



MOISÉS BARROSO RAMOS

**La piedra de toque.
Filosofía de la inmanencia y de la
naturaleza en Gilles Deleuze**

**Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 240 pp.
ISBN 978-84-9742-810-1**

Esquemas de fidelidad

1. El libro *La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*, de Moisés Barroso Ramos, es extremadamente fiel a su objeto de estudio, tanto en aquello que estaba en sus manos elegir, como en lo que no. Por esto segundo me refiero al contenido del objeto de estudio, en este caso, el sistema ontológico de Deleuze. Cuando digo que el autor obra con fidelidad respecto a él, quiero decir que da una explicación cierta y clara de su contenido, de cuáles son las categorías básicas, de cómo éstas se articulan, hacia qué caminos conducen, cuáles son sus consecuencias, etc. Dado que se presenta desde el inicio como una re-elaboración de una tesis doctoral, podíamos imaginar que este tipo de fidelidad estaría presente en el libro. Así es, y lo está con creces, pues ha sido escrito con un rigor extraordinario. No es éste el momento de dar cuenta de todo el sistema del filósofo francés, más aún porque el texto que ahora escribo no pretende ser un resumen, sino una reseña polémica. No creo que la filosofía de Deleuze sea difícil, pero indudablemente es compleja; por todo ello, baste decir que el texto de Barroso ofrece una perfecta síntesis de su obra entera; que, por medio de conceptos claves que

Barroso elige y articula de modo coherente, nos ayuda a entender el armazón común a todas las formas en la que el filósofo francés eligió expresar su sistema (los motivos lógicos que subyacen a sus conceptos diferentes, como dice el autor).

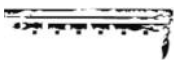
2. Respecto al primer tipo de fidelidad al que he hecho referencia (la que uno ejerce cuando puede elegir), con ella me refiero al camino que el autor ha escogido para orientar su exposición, a la perspectiva que elige para organizar el tratamiento de su objeto de estudio, a aquello que llama “su opción hermenéutica”. A este respecto, leemos: “Para entender los problemas y perspectivas que se entrecruzan en la obra de Deleuze, debemos situar su discurso sobre la inmanencia dentro de la corriente del naturalismo, cuyo principio consiste en que no tiene ningún sentido buscar el Ser fuera de la naturaleza, como tampoco lo tiene buscar la inmanencia fuera de la materia” (p. 26).

3. La obra de Deleuze admite muchas aproximaciones. Acercarse a ella desde la filosofía de la naturaleza constituye la elección del autor de este libro, y opino que es la opción correcta. Ahora bien, si digo que Barroso se muestra fiel a Deleuze también con ella, esto se debe a que *no extrae de esta aproximación las verdaderas consecuencias*. La conveniencia de aplicar una filosofía a la otra, tal y como este libro demuestra, bien pudo pasar desapercibida durante mucho tiempo a la mayoría de los estudiosos de la obra de Deleuze, pero lo cierto es que no pasa desapercibida ahora (se ha convertido en la lectura estándar), y ni siquiera pasó desapercibida al propio Deleuze. Todo ello, el propio Barroso lo explica en su libro, como antes lo hizo en su artículo aparecido en el segundo número de esta misma revista (“Deleuze naturalista”). Ahora bien, *lo que en todo momento siguió y sigue permaneciendo oculto* (salvo quizá para unos pocos marxistas) *fueron las verdaderas consecuencias de esta afinidad*. Al no hacerlas explícitas, Barroso estaría demostrando que su libro todavía se halla determinado por aquello que no fue una opción para él; es decir, demuestra que su elección todavía se halló regida por la del propio Deleuze.

II. *Postulados filosóficos, preguntas y consecuencias*

4. Por mi parte, yo también he de hacer explícitos los postulados filosóficos desde los cuales hablo de *verdaderas consecuencias*, y pido que éstas se extraigan al respecto de la relación entre la ontología de Deleuze y la filosofía de la naturaleza. Sólo estos postulados darán sentido a mi demanda, pues parece que desde sus propios postulados (que indudablemente son distintos) el autor de este libro pensó estar sacando, respecto al mismo tema, las conclusiones adecuadas. Se trata, pues, de un requisito indispensable para hacer de estar reseña algo sincero, y de que de ella se desprenda una polémica verdadera. Por todo ello, diré que en mi caso la cuestión principal es la de discriminar entre el idealismo y el materialismo en la filosofía, y por lo tanto (en este caso muy concreto) de saber *qué lugar vendría a ocupar la ontología en general* (y la deleuziana en particular) *en la dicotomía entre idealismo y materialismo*.

