

## Deconstrucción y reconstrucción

### Deconstruction and reconstruction

MANUEL E. VÁZQUEZ\*

**Resumen:** El artículo expone la contraposición entre dos posiciones filosóficas (deconstrucción y reconstrucción), dos autores (Jacques Derrida, Jean Luc Ferry) y dos libros (*Apprendre à vivre enfin*, *Apprendre à vivre*). En última instancia, dos formas de entender las relaciones entre filosofía y vida. Más allá del logocentrismo, objeto de la deconstrucción, el biocentrismo es el eje de la tarea de reconstrucción de una filosofía articulada como ontología o teoría de lo real, filosofía moral o teoría de la justicia y sabiduría o teoría de la salvación. En suma, una forma renovada de asumir la necesidad de la filosofía.

**Palabras clave:** deconstrucción, logocentrismo, vida, Derrida, Ferry.

**Abstract:** The article exposes the contraposition among two philosophical positions (deconstrucción and reconstruction), two authors (Jacques Derrida, Jean Luc Ferry) and two books (*Apprendre à vivre enfin*, *Apprendre à vivre*). In last instance, two ways of understanding the relations between philosophy and life. Beyond the logocentrism, object of the deconstruction, the biocentrism is the axis of the task of reconstruction of a philosophy articulated as ontology or theory of the reality, moral philosophy or theory of the justice and wisdom or theory of the salvation. In sum, a form renewed of assuming the need of the philosophy.

**Keywords:** deconstruction, logocentrism, life, Derrida, Ferry.

«Vivo, luego soy»

Max Aub

El espacio de la exposición se extiende entre dos títulos. Uno de ellos es *Apprendre à vivre enfin*, el otro *Apprendre à vivre*<sup>1</sup>. El primero es de Jacques Derrida, el segundo es de Luc Ferry. En ambos, con mínimas diferencias, se habla de lo mismo. Quizá tanta insistencia apunte a algo que bien hemos olvidado hace tiempo y vuelve a nosotros con la forma del imperativo, bien nunca hemos tenido, y por eso su ausencia se hace un poco más insoponible de lo que lo era antaño, bien es algo imposible a lo que definitivamente hemos de renunciar dejando atrás una vieja aspiración. Todas ellas son opciones posibles.

---

Fecha de recepción: 15 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

\* Dirección: Facultad de Filosofía y CC.EE. de la Universidad de Valencia. Avda. Blasco Ibañez, 30. 46010 Valencia. Manuel.E.Vazquez@uv.es. Es autor de: *Deconstrucción: lectura y escritura* (Síntesis) «La construcción del texto» (*Daimon*, nº 5) y *Destino del individuo* (Tusquets).

1 En rigor, el correlato previo a ambos sería *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (1967) de Raoul Vaneigem (Gallimard-Folio, Paris, 1992). La entonación de casi un mismo título permitiría articular el paso y la secuencia que conduce desde el situacionismo de Vaneigem a la deconstrucción de Derrida o la reconstrucción de Ferry, sus correspondientes posiciones políticas y sus respectivos diagnósticos sociales.

## I

Sitúo en el trasfondo el libro de Derrida que fue su última entrevista, quizá su último texto, publicada en *Le Monde* poco antes de su muerte. Su urgencia casi testamentaria no dejará de estar presente. Destaco su título y algunas de las referencias en él contenidas: el fin y el final, lo por fin logrado o lo susceptible de ser dicho en una palabra y para abreviar. Todas esas cosas significa el adverbio *enfin*.

Esa expresión («*apprendre à vivre enfin*»), indica Derrida, «juega primeramente, pero de manera seria, con su sentido común. Aprender a vivir significa madurar, también educar: aprender del otro y, sobre todo, de sí mismo. Increpar a alguien para decirle “yo voy a enseñarte a vivir”, eso significa, a veces con el tono de la amenaza, yo voy a formarte, es decir, a ponerte firme. Luego, y el equívoco de este juego me interesa más, ese suspiro se abre también a una interrogación más difícil: vivir, ¿eso se puede *aprender*? ¿*Se puede enseñar*? ¿Cabe aprender, mediante la disciplina o mediante aprendizaje, por experiencia o experimentación, a *aceptar*, o mejor, a *afirmar* la vida? A través todo el libro [*Espectros de Marx*] resuena esta inquietud de la herencia y de la muerte. También atormenta a los padres y a sus hijos: ¿cuándo serás responsable? ¿Cómo responderás por fin de tu vida y de tu nombre?»<sup>2</sup>.

No me interesa descender a esa hetero y autopedagogía contenida en el aprendizaje vital. Tampoco señalar lo que de disciplinario pudiera haber en ello. Ni siquiera apelaré a la responsabilidad ahí presente ni a lo que en ella hay de respuesta a la autoridad desde donde se teje la cuestión, tan presente en el último Derrida, de la herencia. Simplemente me quedo con la afirmación, dos veces repetida un poco más adelante: «No, yo nunca he *aprendido-a-vivir*. (...) Permanezco ineducable por lo que hace a la sabiduría del saber-morir o, si prefiere, del saber-vivir. Todavía no he aprendido o adquirido nada respecto de ese tema. El tiempo del plazo se acorta de manera acelerada» (pp. 24 y 25).

Queda así irónicamente indecidedo si se trata de algo posible que no se ha logrado o de algo imposible que nunca se alcanzará. Lo mismo da una cosa u otra cuando «el tiempo del plazo se acorta de manera acelerada». Porque eso está dicho por quien morirá apenas unas semanas después de haber visto publicadas esas palabras. Sólo por eso ya merecerían toda nuestra atención. La atención que desplazo y aplazo.

