

“Notas para una teoría marxista de la filosofía” César Gálvez (1977)

Presentación de Hugo Enrique Sáez A.*

Sobre líneas de demarcación trazadas por César Gálvez

En una época de profesores neutros, César Gálvez fue un filósofo que nos deslumbró a quienes tuvimos la fortuna de compartir con él la academia y la amistad. Sería desleal y contradictorio escribir una hagiografía en la que se unieran los retazos que la memoria conserva de alguien que no se cansaba de denunciar como idealista la “unidad metafísica del sujeto”. Nadie está exento de transitar entre relámpagos y tinieblas. Por ende, un perfil que sólo rescatara la dimensión abstracta de su posición materialista, dejaría de lado una existencia cotidiana que en pleno se distinguía por un entusiasmo –en el sentido griego– desplegado con pasión por el pensamiento filosófico, sin excluir las prácticas externas a esta tarea, como el autor lo sostiene casi al inicio de su ponencia:

Por ello el filósofo debe renunciar a establecerse en la tierra firme de la verdad, tierra de la ciencia. La coyuntura que lo significa como practicante y transformador es el nunca establecido desposorio de la esfera discursiva con las prácticas extrateóricas, particularmente con la política.

Yo lo conocí en junio de 1976 en la ciudad de Morelia, Michoacán, adonde llegamos al mismo tiempo para impartir clases en la Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Un muchacho de 26 años, alto, hombros caídos, de cuerpo alargado, de cara también alargada que culminaba en un mechón rebelde de pelo negro; desplegaba una mirada intensa y curiosa. Desde el primer contacto se percibía en su plática y en su lenguaje corporal una inteligencia vivaz. Era originario del norte, de Torreón, Coahuila, región de mayor desarrollo capitalista por la proximidad con los Estados Unidos. La arquitectura y las costumbres en la ciudad de la cantera rosa diferían de la comarca lagunera, y el aire colonial de su nuevo ambiente le fascinaba.

En cuanto al contexto nacional, la coyuntura política, social y económica del país se caracterizaba por hechos resonantes que subrayaban la crisis del sistema, estallada en 1968 con la matanza de estudiantes en Tlatelolco. En julio de 1976 se asestó un golpe al periodismo independiente y crítico del periódico *Excelsior*, de donde fueron expulsadas las plumas de notables intelectuales y políticos, quienes emprendieron la fundación de la revista *Proceso* y del diario *unomásuno*. En el mismo mes, las elecciones nacionales consagraron como nuevo presidente a José López Portillo, único candidato a la máxima magistratura. Según las malas lenguas, habría obtenido más votos que el número de ciudadanos registrados en los padrones. Por fin, en agosto se determinó una profunda devaluación del peso frente al dólar, después de 22 años de una cotización no modificada.

* Universidad Autónoma Metropolitana

En los ámbitos universitarios se palpaba una creciente politización: movimientos para constituir sindicatos independientes en algunos servicios operaban como acicate de las agrupaciones de trabajadores cuyos embriones se delineaban en los claustros de educación superior. Una relativa apertura se había dado a partir del gobierno de Luis Echeverría, más bien como estrategia de cicatrización de las represiones de 1968 y 1971. La Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), con tres unidades en el Distrito Federal, se instituyó en 1974 como “Casa abierta al tiempo”; en la misma dirección apuntaba la instalación de los diversos planteles del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH). Súmese a lo anterior, el arribo de contingentes de exiliados chilenos, brasileños, argentinos, bolivianos, peruanos, centroamericanos, que poblaron cátedras en las instituciones de educación superior. La enseñanza del refugiado español Adolfo Sánchez Vázquez había plantado una huella que se extendería con largo alcance en la UNAM. Así se refiere Néstor Kohan al filósofo español que echó raíces en México:

Esta lectura “izquierdista” que articuló en su *Filosofía de la praxis* tuvo ecos claramente identificables en el movimiento estudiantil mexicano que participó de las rebeliones de 1968 y que fue impunemente masacrado –una metodología que también se implementó en nuestro país– en la noche de Tlatelolco. También el diablo mostró su cola entre la militancia de izquierda encarcelada por aquellos años en la cárcel mexicana de Lecumberri. Años en los que, paralelamente a las heréticas tesis praxiológicas de Sánchez Vázquez, la difusión de Althusser en México comenzaba a cosechar sus primeros discípulos (Alberto Híjar, César Gálvez, Carlos Pereyra, entre otros, algunos de ellos alumnos de Sánchez Vázquez, como es el caso de Pereyra).¹

En una encrucijada tan contradictoria –represión política por parte del Estado versus emergencia de tendencias políticas de liberación–, nuestra tarea como docentes e investigadores estaba imbuida de una misión política en las aulas y fuera de ellas. Precisamente, César seguía los enunciados de su discurso, que vinculaba filosofía –como “lucha de clases en la teoría” – con la práctica política partidaria (Althusser lo hacía en el PC francés): apenas llegado a Morelia acudió a afiliarse al entonces proscrito Partido Comunista Mexicano, cuyo secretario estatal mantenía, al mejor estilo del político priísta, dos familias simultáneas. Este último detalle no se menciona como vana indiscreción ni carece de interés por lo que sucedió entonces. Con indignación reaccionó César al enterarse del reparo moralista que me había expresado este dirigente un día que pidió hablar conmigo –como “persona responsable”, según su arcaico discurso– respecto de la homosexualidad del nuevo militante. Temía este digno señor que César fuera a intentar seducir a unos campesinos freseros de Zamora, a quienes iríamos a compartirles unas pláticas sobre el libro *El Capital* de Marx, entendido por nosotros *in illo tempore* como una especie de Biblia para anunciar el hombre nuevo.

Yo desestimé las admoniciones del burócrata partidista y la experiencia con nuestros nuevos “compañeros” resultó muy fructífera porque, en el terreno de sus plantaciones, el contacto se desarrolló como un diálogo y no como una disertación escolar.