5. En tanto es así, la pregunta que trataré de plantear y responder por medio de esta reseña será la siguiente: ¿cómo debemos entender la doble articulación entre *ser e inmanencia*, *materia y naturaleza* —esqueleto mismo de la obra de Deleuze— desde la dicotomía entre filosofía idealista y filosofía materialista?



LIBROS



MOISÉS BARROSO RAMOS
La piedra de toque.
Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze

6. No sé cuál es la pregunta que Barroso se planteó responder en su libro, pero obviamente no es ésta. Sin duda, esa es la única razón por la que no le dio respuesta. Supongo que la suya debió ser algo así como *¿puede la ontología de Deleuze interpretarse desde el naturalismo?* Ya hemos dicho que su respuesta es afirmativa, y hemos destacado el rigor con el que lo demuestra.

7. Si bien opino que su libro nos deja a mitad camino de aquello que estamos buscando, quiero defender la utilidad de aquello que sí ofrece como respuesta. Y es que la elección de Barroso (su opción hermenéutica) nos ayuda a concretar algo más nuestra pregunta original. Retomemos, para ello, el doble paralelismo entre ser e inmanencia, materia y naturaleza. Pues bien: en la medida en que Barroso elige dar más peso teórico a la *inmanencia* que al *ser*, y a la *naturaleza* que a la *materia* —es decir, en la medida en que concreta el significado de los segundos términos desde el de los primeros—, su libro defiende la tesis de que *la ontología de Deleuze se inscribe dentro de la filosofía de la naturaleza, y no al revés*. Lo cual es cierto, y hace falta decirlo, porque mucha gente no se ha dado cuenta. Pero no es suficiente: al menos no en el presente estado de cosas; al menos no en el contexto filosófico actual.

8. El porqué de la *adscripción al vitalismo de la propuesta deleuziana* (la segunda tesis que Barroso, con coherencia, se dedica a defender) también se aclara a partir de este planteamiento. Precisamente, la *vida* se convierte en el nuevo nombre de ese ser que ahora se mira a la luz de los términos correlativos de *inmanencia* y *naturaleza*.

9. Dicho todo esto, diremos que a partir del libro de Barroso nuestra tarea consiste en reformular nuestra pregunta original. Lo haremos de la siguiente manera: ¿qué aporta el término *inmanencia* (que se revela como el específicamente deleuziano) a la discusión entre idealismo y materialismo, desde el momento en que el término se asocia al de naturaleza? O lo que es lo mismo, ¿qué entiende Deleuze por materia, en la medida en que éste término viene asociado al de naturaleza?

10. (Obviamente, dejo fuera de la discusión los términos ser y vida, pues éstos —como el de *sustancia*— nunca han sido el objeto de una filosofía materialista.)

11. Y entonces ya estamos en la dirección correcta, aunque con ello hayamos ido más allá del libro que nos habíamos propuesto reseñar. Pues la clave se

encuentra en que postular una equivalencia entre la ontología de Deleuze y la filosofía de la naturaleza (tal y como hace este libro) no descubrirá sus verdaderas consecuencias hasta que no estemos dispuestos a admitir, a su vez, que *la filosofía de la vida o de la naturaleza es, simplemente, la metafísica del idealismo empirista*. Y esto es lo que Barroso no acaba de reconocer. Y esto es lo que le impide dejar de ser fiel a Deleuze, aunque quisiera.

12. Como vemos, una vez hemos establecido el marco de la pregunta acerca del *idealismo* y el *materialismo*, podemos juzgar la filosofía de Deleuze y el libro de Barroso desde otro punto de vista, desde otra *fidelidad*. Sobre el contenido de ésta, apuntemos ahora algo que no tardaremos en demostrar: *el idealismo empirista nada tiene que ver con el materialismo tal y como éste es definido por la filosofía contemporánea; pues el materialismo nada tiene que ver con la naturaleza*.