## II

Prefiero quedarme con el antagonismo entre la imposibilidad de aprender a vivir enunciada en primera persona por Derrida y la posibilidad de aprender a vivir que leo en Luc Ferry. Publicado su libro apenas dos años después del texto de Derrida, quizá pueda ser visto como respuesta a él, entablando un diálogo que también nos compromete. No es secundaria

---

2 J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec J. Birnbaum*. Galilée/Le Monde, Paris, 2005, pp. 23-24. La alusión a *Espectros de Marx* (1993) se justifica porque comienza, «como exordio enigmático», con esa expresión: «Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit: je voudrais apprendre à vivre enfin». De ahí, también la pregunta en cuya respuesta se incluye el texto citado: «¿Más de diez años después, dónde se encuentra usted hoy en lo que hace a ese deseo de “saber vivir”?» (p. 22).

aquí la cuestión de las fechas, ese casi mínimo intervalo entre cosas tan antagónicas. Leo a Ferry y tengo en mente a Derrida al tiempo que me pregunto cuál será el público al que van dirigidas estas palabras: «Debemos aprender finalmente a vivir y a amar como adultos, pensando, si es preciso, cada día en la muerte. No se trata de ningún tipo de fascinación por lo mórbido. Todo lo contrario, lo que hay que buscar es la forma de lo que conviene hacer aquí y ahora para disfrutar con aquellos a los que amamos y a los que acabaremos perdiendo a no ser que sean ellos los que nos pierdan primero. Y tengo la certeza, aunque esté muy lejos de alcanzarla, de que esta sabiduría del aquí existe y que es la culminación de un humanismo que por fin ha sido capaz de desembarazarse de las ilusiones de la metafísica y la religión»<sup>3</sup>.

Esa declaración de principios se incluye en el libro titulado *Aprender a vivir*. La traducción española del subtítulo reza: «*Filosofía para mentes jóvenes*». En su idioma original dice otra cosa, menos sintética y más explícita: «*Traité de philosophie à l'usage des jeunes generations*». No es una «filosofía», sino un «tratado de filosofía» y no se dirige a «mentes jóvenes», expresión extraña, un tanto excluyente y de incierta referencia. Mucho más expresiva de la manifiesta voluntad del libro me parece la referencia a la «jóvenes generaciones». Ello explica su vocación didáctica, explicita mejor el público al que va dirigido y sin medias tintas se incluye en el curso de las generaciones, que es el decurso mismo de la vida. Queda claro, pues, que se trata de la orientación y el contenido que un representante de la generación posterior transmite a las más jóvenes. El resultado quizá de su propia experiencia, la enseñanza que les quiere dejar, el aviso para no incurrir en los errores que los más adultos lamentan.

Quiero insistir en el público del libro, algo en lo que no suele repararse cuando se trata de filosofía. Y es que como la editorial se encarga de recordarnos en la contraportada, «en este libro, del que se vendieron más de 100.000 ejemplares en Francia en menos de dos meses, incluso el lector menos preparado comprende el significado profundo de las grandes visiones del mundo que han forjado la historia del pensamiento». Un exceso del marketing editorial, sin duda. Pero con seguridad, si en vez de llamarse *Aprender a vivir*, se hubiera llamado *Usos y rituales en la vida de una comunidad rural de la baja Sajonia en el siglo XVII*, título académicamente impecable, esos cien mil lectores se habrían volatilizado. Ese es un fenómeno sobre el que habrá que volver. Por ahora simplemente me quedo con la distancia que media entre dos títulos -*Apprendre à vivre enfin*, *Aprender a vivir*-, dos autores -Derrida y Ferry-, un mismo problema y el antagonismo entre la imposibilidad de aprender a vivir y su urgente necesidad.

---

3 Luc Ferry, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. Taurus, Madrid, 2007, p. 308. En rigor, se trata de un mismo libro en tres formatos y en su intención orientados a públicos diferentes. El primero de ellos sería *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*. Paidós, Barcelona, 2003. El segundo es *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*, surgido de la necesidad de hacer accesible al gran público el contenido del primero y la oportunidad de dirigirse a un público joven, repitiéndolo en lo fundamental con un estilo diferente y con un menor número de referencias. El tercero, *Vencer los miedos. La filosofía como amor por la sabiduría*. EDAF, Madrid, 2007, consta del largo texto de una conferencia en el *College Internationale de Philosophie* en la que de nuevo y de manera más sintética se reitera el contenido de los anteriores, añadiendo una «respuestas a las objeciones» que había suscitado su primera exposición, así como el desarrollo de algunos aspectos históricos y conceptuales implicados por el argumento central de su posición.

Antagonismo, confrontación, conflicto: algo en todo ello recuerda a la contienda: «como la política, la filosofía es hoy en día un campo de batalla»<sup>4</sup>. Sería conveniente no perder de vista esa dimensión política que enfrenta filosofías diferentes, diferentes políticas de la vida. De un lado habla quien confiesa provenir «de la derecha republicana y el gaullismo» y filosóficamente extrae su inspiración de «Kant y el cristianismo»<sup>5</sup>. A todo ello ha de sumarse su condición de Ministro de Juventud, Educación e Investigación entre 2002 y 2004. En el otro lado de la imaginaria escena, un descendiente de judíos sefardíes, con una difícil relación con la lengua francesa y que convierte a la lectura en experiencia filosófica.

### III

El escenario está trazado y los personajes presentados. Sólo falta adentrarse en esa guerra que tan propia parece de la filosofía de hoy. En rigor me limitaré a hacerme cargo de uno de los adversarios; el otro quedará en la sombra, por lo que queda encomendada a lector la tarea de establecer la diferencia entre uno y otro, así como –quizá más interesante– tomar partido en la contienda que es hoy la filosofía. Sin olvidar que nada de ello es ajeno a la política. Por eso, para que quepa cumplir esas tareas de manera eficaz, quiero comprender el texto de Luc Ferry como *síntoma y reacción*. Todo consistiría en saber de qué es síntoma y respecto a qué reacciona.

Síntoma, por lo pronto, de una demanda de filosofía que no se satisface por las vías propias de la filosofía académica que a medias impotente, a medias sorprendida, ve cómo se amplía progresivamente la distancia entre el público y sus productos. Aquí encuentra su lugar el fenómeno de la *difusión* masiva, como nunca había existido, de las obras clásicas del pensamiento filosófico. En forma de colecciones asalta regularmente las estafetas de prensa poniendo a disposición del gran público tanto las grandes obras del pensamiento occidental como obras de referencia sobre la filosofía griega, pasando por los clásicos del psicoanálisis, todo ello a un precio razonable que facilita la adquisición, pero que ignoro si se prolonga en la lectura. No creo que muchas disciplinas hayan experimentado un fenómeno similar.

