

La Dimensión Política del Materialismo Entre la Propuesta Especulativa de Quentin Meillassoux y la Teoría de la Filosofía de Louis Althusser

A Dimensão Política do Materialismo Entre a Proposta Especulativa de Quentin Meillassoux e a Teoria da Filosofia de Louis Althusser

The Political Dimension of Materialism Between Quentin Meillassoux's Speculative Proposal and Louis Althusser's Theory of Philosophy

*Pedro Sosa¹ 

Resumen

En el presente artículo nos proponemos establecer una relación entre el "materialismo especulativo" de Quentin Meillassoux y la filosofía materialista de Louis Althusser. Si ambos materialismos se definen a partir de la afirmación de una dimensión objetiva, exterior al sujeto, y de la posibilidad de conocerla, se distancian, sin embargo, en un punto fundamental: el registro del espacio constituido por las prácticas sociales que excede y determina a la filosofía. El objetivo de este artículo es, en este sentido, dilucidar y ponderar esta distancia entre un materialismo y el otro, a los fines de dar cuenta de la diferencia que se juega entre ellos en cuanto al alcance y el sentido político de las tesis que los caracterizan.

Palabras claves: materialismo; política; filosofía; crítica; especulación.

Abstract

In this article we propose to establish a relationship between the "speculative materialism" of Quentin Meillassoux and the materialist philosophy of Louis Althusser. If both materialisms are defined on the basis of the affirmation of an objective dimension, external to the subject, and of the possibility of knowing it, they nevertheless differ on a fundamental point: the register of the space constituted by social practices that exceeds and determines philosophy. The aim of this article is, in this sense, to elucidate and ponder this distance between one materialism and the other, in order to account for the difference between them in terms of the scope and political meaning of the theses that characterize them.

Keywords: materialism; politics; philosophy; critique; speculation

¹ Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Programa de Posgrado en Filosofía (FFyH/UNC, El Cordobazo, Córdoba, AR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4260-0413>.

Resumo

Neste artigo pretendemos estabelecer uma relação entre o "materialismo especulativo" de Quentin Meillassoux e a filosofia materialista de Louis Althusser. Se ambos os materialismos se definem a partir da afirmação de uma dimensão objetiva, externa ao sujeito, e da possibilidade de conhecê-lo, distanciam-se, porém, em um ponto fundamental: o registro do espaço constituído pelas práticas sociais que ultrapassam e determina a filosofia. O objetivo deste artigo é, nesse sentido, elucidar e ponderar essa distância entre um materialismo e outro, a fim de dar conta da diferença que se joga entre eles em termos de alcance e significado político das teses que o caracterizam.

Palavras-Chave: materialismo; política; filosofia; crítica; especulação.

En sus "Meditaciones Posmetafísicas", Patrice Maniglier registra el surgimiento de un nuevo recomienzo en la historia de la filosofía:

Finalmente, Francia ha proporcionado otro de esos audaces gestos filosóficos que regularmente le dispensa al mundo [...] Se llama 'realismo especulativo': su líder se encuentra en París; su nombre es Quentin Meillassoux; y ha sido nombrado caballero nada menos que por un Lord como el propio Alain Badiou (MANIGLIER, 2020, p. 109).

Se trata, para Maniglier, de un movimiento típicamente francés que se constituyó como tal en la medida en que fue recibido al interior del mundo intelectual y académico angloparlante, de igual manera que, en su momento, lo que se denominó *French theory*, o posestructuralismo, adquirió una identidad definida en relación con la constitución de los *cultural studies* en el Reino Unido y los Estados Unidos. A partir de su establecimiento como una zona definida dentro del mapa teórico, el realismo especulativo habilitó un espacio común para la discusión y el despliegue de ciertos desarrollos afines. Hoy abarca un conjunto muy diverso de autores, algunos de los cuales ya llegaron a poner explícitamente en cuestión la misma unidad del movimiento o incluso rechazan ser identificados como parte de él.²

Si hay algo que comparten y que define al movimiento, esto es más fácil de reconocer por la negativa: cierto rechazo al repliegue filosófico sobre el ámbito del sujeto, esto es, a la constante remisión de toda objetividad exterior a alguna forma de mediación subjetiva, repetida una y otra vez de diferentes modos desde de la postulación del sujeto trascendental kantiano en adelante. Se trata de lo que Meillassoux llama "correlacionismo". Es posible decir, entonces, a modo de definición mínima, que el realismo especulativo se constituye como tal a partir de un rechazo de la correlación.

² El bautismo fundacional del movimiento se remonta a una conferencia llevada a cabo en Londres, en 2007, de la que participaron quienes fueron considerados sus principales referentes: Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Ian Hamilton Grant. Independientemente de si actualmente ellos mismos se identifican o no con la etiqueta en cuestión, (casi ninguno, salvo Harman, insisten en nombrar su propuesta bajo ese término, y algunos incluso, como es el caso de Brassier, le niegan cualquier tipo de utilidad), lo cierto es que efectivamente aparecen como las referencias centrales ante la pregunta sobre cuáles son los nombres propios que estarían asociados a esta designación general (MANIGLIER, 2020, p. 112).

Ahora bien, este rechazo de la correlación puede entenderse de dos modos. Puede consistir o bien en un rechazo del lugar privilegiado de lo humano en la correlación, esto es, de la identificación de la posición del sujeto con el lugar de lo humano, o bien en un rechazo de la imposibilidad del pensamiento humano de acceder a lo absoluto, a lo que es, en su indiferencia respecto del hecho de que esté siendo pensado. Podemos decir que esta diferencia da cuenta de la división que hace estallar la unidad del realismo especulativo, y cada una de estas posiciones se corresponde, en algún punto, con dos ontologías alternativas. En el caso del rechazo a la asunción de lo humano como aquello que ocupa exclusivamente el lugar del sujeto en relación con el resto de los existentes puestos en el lugar del objeto, lo que tiende a encontrarse es la afirmación de una cierta ontología de la relación, la afirmación de una igualdad radical entre todos los existentes en virtud de la cual todos están expuestos, ya sea parcial o totalmente, a las relaciones que, determinadas por sus posibilidades respectivas, mantienen entre ellos. En el caso de un rechazo de la imposibilidad de pensar el absoluto, es decir, de remitir el objeto a una determinación trascendental subjetiva, se juega en cambio una cierta ontología de la sustracción, esto es, la afirmación de la existencia exterior e independiente de lo que es, respecto del pensamiento humano. Si en el primer caso asistimos a una cierta extensión o generalización de la correlación, en el segundo nos encontramos con la posibilidad de una cierta disolución de la correlación. Se trata, en ambos, de un rechazo de la correlación, y por lo tanto, de una cierta afirmación del afuera, sólo que esa afirmación significa dos cosas distintas en cada una de estas derivas alternativas: en la primera, la afirmación del afuera consiste en la igualación ontológica de los existentes no humanos en relación con los existentes humanos, y en el segundo en la postulación de la posibilidad del pensamiento de relacionarse con una exterioridad radical sin reducirla al mismo tiempo a sus propios términos.³