13. Entendemos, pues, que la razón última por la que Barroso no extrae las verdaderas consecuencias de la afinidad que plantea y demuestra consiste, precisamente, en que *la filosofía de la naturaleza no le plantea ningún problema*. Creo que este parecer está extendido entre buena parte de la filosofía actual. En otro tiempo hubiese sido normal criticar la ontología de Deleuze por lo que participa de un concepto como vida o naturaleza; en lugar de esto, hoy se olvida todo aquello que de falso tienen esos conceptos, y se establece la conexión de forma complaciente, inocente, sin extraer de ello una crítica respecto a la obra de Deleuze. Lo cual nos lleva a concluir lo siguiente: *la identificación entre su ontología y la filosofía de la naturaleza se hace en beneficio de la segunda* (a la que se le viene a asociar el nombre de un gran intelectual), *pero no del propio Deleuze en tanto que filósofo al que, tal vez, le interesase ser criticado en nombre de la verdad*.

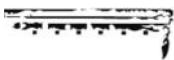
14. Como vemos, seguimos hablando de relaciones de fidelidad.

15. Obviamente, esta situación sólo tiene sentido porque (como he dicho) el idealismo empirista disfruta hoy en día del más absoluto prestigio, no sólo a nivel técnico y administrativo, sino también filosófico. Tanto es así, que la cuestión acerca del idealismo y materialismo ha dejado de ser una pregunta, en tanto que una de las dos respuestas (la del idealismo empirista) se ha declarado victoriosa.

16. Añadamos que a esto último ha contribuido en gran medida la obra del propio Deleuze, precisamente porque fue capaz de operar de tal manera que el idealismo empirista creyó descubrirlo a él, y no a la inversa. Éste último se reconoce hoy en su filosofía con sorpresa, incluso con gratitud; lo hace suyo, la abraza como su metafísica, y se presta a citarlo en múltiples trabajos científicos, a modo de referencia. Cuando lo cierto es que el idealismo empirista siempre estuvo ahí, como lo prueba que uno de los primeros trabajos de Deleuze fuera sobre Hume, por no hablar de que refiriera a su filosofía como *empirismo trascendental*. La diferencia es que, no habiendo alternativa, hoy este gesto no se critica.

III. Estructura y función de la ontología

17. A partir de este punto, trataremos de demostrar la tesis según la cual *la ontología de Deleuze es simplemente la metafísica del idealismo empirista*. Para ello, se comprenderá que no hagamos uso de los conceptos que el propio Deleuze acuña en su obra (los mismos que Barroso utiliza para exponerla); de



LIBROS



MOISÉS BARROSO RAMOS
La piedra de toque.
Filosofía de la immanencia y de la
naturaleza en Gilles Deleuze

hacerlo, correríamos el doble riesgo de no acabar nunca, y de no alcanzar a ver aquello que de esta ontología de verdad nos interesa, a saber: *su modelo de estructura y el plano en el que ésta funciona*. Es ahí donde su idealismo se revela y no se puede negar.

18. Empezaremos diciendo que el idealismo empirista (aquello que Althusser llamaba el idealismo del objeto, o de la naturaleza) postula, entre otras cosas, la existencia de una realidad independiente de la subjetividad, tanto del individuo como de la sociedad.¹ En el caso del *empirismo corriente*, esta se concreta en el objeto natural accesible a los sentidos. En el caso de Deleuze y de su *empirismo trascendental*, se trata del nivel mismo de la ontología, en todo lo que su propuesta tiene de específica: el plano de immanencia y, más concretamente, las dinámicas del ser virtual. En cualquier caso, parece claro que una y otra versión *postulan formas de ser no-mediadas por la estructura lingüística de la subjetividad; o lo que es lo mismo, postulan formas de ser que no se hallarían determinadas por las funciones de la subjetividad*. Será muy complicado que explique esto con todo el detalle, pero trataré de hacerme entender.