¹ “El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez”. *Rebelión* (<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=131962>)

Aún recuerdo que uno de nuestros anfitriones intervino para relatar su migración clandestina a los Estados Unidos, donde había trabajado con un salario remunerador. El ejemplo tendía a demostrar que en un país capitalista desarrollado se obtenían mejores condiciones de vida, en contra del concepto marxista de explotación. No fue necesario que ninguno de nuestro equipo respondiera a las dudas sobre la validez de la categoría. Sin preámbulos, otro de los productores de fresa se hizo cargo del reto. Dijo, más o menos, “mira, es como si tuvieras un caballo; si el dinero te alcanza para alimentarlo mejor, el caballo te rinde más en el campo. Pero nunca deja de ser caballo. Allá nunca dejaste de ser explotado.” En ese momento los del pequeño comité universitario que habíamos concurrido a la cita nos sentimos aprendices. Terminamos comiendo unas sardinas con tomate y cebolla que supieron a ambrosía.

Antes de llegar a Morelia, César Gálvez ya era reconocido por su involucramiento con las tesis filosóficas de Althusser. Así lo expone con claridad Cesáreo Morales:

En 1975, rodeado de cierta solemnidad, tuvo lugar en la Casa del Lago un ciclo de conferencias con el título: “A diez años de La revolución teórica de Marx de L. Althusser”. Algunos de los participantes fueron Alberto Híjar, Luis Salazar, Raúl Olmedo, Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Sergio Pérez, Cesáreo Morales y Gabriel Vargas. El alma de la organización fue César Gálvez, quien en esa ocasión escribió a Althusser para enviarle algunos de los carteles que anunciaban el evento. Poco después, recibió su respuesta manuscrita, una de cuyas frases decía: ‘me siento recompensado de mis trabajos si sirven para introducir a algunos al pensamiento de Marx y a la política’. César Gálvez la enmarcó, y a modo de un Diploma de Honor, la puso encima de la cabecera de su cama, en donde la mostraba a todo mundo. Ahí estuvo hasta su muerte en 1977, ocurrida en un lamentable accidente en la carretera a Puebla.²

En el segundo semestre de 1976, por iniciativa de César replicamos en Morelia el encuentro en torno al pensamiento de Althusser. Expusimos nuestras respectivas ponencias y contamos con la participación de Néstor García Canclini y Roberto Follari. De nuevo, el correo se encargó de hacer llegar a Althusser los afiches del breve simposio, acompañados en este envío por unos deliciosos ates morelianos. Cesáreo Morales me contó alguna vez que Althusser le había preguntado quién era ese joven tan atento que se preocupaba por la difusión de su pensamiento y se comunicaba con esos presentes.

Por cierto, la cabecera de la cama que se menciona como espacio de exhibición de ese “diploma de honor”, era una pieza artesanal adquirida por César en Pátzcuaro cuando habitaba en Morelia una antigua casa colonial. Junto al manuscrito se alinearon pequeñas piezas metálicas que velaban por su sueño, y que eran estimadas por él como auténticas muescas, equivalentes a las que exhibían los cowboys para marcar los duelos victoriosos. “A batallas de amor, campo de plumas” era la frase de Góngora que César repetía a menudo. Y a partir de ella pretendía desarrollar lo que él advertía como capítulo ausente en Althusser: la teoría de la práctica erótica. Precisamente, las muescas de la cabecera daban cuenta de sus privadas batallas.

En 1975 se había celebrado en México el Año Internacional de la Mujer, un evento que generó algunas consecuencias benéficas en materia de acometer la disolución de la

² *Pensadores del acontecimiento*. México, Siglo XXI, 2008, pp. 83-84.

hermética cultura machista dominante en la sociedad. Entre las medidas jurídicas, se sancionaron normas tendientes a equiparar los derechos femeninos con los de los hombres; por ejemplo, “se concedió” el derecho de la mujer a ejercer la patria potestad de los hijos, antes exclusivo del varón. Las primeras publicaciones feministas (revista *FEM*) proceden de aquella época. Se originaron también incipientes reacciones colectivas a favor de los derechos de los homosexuales. César no participó en estas reivindicaciones pero sí fue significativa su admisión pública de la homosexualidad, con una particularidad: repetía que él no era “una loca”, que no quería ser mujer y que por eso no adoptaba poses “afeminadas”, que era homosexual y que por lo tanto sería ridículo repetir los mismos errores de las parejas burguesas, a lo que se exponían quienes en ceremonias clandestinas celebraban matrimonios similares a los bendecidos por la ideología dominante en los aparatos ideológicos.

Su estilo didáctico era muy peculiar, en franco choque con cierta solemnidad propia de ambientes reprimidos. A veces se plantaba en la puerta del salón de clases al tiempo que palmoteaba sus manos incitando a la participación: “Entren, entren, que ya va a comenzar el show de César Gálvez”. En otra ocasión, los asistentes a su clase no lograban captar con precisión la idea de que el terrateniente y el capitalista no eran juzgados como “personas” sino entendidos “como soporte de relaciones sociales”. Sin titubeos se encaramó en una silla, parándose en una pierna adoptó la postura de discóbolo y exhortó a quienes lo escuchaban: “Imagínense que yo soy la estatua del filósofo moreliano. Entonces, esta silla es mi soporte. ¿Entendido”. Su erudición fue propicia para concluir la exposición con aquella frase final de *Las palabras y las cosas*: “el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. Otra cita que trazaba su línea de demarcación frente al humanismo.

Es menester aclarar que junto con otros profesores habíamos ingresado a la Escuela de Filosofía tras un conflicto muy agudo entre el director y la mayoría del estudiantado, quienes se inconformaron en huelga para removerlo debido a sus prácticas persecutorias en contra de quienes no observaban un servilismo frente a su autoridad. A su vez, se había rodeado de una banda de adherentes incondicionales a quienes ya prometía cátedras en cuanto se graduaran como licenciados. Sus actitudes agresivas prosiguieron cuando fue reducido a la categoría de docente, por lo que la rectoría concluyó por solicitarle la renuncia. El grupúsculo adicto al ex director, de un acendrado conservadurismo, se opuso a César Gálvez desde un comienzo con argumentos ridículos y homofóbicos, ya que no podían negar la solidez intelectual del maestro.