Es esta segunda orientación, representada por Meillassoux, la que nos interesa pensar en este trabajo. Él mismo ha preferido denominar su posición como “materialismo especulativo”, para singularizarla respecto del resto de los realismos junto con los cuales fue agrupada:

Desde hace varios años, mi principal preocupación son las capacidades de pensamiento: ¿Qué puede hacer exactamente el pensamiento? La tesis aparentemente clásica que planteo se reduce a decir que el pensamiento es capaz de lo ‘absoluto’, capaz de producir algo así como ‘verdades eternas’ [...] Comencé a desarrollar esta posición en 2006 en *Después de la finitud*, en una forma que, a mi juicio, produjo una reactivación original del materialismo [...] (MEILLASSOUX, 2016, p. 117, traducción nuestra).

³ En su texto, “Panpsychism And/Or Eliminativism”, Steven Shaviro propone una lectura de esta diferencia al interior del realismo especulativo en términos de panpsiquismo y eliminativismo (SHAVIRO, 2011). En el mismo sentido, Pierre-Alexandre Fradet y Tristan Garcia (2016), remiten esta divergencia en el movimiento a la diferencia entre la filosofía de Badiou y la teoría de Bruno Latour, como nombres en torno a los cuales se dirime la filiación de los representantes de la especulación contemporánea. Es posible, incluso, ver en la alternativa que divide este campo una diferencia transversal que organizaría todo el pensamiento francés del siglo XX según las lecturas de Badiou y Foucault: la diferencias entre filosofías de la vida y filosofías del concepto (BADIOU, 2005; FOUCAULT, 2007). Emmanuel Biset, en una conferencia impartida recientemente en la Universidad de Barcelona, explora la posibilidad de pensar la nueva escena de la teoría (donde interviene el realismo especulativo junto con otras posiciones como el giro ontológico en antropología, la ontología orientada a objetos, los nuevos materialismos, el aceleracionismo, etc.), en términos de una “escena postextual de la teoría”, remitiéndola a esa gran división en torno a la cual, junto con Badiou y Foucault, es posible decir que se organizó el pensamiento francés de siglo XX (BISET, 2021).

¿Qué significa “materialismo” para Meillassoux? “Llamo ‘materialismo’ a todo pensamiento que accede a un absoluto que es a la vez externo al pensamiento y en sí mismo desprovisto de toda subjetividad” (MEILLASSOUX, 2016, p. 120). En otros términos: el materialismo implica, para su referente contemporáneo, dos cosas a la vez: por un lado, la afirmación del absoluto en tanto exterioridad separada y radicalmente diferente del pensamiento y de todo rasgo subjetivo, y por otro lado, la afirmación de la posibilidad del pensamiento de acceder a este absoluto, esto es, la posibilidad del pensamiento de establecer una relación tal con lo que está fuera de él, que no socave la no-relación constitutiva en la que el ser se encuentra respecto del pensamiento, esto es, pensar el ser en su radical exterioridad e indiferencia respecto del pensamiento (interrupción de la correlación). No expondremos aquí todo el desarrollo argumental a través del cual Meillassoux fundamenta esta posibilidad, lo cual implicaría una sistematización que excede las pretensiones de este trabajo. Diremos solamente, sin embargo, que el único modo de sostener un materialismo contemporáneo pasa, para el autor, por el firme rechazo de toda metafísica, esto es, por el rechazo del principio de razón, según el cual toda realidad tiene una razón para ser así más que de otra manera, como vía para acceder al absoluto (MEILLASSOUX, 2015). Dicho de otro modo: toda afirmación de un absoluto y de la posibilidad de pensarlo sólo es posible a condición de no pensar tal absoluto como una realidad necesaria. En este sentido, afirmar el absoluto será para Meillassoux afirmar al mismo tiempo la absoluta necesidad de la contingencia.

Antes que Meillassoux, Louis Althusser, en el marco del desarrollo de su teoría de la filosofía, ya había asociado el materialismo a la afirmación de la exterioridad del ser y de la posibilidad de conocerlo. Según Althusser, el materialismo consiste, contra el repliegue idealista de toda realidad externa sobre el interior del sujeto, en la afirmación de la primacía del ser respecto del pensamiento –esto es, del afuera del sujeto–, al mismo tiempo, que de la posibilidad de un conocimiento objetivo de esa realidad material exterior al sujeto. En este sentido, una posición materialista en filosofía se define a partir de las siguientes tesis “de carácter materialista y objetivista” que Althusser plantea en el *Curso de filosofía para científicos*:

1) creencia en la existencia real, exterior y material del *objeto* del conocimiento científico; 2) creencia en la existencia y en la objetividad de los *conocimientos científicos* que proporcionan el conocimiento de este objeto; 3) creencia en la corrección y la eficacia de los procedimientos de la experimentación científica, o *método científico*, capaz de producir conocimiento científico. Lo que caracteriza al conjunto formado por esas convicciones-Tesis es que no dejan ningún lugar a esa «duda» filosófica que pone cuestión la validez de la práctica científica; que evitan lo que hemos denominado la «cuestión de derecho», la cuestión del derecho de existencia del objeto del conocimiento, del conocimiento de ese objeto, y del método científico (ALTHUSSER, 1985, p. 72)

En la misma dirección, en *Lenin y la filosofía*, precisa el significado de esa “materia” que el materialismo afirma:

[...] la *categoría* filosófica de materia, [...] es a la par Tesis de *existencia* y Tesis de *objetividad* [...] El sentido de la categoría filosófica de materia [...] no se refiere a ningún objeto de ciencia, pero afirma la *objetividad* de todo conocimiento científico de un objeto” (ALTHUSSER, 1970, p. 47).