Junto a la difusión, la *divulgación*. Ya Kant advertía y lo recuerda Ferry, que: «toda obra de filosofía debe permitir la popularización; si no, probablemente disimula absurdidades bajo una nube de aparente agudeza»<sup>6</sup>. Actualmente esa prueba parece haberla pasado todo filósofo que se precie. Basta reparar en el fogoso ejercicio de divulgación que periódicamente inunda las librerías con la promesa de poner a disposición del lector esos arcanos filosóficos que tan tenazmente se le habían resistido. El epítome de todo ello lo encuentro en la exitosa serie publicada por *Siglo XXI* donde en un reducidísimo número de páginas y, además en formato de bolsillo, se nos asegura poder comprender en solo 90 minutos a Platón, Wittgenstein, Santo Tomás, Kanto Lacan, entre otros muchos. A ello hay que sumar el nuevo género orientado a jóvenes y menos jóvenes, que narrativamente expone la historia de la filosofía. Su ejemplo más conocido es *El mundo de Sofía*. El elenco podría ampliarse,

4 Luc Ferry, *Vencer los miedos. La filosofía como amor por la sabiduría*. Edaf, Madrid, 2007. p. 125.

5 Luc Ferry, *Aprender a vivir*. p. 311.

6 Carta a Garve del 7 de agosto de 1783. I. Kant, *Correspondencia* (trad. y ed. M. Torrejano). Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2005. p. 152.

de la misma forma que cabría detenerse en las modalidades de un fenómeno que nada tiene ni de casual ni de gratuito y que reclama una comprensión detenida.

Sin embargo, lo que caracteriza al libro de Ferry en todo ese contexto es que hace divulgación de sí mismo al hacer accesible a un público más extenso una obra suya anterior. Es verdad que también encontramos clarificadoras exposiciones de cuestiones y autores clásicos. Sin embargo, lo más significativo es que se trata de una obra exclusivamente pensada para el público que la reclama. Por el contenido, por la expresión, por sus pretensiones y por el público al que va dirigida, se trata de algo más que simple divulgación. Quiere ser una respuesta a la demanda de filosofía, es decir, ofrecer lo que el público le pide a la filosofía: aprender a vivir.

De este modo se ocupa un espacio al que no llega la filosofía académica y se hace cargo de unos contenidos de los que hay una manifiesta necesidad. Para ratificar que tal demanda existe, baste apuntar que actualmente están disponibles en las librerías 107 títulos en los que aparece la expresión «aprender a vivir». No se trata, pues, sólo del caso de Ferry y Derrida; entre ambos se extiende un largo elenco que va desde Jorge Bucay hasta Ramiro Calle, pasando por José A. Marina, y en el que se va desde la autoayuda a la espiritualidad oriental, pasando por la pedagogía bienintencionada. No sé hasta qué punto eso tiene algo que ver con el lugar que hoy ocupa la filosofía. Me refiero a la localización que de un tiempo a esta parte reciben los libros de filosofía en las secciones de literatura de los grandes almacenes. Como se habrá advertido, la filosofía ha abandonado a sus antiguos acompañantes (historia, filología, ensayo o política) y ahora ocupa un lugar indefinido entre los libros de religión, de literatura esotérica, de autoayuda o de pedagogía. Y la verdad es que no sé cuál de esas compañías resulta más inquietante.

De continuar así las cosas me temo que el paso siguiente será la adscripción más o menos próxima del *marketing* empresarial, lo que permitirá la cercanía de títulos tales como *La buena suerte: claves de la prosperidad*<sup>7</sup> o *La brújula interior: conocerse a uno mismo es fuente inagotable de éxito duradero*<sup>8</sup>. Todos ellos títulos de notable éxito, que merecerían un más detallado tratamiento. Definitivamente, la filosofía empresarial gana en presencia a la ética de los negocios. Baste reparar en el espacio que ya ocupa de manera habitual y consolidada en los semanarios de los grandes periódicos, complementando y en ocasiones desplazando a la psicología, la cual ya en su momento sustituyó a secciones más específicamente intelectuales de análisis en clave ensayística. Una secuencia ciertamente significativa.

En todo ello se evidencia la falta de sentido que a su manera intenta suplir toda esa literatura. Pero también, por ello, que existe una demanda de sentido atendida desde frentes muy diferentes y sin presencia destacada de la filosofía. Frente a esas formas emergentes y competidoras, ¿cómo se responde editorialmente? Desde luego no poniendo a disposición del gran público las obras de filosofía académica. Sería la ruina. Carecen de público porque son asunto de especialistas dirigidas a especialistas de manera casi autófaga. Además, no parece que el público esté muy motivado por su temática ni confíe mucho en su capacidad para aportar sentido. Por eso editorialmente se procede de otra manera.

---

7 Fernando Trías de Bes y Alex Rovira, *Empresa Activa*, Barcelona, 2004.

8 Alex Rovira, *Empresa Activa*, Barcelona, 2003.

Por una parte se pone a disposición del gran público las grandes obras del pensamiento en ediciones populares, privadas de su prolija y técnica historia efectual, escasamente digerible. Pero por otra parte, se procede a corregir la imagen pública del filósofo con el fin de hacerla un poco más próxima, haciéndolo descender del reducto académicamente invencible y distante en que lo coloca la alta cultura. El ejemplo más claro de esas dos cosas lo ofrece Roger Pol-Droit cuando al presentar la colección de veinte clásicos de la historia de la filosofía que el periódico *Le Monde* distribuyó entre sus lectores, nos advierte que «los filósofos no son unos extraterrestres, sino gentes como nosotros, con sus temores, sus emociones, sus esperanzas y sus ideas fijas. Es inútil reverenciarlos como si fuesen dioses. Inútil también temerlos como si necesariamente tuviesen que ser aburridos, arrogantes e incomprensibles. Es necesario visitarlos, no dudar en frecuentarlos»<sup>9</sup>. Mal tienen que estar las cosas y mucho debe haberse deteriorado la imagen del filósofo, entre inaccesible e intratable, como para tener que animar al lector con una requisitoria tal. Si es necesaria una mediación tan enérgica es porque la distancia es mucha. En ella encuentra su sentido el fenómeno de la difusión y divulgación reciclada en el mercado cultural ajeno a los especialistas.

A todo ello se une algo más. Ya no la necesidad de conocer una tradición y unos autores que experimenta un público amplio. Lo que sin duda tiene algo de sorprendente. Al menos mientras se ignore a qué responde tal afán de conocimiento filosófico. Quizá esa vuelta a la tradición sea el índice de una carencia de sentido más o menos paliada por el retorno a algo que en su momento sí fue capaz de ofertar hoy demandado.