Es cierto que su lectura de Marx había sido ligera e incompleta; inclusive bromeábamos aconsejándole que aceptara la invitación contenida en el título en español de una de las obras de Althusser: *Para leer El Capital*. En contraste, había horadado como topo los textos de Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan, y de los autores que de alguna manera acompañaban a Althusser (Balibar, Poulantzas, Lecourt, Pêcheux, Macherey, Emilio de Ípola –que por aquellas fechas era prisionero de la cárcel impuesta por la dictadura argentina–). Aun así, no sería válido encajonarlo en una pura erudición filosófica. Disfrutaba el barroquismo mexicano, reflejado incluso en el detalle de los alimentos, según me ilustró en el mercado Revolución mientras nos deteníamos en un puesto de comidas multicolores. Repetía de memoria versos de Sor Juana Inés de la Cruz y me criticaba por cierto alejamiento de Borges que yo asumía por su posición frente al gobierno espurio de

Videla y demás militares asesinos. En cambio, César elogiaba el carácter prístino de las palabras en los versos y relatos del eterno candidato al Nobel.

Su tarea de tábano que pica al caballo somnoliento de la academia exhalaba demasiada libertad, un atrevimiento desmedido para los mediocres. Las diatribas y la conspiración en las sombras terminaron por extenuarlo y decidió marcharse. Su próximo destino sería la Universidad de Puebla, en cuya rectoría se hallaba un miembro del PCM, Alfonso Vélez Pliego. En una crónica, Alberto Híjar Serrano lo evoca de esta manera:

César Gálvez iba y venía a Puebla hasta lograr su contratación como docente luego de su ingreso al PCM porque así tenía que ser para emular a Althusser con la crítica desde dentro. Un accidente en su automóvil le quitó la vida mientras en la Facultad de Filosofía de la UNAM Cesáreo Morales y yo procuramos la crítica althusseriana que, al menos en mi caso, me ganó la antipatía de los marxistas académicos, algunos de ellos comprometidos con la construcción de un Estado fuerte como decía Carlos Pereyra, el brillante profesor muerto muy joven, a fin de impulsar la democracia con un partido de izquierda que empezó siendo el PSUM luego de la extinción del PCM y acabó siendo el PRD.³

La noche del 29 de agosto de 1977 tocó a la puerta de mi casa Leopoldo, la última pareja de César Gálvez. Con los ojos llorosos y apoyándose en mi hombro alcanzó a balbucear: “Murió, se mató en un accidente en la carretera vieja a Puebla”. De alguna manera no pudo pronunciar su nombre; de alguna manera presentíamos que esa desbordante energía se iba a extinguir temprano.

³ “Althusser en Morelia”. *Por Esto!* Yucatán, 19 de diciembre de 2013, sección Cultura.

Notas para una teoría marxista de la filosofía*

César Gálvez

Al igual que la lección inaugural de Michel Foucault –y respetando toda proporción– el discurso que ante ustedes pronunciaré hoy provoca en mí el deseo de tener que empezar; deseo de hallarme desde el comienzo al otro lado del discurso, pretensión que para el filósofo es irrebasable pues su mensaje lingüístico escritural tiene como carácter constituyente el de estar entre sus orillas, el de ser el lugar privilegiado del en-juego teórico, el de ser la tambaleante y nunca fija plataforma desde la cual las tesis –es decir las formas discursivas del filosofar– son emitidas y puestas en circulación.

Por ello el filósofo debe renunciar a establecerse en la tierra firme de la verdad, tierra de la ciencia. La coyuntura que lo significa como practicante y transformador es el nunca establecido desposorio de la esfera discursiva con las prácticas extrateóricas, particularmente con la política. El espacio filosófico está, así, constituido por una confluencia: la práctica teórica (ciencias e ideologías teóricas) y la práctica política.

En esa confluencia, creadora del lugar filosófico la que no nos permite reposar en ninguna de las orillas del discurso. Sin embargo este deseo del no-comienzo –natural en todo principio– pero cuya realización para el filósofo es imposible, recibe de la institución que lo provoca (los diversos aparatos que alojan institucionalmente esa práctica) el tratamiento lenitivo, tratamiento que cristaliza en las formas ritualizadas de la solemnidad y del profesionalismo filosófico.

Estas formas ritualizadas permiten conjugar y digerir de acuerdo con una lógica específica –la lógica del academicismo que permite a cada uno de los participantes hablar desde la aparente neutralidad de su saber– el carácter político de nuestros discursos. Frente a este acto denegatorio, el marxismo, como doctrina subvertidora de los niveles y poderes que estructuran nuestra sociedad burguesa (doctrina en la que pretendemos inscribir nuestros esfuerzos teóricos), debe mostrar que su discurso no está en el orden de esas leyes académicas, sino que él inaugura un nuevo orden, orden que incorpora en sus múltiples registros lo hasta hoy excluido, ocultado, reprimido. Orden nuevo de la discursividad y de la organización social; nuevo orden que preside todos los gestos con que los hombres manifiestan su sensible presencia en la sociedad; nuevo orden que organiza de distinta manera la sexualidad y el cuerpo, el arte y la educación, el trabajo y la militancia.

Orden, en fin, que autoriza, por primera vez en la milenaria existencia de la filosofía, el conocimiento objetivo y real de esa práctica teórica.

No sin sorpresa advierto que el inicial proemio nos ha deslizado, suavemente, hacia el problema sobre el que versa esta ponencia; no sin sorpresa advierto que este temor inicial que inauguró mis palabras era, de entrada, filosófico, es decir, demarcacional; y ya que

* Gálvez, César. “Notas para una teoría marxista de la filosofía”. *Dialéctica*. Año III, N° 5, Octubre de 1978. Borrador de una ponencia que Gálvez preparaba para presentar en un coloquio de filosofía en Monterrey al momento de su muerte en 1977.

desde el inicio se ha tratado, implícitamente, de la filosofía, veamos ahora si podemos argumentar justificadamente el título que hoy nos concita en este lugar.

La(s) práctica(s) de la filosofía. Hay en el anuncio mismo de nuestra reunión un contenido programático: mostrar el carácter práctico de una disciplina que ha sido y es aún pensada como puramente contemplativa, no actual, irrelevante y no necesaria. ¿Qué significa decir que la filosofía es práctica?

Nosotros —la mayoría de los sujetos apresados por la ideología dominante siempre hemos pensado que la filosofía era un quehacer prestigioso por la nobleza de su reflexión, o que era la enunciación de un discurso cuya impresión manifiesta la "profundidad" y la "angustia existencial de la finitud" o, en el mejor de los casos, acordábamos a la filosofía el rango de disciplina teórica rigurosa pero inútil a la que aplicábamos, sin más investigación, la lapidaria tesis once de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"; como si la filosofía se desentendiera por completo del mundo y sus problemas y existiera, o pretendiera existir, en un universo intemporal, eterno y trascendente desde el cual la conciencia filosófica situada en el augusto dosel de su absoluto contemplara burlescamente los conflictos y las luchas que estructuran al mundo.