Si bien Meillassoux en ningún momento hace referencia explícita a Althusser (se trata de un estilo de escritura que se caracteriza por la prescindencia de citas y referencias textuales en general), la conexión no es del todo caprichosa ni completamente infundada. El nuevo referente del materialismo filosófico contó desde un principio con el aval de su maestro Badiou, quien caracterizó su propuesta como un verdadero re-comienzo teórico. Podríamos decir que hay un hilo en la filosofía francesa contemporánea que parte de Althusser (aunque probablemente se remonta a la tradición de esa epistemología francesa que cuenta entre sus exponentes con los nombres de Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), pasa por Badiou y termina en Meillassoux. Lo que los une, al margen de las diferencias, es cierta voluntad de ruptura con la tradición, que pasa, en gran medida, por la afirmación del afuera y de la posibilidad de un conocimiento objetivo.

Ahora bien, ¿qué separa a Meillassoux de Althusser? ¿Cuál es la distancia que hay entre una afirmación del afuera y la otra? ¿Qué desplazamiento se produce entre un materialismo y el otro? Maniglier, en sus “Meditaciones Posmetafísicas”, aporta algunas claves para pensar la diferencia en juego. Siguiendo su planteo, “materialismo” significa dos cosas:

El materialismo puede ser definido como una doctrina metafísica que a grandes rasgos afirma que el Ser es Materia, en el sentido de algo extraño al pensamiento [...] o como un método especulativo que estipula que, tal como cualquier otra actividad conceptual, el ejercicio mismo del pensamiento filosófico está condicionado por elementos no-conceptuales y que *la filosofía sólo tiene sentido si hace algo con esta condición*. (MANIGLIER, 2020, p. 120).

Ahora bien, el materialismo especulativo se apoyaría sobre el primer sentido del término en detrimento del segundo. La postulación del afuera más allá de los límites de la subjetividad no está acompañada, siguiendo a Maniglier, de un reconocimiento de las determinaciones exteriores del pensamiento. En otros términos: el materialismo especulativo sólo afirma el afuera a costa de al mismo tiempo denegarlo por otro lado, perpetuando así una cierta ilusión idealista, metafísica según sus propios términos, la de la autonomía del pensamiento. En este sentido, Maniglier plantea la siguiente comparación:

El realista especulativo es como el cómplice de un recluso que le sugeriría a su amigo que en lugar de explorar su prisión, tomando notas de los movimientos de los guardias, trazando un mapa de las paredes, etc., simplemente se relaje, se acueste en su cama, cierre los ojos, intente olvidarse de todo lo que cree saber sobre la relación entre el interior de la prisión y solo piense en cómo debe ser el mundo exterior para un intelecto puro –y así pues, mágicamente, se hallaría fuera de ella. (MANIGLIER, 2020, p. 121).

En este gesto, el materialismo especulativo rompe con lo que Maniglier denomina “el postulado bachelardiano”, o la “Máxima metafísica materialista”, según la cual “las invenciones filosóficas (es decir, especulativas) sólo se hacen posibles y se vuelven válidas en relación con positivities, es decir, con acontecimientos no-filosóficos que desafían el modo en que pensamos” (MANIGLIER, 2020, p. 127). Esta premisa, que en Bachelard se aplica a la relación entre la filosofía y la ciencia, pero que

a lo largo de la filosofía francesa contemporánea se habría hecho extensiva a otras “positividades”, es decir, imposiciones objetivas, exteriores, sobre el pensamiento conceptual, como el arte, la política, etc., es la que constituye al materialismo como tal, de acuerdo con la definición que a Maniglier le interesa reivindicar. Si Meillassoux rompe con ella, rompe, en la misma medida, con el quid del materialismo en tanto posición que a partir del reconocimiento de lo que actúa sobre la filosofía desde afuera se deja afectar por ello y despliega las consecuencias de esta afectación. Por su parte, el nombre de Badiou aparece como el comienzo de este abandono del postulado bachelardiano que finalmente se habría consumado con Meillassoux: “Si llamamos *metafísica* a cualquier actitud que hace de la especulación (es decir, del razonamiento conceptual) un fin en sí mismo, entonces Badiou parece haber iniciado la reorientación metafísica del *French Thought*” (MANIGLIER, 2020, p. 133). A pesar de la insistencia badiouana en las “condiciones” de la filosofía, que la desplazan respecto de un lugar de origen y fundamento de posibles verdades a las que podría acceder por sus propios medios, ésta –la filosofía– todavía constituiría un fin en sí mismo, aunque lo sea solo para ella, en tanto y en cuanto los procedimientos de verdad de la política, el arte, la ciencia y el amor, no la necesitan para funcionar como tales (MANIGLIER, 2020, p. 132). Independientemente de si la crítica de Badiou sea justa o no, lo que nos interesa recuperar es la razón a través de la cual Maniglier la sostiene: un verdadero materialismo no solo rechaza toda pretensión de origen, fundamento, y autonomía, sino que tampoco admite que la filosofía se ubique como un fin. En cambio, en virtud de un principio materialista, “[t]oda filosofía es una filosofía de paso [...] algo para atravesar, no algo en lo que permanecer” (MANIGLIER, 2020, p. 132).