De ser así, estaría en juego la necesidad académicamente no satisfecha de algo así como una «filosofía popular» –si se me permite la expresión– a no confundir con la «filosofía de la cultura popular» que encuentra sus motivos y objetos de reflexión en la moderna cultura de masas. Más bien se trataría de una visión compartida del mundo, una respuesta a las cuestiones vitales, un esquema de comprensión capaz de orientar un contexto cada vez más desorientado y, también, la necesidad de hacer frente a unas prácticas que jalonan el curso vital del individuo pero ya despojadas del ritual que hasta aquí las había acompañado. Las antiguas cosmovisiones se muestran impotentes para ello y al mismo tiempo se decreta el final de los grandes relatos que, a su manera, ofrecían una versión accesible del sentido ahora ausente; y todo ello sin ofertar un recambio medianamente verosímil ni un conjunto de usos que articulen la experiencia ahora liberada de sus antiguas codificaciones.

Privados de los instrumentos que en gran medida vehiculaban y elaboraban su sentido, la vida aparece así como magnitud líquida o solidez desvanecida carente de asidero, como rezan algunos de sus diagnósticos<sup>10</sup>. En la ausencia de sentido la vida no desaparece, sino que, por el contrario, sólo en ella se reconoce como tal. Se comprenderá así que ahora pase a ocupar el lugar que filosóficamente se le había negado de un tiempo a esta parte.

---

9 «La philo en vingt volumes», *Le Monde*. 18 de enero, 2008.

10 Z. Bauman, *Vida líquida*. Paidós. Barcelona, 2006; M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece: experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, Madrid, 1991.

## IV

La vida: un filosofema que creíamos casi definitivamente fuera de juego. La centralidad que se le concedía a finales del siglo XIX y principios del XX fue definitivamente cancelada por la ontología fundamental heideggeriana. Frente a la existencia, la vida corrió peor suerte. Es una larga historia a la que no es el caso descender. Simplemente señalaré que la filosofía posterior insistió en esa dinámica orientándose por hilos conductores privilegiados (lenguaje, mente, acción), el entramado estructural de las epistemes, las cuestiones superestructurales (ideología o legitimación), el final de la historia o el diagnóstico de sus aceleraciones, la impertinencia de los meta-relatos, la clausura del logocentrismo y, al límite, el fin de la misma filosofía. Y en ese largo trayecto la vida seguía ignorada o simplemente ausente.

De manera todavía imprecisa, sobre ese soporte tan complejo parece esbozarse una vuelta a la vida y su centralidad. Uno de sus síntomas lo encontramos en el renovado interés concedido al discurso biográfico. Se trate de la biografía sin más, se trate de la autobiografía. No sólo al socaire de la proliferación casi abusiva de la llamada «novela histórica», ni al hilo de los problemas teóricos suscitados por la autobiografía<sup>11</sup>. Ha sido Derrida quien ha sugerido lo que de biográfico puede haber en el animal que es el hombre y él también quien ha cuestionado ese secreto límite existente entre la objetividad del texto y su referencia biográfica<sup>12</sup>.

Incluso la filosofía, tan refractaria a esos procederes, ha reclamado al género biográfico, fundiendo narración biográfica y exposición filosófica. Un ejemplo de ello lo encontramos en los textos de Safranski dedicados a Schopenhauer o a Heidegger<sup>13</sup>. Esa demanda biográfica también alienta el interés por Jünger y su periplo vital<sup>14</sup>, quizás su mejor obra. Lo mismo valdría, aunque en sentido contrario, cuando se echa en falta la ausencia biográfica propia de una vida obstinada en no dejar huellas. Dos ejemplos de esa opacidad biográfica que por la vía de su falta muestra la centralidad biográfica, serían el de Maurice Blanchot y el de J.D. Salinger en el caso de la literatura<sup>15</sup>.

11 Paul de Man, «Autobiography as Defacement». MLN. Vol 94, no. 5, Comparative Literature. (Dec., 1979), pp. 919-930. Traducido en: *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*. Anthropos, Barcelona, 1991.

12 *L'Animal autobiographique - autour de Jacques Derrida*. (Cerisy-la-Salle, 1997), Galilée, Paris, 1999.

13 *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*. Tusquets, Barcelona, 1977; *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1998. Dinámica extensible a otros autores, como S. Malka, *Emmanuel Lévinas: la vida y la huella*. Trotta, Madrid, 2006.

14 Al punto de publicarse dos biografías casi al mismo tiempo: H. Schwilk. *Ernst Jünger-Ein Jahrhundertleben. Die Biographie*. Piper, 2007; H. Kiesel, *Ernst Jünger-Die Biographie*. Siedler, 2007.

15 En un sentido contrario en el que la biografía es aliada de la memoria y antídoto del olvido a que condena la anonimidad cabría leer la noticia según la cual «los Servicios Funerarios de Barcelona han presentado un nuevo servicio para preservar la memoria de los muertos que consiste en elaborar un facsímil que, además de fotos y una breve semblanza del fallecido, recoge en una crónica periodística cómo se ha desarrollado la ceremonia de su despedida. El director general de Servicios Funerarios, Eduard Vidal, ha explicado este nuevo servicio de conservación de la memoria, denominado *Crónica de un Adiós* y que se enmarca en un gran proyecto, *Huella*, con el que se quiere rendir un homenaje a todas las personas que al morir han dejado tras de sí un recuerdo en este mundo. Hasta ahora un total de 270 familias han contratado este servicio», «Las funerarias de Barcelona lanzan un nuevo servicio para preservar la memoria de los muertos». *El País Digital*, 7 de febrero, 2008.

No sabría decir hasta qué punto, en uno de esos movimientos pendulares tan frecuentes en el escenario teórico, la «demanda biográfica» invierte el gesto hasta aquí prioritario que desligaba al texto filosófico de su referencia biográfica y anclaje vital. Un caso bien conocido es el de Heidegger: conminado por un grupo de alumnos a hacer algunas referencias a la vida de Aristóteles tras un largo semestre dedicado a la lectura intensiva de una obra del Estagirita, no tuvo empacho en comenzar su clase del día siguiente con la afirmación: «Aristóteles nació, trabajó y murió», dando así por zanjado el asunto. Es verdad que la opacidad biográfica servía al imperativo de la objetividad y a la necesidad de clausurar un *corpus* textual. Pero también es verdad que ahora empezamos a reconocer el coste de esa operación y el alcance de sus supuestos<sup>16</sup>.

## V

El retorno de lo biográfico es síntoma de la vuelta a la vida y su centralidad. Pero quizá todo ello no haya hecho más que comenzar. Probablemente se trata de un movimiento más profundo. Si así fuera nos encontraríamos en el tránsito que va de un logocentrismo exhaustiva y lúcida deconstruido a un biocentrismo de alcance aún incierto. La vida y su prestigio incontestable de pronto parece haber contaminado todo lo que hasta ahora se construía de espaldas a ella.