19. Digámoslo sin rodeos: *Deleuze reniega de la revolución kantiana y de las filosofías que, en la misma dirección, han tratado de radicalizar su propuesta*. En concreto, me refiero al psicoanálisis y al giro lingüístico —aunque, al respecto de este último, no me refiero a aquellas versiones idealistas que han mantenido vivo, para el lenguaje, cierto *estatuto trascendental* (tal y como habrían hecho John Rawls y la ética discursiva), sino exclusivamente a la *propuesta estructuralista*. Así pues, desde mi punto de vista, el estructuralismo y el psicoanálisis son las dos apuestas que tratan de vaciar de todo idealismo la filosofía kantiana, y esto en la medida en que consiguen llevar a un suelo concreto las condiciones trascendentales de la subjetividad. Así, en lugar del *espacio*, el *tiempo* y otras tantas categorías *a priori* (la *cantidad*, la *cualidad*, la *causalidad*), se señalará a los elementos lingüísticos concretos, a sus asociaciones concretas, como aquello que determina realmente la experiencia del sujeto, y toda forma de existencia que pueda identificar.

20. No resultará extraño que el opuesto más evidente de Deleuze sea Jacques Lacan, puesto que la teoría sobre el inconsciente de éste último es capaz de unificar ambas vertientes del argumento. Ni tampoco que, cuando Deleuze trata de acercarse a cualquiera de estas apuestas, tal y como lo hace en el *Anti-Edipo*, en el

breve ensayo *La filosofía crítica de Kant* o “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, se dedique a subvertirlas desde dentro, instalando el mismo “motivo lógico” que recorre toda su obra.

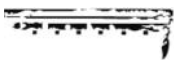
21. Lo diremos de la siguiente manera: *Deleuze sólo es fiel a la sustancia infinita, y no a la subjetividad lingüística*. Es el suyo, por lo tanto, un *idealismo de la materia* y no un *materia-lismo de la estructura lingüística*, que es el único camino por que el materialismo contemporáneo podría transitar. Y es que, allí donde éste último postula que (a) *toda forma de ser, tal y como lo muestran los sentidos, está en todo punto determinada por el lenguaje concreto* (y se trata, por lo tanto, de un lenguaje o elemento teórico que cabe situar solamente en la subjetividad finita, concreta y también sintomática, tal y como nos la da a conocer el psicoanálisis; y en modo alguno en instancias externas a ella, como el *espíritu absoluto*, donde pueden pasar a concebirse de forma infinita, o perfecta); y allí donde este materialismo concibe, a su vez, que (b) *toda forma de ser que identifica la subjetividad obedece a la funcionalidad de su propia estructura lingüística*, y a su vez que (c) *esta funcionalidad tiene sentido solamente en la medida en que se remite a la combinación —bien sintáctica, bien meramente asociativa— de unos elementos lingüísticos también concretos, determinables y mínimos, y cuyo número es finito*, Deleuze propone todo lo contrario. A saber:

22. (a') Propone una función y formas de ser que no obedecen a la subjetividad, sino que serían la causa de ella. Nada sino esto es la *función ontológica*. En oposición a los intereses o deseos (conscientes o inconscientes) de la subjetividad, la funcionalidad ontológica sería objetiva y exclusivamente productiva, exclusivamente diferencial, y hallará su causa en sí misma (principio de *causa sui* o principio de azar).

23. (b') A su vez, allí donde la subjetividad era cualitativa y cuantitativamente finita —es decir, limitada a la vez que sintomática y repetitiva, pues constaba de un número limitado de elementos teóricos—, la estructura ontológica será *cualitativa y cuantitativamente infinita*, es decir, continuamente novedosa (queda solucionado, pues, el problema de la novedad) y constituida por infinitas diferencias.

24. (c') Y finalmente, si el sentido de los elementos de la estructura subjetiva y lingüística era determinable —como determinable era, también, el sentido de todas las funciones (conscientes o inconscientes) de la subjetividad— porque su número era finito, vemos ahora como, en la medida en que la función ontológica es meramente productiva e infinito es el número de sus diferencias, el *sentido de éstas será neutro* (meramente ontológico, meramente afirmativo, infinitivo dirá Deleuze); y también veremos como algunas de ellas (las diferencias *virtuales*) ni siquiera podrán ser determinables, puesto que no se ajustan a las lógicas cuantitativas o cualitativas, ni al principio de identidad.

25. Todo ello deriva en dos modelos de estructura radicalmente diferentes. Por un lado, (d') la ontología asumirá una estructura *no numérica ni totalizable* (no sólo es infinita, sino que nunca deja de actualizarse (p. 198), *aunque sí unitaria*, en la medida en que todas sus diferencias pertenezcan a la misma función productiva (principio de univocidad). Por el contrario, (d) el materialismo lingüístico asume para sí un modelo de estructura *finito pero no-unitario*, en la medida en que la función productiva de la subjetividad se divide en dos vectores lingüísticos que no son reconciliables ni reducibles a un principio de síntesis, como son el vector consciente y el inconsciente.