No pretendemos aquí proseguir el examen de la crítica que Maniglier despliega contra Meillassoux en términos de consumación de esta tendencia metafísica. En cambio, si dijimos que la reactivación del materialismo contemporáneo tenía una genealogía que podía remontarse hasta Althusser pasando por Badiou, y Maniglier viene a plantear que con Badiou se inicia un movimiento que culmina en Meillassoux, lo que nos interesa, en este punto, es dar cuenta de la posición de Althusser en relación con ese movimiento. Otra vez: ¿qué separa al materialismo de Althusser del materialismo especulativo contemporáneo? Si ambos pueden ser definidos como una afirmación del afuera: ¿qué distingue al afuera de Althusser del afuera de Meillassoux? En este sentido, el modo en que Maniglier cartografía el problema nos permite ubicar la intervención de Althusser en continuidad con el postulado bachelardiano. De hecho, así lo hace el autor de las “Meditaciones Posmetafísicas” en el texto en cuestión, mencionándolo como un caso de inclusión de la política en las “positividades” a las que la filosofía debe remitirse, por su definición de la filosofía como lucha de clases en la teoría (MANIGLIER, 2020, p. 126). Asimismo, en un artículo llamado “Materialismo”, Maniglier le dedica a Althusser un apartado especial, donde caracteriza su posición en términos de un “materialismo crítico, especulativo y estructural” donde “la causa del pensamiento conceptual (es decir, de la especulación) es exactamente coextensiva con la relativización de la filosofía” (MANIGLIER, 2021: 13). Allí sostiene que, para Althusser,

[l]a lucha de clases es tanto aquello que se reprime de la tradición filosófica dominante (idealismo) como aquello que causa la especulación en general [...] 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 un modo específico. (MANIGLIER, 2021, p. 13).

Suscribiendo a la lectura de Maniglier, podemos decir que mientras que el afuera que postula el materialismo especulativo consiste en la afirmación de una exterioridad del pensamiento en términos de un absoluto al cual el pensamiento tiene la posibilidad de acceder, el afuera althusseriano está dado, también, por un exterior respecto de la filosofía en tanto práctica social.

El materialismo de Althusser no sólo consiste, así, en intervenir a favor o en contra de la objetividad del conocimiento científico, sino en el modo de dar cuenta (o no) de la exterioridad social que determina a la filosofía (que comprende a la ciencia y a la política pero que las excede), y que está dada por el conjunto de todas las prácticas sociales atravesado por la realidad de la lucha de clases. El punto está en el modo particular en que la filosofía, digamos, representa en sí, ese exterior constitutivo. Esto es: idealismo y materialismo se corresponden, para Althusser, con dos modos opuestos de relacionarse con el exterior de las prácticas, y la toma de partido filosófica en la lucha de clases se juega, de este manera, en esta alternativa: o bien lo integra a condición de subordinarlo, esto es, de tratar a las múltiples prácticas sociales como “objetos” que habitan, de una manera específica, el espacio de la filosofía: sólo que la filosofía no les deja acceder a tal espacio sino a condición de imponer previamente su poder sobre ellos” (ALTHUSSER, 1980, p. 11), o bien lo asume como un exterior constitutivo, se deja afectar por él, y transforma sus propios términos a partir de esta afectación, es decir, representa filosóficamente “la irrupción de la práctica” como exterioridad indómita y determinante:

[...] contra la pretensión de la filosofía de no tener ‘un espacio exterior’, el marxismo afirma que ciertamente la filosofía tiene ‘un exterior’ [...] que la filosofía no existe más que por ese ‘exterior’ y para él. Ese exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someterlo a la Verdad) es la práctica, las prácticas sociales (ALTHUSSER, 1980, p. 16).

Esta relación de la filosofía con su exterior involucra de manera esencial la relación entre filosofía e ideología, esto es, la cuestión de la función ideológica de la filosofía:

La filosofía no es ni una operación gratuita ni una actividad especulativa [...] Me parece, en efecto, que no se puede comprender la tarea determinante en última instancia de la filosofía más que en relación con las exigencias de la lucha de clases en la ideología, o sea, la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo (ALTHUSSER, 1980, p. 31).

En este sentido, una posición idealista en filosofía se encarga de “reorganizar, desmembrar, recomponer y unificar, bajo una orientación definida, toda una serie de prácticas sociales y sus ideologías correspondientes, para llevar al poder, por encima de los elementos subordinados, una determinada Verdad que les imponga una

determinada orientación” (ALTHUSSER, 1980, p. 32). En otros términos: “contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante y a garantizar esta ideología dominante como Verdad” (ALTHUSSER, 1980, p. 32). La intervención filosófica en la lucha ideológica consiste, así, en la representación o articulación ideológica que la filosofía produce del todo social que la excede, y el idealismo filosófico funciona como una especie de limado de asperezas en función de producir una imagen estabilizada de lo social, reduciendo las contradicciones existentes, una contención de la lucha de clases que al mismo tiempo la deja fuera, no le hace lugar, neutralizando su perturbación.

Frente a la práctica idealista de la filosofía, que determinada por su exterior sin embargo lo niega, Althusser reivindica la asunción materialista de su relación con ese exterior no-filosófico, demarcándose así de la dominación filosófica sobre el resto de las prácticas sociales. Ser materialista en filosofía es dar lugar a esa exterioridad explotada –explotada en el sentido de que ha sido neutralizada en favor de la reproducción ideológica de las relaciones sociales de dominación–, excluida en la producción de la unidad de lo social. Ese resto que cae, rechazado, pone en cuestión la unidad ideológica que la misma filosofía ha producido y revela la existencia de la lucha de clases: “Esta nueva práctica de la filosofía sirve a la lucha de clases proletaria, no imponiéndole una unidad ideológica opresiva [...], sino creándole las condiciones ideológicas para la liberación y libre desarrollo de las prácticas sociales” (ALTHUSSER, 1980, p. 41).

En síntesis, una posición materialista en filosofía se define, así, por una doble afirmación del afuera: la del afuera del ser respecto del pensamiento, la de la práctica y la lucha de clases respecto de la propia filosofía. El materialismo althusseriano es así esta doble afirmación de exterioridad, mientras que el materialismo especulativo de Meillassoux reivindica la existencia de un afuera a costa de negar el otro, o, en otros términos, es materialista en cuanto a la postulación de un absoluto que puede ser pensado en tanto tal, al tiempo que es idealista (en los términos de Althusser) en cuanto al (no) registro del afuera de la filosofía. Todo sucede, en este último caso, como si la afirmación del absoluto, esto es de la sustracción del ser respecto del pensar, fuera correlativa de cierta absolutización de la filosofía, de cierta operación de sustracción, de separación, de la filosofía respecto de sus condiciones. En definitiva, si ambos materialismos coinciden en la afirmación de una realidad independiente del sujeto que puede ser conocida en su objetividad, la diferencia de Althusser pasa por el gesto de dar cuenta de esa exterioridad social que confronta a la filosofía con lo real de su heteronomía.⁴