Así se entiende el interés concedido a la llamada biopolítica. Lo mismo pasa con la bioética. Y es que de pronto a todo ha de añadirse el prefijo *bio-*, convirtiendo a la vida en el determinante de cosas, saberes y discursos que se creían autónomos. El biocentrismo se prolonga así en la biomecánica, la biomedicina, la biodiversidad, etc. De igual forma, pocas cosas parecen importar más que la protección de la vida que es la salud. Sea la salud personal del ciudadano, sea la salud laboral del trabajador, sea la conservación de la biosfera, sea la supervivencia del ecosistema. Todo parece cooperar a favor de la supervivencia bien como insistencia y afirmación de la vida frente a sus peligros y amenazas, bien como esa peculiar forma de vida que se extiende más allá de la muerte y garantiza la memoria. Una memoria convertida así en correlato natural de la vida y capaz de alcanzar el grado extremo de desarrollo que le brinda la actual técnica. Todo parece orientado, pues, a cumplir ese tránsito de la técnica a la vida y reconocer que, definitivamente, parece que el siglo recién estrenado bien pudiera ser el siglo de la vida, sus manifestaciones, sus problemas y sus límites.

En este punto se alían de nuevo las insuficiencias del discurso filosófico y las demandas del público que lo reclama. La paradoja de una filosofía sin público (caso de la filosofía académica) y, al mismo tiempo, de un público sin filosofía pero exigente de ella, no conduce a la desaparición de la filosofía (como más de uno estaría tentado de sugerir) sino a la actualización que su propia vida reclama. Es así como la vida de la filosofía, su supervivencia o su continuidad, pasa por reconocer el lugar central de la vida, suscribiendo así la lógica del biocentrismo. Tal cosa es lo que parece sugerirnos.

---

16 Me refiero a la separación que se establece entre el individuo y el filósofo, reducido éste a sus obras, a su vez gestionadas, explicadas y transmitidas por el profesor de filosofía. En esa secuencia queda en el fondo el viviente resumido y hecho circular a través de sus obras. Una manera, debemos entenderlo así, de señalar el vínculo entre una, la vida, y otra, la obra; es decir, entre la privacidad vital y la publicidad textual.



## VI

Por eso el retorno a la vida y sus formas que subyace al libro de Ferry también debe ser visto desde otro extremo. Su retorno no se debe –creo– al descubrimiento de algo hace mucho tiempo olvidado y que ahora se muestra en su esplendor y prestigio, convertido en recuperado objeto de un nuevo saber. Quizá la vida se convierte en centro de atención porque justo ahora se han venido abajo muchas de las certezas acumuladas sobre ella y muchos también de los saberes que rigurosamente la disciplinaban. Antes que en referente de seguridades, se ha convertido en fuente de perplejidades. Y es que solo reparamos en las cosas cuando desbordan la retícula en que las confinamos. Su presencia se hace así invisible a costa de neutralizarlas e integrar su presencia en la regularidad ordinaria ajena al sobresalto. Cuando eso no ocurre, se quiebra ese trasfondo latente de seguridades, accede a la superficie y se nos hace presente con la magnitud del problema: se hace problemático, se vuelve impertinente. Algo de eso, quizá, ocurre con la vida haciéndonosla visible cuando se quiebra la retícula conceptual que la hacía pertinente.

Si retorna la vida es, pues, porque nunca se había ido y porque recordamos algo inquietante que nunca habíamos olvidado del todo: «Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos (“No se puede prescindir de las muletas”, nos ha dicho Theodor Fontane)»<sup>17</sup>. Lo significativo aquí no es sólo la contundencia de la afirmación ni la dureza con que la vida se impone generando preguntas que ella misma no puede responder; abriendo problemas y silenciando su solución; entregando una tarea y omitiendo la manera de cumplirla. De ahí la necesidad de esas «muletas» que como recurso externo compensa la deficiencia de partida. En ellas se aporta el sentido que se retira de la vida con su entrega. En ese ejercicio de compensación se construye la vida. Sin embargo, ese suplemento exterior que remedia la carencia no es un medio neutro: el instrumento que la hace soportable también le da forma y moldea su sentido.

Opciones para llevar a cabo ello, hay algunas. De hecho Freud alude a tres estrategias que hacen tolerable la vida intolerable: «distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella». La distracción empequeñece la desgracia, la satisfacción la sustituye mitigando sus efectos y los narcóticos nos hacen químicamente inmunes a sus sensaciones. Según la misma lógica, todo salta por los aires cuando la distracción es insuficiente y no hay ni hiperconsumo ni industria del entretenimiento capaz de incentivarla, o cuando la vida se niega a ser sustituida por placebos que proyectan al exterior la satisfacción que en su interior la vida rechaza. El caso del fármaco merecería un tratamiento aparte: por sus sentidos, por el conflicto entre legalidad e ilegalidad que lo atraviesa y porque su uso corre parejo con el incremento de la responsabilidad que recae sobre el individuo cuando «somos responsables de nosotros mismos de una forma jamás igualada en la historia de las sociedades modernas»<sup>18</sup>. Pero no se trata ni de proseguir por ahí ni de anestesiarse el problema, sino de reparar en los mecanismos que lo hacen tolerable.

17 S. Freud, *El malestar en la cultura*. Alianza, Madrid, 2004. p. 19.

18 A. Ehrenberg, *L'individu incertain*. Calmann-Lévy, Paris. 1995. p. 23. Todo ello dicho a propósito de «El individuo en Francia o la responsabilidad incierta. Anatomía de una cuestión».

Más allá de todo ello, más allá de la distracción, la sustitución o la ingestión, también han funcionado otras estrategias. A partir de una lectura no lineal de Luc Ferry, destaco tres dispositivos mayores mediante los que la cultura de Occidente ha hecho frente a la carga que la vida representa: la religión, la tradición y la educación. En cada una de ellas se alude a una específica configuración de la filosofía.

## VII

La religión aporta sentido en la medida en que se acepte la lógica de la fe y se comulgue con los supuestos de la revelación. El espacio de la religión comienza cuando el discurso racional de la filosofía se ve abocado al silencio. Nada que objetar salvo, como es el caso de Ferry, se reconozca la incapacidad para jugar la lógica de la fe y aceptar sus respuestas. La filosofía no sólo no encuentra su relevo en la religión sino que una y otra son competidoras a la hora de orientar un modo de vida que pueda ser calificado de humano, es decir, capaz de proyectar sentido sobre una vida sin sentido. Todo consistiría en saber hasta qué punto la filosofía es capaz de hacerse cargo del espacio, los rendimientos y las tareas realizadas por la religión, privándola así del lugar que la filosofía le había tolerado; o si, por el contrario, la filosofía académica por omisión se ha plegado a la lógica y delimitación de espacios que diseña la religión. Sobre ello habrá que volver más adelante.