Ahora bien, estos diversos prejuicios acerca de la filosofía —prejuicios reductores de su verdadera función—, se ven autorizados por algunos de los más grandes filósofos o, para ser más definitivo, por una tradición filosófica cuya hegemonía duró más de 2000 años, hegemonía que fue subvertida, desenmascarada con la aparición del materialismo histórico o ciencia de la historia. Esa tradición subvertida, esa tradición autorizante de la reducción filosófica, se inicia como hegemónica hace 250 años.

Hegemonía teórica o dominancia en el saber que arranca con el gesto excluyente y represor de Platón hace 2500 años, cuando los sofistas, esos extraordinarios rapsodas que envueltos en mantos de púrpura recorrían los caminos de Grecia rescatando las tendencias materialistas en lo teórico y democráticas en lo político, de la tradición presocrática, indicaban con su enseñar las nupcias entre el Poder y el Saber —esponsales eternos y siempre renovados—, Platón, miembro e ideólogo de la aristocracia ateniense, decretaba como espuria su pretensión filosófica. A partir de él la filosofía se define como actividad contemplativa (si cabe la expresión), como amor desinteresado por la sabiduría: la filia platónica requiere, así, un movimiento del alma enamorada del saber. Y esta será la concepción que los filósofos tiendan espontáneamente a dar cuando se les inquiere sobre su quehacer.

(Argumentar más en torno a la permanencia definitoria de Platón en toda la filosofía.)

Como se advierte, se excluyen de dicha caracterización todos los imperativos sociales que hacen posible la emergencia de la filosofía al horizonte de la historia; la filosofía es reducida al ámbito de la psicología. El filósofo será aquel que por su capacidad individual de sujeto venza los obstáculos de la materia, de la lucha política, y se eleve por encima de ese cúmulo de sucios intereses para contemplar, con la faz radiante, el sol inamovible y puro del saber.

Con esa caracterización se inicia en Occidente la tradición a la que me referí anteriormente: tradición que reprime —en el sentido de Freud— aquello que le es sustancial; excluye, de su ser presente, de su cuerpo, aquello que la erige como práctica teórica con

autonomía: su relación orgánica con lo político, si lo entendemos en la casi infinitud de sus instancias y manifestaciones (políticas, ideológicas, libidinales, significantes, etcétera).

Estos tres gestos: exclusión, represión, ocultamiento de una materialidad precisa (la relación con la política) serán los emblemas que presidan todo el devenir filosófico de Occidente hasta la segunda mitad del siglo xix.

Esto parece reducir de manera brutal la milenaria existencia de la filosofía. ¿Qué significa que durante 25 siglos la filosofía haya operado con esa triada de signos? Habrá quienes deslumbrados por el prestigioso pasado de esta disciplina tiendan a descreer nuestra afirmación; habrá quienes califiquen de burla o ignorancia nuestra postura. A todos ellos, filósofos de la filosofía, que se aprestan a lanzarnos las innumerables figuras discursivas de las que la filosofía ha hablado con la intención de destruir nuestra afirmación sobre la monótona efectuación del mismo mecanismo represor con el que ésta funcionó durante dos milenios, les reconocemos de antemano el argumento; es verdad, la filosofía occidental en el decurso de su existencia presenta una gran variedad de temáticas. Ella dice de sí misma que es un discurso sobre el Ser y el Pensar, sobre el conocer y sobre el devenir, sobre el hombre y sus fines últimos, etcétera.

Convengamos en ello, y señalemos también que en ese movimiento la filosofía se otorgó a sí misma la más alta jerarquía en el campo teórico, se proclamó soberana con imperio dilatado y vasto, pues revelaba –en sentido teológico– lo universal escondido en la particularidad de las ciencias, y es en ese fantasma de Totalidad que siempre la ha asediado, en esa pretensión de absoluto, en esa desmesurada ambición (que paradójicamente paradójicamente frente a la doxa la para-doxa encubría con el hábito del desinterés) que creyó colocarse por encima de la política.

Así, en el despliegue pretencioso de su delirio, ella inventaba el objeto-coartada que la justificara en sus aspiraciones, objeto del que ella entendía ser el discurso: Dios, el Devenir, el Pensar, el Hombre, la Libertad, etcétera.

Pero esa afiebrada búsqueda de temas, esta sucesiva, paulatina dispersión de objetos reflexivos, esta cadena de "actos fallidos" (Lacan), es altamente sintomática, indica uno de los abordajes claves para entender la real función de la filosofía.

Cuando advertimos los inestables objetos de que ésta se ha dotado en el decurso de la historia no podemos sino admirar –envidiar– la estabilidad definitoria de las ciencias. (Estabilidad no absoluta sujeta al bamboleo de la ideología, por ejemplo el objeto de la economía si bien es definido con exactitud no es aceptado sin combates). Estas definen su campo problemático sin los vaivenes con que la filosofía intentó e intenta hacerlo. Por ejemplo, la astronomía nos declara que estudiará la existencia y movimiento de los astros y planetas; la economía a su vez nos dice que tratará de todo proceso productivo de la base material de la vida social; el psicoanálisis nos indica que versará sobre el inconsciente, su formación y funcionamiento; la historia nos informa que su objeto es los modos de producción, y así cada una de las ciencias. Pero ¿y la filosofía? ¿Cómo tomarla epistemológicamente en serio cuando algunos declaran que su objeto es el Hombre o la Libertad o el espíritu o el rigor de la... ¿Qué solidez tendrá este discurso cuyo objeto –reputado tal– es evanescente? Ante esa dificultad fundamental el diagnóstico se impone: la filosofía no asume las disposiciones de la ciencia.

Esa diáspora objetual que ha ido despojando a la filosofía de las extrañas vestimentas de sus pretendidos objetos cancela –entre otros– la posibilidad de predicar cientificidad a la filosofía. Esta ha mostrado –en su inestabilidad– la impotencia para

engendrar conocimientos positivos sobre el mundo. Su figura jamás adquiere las positivities de la ciencia.