Esta diferencia se torna todavía más considerable por cuanto desde un primer momento, el gesto materialista de reivindicación de una realidad externa al sujeto que puede ser conocida como tal, responde en Althusser, a una cierta apuesta política. Sin

⁴ En “Sobre Brecht y Marx”, Althusser justamente dice que aquella filosofía que deniega su determinación política, es decir, que suprime, oculta, la política a la cual debe su existencia está “enferma de especulación”: “El resultado es bien conocido: la filosofía se pasa el tiempo diciendo que ella no hace política, que ella está por encima de los conflictos políticos de clase, que ella se dirige a todos interpretar el mundo. En realidad, ninguna filosofía se contenta con interpretar el mundo: toda filosofía es políticamente activa, pero la mayor parte de las filosofías pasan su tiempo en negar que son políticamente activas. Ellas dicen: nosotras no tomamos políticamente partido, nosotras nos contentamos con interpretar el mundo, nos contentamos con decir lo que él es. Es lo que Freud llama una denegación. Cuando alguien les diga: yo no hago política pueden estar seguros de que la hace. Ocurre lo mismo con el teatro. Brecht ha llamado por su nombre al teatro que hace política, pero declara que no hace política: es el teatro de divertimento vespéral, el teatro culinario, el teatro del simple juicio estético. Hay así una filosofía vergonzosa y un teatro vergonzoso. La filosofía vergonzosa está enferma de especulación” (ALTHUSSER, 1994, p. 547-548).

reducir la ciencia a un mero instrumento de la política, en la defensa althusseriana de la práctica teórica como proceso de producción de conocimiento objetivo, de la ruptura epistemológica como ruptura con la ideología, se juega una cuestión política fundamental. “Sin teoría no hay práctica revolucionaria” (ALTHUSSER, 2010, p. 136) o “Todas las ideas verdaderas sirven al pueblo” (ALTHUSSER, 2011, p. 20) son slogans que dan cuenta de este solapamiento. La afirmación materialista de una realidad objetiva, y de la posibilidad de conocerla, es al mismo tiempo la intervención en una disputa política, que excede a la filosofía y la condiciona, pero que también se dirime, según sus propios términos, dentro de su campo. La defensa de la ciencia importa, para Althusser, en la medida en que el conocimiento científico, en su interrupción de la ideología – estructuralmente solidaria de la dominación– tiene efectos políticos transformadores. Esto es, en la sustracción de un afuera respecto del espacio del sujeto, lo que se juega es la afirmación de la lucha de clases como afuera constitutivo de la filosofía.

*

Ahora bien, la diferencia en cuestión nos importa en relación con el problema de la potencia crítica de la filosofía (o la teoría, para tomar un término más amplio) con respecto a su presente, a la actualidad política en la que se inscribe. Ahora bien, preguntarnos por la criticidad actual de la teoría en este marco, implica poner en cuestión el mismo estatuto de la crítica en tanto figura bajo la cual se pensó, al menos desde el siglo XVIII, la relación entre teoría y política. Podríamos decir que el materialismo especulativo de Meillassoux rechaza la crítica en tanto gesto que, al remitir todo discurso sobre el ser al círculo correlacional de las mediaciones trascendentales que lo constituye, supone una cierta subordinación de la teoría a un criterio de orientación político-ideológico. Contra ella reivindica, en un punto, una cierta des-ideologización del pensamiento. ¿Qué significa esto? Por empezar, se trata de aquello que puede verse en la afirmación de “verdades eternas” y de la posibilidad de una relación racional con el absoluto. Esta posibilidad –que Meillassoux le atribuye tanto a la física matemática, por cuanto produce conocimiento respecto de ocurrencias anteriores e independientes de su donación a un sujeto (lo que llama “enunciados ancestrales”), como a la especulación filosófica propiamente dicha (a través de la cual se puede llegar a afirmar la verdad absoluta de la necesidad de contingencia)–, implica una cierta sustracción de la teoría respecto del ámbito correlacional que la crítica supone y en virtud del cual todo enunciado debe ser remitido a la posición subjetiva de enunciación.

Veamos. El fundamento de la crítica, en tanto gesto de remitir un determinado saber que se presenta como objetivo a la posición subjetiva desde la cual se sostiene, se remonta a Kant. La crítica kantiana, en tanto examen de los límites y las posibilidades del conocimiento, se constituye como un movimiento trascendental de remisión de este último a ciertas condiciones a priori. Esto es, implica un repliegue sobre las mediaciones, en un sentido subjetivas (aunque sea en el sentido de un sujeto trascendental) a través de las cuales el sujeto estructura la realidad que está fuera de él, al tiempo que la aprehende. Podemos decir que, en definitiva, el pensamiento crítico a partir de Kant no hizo sino radicalizar este movimiento extendiendo hacia otras dimensiones el ámbito de las mediaciones que configuran la realidad. En este sentido, consistió en reconducir ciertas afirmaciones de pretendido valor objetivo sobre la realidad a las diferentes mediaciones subjetivas de las que procedían: el lenguaje, la

cultura, el género, etc. Asistimos así a una cierta ideologización del pensamiento: lo que se piensa aparece remitido no a lo que es, sino a la posición ideológica desde la que se lo hace. La crítica consiste así en este movimiento de remisión al sujeto, de reconducción hacia el sujeto de aquello que se plantea como un dato de la realidad. En este sentido, la crítica supone un régimen de pensamiento correlacionista.

