirse que existen en la medida en que nos cambian, es decir, en la medida en que operan una *variación estructural* de nuestros sistemas especulativos. Lo que no quiere decir que existan solo para nosotros, ya que no somos nosotros la medida de su existencia, sino precisamente, nuestra propia finitud, o más puntualmente, que nos transformen puede hacernos desaparecer. Están afuera, aunque no tendría sentido postularlos como objetos de representación. Esta posición es la única que evita, a la vez, al idealismo y al dogmatismo.

Eventualmente, una práctica materialista de la filosofía articula constantemente el aspecto profesional y técnico de la filosofía (los filósofos son profesores que estudian sistemas filosóficos ya existentes) y la especulación que está distribuida en las masas (“todo ser humano es virtualmente filósofo” [22]), lo que implica (tal y como argumentó Lenin) un *estilo* particular de escritura (y Althusser ilustra este estilo en particular en su trabajo tardío). En otras palabras, una filosofía materialista requiere mucho más que una modificación de los contenidos o de los estilos de los filósofos; requiere una nueva alianza entre académicos y activistas, o, más precisamente, entre los académicos y aquellos que luchan en el corazón de procesos productivos (“trabajadores”).

El materialismo parece ser entonces crítico, especulativo, y estructural. Por supuesto, mucho más debería decirse para articular completamente este concepto de materialismo. Pero espero que se haya ofrecido lo suficiente para dejar en claro por qué un concepto de materialismo importa: importa porque nos dice en qué medida, en general, importa la especulación. En efecto, necesitamos reconocer la necesidad de la especulación en nuestra vida en general, y resistir la descripción poco realista de la especulación que generalmente otorgan los filósofos (incluidos los “materialistas especulativos” de nuestro tiempo). [23] Necesitamos hacer con respecto a la filosofía lo que según Bruno Latour es el objetivo de la antropología en general, eso es, dar a aquellos que están involucradas en una práctica particular (por ejemplo, las ciencias) una imagen de su práctica que corrija la historia fantástica que se cuentan a sí mismas de ella, mientras que le hacemos justicia a su poder y significado. [24] En nuestro tiempo, un trabajo ha continuado esta tarea secular de contribución al materialismo entendido no como una doctrina filosófica sino como una transformación de la práctica misma de la filosofía –el de Étienne Balibar. Las líneas precedentes no tienen ningún otro propósito más que introducir su trabajo y sugerir al lector que se aproxime a él, teniendo presente el problema del materialismo como lo he definido aquí – en otras palabras, estas líneas se proponen argumentar por qué y en qué lugares importa el trabajo de Balibar.

1. Véase Quentin Meillassoux, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Buenos Aires: Caja Negra, 2008); la contribución de François Laruelle en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek, y Graham Harman (Melbourne: Re.Press, 2011), pp. 237–260,

“The Generic as Predicate and Constant: Non-Philosophy and Materialism”, y Ray Brassier, *Nihil Desencadenado* (España: Materia Oscura, 2017).

2. Véase, por ejemplo, Catherine Malabou, “Le vide politique du réalisme contemporain, ou pourquoi je suis matérialiste,” lectura en Choses en soi, París, 19 de Noviembre, 2016, (https://www.youtube.com/watch?v=EZYUVgV_u5A)

3. Smart, *Encyclopedia Britannica*, s.v. “Materialism,” <https://www.britannica.com/topic/materialism-philosophy> (Accedida el 14 de Enero de 2018)

4. Ernst Cassirer, *Language*, vol. 1 of *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1965), p. 73.

5. Sobre esto, véase Étienne Balibar, *La filosofía de Marx* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000); y Pierre Macherey, *Marx 1845: Les “Thèses” sur Feuerbach* (Paris: Éditions Amsterdam, 2008).

6. Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques* (Paris: Le Livre de Poche, 1999), p. 313; traducido por Maniglier. El francés reza “*accepter de partager leur langage et leur vérité comme vous partagez leur pain.*”

7. V.I. Lenin, introducción a *Materialismo y empirio-criticismo*, tomo 4 de las *Obras Completas* (Madrid: Akal, 1977); disponible online en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1908/mye/index.htm>. La cita original es de Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, en Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1958,), vol. 2 pp. 369-70.

8. Althusser habla de la “opacidad de lo inmediato” como la intuición central del materialismo, que ve representada por primera vez en Spinoza (“De El Capital a la Filosofía de Marx” En Louis Althusser, Étienne Balibar, *Para leer el capital* [Buenos Aires: Siglo XXI, 2004], p. 21.)

9. Uno podría reconocer en la oposición entre representación y expresión fomrulaciones muy cercanas a las usadas por Deleuze en toda su obra, empezando por el primer texto publicado que reconoció. (Gilles Deleuze, “Jean Hyppolite, lógica y existencia”, en *Islas desiertas y otros textos (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo Torío, ed. David Lapoujade [Valencia: Pre-textos, 2005]). Althusser va a preferir el término ‘producción’ a la palabra ‘expresión’, pero el movimiento general es el mismo.

10. Véase Lenin, *Materialismo y Empirio-criticismo*, Capítulo II, §5 y Capítulo III, §1.

11. Lenin, *Materialismo y Empirio-criticismo*, Capítulo III, §5.

12. Lenin, *Materialismo y Empirio-criticismo*, Capítulo III, §1.

13. Lenin, *Materialismo y Empirio-criticismo*, Capítulo VI, §4.

14. Para todo esto, véase mi libro sobre Saussure, *La Vie Énigmatique des Signes, Saussure et la Naissance du structuralisme* (Paris: Léo Scheer, 2006); para un resumen en inglés, véase mi ensayo “Signs and Customs: Lévi-Strauss, Practical Philosopher,” *Common Knowledge* 22:3 (Septiembre, 2016), pp. 415–30.

15. Bosquejo aquí libremente a partir de *La revolución teórica de Marx*, (México: Siglo XXI, 2010) y *Para leer el Capital*.

16. Louis Althusser, *Éléments d’Autocritique* (Paris: Hachette, 1974), p. 17; *Elementos de Autocrítica*, trad. Miguel Barroso (Barcelona: Laia, 1975), p. 12.

17. Para esta última definición véase Louis Althusser, “Réponse à John Lewis,” (Paris: Maspéro, 1973), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1974).

18. Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, (Buenos Aires: Paidós, 2014).

19. Althusser, *Initiation à la philosophie*, p. 341.

20. Vale la pena notar que esta concepción de la filosofía es llamativamente similar a la defendida por Bruno Latour en su última obra maestra *Investigación sobre los modos de existencia* (trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2013), es decir, la filosofía como diplomacia. Sobre la noción de la filosofía como forma radical de compartivismo, véase Patrice Maniglier, “Manifeste pour un comparatisme supérieur,” *Temps Modernes*, n°682 (Julio 2015).

21. Althusser, *Initiation à la philosophie*, p. 100–102.

22. Althusser, *Initiation à la philosophie*, p. 385.

23. He expuesto los motivos por los que creo que la noción de “especulación” defendida por Meillassoux, por ejemplo, es irrealista en Patrice Maniglier, “Post-Metaphysical Meditations: Reflections on ‘Speculative Realism,’” en *New Existentialism* ed. Time Griffin (Dijon: Presses du Réel, 2017).

24. Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia* (trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2013),