No para pocos, decir que la filosofía no ha sido, no es, ni será ciencia equivalente a un trastocamiento radical. Ahora bien, el mareaje de no cientificidad de la filosofía no nos permite avanzar mucho en el conocimiento de esta práctica teórica.

El que dicha disciplina no porte —ni pueda hacerlo— los prestigiosos emblemas de las ciencias (un objeto, una teoría y una técnica) no diluye su presencia y su historia pues la filosofía no se subsume en la no-ciencia ni en la ciencia (emprendida en nuestros días por el positivismo lógico), tampoco su perfil se pierde para nosotros ya que su bulto, su materialidad, resiste dicha reducción. A pesar de que no ha sido, no es, ni será ciencia, la filosofía ha sido, es y será reclamada como necesaria por los paisajes sociales que incluyan en su topografía la práctica teórica en sus diversas formulaciones (ideologías teóricas y ciencias) y la práctica política.

¿Cómo explicar esa mantenida presencia en el horizonte de la historia, esa obstinación de existir? Y al filo de esta pregunta se insinúa la respuesta ya insinuada, susurrada en el inicial balbuceo de esta charla. Afirmamos que el marxismo era entre una multiplicidad de efectos un orden nuevo que autorizaba, por primera vez en la milenaria existencia de la filosofía, el conocimiento objetivo de su real función dentro del horizonte epistémico u horizonte del saber social. El marxismo —en tanto ciencia— al ser la negación más radical de todas las ideologías que ocultan los mecanismos del efectivo funcionamiento social, al ser la ciencia de las formaciones sociales, ciencia de la totalidad compleja estructurada con dominante, tiene como subconjunto a explicar el de esta práctica teórica que se produce en coordenadas sociales específicas sobre las que tiene efectos.

Para esta doctrina, que es también una política, las teorías siempre se hallan condicionadas materialmente por la sociedad que las produce y son para ella necesarias, es decir, comportan siempre efectos prácticos. Aun aquellas teorías que se pretenden imprácticas, contemplativas, doctrinas que se piensan al margen de los conflictos sociales, desinteresadas en el más altruista sentido, provocan efectos en las diversas prácticas sociales, tienen por fin actuar sobre el mundo. (Althusser, respuesta a John Lewis).

Esos sellos del altruismo y del desinterés tienen la interesantísima función de ocultar el deudor no anónimo que posibilita dichas teorías: el régimen de producción social en que aparecen

Hemos comenzado ya a hablar de "práctica" y de "práctica social". Habremos de explicitar más qué entendemos— por tales vocablos, vocablos pivotes de nuestra argumentación.

Entendemos por prácticas todo proceso productivo que pone en juego cuatro elementos: materia prima, instrumentos de trabajo, fuerza de trabajo y producto. Así, podemos localizar en las formaciones sociales complejas estructuradas con dominante una infinidad de prácticas, prácticas diversas y diferenciadas cuya articulación constituye lo que denominamos "práctica social".

La "práctica social" o conjunto complejo de prácticas que estructuran la formación social tiene una amplia gama de registros. Prácticas económicas que proporcionan el sustrato material de la vida social, prácticas ideológicas que producen determinada conciencia social, las prácticas políticas que distribuyen las relaciones de poder entre los distintos grupos sociales, prácticos sexuales que dotan de sexualidad al cuerpo biológico, prácticas artísticas que modifican nuestra captación sensitiva del mundo, etcétera.

Precisemos que las prácticas diversas no se dan factorizadas, en su vasto tejido se diluyen jerarquías que no podemos rehusar, se alojan órdenes precisos que explican su trama.

La práctica social tiene como determinante en unidad ideológica a la práctica económica, práctica que proporciona las condiciones materiales de la existencia social. Es esta práctica la que permite comprender los mecanismos, eficacia y desplazamientos de las restantes. Pero ello no significa revertir a la práctica económica del status metafísico de sustancia que explicaría –por la vía epifenoménica o expresiva– la complejidad del todo social. Reconocemos con ello que esta práctica es el principio de inteligibilidad de ese todo, principio necesario pero no suficiente. Pensar la realidad social y su vasto espectro en cualquiera de sus momentos implica pensar el punto en que se anudan, se entrecruzan las distintas prácticas sociales, ese punto es el "momento actual" del todo social, objeto de la política, momento en que se condensan y se deciden las múltiples dialécticas de las prácticas.

Dentro de la vasta gama de registros de la práctica social nosotros recorreremos, muy someramente, el perfil de una de ellas: la práctica teórica. Para no pocos la sola mención de ella implica una contradicción en los términos. Para no pocos tratase de una antinomia: por un lado la teoría, por otro la práctica. ¿Cómo hablar de la práctica teórica?

Si regresamos a nuestra definición de práctica –que no es nuestra sino de Marx, quien la enuncia en el capítulo III de la *Contribucion a la crítica de la economía política*– si por práctica entendemos todo proceso productivo que articula los cuatro elementos mencionados: medios de producción, instrumentos de trabajo, fuerza de trabajo y producto, la teoría es una práctica.

Ahora bien, ¿cuáles serían los medios de producción, los instrumentos de trabajo, la fuerza de trabajo y el producto que esta práctica comporta? Para responder a esta cuestión será necesario advertir los tres tipos de práctica que existen:

Práctica teórica ideológica.

Práctica teórica científica.

Práctica teórica filosófica.

La práctica teórica ideológica es un sistema discursivo cuyo mecanismo funcional es el de reconocimiento/desconocimiento, cuya función es predominantemente práctica, actuante y predominantemente teórica.

La práctica teórica científica es también un sistema discursivo cuyo dispositivo funcional produce y ensambla los conceptos ya no en la lógica del reconocimiento/desconocimiento sino en el riguroso orden que ubica y jerarquiza las "múltiples determinaciones" que articuladas producen un fenómeno.

Estas dos prácticas teóricas son las que en su confluencia, en su articulación, producen el espacio necesario para la emergencia de la práctica teórica filosófica.