La ruptura del materialismo especulativo con la correlación, la reivindicación de la posibilidad especulativa del pensamiento, esto es, de pensar el absoluto, es entonces, al mismo tiempo, una ruptura con cierto predominio de la criticidad en la filosofía del siglo XX, con la insistencia en cierto movimiento consistente en remitir, constantemente, todo conocimiento a las mediaciones trascendentales, los *a priori* subjetivos que interfieren a la vez que constituyen nuestra relación con el mundo. En *Después de la finitud*, Meillassoux señala que el surgimiento de lo que denomina “fanatismo” o “fideísmo” contemporáneo –la proliferación de discursos sobre el absoluto que sólo admiten una adhesión basada en la fe y se sustraen de todo cuestionamiento científico o racional–, no debe ser considerado como el resultado de una cierta reacción conservadora frente a las conquistas de la razón, sino como “el efecto de la racionalidad crítica, y esto en tanto que –subrayémoslo– esa racionalidad sea efectivamente emancipatoria, sea efectiva y felizmente destructora del dogmatismo” (MEILLASSOUX, 2015, p. 85). Y remata: “La crítica victoriosa de las ideologías se ha transmutado en la argumentación renovada de la creencia ciega” (MEILLASSOUX, 2015, p. 85). Esto es, la crítica de la metafísica como crítica de la postulación de una realidad necesaria, a través de la introducción de la correlación como limitación de las posibilidades especulativas del pensamiento, al tiempo que posibilitó el despliegue de una crítica de la ideología, liberó el terreno, en el diagnóstico de Meillassoux, para la irrupción de todo tipo de discursos que no dejan de referirse a lo absoluto sino que ahora lo hacen en términos religiosos y en un marco de completa licencia respecto de la posibilidad de un examen racional. Lo que se clausuró no fue el absoluto, sino la posibilidad de una relación racional con el absoluto. Esto no implica, para el autor, abandonar todo proyecto crítico de las ideologías, pero sí vuelve necesaria una desactivación del correlacionismo y una rehabilitación de las posibilidades especulativas del pensamiento, esto, de la posibilidad de pensar el absoluto.

Sin embargo, en el último párrafo de un artículo titulado “Pensar el fanatismo pos-dogmático”, Meillassoux afirma:

¿Cuál es entonces, en esta configuración, la tarea del pensamiento? Construir un pensamiento capaz de ser, *a la vez*, crítico del dogmatismo metafísico y del fanatismo escéptico. Para esto, no vemos más que una sola vía: pensar un *absoluto extraño* al principio de razón, capaz de legitimar de nuevo el alcance especulativo del pensamiento, sin recaer en los errores de la metafísica [...] Proponer así –y no imponer– un modelo filosófico de pensamiento y de existencia, que contrarreste la violencia demasiado frecuente de adhesiones decididamente ciegas. Despejar este camino es hoy todo el objeto de mi trabajo (MEILLASSOUX, 2021, p. 37).

Por paradójico que resulte, podemos ver que a fin de cuentas la empresa teórica de Meillassoux es, en un cierto sentido, profundamente crítica, en la medida en que parte de un diagnóstico del presente y pretende contribuir a una tarea de transformación. La des-ideologización y des-politización del pensamiento que suponen

la crítica de la correlación y la rehabilitación de un pensamiento del absoluto obedecen, paradójicamente, a una cierta apuesta política e ideológica. O para decirlo de otro modo: la reivindicación de un pensamiento del absoluto, no determinado por el juego de posiciones relativas, responde, como motivación última, a una toma de posición frente a un problema político-ideológico contemporáneo. Sin embargo, tal toma de posición pasa, efectivamente, por una ruptura con la tarea crítica del pensamiento, con la idea de que detrás de lo que aparece como conocimiento siempre se esconde una ideología, una toma de posición, que debe ponerse en evidencia. El pensamiento debe dejar de abocarse a este repliegue infinito sobre el sujeto para recuperar su potencia especulativa y atreverse a dar cuenta, en términos positivos, de lo que es.

*

Sin duda, si la máxima althusseriana de la existencia de la realidad como dimensión externa al sujeto posible de ser conocida puede tener hoy algún sentido político que sea conveniente reivindicar, éste converge y coincide con el objetivo que persigue el materialismo especulativo de Meillassoux. Ahora bien, si el problema que está en juego en el materialismo especulativo, es en el fondo político e ideológico, Meillassoux no nos permite pensar qué está en juego en el problema mismo. No hay ninguna inscripción del problema en una cierta caracterización de la coyuntura y de la estructura de dominación de la que es solidario. No hay ninguna referencia a las determinaciones sociales, económicas, políticas del problema. Esto es, el problema que designa bajo el término “fideísmo contemporáneo”, aparece planteado como un problema limitado al ámbito ideológico-cultural que encuentra tanto su origen, como su posible solución, en una transformación teórica.⁵

En este marco, invocar el materialismo de Althusser quizá puede constituir una cierta contribución para pensar la cuestión. Toda la defensa althusseriana de la práctica teórica, de la ruptura epistemológica, de la ciencia como proceso de producción de conocimientos objetivos, que no fue, a lo largo de su recepción, lo suficientemente recuperada, que incluso fue desestimada y dejada de lado como una realidad incómoda con la que mejor no lidiar, aparece ahora, en el concierto de una coyuntura política marcada a nivel ideológico por el fanatismo y el negacionismo, con una potencia crítica imprevista. En el marco de la llamada *posverdad*, entendida como régimen ideológico de producción de enunciados sustraídos de cualquier referencia real con la cual confrontarlos, o en otros términos, como régimen político-discursivo en virtud del cual la verdad se reduce a una cuestión de construcción, fuerza y poder, el despreciado “teoricismo” de Althusser aparece como una reivindicación política de la verdad científica, una suerte materialismo especulativo *avant la lettre*, que detenta una fuerza crítica inusitada.⁶

⁵ En su texto “Realism and Futurity in Contemporary Critical Thought”, Linda Zerilli advierte contra el riesgo de caer en una cierta ilusión teoricista: “El peligro radica en un diagnóstico erróneo del cambio político y cultural radical, a saber, la tendencia a localizar su origen en los pensamientos y las ideas en lugar de en los acontecimientos [...] Este punto es crucial, no porque proporcione una mayor comprensión de los grandes pensadores, sino porque advierte del peligro de malinterpretar el origen del cambio social y político radical e irrevocable, que nunca comienza, como se ha narrado en el pasado y se narra hoy en el nuevo realismo, como una ‘revolución’ del pensamiento” (ZERILLI, 2018). La traducción es nuestra.