LIBROS



MOISÉS BARROSO RAMOS
La piedra de toque.
Filosofía de la immanencia y de la
naturaleza en Gilles Deleuze

Evita para sí, de esta manera, el cierre propio del otro tipo de idealismo que cabe identificar; a saber, aquél que Althusser llamó *idealismo del sujeto* (o *idealismo especulativo*) y que encontramos en Hegel y en su dialéctica.

IV. Aplicaciones de la ontología

26. Sin duda, nos haremos una primera idea acerca del estatuto idealista de esta propuesta si pensamos qué llevó a Deleuze a pensar en ella. Creo que fue lo mismo que dominó a Spinoza: el imperativo (un tanto sádico) de pensar un infinito entendido como infinitas formas de ser —o lo que es lo mismo, de pensar el ser en todas sus formas. Barroso lo entiende así también: “Badiou ha visto bien que el proyecto de Deleuze consiste en exponernos al infinito del que depende... Deleuze no parte del hombre ni de un análisis de la finitud” (p. 198). Ahora bien, mientras que Spinoza limitaba el entendimiento humano a los modos del pensamiento y la extensión (a los cuerpos y las ideas) y dejaba el resto de diferencias al infinito intelecto divino, Deleuze se ve en la obligación de pensar estas formas ignotas, por medio de su definición del ser virtual.

27. Pero lo específico no es que Deleuze concibiese un modelo tal de estructura para la ontología. Más extraño resulta comprobar que trate de proyectarla allí donde su pluma se posa, incluso en aquellos objetos teóricos que, según su propia filosofía primera, serían incompatibles con ella. Así sucede con la *sociedad*, tal y como lo hace en *Mil mesetas*. Y así también con la *subjetividad individual*, con el estatuto del *pensamiento* y de las *ideas*, por ejemplo; pero sobre todo con el *inconsciente psicoanalítico*, el cual transforma con Guattari en una máquina que no tiene ni rumbo ni sentido, en un inconsciente exclusivamente productivo y al que no le queda rastro alguno de la determinación lingüística que Lacan daba al deseo, como aquello que surgía en la asociación entre dos significantes. Y así también ocurre, finalmente, para la política, lo cual le lleva a plantear un *principio de anarquía* que a veces no consigue evitar —esa es mi opinión, aunque no la de Barroso— lo que parece ser una recaída en el estatismo, bien místico bien de naturaleza estoicista, que vemos en el tercer estadio político de Spinoza: la *beatitud*.

28. Y esta es la misma estructura que el libro de Barroso traslada desde el ser a la *naturaleza*. Con ello, ésta última vería en su definición, pues pasa de ser el marco de unos fenómenos objetivos, determinables en el tiempo y en el espa-

cio (que es la forma en la que la entendía el empirismo tradicional), a convertirse en una objetividad infinita e infinitamente variada, en continua productividad disfuncional (que es como la concibe el empirismo trascendental). Aunque ambas definiciones permanezcan en el marco general del idealismo empirista, la transformación no podía menos que ser radical: “El principio de la Naturaleza para Deleuze es la ilimitada vida no-orgánica, una vida terrible que ignora los límites del organismo” (p. 198), o bien: “La Naturaleza no se reduce a los objetos naturales. La naturaleza immanente es más profunda y más poderosa que toda distinción entre lo natural y lo artificial” (p. 218).

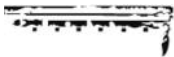
V. La función social de la ontología

29. Por último, cabe pensar qué funcionalidad concreta podría tener esta ontología para una sociedad cuyas instituciones patrocinan —como he dicho— el idealismo empirista. Obviamente, esta pregunta se convierte en *qué utilidad pueda tener la ontología de Deleuze para la ciencia*, tal y como esta última es entendida en la presente sociedad: Barroso no entra a evaluar los conocimientos científicos del propio Deleuze (p. 216), pero en su tiempo sí lo hizo (en un pequeño artículo) Etienne Balibar, y su diagnóstico fue el siguiente: se trata de una filosofía “anti-científica o para-científica (especialmente por la explotación de las contradicciones de la biología, el psicoanálisis, la tecnología)” (p. 90).² Y es que ni el concepto de *naturaleza*, ni por supuesto el de *vida*, son conceptos científicos.