Esas dos prácticas teóricas mencionadas constituyen lo que se denomina campo epistémico u horizonte del saber. Es su extensión la que fija las posibilidades cognoscitivas, los niveles de empiricidad de una formación social en un momento de su historia. Ahora bien, el campo cognoscitivo, campo del saber, se produce siempre en coordenadas históricas específicas. Es la formación social la que produce los conocimientos que le son necesarios. Es ella el verdadero sujeto de todos sus procesos, incluso los cognoscitivos; el saber es pues una variable entre otras que dotan de unidad particular a la formación social. Pensada así el episteme no es una excrecencia gratuita, explicable por un hipotético e imponderable amor, sino, que es una necesidad social entre otras. El saber produce, como

práctica social que es, como práctica articulada con otras, efectos en el todo social. El saber, al librar el conocimiento objetivo del mundo y la sociedad, nos entrega herramientas con las que podemos transformar eficazmente éste y aquélla; pero dicha transformación, al igual que las otras, obedece a lógicas sociales específicas. Estructuradas en clases sociales, el saber tenderá a consolidar el poder de una clase sobre las demás, ayudará a que determinada clase ejerza eficazmente su hegemonía.

De ahí el carácter político de los conocimientos, de ahí los grandes rituales y cerrados círculos con los que se intenta preservarlo para el uso de una clase ¿y por qué se le circunda con el halo del amurallamiento? Porque permite un eficaz control sobre la realidad, porque desmonta los mecanismos de su funcionamiento y en esa medida permite su transformación.

El conocimiento es así un instrumento, un arma indispensable para que las clases sociales ejerzan eficazmente su dominancia o su subordinación, el conocimiento, el saber, es la cristalización histórica de una voluntad de verdad, voluntad de verdad de la que una clase se dota para conocer aquello que le será propicio a fin de ser hegemónica.

Esta caracterización práctica del saber nos indica, nos señala, su articulación con el poder, su articulación con esa fuerza esplendente que nos seduce y tienta, con esa potencia que decide y redistribuye las jerarquías sociales. Poder que definimos como la capacidad de intervención de cada clase en las instancias sociales.

Caracterización definitoria que permite pensar los desfases en la existencia histórica de las clases; corrimientos varios que ahuyentan el fantasma de totalidad que piensa a la clase social como sujeto predicado, decalages que indican el proceso de constitución de clase en los diversos espectros de la realidad social en tiempos no sincrónicos.

Nuestra argumentación anterior desplaza la lugarización del Saber; su topología. Este ya no se colocará en el solo rigor de su enunciación, ni en la conciencia sujeto que lo aprehende (el caso de todos los metafísicos), sino que lo ubica, orgánicamente, en la formación social; centramiento que autoriza el reconocer la contradicción social que lo atraviesa, que lo trabaja y posibilita; centramiento que reconoce en el Saber un lugar de combate, un en-juego, un objeto del deseo, un objeto del poder. Y es con esta aseveración que cerramos el largo periplo, el rodeo que finalmente nos conduce al perfil propio de la filosofía y sus prácticas.

Hemos dicho que en la filosofía se ha dado una multiplicidad de objetos de reflexión. Ella se pensó a sí misma como discurso sobre el Ser y el Pensar, sobre Dios, sobre el Hombre y su devenir, sobre la Libertad o el Espíritu. Advertimos también que la historia del saber le había arrebatado lentamente esos ropajes con los que pretendió ocupar un rango teórico. Y sin embargo esa diáspora, esa desnudez no difuminaba su existencia; la filosofía mantenía y mantiene, tercamente, su bulto, su materialidad en todos los paisajes sociales que incluyen su topografía practico-teórica y practico-política, saber y poder, conocimiento y lucha de clases.

Esa mantenida presencia es sintomática, señala el delirio con que la filosofía se pensó a sí misma, su espontánea representación la hizo desconocer su efectiva función, función que creyó ocultar en la serie de "objetos" con los que intentó justificar imaginariamente su existencia. Gracias al paulatino arrebatamiento de sus imaginarios dominios la filosofía reconoció su efectivo patrimonio; reconoció no ser sino un dispositivo que permite o impide el acceso al saber, que permite o impide la producción de éste. Al

disipar su "objeto" la historia real, es decir el proceso de la lucha de clases, trasmutada en espejo, enfrentó la filosofía a sí misma. Y ésta se contempló, por fin, como una relación. Afirmar la no científicidad de la filosofía no implica su subsunción en la ideología. Ese descentramiento nos señala la especificidad de su naturaleza: la de ser una correlación de fuerzas en el interior de un estrato social específico: el del Saber. Correlación, pues, de la lucha de clases a nivel teórico.

Así, no resulta gratuita la insistencia de Marx, Lenin, Mao y Althusser, en el sentido de que hay tres niveles de la lucha de clases: el económico, el político y el teórico.

Sólo en este marco teórico la filosofía es aprehendida en su real función. Se le define entonces como un modo de intervención en el campo de lo teórico; intervención que establece la frontera entre uno y otro de lo constitutivo de lo teórico, a saber: lo científico y lo ideológico. Intervención realizada con el empleo de las categorías ensambladas en forma de tesis. Intervención que representa a lo teórico en lo político y a lo político en lo teórico.

Pero esta intervención que es la filosofía, puede tomar dos modalidades: deslindando lo científico de lo ideológico puede avanzar o bloquear el desarrollo de uno de los términos de lo teórico, es decir facilitar o impedir el avance de la ciencia. En esto la filosofía cristaliza una de sus vertientes.

Pero la otra vertiente, también constitutiva de la filosofía, ya no se finca en la teoría sino en lo político. Y en este segundo nivel de su realidad la filosofía también posee dos modalidades existenciales, dos formas de realización: con su deslinde puede consolidar una línea política correcta que avance posiciones de clase en distintas instancias sociales, es decir, la consolidación hegemónica de una clase; o bien, ese deslinde produce líneas políticas incorrectas que impiden la intervención de clase en las diversas instancias sociales, es decir que tiende a frustrar el poder de una clase. De ahí que los enunciados filosóficos, o tesis, se prediquen en términos de justeza y no de verdad. Por ello Lenin puede hablar de la filosofía como "toma de posición". ¿Toma de posición con respecto a qué? Con respecto al poder que tensa el campo epistémico de una formación social en una coyuntura dada. Toma de posición que incide en sus dos niveles, en sus dos ámbitos constitutivos: a nivel teórico esa toma de posición favorece o impide la hegemonía de lo científico sobre lo ideológico; y hablar de hegemonía teórica es hablar del poder que tensa esas dos realidades.