⁶ En *For Theory. Althusser and the politics of time*, Natalia Romé termina diciendo, en línea con esta idea, que “el anacrónico teoricismo de Althusser puede exponer uno de los puntos más débiles de la teoría

Sin embargo, al mismo tiempo depara la posibilidad de pensar aquello que permanece fuera de campo, impensado, en el materialismo especulativo. En la medida en que la afirmación de una realidad externa que puede ser conocida en sus propios términos se solapa con la afirmación de la lucha de clases como realidad social que excede y determina a la filosofía, pero que a la vez se juega en ella de un modo específico, Althusser nos permite inscribir el problema ideológico del negacionismo y la posverdad en el marco de la dominación capitalista como realidad múltiple cuya unidad se sostiene sobre una articulación compleja. El materialismo de Althusser permite plantear la pregunta por la relación entre un fenómeno ideológico como el que reconoce Meillassoux bajo el término de fideísmo y la estructura de dominación en la que se inscribe, en la medida en que plantea la disputa filosófica sobre la posibilidad de conocer lo que está fuera del sujeto, en el marco de un problema que, si se juega en ella, sólo lo hace a condición de al mismo tiempo excederla. Esto impide la reducción teórica y evita la ilusión de una resolución teórica para un problema político-ideológico. No se trata, inversamente, de disolver la especificidad de la teoría como si no fuera más que una apariencia con respecto a la realidad de la dominación social, sino de inscribir su especificidad y su relativa autonomía en el marco de una realidad social que la excede. Sólo un materialismo que incluya en su registro aquello que está más allá de los límites de la filosofía, puede dar cuenta de lo que se juega, y en qué medida, en una disputa teórico-filosófica.⁷

Esto equivale a decir que, si la defensa althusseriana de la ciencia coincide con el materialismo especulativo en cierta reivindicación materialista de la teoría y las posibilidades de la ciencia de conocer lo que está fuera del sujeto, ésta depende en Althusser, de un cierto registro de la primacía de la política sobre la teoría, sin la cual corre el riesgo de girar en el vacío. Recordemos que ese registro del afuera lleva a una filosofía que se pretenda materialista, no sólo a afirmar la facticidad del conocimiento científico frente a toda teoría idealista del conocimiento, sino a transformarse a sí misma en función de dar lugar a otra práctica de la filosofía. Una filosofía, en alguna medida, transformadora, debe ser, al mismo tiempo, una filosofía transformada. De lo contrario, es posible permanecer reproduciendo, por la forma misma en que se plantean los problemas, independientemente del contenido que se ponga en juego, las condiciones de posibilidad sobre las que se sostienen.

*

crítica actual frente a la fuerza de la ideología neoliberal: la falta de un deseo político de la verdad" (ROMÉ, 2021, p. 168). La traducción es nuestra.

⁷ Desde un posicionamiento afín al materialismo especulativo de Meillassoux, podría sin embargo objetarse que la afirmación althusseriana de "la primacía de la práctica" implica la introducción de una correlación originaria entre prácticas sociales y filosofía, en virtud de la cual todo discurso racional sobre el ser sería remitido al interior de los límites que la mediación de las prácticas establece. Ahora bien, esta objeción supone que las "prácticas sociales" designan una especie de dimensión trascendental que determina irreductiblemente toda relación de conocimiento, cuando, para Althusser, tales prácticas constituyen una positividad, tan exterior como cualquier otro objeto, que es posible conocer objetivamente, por fuera de las representaciones ideológicas que las recubren. La reivindicación althusseriana de la cientificidad del materialismo histórico pasa por la afirmación de esta posibilidad. Ahora bien, por otra parte, ante esta objeción también habría que aclarar que, efectivamente para Althusser, la filosofía no constituye un discurso sobre el ser, no es capaz de enunciar tesis positivas sobre lo real. Su procedimiento y su función son inextricablemente políticos: constituye un campo de batalla donde las intervenciones representan, en sus términos, posiciones implicadas en la lucha de clases.

Para terminar, digamos lo siguiente. El sentido del materialismo de Althusser está, como hemos visto, esencialmente ligado a una doble afirmación del afuera. Por un lado, afuera del sujeto, esto es, afirmación de una realidad objetiva, de una materialidad exterior al pensamiento, posible de ser conocida por la ciencia en tanto práctica teórica que produce cortes irreductibles con respecto a las formaciones ideológicas que dominan nuestra relación con el mundo. Pero, por otro lado, afuera de la filosofía en tanto afirmación de la exterioridad de las prácticas sociales en su realidad efectiva, esto es, atravesadas por la lucha de clases, como elemento maldito que la construcción ideológico-dominante de lo social excluye. En el primer caso, el exterior afirmado nos envía hacia la ciencia; en el segundo, nos dirige a la política. Ahora bien, uno y otro no pueden entenderse por separado: en la misma defensa y reivindicación althusseriana de la ciencia, la práctica teórica, la ruptura epistemológica, lo que está en juego es, para Althusser, la posibilidad de una ruptura con la ideología en tanto dimensión estructuralmente solidaria de la dominación social, esto es, la cuestión de la reproducción o la transformación, y por lo tanto la afirmación de la lucha de clases.

Digamos así: el materialismo althusseriano consiste en la afirmación simultánea de ciencia y revolución. Si la sola enunciación de estas dos palabras juntas produce un cierto escozor, una sensación de extrañeza, es porque se trata de dos elementos profundamente disonantes en el concierto del sentido común filosófico contemporáneo.

Por una parte, la reducción filosófica del conocimiento científico a algún tipo de mediación subjetiva que comenzó con Kant y se radicalizó de diversos modos en el transcurso de los dos siglos siguientes de la historia de la filosofía, tuvo como resultado la constitución de un reflejo crítico en virtud del cual todo enunciado sobre el mundo pasó a ser inmediatamente reducido a los límites de su lugar de enunciación. En este panorama, no hay afuera de la ideología, aun si no se le reconoce a esta categoría alguna dignidad teórica: el ser es finalmente reducido al discurso sobre el ser. Más allá de la construcción discursiva que se impone y se deniega en tanto tal presentándose como la realidad misma, no hay nada. O, en otros términos: toda relación de conocimiento está indefectiblemente atravesada por alguna forma de mediación trascendental-subjetiva – llámese ideología, lenguaje, cultura, discurso etc. – que termina remitiendo el objeto de conocimiento a las formas a priori que el sujeto proyecta sobre él. La ciencia no escapa a esta situación. El saber científico aparece así como una trampa ideológica del poder.