La tradición, por su parte, concluye en un mundo tecnificado convertido en imagen, como reza el diagnóstico heideggeriano que a su manera asume Ferry. En ese mundo tecnificado se clausuran o invierten los antiguos ideales, no se alcanza la perfección de su cumplimiento: «El proyecto de dominio de la naturaleza y de la historia concomitante al nacimiento del mundo moderno, que dota de sentido al ideal democrático, acaba revirtiendo en su contrario. Lo que nos prometía la democracia era la posibilidad de tomar parte, por fin, en la construcción colectiva de un universo más justo y más libre, pero hoy hemos perdido prácticamente cualquier tipo de control sobre el mundo»<sup>19</sup>. Esa ausencia de control de la lógica de la técnica acaba por conducirnos desde la idea del mundo a un mundo sin idea de sí; desde la idea del mundo que nos legaba la tradición hasta el mundo sin idea de sí que constituye su actual realidad. Se accede así a un mundo técnicamente acuñado a cuyo control nada escapa salvo los fines últimos del control. Una manera de decir que, en rigor, ese control está descontrolado. Y lo seguirá estando tanto tiempo como sea incapaz de reconocer algo tan sencillo como que sus fines no están inscritos en esa misma técnica. El sentido de la técnica no es algo técnico; es decir, no es algo que se derive de la lógica instrumental por poderosa que sea o por mucho que se la haga crecer.

El problema es desde qué instancia se aporta a la técnica el sentido que ella es incapaz de segregar. Descartada la religión, la filosofía debe poder decir algo sobre el particular. El problema es si está en condiciones de hacerlo y es socialmente aceptada y reclamada como dispositivo capaz de aportar sentido a una vida doblemente sin sentido: en tanto tal vida y en tanto técnicamente acuñada.

Si realmente es así y todavía se concede a la filosofía esa función, el problema en ese caso consiste en saber qué clase de filosofía puede asumir esa tarea. ¿La que encontramos

---

<sup>19</sup> Luc Ferry, *Aprender a vivir*. p. 251.

en las Universidades, sometida en su concepción, especialización, rendimiento, evaluación e investigación a los procedimientos técnicos propios de las ciencias experimentales a cuya lógica sin embargo pretende dar sentido? En ese caso esa filosofía tendría que comenzar por darse sentido a sí misma y dar sentido vital a su ejercicio. Salvo que se entienda por tal el conocimiento refugiado en la erudición en que concluye el quehacer filosófico sometido a la lógica de la técnica instalada en la vida de las instituciones. Y la Universidad no es una excepción. Todo ello se prolonga, pues, en la transmisión del sentido que es propia, como ya anticipé, de la educación.

## VIII

Y es que en efecto, cuando es algo más que la simple acumulación y transmisión de contenidos, la enseñanza apunta a un ideal de formación de manera más o menos genérica, pero siempre orientador del sentido último del propio quehacer vital. Quizá todo eso se vea sustancialmente alterado cuando de la «formación» (*Bildung*) se pasa a la profesionalización, o como se dice ahora al «perfil profesionalizante» propio de los actuales grados universitarios. Creo que nada de ello es ajeno, en el caso de la filosofía, a lo que Ferry califica como «el error por excelencia, el *proton pseudos*» y que no es otra cosa que «la reducción de la filosofía a una simple reflexión crítica sobre las «grandes cuestiones» o las «grandes nociones» tal y como éstas arraigan en el tiempo presente al igual que en la historia de las ideas»<sup>20</sup>. Esa misma concepción es la que, aprendida en la Universidad, se transmite en la enseñanza secundaria. Una concepción y una institución de la que, ajena a la vida, hace tiempo se ausentó el sentido. Por ello, lo que circula y se transmite no es el sentido sino su falta: una institución incapaz de generar y transmitir sentido tiene en sí misma poco sentido. Dicho sea de paso, la institución universitaria tampoco parece estar en condiciones de ofertar orientación o sentido –si hacemos caso a un reciente estudio auspiciado por la Universidad de Murcia– cuando el 83,6% del profesorado dice sufrir *stress* laboral crónico, un 30% admite tener sentimientos de inutilidad y carecer de esperanza de futuro y el 8% ha reconocido pensar recurrentemente en quitarse la vida<sup>21</sup>. Si así están las cosas, difícilmente podrían satisfacer la demanda de sentido vital quienes no lo poseen o son incapaces de gestionar la dureza con que la vida, como indicaba Freud, se nos impone.

Lo así exigido es una cierta transformación filosófica y política. Para Ferry se trata de radicalizar el ideal republicano e ir más allá de su idea de la filosofía, no de abandonar ni uno ni otra. En lo fundamental porque, como confiesa, «amo la tradición republicana y, políticamente, me reconozco en ella como en mi familia»<sup>22</sup>. Pero considerar acertado su objetivo central –«formar ciudadanos» (p. 133)– no significa quedarse ahí ni tampoco dar por buena su concepción de la filosofía, reducida «a una simple «reflexión crítica» o a una teoría de la argumentación que capacitaría para «una entrada exitosa en el espacio público» (p. 134). Considerados como fines en sí mismos, tanto el objetivo –la formación de ciuda-

---

20 Luc Ferry, *Vencer los miedos*. p. 132.

21 *El Mundo*. 16 de enero, 2008.

22 Luc Ferry, *Aprender a vivir*. p. 132.

danos— como los medios —la crítica argumentada— resultan insuficientes. Cuando eso ocurre, se pasa por alto su sentido.

El individuo no se agota en su situación profesional ni en su condición de ciudadano, parece sugerírseles. Hay algo, pues, que falla en la filosofía académica y en su objetivo: reducir la filosofía a una simple reflexión crítica sobre las «grandes cuestiones» o las «grandes nociones». Filosóficamente, las cuestiones vitales quedan sin respuesta. Nada de ello queda paliado por una filosofía académicamente institucionalizada reducida a la articulación sistemática y conceptual de una tópica tediosamente repetida o reinventada.