A nivel político esa toma de posición favorece o impide la hegemonización del proyecto histórico de clase al favorecer o impedir el arribo de una clase al saber. La filosofía favorece o impide la eficacia actuante de esa clase en la realización de su programa social, por ello, con Althusser definimos a la filosofía como lucha de clases en la teoría, como dispositivo que permite o cierra el acceso de las clases sociales al saber. Para que una clase tenga poder, es decir, tenga capacidad de intervención en las múltiples realidades sociales, la clase deberá conocer objetivamente las condiciones reales de su acción, el funcionamiento efectivo de las realidades sobre las que ejercerá su acción. De ahí la necesidad, para la eficacia transformadora, de llegar al saber. Esa exigencia de conocer las condiciones de la acción, esa "voluntad de verdad" de que nos hablan Nietzsche y Foucault puede recibir de la filosofía apoyo o rechazo, puede favorecer la apropiación y producción de conocimientos por una clase, puede favorecer el que una práctica de clases penetre en el campo del saber, o bien, puede impedir ese acceso, esa apropiación.

Esa relación con el saber científico constituye a la filosofía en una de sus determinaciones esenciales; la segunda determinación de la filosofía, que es la

determinación más importante, le viene a ésta de su relación con la política. Relación visible en la superficie misma de la filosofía, ya que es una fundamental toma de posición que apunta a la conservación o a la transformación de las relaciones entre las clases en lucha.

Esa tensión entre la conservación y la transformación de las relaciones interclase es la que trabaja el discurso mismo de la filosofía y le hace tener dos tendencias que la estructuran en su devenir: una tendencia que representa la posición de clases dominantes que lleva a negar el acceso a las clases dominadas al campo del saber, que presenta de manera no objetiva el proceso de productos de conocimientos que idealiza al conocimiento y lo desvincula de las condiciones de su aparición y ejercicio por lo que provoca efectos en la totalidad de las prácticas sociales. En el interior de esta teoría esa tendencia idealista oculta las condiciones de posibilidad de su práctica desorientando con ello a los científicos, y a nivel teórico dicha tendencia desorienta a los militantes revolucionarios pues los priva del arma fundamental del conocimiento objetivo de las condiciones y mecanismos de la lucha de clases en las instancias sociales.

La segunda tendencia constitutiva de la filosofía es la tendencia materialista, que subvierte, revoluciona las relaciones de poder teórico. Esta tendencia induce a las clases dominadas al campo del saber. Esta inducción provoca dos efectos: asegurar el avance del conocimiento científico (pues la clase dominada para dejar de serlo requiere de conocimientos nuevos que expliquen las nuevas realidades producidas por las prácticas de esa clase) y asegurar la efectiva transformación de las estructuras materiales que le hacen jugar a esa clase el rol dominado.

La estructuración del discurso filosófico en tendencias autoriza la tesis de que la filosofía carece de historia pues su movimiento no es sino el vaivén de hegemonía de una de ellas. El hecho de que la filosofía no tenga historia, no implica que no haya historia en ella puesto que las posiciones filosóficas producen efectos en las coyunturas históricas determinadas. La filosofía reviste así el carácter de arma de la revolución o de la contrarrevolución, de la transformación o de la conservación de una formación social.

Ahora bien, si tal es la realidad de la filosofía, de su práctica, cuál es el significado que en un país como el nuestro tiene el filósofo. ¿Qué tipo de tareas emprenderá en México este practicante? Tal perspectiva de la filosofía tiene múltiples maneras de incidir con efectos muy concretos en la realidad social mexicana. Sugiero algunos; que yo creo pertinentes y viables: en primer lugar colocaría la urgente tarea de ejercer la crítica materialista a la ideología de la Revolución Mexicana en la vastedad de sus manifestaciones. Tarea para la que no estamos tan menesterosos pues existen ya diversos elementos librados por distintos estudios. Otra tarea en la que el filósofo muestra su pertinencia es iniciar el estudio materialista de los diversos discursos de la izquierda en México. Estudiar, en la vinculación orgánica, las nuevas formas de lucha contestataria inauguradas por los movimientos de colonos, los sindicatos independientes, los nuevos partidos, etcétera.

Al carecer de objeto, la filosofía no es un conocimiento pero tampoco es una ideología; ese descentramiento señala que es una relación, "relación que expresa una correlación de fuerzas en el interior de uno de los lugares de la lucha de clases; el lugar del saber, el lugar de la teoría". (Recordemos aquí a Marx, Lenin y Mao, que insisten que hay tres niveles de la lucha de clases: económico, político y teórico).

La práctica filosófica se define entonces como un modo de intervención sobre un modo de producción: lo científico y lo ideológico que opera según un modo específico, representando a uno frente al otro, utilizando dispositivos propios; las categorías y tesis produciendo un efecto exclusivo: el efecto filosófico que consiste en trazar líneas de demarcación, líneas demarcacionales entre lo científico y lo ideológico, entre lo que posibilita el retroceso o el avance del conocimiento, demarcaciones entre una línea política correcta que avanza posiciones de clase en distintas instancias sociales o líneas de clase incorrectas que no permiten la intervención de clase en esas instancias.

La filosofía tiene así dos puntos nodales. El primero de ellos lo constituye su relación con las ciencias, el segundo lo constituye su relación con la política.

Practicar filosofía es tomar parte y partido en un combate que pone dos contendientes: lo científico y lo ideológico. Es deslindar y separar, establecer una línea divisoria entre el proceso de producción de conocimiento y el proceso de producción de ideología. Dos contendientes pero ningún arbitro neutral; es un combate coyuntural en el que la filosofía no participa a título contemplativo sino que es una intervención comprometida, es una toma de posición, toma de posición que es uno de sus rasgos constitutivos, y que afecta de modo decisivo el resultado del enfrentamiento. Dijimos que la filosofía era una relación que expresaba una correlación de fuerzas en el interior de la teoría, eso señala que la filosofía no interviene en la práctica de las ciencias, en su ejercicio, métodos o efectos pertinentes. La filosofía no puede resolver los problemas científicos, ni reemplazar a una ciencia en el proceso de producción de conocimiento, lo que ella hace es modificar los problemas que una ciencia está obligada a plantear antes de buscar resolverlos, pone en evidencia las dificultades y límites de ese saber. Si una filosofía se define por su modo peculiar de intervenir en el combate entre lo ideológico y lo científico su práctica consiste en enunciar, desarrollar y justificar la línea de demarcación trazada; mostrar cómo y por qué pasa por tal ciencia y no por otra; cómo y por qué esa línea coloca a los dos contendientes en una determinada relación de hegemonía.