Por otra parte, la revolución, como nombre de una tentativa política de transformación estructural de las relaciones de dominación capitalistas, sufrió, a partir de la década de los '80, un gran desprestigio teórico y político. No sólo se vio dramáticamente afectada por la derrota histórica del socialismo real y la imposición generalizada del neoliberalismo a nivel mundial, sino que además fue teóricamente desestimada desde el mismo pensamiento crítico en general. La explotación capitalista fue disuelta en una multiplicidad de luchas con especificidades irreductibles que, o bien debían librarse con autonomía en sus respectivos territorios, o bien debían ser unificadas según la capacidad política de alguna de ellas de hegemonizar el campo de lo social. La idea de la revolución apareció así, junto con la depreciación del valor teórico del marxismo, como una empresa totalitaria que ya no resultaba deseable en términos de proyecto político emancipador.

En este marco, el materialismo de Althusser como afirmación del afuera no podía ser aceptado. Ya no estaban dadas, en la coyuntura teórica y política, las condiciones de audibilidad en virtud de las cuales su discurso podría haber sido

escuchado y recibido. Habría resultado insoportable. En cierta medida, esto explica el silencio que se generó en torno a Althusser durante la década del '80, así como el hecho de que su recepción póstuma a partir de los '90 le haya dado al materialismo aleatorio una entidad desproporcionada y desconectada respecto del resto de su obra.

Podemos preguntarnos, ¿cuáles son las condiciones de audibilidad para todo discurso filosófico en la actual coyuntura teórica y política? No es evidente a priori que estas sean más hospitalarias con la afirmación althusseriana de la ciencia como posibilidad de un conocimiento objetivo, y de la revolución como proyecto de transformación estructural de la sociedad. El sentido común filosófico y teórico en general es por principio conservador, como todo sentido común. Es bastante palpable que los últimos siglos de escepticismo crítico respecto de la ciencia en el ámbito de la filosofía, y las últimas décadas del siglo pasado de escepticismo político respecto de la posibilidad y la deseabilidad de una revolución socialista, han calado hondo en ese sentido común y han definido los parámetros de lo que es política y teóricamente correcto sostener en el ámbito de la filosofía. Sin embargo, ante la emergencia del materialismo especulativo en la escena filosófica actual, nos permitimos preguntarnos si no es un momento propicio para la recuperación de un materialismo que no sólo afirme la exterioridad del ser respecto del pensamiento, y la posibilidad de pensarlo y conocer ese afuera del sujeto, sino también la exterioridad social de la lucha de clases como realidad múltiple con vistas a la pregunta por lo que se pone en juego de ese exterior en el campo filosófico y a la posibilidad de una intervención filosófica, que dentro de sus límites, pero jugando con ellos, haga alguna diferencia.

Referencias

- ALTHUSSER, Louis. *Curso de filosofía para científicos*. Buenos Aires: Planeta Agostini, 1985. Disponible en: <http://lobosuelto.com/wp-content/uploads/2018/10/Althusser-L.-Curso-de-filosof%C3%ADa-para-cient%C3%ADficos-1967.pdf>. Acceso en: 5 ene. 2022.
- ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 2011.
- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 2010.
- ALTHUSSER, Louis. La transformación de la filosofía. En: ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y lucha de clases*. Madrid: Akal, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. *Lenin y la filosofía*. México: Era, 1970.
- ALTHUSSER, Louis. Sur Brecht y Marx (1968). En: ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*. Tomo 2. Paris: Stock/IMEC, 1994.
- BADIOU, Alain. Panorama de la filosofía francesa contemporánea. *Nómadas*, n. 23, p. 175-183, 2005.
- BISET, Emmanuel, Escena postextual de la teoría. **Conferència del màster de Pensament Contemporani i Tradició Clàssica de la Universitat de Barcelona**. 19 de feb. 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8Zzy4l-qguA>. Último acceso en: 05 abr. 2022.
- FOUCAULT, Michel. La vida: la experiencia y la ciencia. En: GIORGI, Gabriel; RODRIGUEZ, Fermín (comp.). *Ensayos sobre biopolítica*. Excesos de vida. Buenos Aires: Paidós. 2007.
- FRADET, Pierre-Alexandre; GARCIA, Tristan. Petit panorama du réalisme spéculatif. *Magazine Spirale*, [S. l.], n. 255, 2016. Disponible en: <http://magazine-spirale.com/dossier-magazine/petit-panorama-du-realisme-speculatif>. Acceso en: 12 nov. 2021.
- MANIGLIER, Patrice. Materialismo. *Demarcaciones*, Santiago de Chile-La Plata, n. 9, p. 1-16, 2021. Disponible en: https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2021/09/3_Traduccion1_Maniglier.pdf. Último acceso en: 05 abr. 2022.
- MANIGLIER, Patrice. *Meditaciones Posmetafísicas*. En: MANIGLIER, Patrice. *Manifiesto por un comparativismo en filosofía: seguido de meditaciones posmetafísicas*. Buenos Aires: Isla Desierta, 2020.

MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

MEILLASSOUX, Quentin. Iteration, reiteration, repetition: a speculative analyse of the sign avoid of meaning. *En: AVENASSIAN, Armen; MALIK, Suhail. Genealogies of speculation*. London: Bloomsbury, 2016. p. 117-198.

MEILLASSOUX, Quentin. Penser le fanatisme post-dogmatique. *En: COORAY, Supun; MANUPRIYA, Ranga; SUMANASEKARA, Vangeesa. Reading meillassoux with post-dogmatic fanaticism*. Sri Lanka: Theertha Publishers, 2021.

ROMÉ, Natalia. *For theory: Althusser and the politics of time*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2021.

SHAVIRO, Steven. Panpsychism And/OrEliminativism. *The Pinocchio Theory*, [S. l.], 4 oct. 2011. Disponible en: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>. Acceso en: 11 nov. 2021.

ZERILLI, Linda. Realism and futurity in contemporary critical thought. **American Political Theory Conference**. Haveford and Bryn Mawr College (19 October 2018). 2018. Disponible en: https://www.academia.edu/42950112/Realism_and_Futurity_in_Contemporary_Critical_Thought. Acceso en: 11 nov. 2021.

*Minicurriculum do Autor:

Pedro Sosa. Licenciado em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba (2016). Docente e doutorando em Filosofia junto à Facultad de Filosofía y Humanidades da Universidad Nacional de Córdoba. Pesquisa financiada pelo CONICET (Proceso nº 171302). E-mail: pedro.sosa90@gmail.com.