Así se nos invita, por una parte, a reconocer y superar las limitaciones de la filosofía académica y, por otra, a ocupar un espacio durante mucho tiempo abandonado por la filosofía. Ambas cosas van a una. En lo fundamental porque: «podemos hacer de la filosofía una nueva escolástica en el sentido originario del término: una disciplina académica que se imparta en la universidad y los institutos de enseñanza secundaria, lo cual estaría en consonancia con la atmósfera, por lo general muy tecnificada, que vivimos y respiramos hoy. Lo cierto es que tras una fase de deconstrucción intensa, desencadenada por el martillo de Nietzsche y proseguida por otros de diversas formas, la filosofía misma, embargada de una intensa pasión por la técnica, se ha ido especializando en sectores concretos: filosofía de la ciencia, de la lógica, del derecho, de la moral, de la política, del lenguaje, de la ecología, de la religión, bioética, historia de las ideas orientales u occidentales, continentales o anglosajonas, de tal periodo, de tal país... A decir verdad, uno no acabaría de enumerar los elementos de la lista de especialidades que se requiere de los estudiantes que elijan ser considerados “serios” y “técnicamente competentes”» (p. 263). Esa farragosa retahíla de especialidades filosóficas, a pesar de lo que pudiera parecer, no recapitula el conjunto de asignaturas que constituyen nuestras titulaciones de filosofía. Y es que, plegada al modelo de las llamadas «ciencias duras», bien como simple estrategia de supervivencia en un medio intelectualmente hostil y universitariamente competitivo, bien porque no tenía nada mejor que ofertar, la filosofía ha acabado por tematizar su objeto de investigación desde la especialización convertida en particularización. Tan profusamente adjetivada acaba por dejar de ser filosofía. A modo de conclusión parcial, «todo aquello que durante milenios fuera parte esencial de la filosofía parece haber pasado a la historia para dejar lugar sólo a la erudición, a la “reflexión” y al “espíritu crítico”. No es que estos atributos no supongan una diferencia cualitativa pero, en fin, como decía Hegel: “La erudición empieza en las ideas y termina en las inmundicias”. Todo puede convertirse en objeto de erudición, desde las tapas de los botes de yogur a los conceptos, de manera que la especialización técnica puede arrojar como resultado capacidades indudables acompañadas de la ausencia de sentido más desoladora» (pp. 264-265).

Tras la conclusión, el antagonismo de la propuesta, la conflagración en que se resume buena parte de la actual batalla en torno a la filosofía: «Ya no nos podemos contentar con un pensamiento filosófico reducido al estado de disciplina universitaria especializada y no podemos mantenernos en la lógica exclusiva de la deconstrucción, como si la lucidez corrosiva fuera un fin en sí. Porque no nos basta con una erudición carente de sentido. Porque el espíritu crítico, aunque esté al servicio del ideal democrático, no es sino una condición necesaria, pero en modo alguno suficiente para filosofar. Nos permite desembarazarnos de las ilusiones y las ingenuidades de la metafísica clásica, pero no da respuesta a las cuestiones

existenciales que la aspiración a la sabiduría, inherente a la idea misma de filosofía, había situado en el corazón de las antiguas doctrinas de salvación» (pp. 265-266).

## IX

Todo ello pasa por la despedida de la llamada «deconstrucción»: un rótulo en el que Ferry incluye de manera indiferenciada tanto a la inversión del platonismo nietzscheano y a la destrucción heideggeriana de la historia de la ontología como a los autores que a su modo han seguido esa senda que concluye en Derrida. Una denominación genérica, así pues, que alude a la lúcida tarea de señalar los supuestos y dismantelar los ideales de la filosofía anterior, para concluir como es el caso del Nietzsche leído por Ferry, en la sacralización y aceptación de lo existente en la que la reconciliación con el devenir no es ajena al cinismo.

Pasada la época de las deconstrucciones, se impone la tarea de la reconstrucción. De manera más concreta, la reconstrucción de un humanismo que tras asimilar las lecciones de la deconstrucción, se reconoce como postmetafísico, renuncia a la trascendencia como exterioridad y a sus ídolos, transita el camino que conduce de la reflexión a la autorreflexión, afirma la sacralización de lo humano, asume las exigencias de un «pensamiento ampliado» –retomando una fórmula de Kant–, y, por último, es capaz de hacerse cargo tanto de la sabiduría del amor como de la experiencia del duelo.

Al margen de la manera en que se concreta más allá de su simple formulación programática, en todo ello se habrá advertido una peculiar comprensión de la filosofía y un manifiesto deseo por disputar bien a discursos emergentes –el caso de la autoayuda–, bien a discursos tradicionales –como es el caso de la religión–, un espacio abandonado por la filosofía y que, sin embargo, de suyo le pertenecía y a duras penas ha logrado conservar desde la irrupción del cristianismo y el trasvase a la religión de tareas anteriormente propias de la filosofía. Desde ahí puede entenderse la articulación de la filosofía que propone Luc Ferry. Toda filosofía comporta tres dimensiones: la *teoría* o inteligencia de lo que es, la *ética* en la que se articula el afán de justicia y la *sabiduría* en que se explicita su proyecto de salvación.

Aunque con cautelas, sirviéndose del recurso al ejemplo tan propio del género en que voluntariamente se incluye, se nos advierte que «lo primero que hace la filosofía por medio de la teoría es hacerse una idea del «terreno de juego», adquirir un conocimiento mínimo del mundo en el que se va a desarrollar nuestra existencia»<sup>23</sup>. Ahí debe incluirse tanto el conocimiento de la realidad aportado por las ciencias naturales o humanas como la ontología capaz de desentrañar la lógica de lo real y la teoría del conocimiento que permite, más allá de la referencia a sus resultados, comprender su naturaleza y modos.

En un segundo momento se añade la pregunta «por el resto de los seres humanos, por aquellos con los que nos ha tocado jugar» (p. 36). Junto al reconocimiento de la alteridad, requisito insalvable de la vida en común, la articulación de la convivencia y el alcance de sus aspiraciones. Tal es la tarea de la moral. Si el primer caso aludía a la razón teórica, al sujeto trascendental y sus objetividades, este segundo remite a la razón práctica, al sujeto moral y a su compromiso con la justicia. La novedad en este punto radica en añadir como competencia propia de la filosofía una tercera esfera que la conecta con la genuina aspira-

23 Luc Ferry, *Aprender a vivir*. p. 35; *Vencer los miedos*. pp. 134 y ss.

ción filosófica a la sabiduría en que concluye y donde se anula su trayecto. Y la verdad es que por mi parte no encuentro mejor ilustración del conjunto y la articulación de esas tres esferas que la *Ética* de Spinoza. Y, además, en un solo volumen.