Por ello decíamos que la filosofía era un dispositivo que permitía o cerraba el acceso de las clases sociales al saber. Para que la clase tenga poder, es decir, para que tenga capacidad de intervención en las múltiples instancias deberá conocer objetivamente las condiciones reales de su acción, de ahí la necesidad de llegar al saber. Esa voluntad de verdad, ese deseo de conocer las condiciones de la acción puede recibir de la filosofía el apoyo para adquirir el conocimiento necesario para la eficacia en la acción, o bien la filosofía puede ocultar ideológicamente las objetivas condiciones en las que una clase pretende actuar, restándole con ello eficacia.

En este ámbito de su ejercicio la actuación filosófica es rotundamente política: otorga representaciones a las partes de la lucha de clases a nivel teórico, representaciones ideológicas o científicas del conocimiento, la filosofía favorece o retarda la irrupción en el campo del saber a las clases en lucha.

Ésas prácticas de la filosofía comportan fundamentalmente la construcción de los dispositivos filosóficos, es decir, el marco propio de clase en la instancia del saber, capaz de asegurar la apropiación y producción del conocimiento. Por tanto, no sólo facilita las condiciones para la formación de un espacio teórico propio de clase sino que además suministra las condiciones para que una práctica social penetre en el campo del saber y adquiera rango teórico (económico, político, artístico, etcétera).

En definitiva, una clase, según sus intereses y situación en la lucha, puede estar interesada en intervenir teóricamente en algunas de sus prácticas sociales, es decir, en proporcionar un espacio teórico en una de esas prácticas.

Dijimos que su relación con la ciencia constituía a la filosofía en una de sus determinaciones esenciales. Existe además una segunda determinación que es la más importante: su relación con la política, relación visible en la superficie misma de la filosofía, ya que ésta es una fundamental toma de posición política que apunta a la conservación o transformación de las relaciones entre las clases en lucha. Por ello la filosofía ha sido definida como el concentrado de la lucha de clases en la teoría, como la lucha de clases en lo teórico. La filosofía representa a la política en el dominio de la teoría, para ser más preciso, ante las ciencias, y viceversa. La filosofía representará la cientificidad de la política ante las clases comprometidas en la lucha.

Con ello esta tendencia asegura el avance del conocimiento científico, pues para dejar de ser dominada esa clase requiere de conocimientos nuevos que le permitan actuar eficazmente, la filosofía es, en síntesis, el modo como se piensa la unión de teoría y práctica, la manera de concebirla y realizarla.

Por ello decimos que las tendencias filosóficas representan *posiciones* políticas. Decimos posiciones políticas y no partidos políticos.

Este hecho –el que la filosofía se estructure en tendencias– autoriza la tesis de que la filosofía no tiene historia ya que ella no es sino la repetición de esas tendencias, una de las cuales es dominante.

La filosofía tiene así dos tendencias que la estructuran en su devenir: la tendencia que representa la posición de las clases dominantes, tendencia que tiende a negar el acceso a las clases dominadas al campo del saber, tendencia que presenta de manera no objetiva al proceso de producción del conocimiento.

Tendencia que idealiza el conocimiento y lo desvincula de las condiciones de su aparición y ejercicio y que por ese hecho provoca efectos en la totalidad de las prácticas sociales: a nivel interno de la teoría la tendencia idealista oculta las condiciones de posibilidad de su práctica con lo que extravía a los mismos científicos. Y a nivel político extravía a los militantes revolucionarios al privarlos de esa arma necesaria que es el conocimiento objetivo de las condiciones y mecanismos de la lucha de clases en las instancias sociales.

La segunda tendencia constitutiva de la filosofía es la tendencia materialista. Ella garantiza la irrupción de las clases dominadas en el campo del saber, irrupción que quizá tiene aún un escaso vigor pero que es una auténtica alternativa para aquellos que ven en la filosofía no una soberanía prestigiosa sino una actividad necesaria.

Relación en que se miden las contradictorias fuerzas sociales, relación en que toman sus distancias.

Dar importancia a la teoría significa dar importancia al aspecto teórico de la política, mostrar como necesaria la investigación teórica para tener una política de clase justa.

Sin teoría revolucionaria partidaria... es importante esta articulación porque reivindica la importancia de cada una de ellas. Para muchos la política es idéntica a no importa qué forma de agitación espontánea, o bien se cree que es el asunto de conciliábulos a puerta cerrada, entre "dirigentes", que por su sola y no probada capacidad deciden la posición política de un grupo.

Hay que dar importancia a la teoría porque toda política tiene una teoría, conocimiento o...

BIBLIOGRAFÍA

Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Ed. Livres de Porche. *La naissance de la philosophie a l'époque de la tragedie grecque*, Gallimard.

Benoit Jean-Marie. *Tyrannie du logos*, Ed. de minuit.

Marx, K. *Contribucion a la critica...* (cap. III). *Miseria de la filosofía. Prologo a la 2ª edición de D. K.*

Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. Cuadernos filosóficos.*

Althusser, Louis. Toda su obra.

Macherey, P. *Lire Le capital. Por una teoría de la producción literaria.*

Ranciére, Jacques. "Sobre la teoría de la ideología" en *Lectura de Althusser. La leçon d'Althusser.*

Lecourt Dominique. *Une crise et son enjeux*, Ed. F. M. 1968. *Pour une critique de l'epistemologie*, F. M.

Pecheux. *Sur l'histoire des sciences. Les verités de la police.*

Balibar, E. *5 etudes de materialisme historique.*

Foucault, M. Toda su obra.

Gramsci., A. *Introducción a la filosofía de la praxis. Los intelectuales y la formación de la cultura. El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce.*

Derriada, Jacques. *De la gramatología. De la dissemination. Marges. L'écriture et la difference position.*

Delueze, G. *La lógica del sentido.*

M. A. Macciocchi. *Gramsci y la revolución de occidente.*

Buci-Glucksman. *Gramsci et la théorie de l'état.*

Varios. *Colloque de Cluny I y II.*

Bataille. *La parte maldita.*

Sollers. Ph. *Sur le materialisme.*

Varios. *La politique des philosophes.*

Jean Desanti.