30. Si no se trata de una función de conocimiento, la función que esta metafísica habrá de cumplir no podrá ser otra que la de *contribuir a mantener vivo* (y esta vez desde la filosofía) *el horizonte infinito de su actividad*, sea para el mercado, sea para la ciencia (que en poco se diferencian). De hecho, se desprende de esta ontología que ni la naturaleza ni la vida son totalizables, y jamás dejarán de crear novedad. A su vez, esta tesis metafísica viene acompañada de otras consecuencias concretas, generalmente encubiertas, como son un *principio de pasividad e irresponsabilidad frente al nuevo marco de existencia que ella misma plantea*. Quien produce ya no es el sujeto ni la sociedad, o al menos no desde una estructura concreta y determinable —la única que podría ser funcional. Quien produce ahora es la ontología, es la naturaleza, es la vida que es causa tanto del sujeto como de la sociedad, y sólo de las primeras puede venir la novedad.

31. Consecuencia: que la ontología de Deleuze sea la metafísica del idealismo empirista, y que las instituciones que la encarnan sean las científicas, nos lleva directamente a postular que *la ciencia se reserva toda la competencia sobre la novedad*. Esto cancela, de raíz, el entendimiento que de la novedad sigue teniendo la filosofía materialista: *el cambio revolucionario en la estructura de las relaciones de producción de una sociedad concreta*. Frente al idealismo empirista, el materialismo de la estructura lingüística sí identifica que toda forma de existencia está mediada por la subjetividad lingüística (sólo existe aquello para lo cual tenemos un elemento teórico, consciente o inconsciente), y por lo tanto reconoce la evidente funcionalidad social, económica y política que se esconde tras todo lenguaje, tras toda teoría (también tras la teoría científica). En este punto, el recurso a la noción de *aparatos ideológicos del Estado*, de Althusser, sigue siendo clave. En tanto es así, el nuevo materialismo identifica todas estas batallas en la filosofía y en las instituciones que la practican, y está dispuesto a librarlas.

Luis Sebastián Villacañas de Castro



LIBROS



MOISÉS BARROSO RAMOS
La piedra de toque.
Filosofía de la immanencia y de la
naturalaleza en Gilles Deleuze

NOTAS

¹ Es necesario decir que este presupuesto también se encuentra en la filosofía de Marx, y a su vez en la de Althusser, pues en una y en otra se concreta en unas relaciones de producción económica que obedecen a necesidades materiales en tanto que no se hallan mediadas por las ideas. Si bien nuestra definición de filosofía materialista tomará la obra de Althusser como punto de partida, irá más allá de ella.

² Cito el párrafo en su totalidad: “Hay una corriente irracionalista, atea y anarquista, desde Stirner a Nietzsche. En cualquier caso, son filosofías que se presentan como “críticas” contra el “imperialismo” de la Razón, del Concepto, del “sistema” (¡el horrible sistema!), contra la teología racional o contra esa nueva “teología” que sería la ciencia, y que llevan directamente, a través de Bergson o Heidegger, a la actuales filosofías del Deseo, de la Vida, de la Rebelión metafísica, de la Violencia y de la “transgresión”, etc. (de Reich, Marcuse, Bataille a Deleuze, Edgar Morin, etc.). Son filosofías bien anti-científicas, bien para-científicas (especialmente por la explotación de las contradicciones de la biología, el psicoanálisis, la tecnología). Un síntoma muy importante a tener en cuenta es el hecho de que, mientras el irracionalismo de las masas es, la mayoría de las veces, abiertamente conservador, reaccionario en política, el irracionalismo de los filósofos, en las condiciones propias de la Francia actual [este ensayo de Balibar fue publicado en 1976], de momento es anarquizante: más que la negación pura y simple de la lucha de clases explotadas, lo que está a la orden del día es su superación, su anegamiento en los conflictos imaginarios entre el Poder y el Sexo”. ([“¿En nombre de la razón? Marxismo, racionalismo, irracionalismo” en L. ALTHUSSER, P. MACHAREY, E. BALIBAR, *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid, 1980).