## X

Sin embargo, lo importante aquí es el punto al que todo ello se orienta. El destino de la filosofía consistiría en: «autoanularse para dejar sitio, en la medida de lo posible, a la sabiduría misma, que es, sin duda, el fundamento de todo filosofar. Pues ser sabio no consiste, por definición, en amar o buscar el ser. Ser sabio supone simplemente vivir sabiamente, feliz y libre en la medida de lo posible, tras vencer, finalmente, los miedos que la finitud despierta en nosotros» (pp. 36-37). Paso por alto las muchas cautelas acumuladas en el fragmento, su sesgo irónico o su prudencia. Únicamente destaco la voluntad de hacer pivotar a la filosofía sobre algo abandonado por esa misma filosofía que, desarrollada al margen de sus genuinas aspiraciones, acaba convertida en filosofía del lenguaje, de la ciencia, ontología, moral, etc. Dada su dejación de responsabilidades, ese espacio le es disputado actualmente –ya lo dije– bien por las antiguas religiones, bien por los nuevos credos, bien por las nuevas formas de terapia psicológica, bien por las múltiples formas emergentes de espiritualidad. Al margen de todas ellas se quiere situar Ferry, expresando así su «convicción» más profunda. Y es que aunque esa tercera esfera puede ser rotulada de forma bien diferente, lo que importa es su intención última: «respecto a la tercera esfera, podemos, por supuesto movilizar términos diferentes: salvación, sentido, sabiduría, espiritualidad, serenidad. No son equivalentes, suscitan reticencias en unos y otros que no son del mismo orden: sentido es inaceptable para los espinosistas; salud lo es para los nietzscheanos porque suena demasiado religioso como para ser honesto; espiritualidad también, sabiduría parece demasiado antiguo... (...) Pero poco importa en el fondo, si diferencias y, en consecuencia, también repulsiones existen en torno a la elección de cada uno de esos términos (muy significativos, es verdad) desde el momento en que se me concede la existencia de esas tres esferas y no se anula la tercera para limitar la filosofía a las dos primeras. Porque mi convicción es que, incluso contemporánea, incluso desilusionada y posdeconstruccionista, la filosofía más que nunca debe restablecer el conjunto de problemas que plantea en esta tercera esfera en vistas a elaborar lo que hemos llamado, por otro lado de común acuerdo, una «sabiduría de los modernos» o una “espiritualidad laica”»<sup>24</sup>.

Al margen de la cuestión terminológica y los recelos que justificadamente despierta la semántica de algunos conceptos, me interesa destacar esa visión unitaria de la filosofía que empieza donde acaba: en la vida que hecha concepto cumple su aspiración a la *sofía*. Bajo el rótulo «sabiduría de los modernos» se alude así a la gestión de la vida que merece el nombre de «vida realizada», como gusta de decir Ferry. Quizá así se restablezca una cierta

---

24 Luc Ferry, *Vencer los miedos*. p. 135; Luc Ferry, André Comte-Sponville, *La sabiduría de los modernos: diez preguntas para nuestro tiempo*. Península, Barcelona, 1999; André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Paidós, Barcelona, 2006; *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Paidós, Barcelona, 2005; *La vida humana*. Paidós, Barcelona, 2007. La obra de Comte-Sponville merece sin duda un tratamiento singular que conduciría hasta Alain y la gran moralística francesa.

coherencia y se eviten algunas conclusiones engorrosas. Y es que, por seguir con el ejemplo de las esferas filosóficas, cabe ser un ontólogo de observancia fenomenológica, hermenéutica o analítica en la primera esfera; un comunitarista o liberal en la segunda esfera, para acabar convertido, en la tercera esfera, en un integrista religioso, un adepto de las nuevas espiritualidades, un obrero de su sí-mismo o simplemente un desgraciado, un medroso o un feliz consumidor. Todos y cada uno de esos casos manifiesta la ausencia de un saber vital que gestione coherentemente la propia existencia con el andamiaje que le brinda la sola razón. Frente a ello, ahora esa razón, desprendida de aditamentos y liberada de ataduras, es puesta al servicio de una visión laica del mundo. Para decirlo mejor, de un hiperlaicismo que va más allá del laicismo de cuño republicano y que, a su manera, radicaliza el proyecto ilustrado. De nuevo está en juego una precisa comprensión de la filosofía: «Desde el momento que con el cristianismo la religión se impone sobre la filosofía, desde que la doctrina de la salvación depende enteramente de las verdades reveladas, de la fe más que de la razón, la filosofía se transforma en escolástica. Puede, eso sí, continuar ejerciéndose en cierta medida en el seno de las esferas de la teoría y de la práctica, pero desde entonces le está prohibido aventurarse en los dominios que, definitivamente, ya no son los suyos. Por una paradoja tan extraña en el plano intelectual como comprensible en el plano histórico, es esta prohibición la que el universo laico continúa haciendo valer, sin darse cuenta, sobre la filosofía, reducida, como en tiempos del cristianismo triunfante, al estatuto subalterno de reflexión sobre la teoría y la moral»<sup>25</sup>.

Sin duda todo el acento debe recaer sobre esa defensa tan decididamente laica de una filosofía liberada de toda interferencia religiosa. Pero lo realmente sorprendente es cómo determinadas ideas de la derecha francesa, tan pronto pasan los Pirineos, casi parecen de izquierdas cuando son vistas con los ojos de la derecha local. Mientras la religión hace tiempo fue desplazada de la primera esfera, incapaz de ofrecer una visión racional de la realidad, tarea en la que le tomó la delantera la moderna ciencia físico-natural, entre nosotros todavía pugna por disputar el espacio de la segunda esfera, la esfera político-moral, intentando subordinarla a la ley natural revelada y teológicamente justificada. Son las consecuencias de un Estado aconfesional todavía incapaz de reconocerse como laico. Y, evidentemente, siguiendo su imparable colonización, esa misma religión, ahora autocomprendida como religión verdadera, también reclama la exclusividad de la tercera esfera y se arroga el derecho a gestionar, además de manera excluyente, los modos de vida y su sentido.

El caso de la sociedad francesa sería distinto. La religión evidentemente también está ausente de la comprensión racional del mundo natural o social que es propia de la primera esfera. Pero también está ausente de la esfera pública que es propia del ciudadano y su educación. Son las ventajas de la tradición republicana y de los Estados laicos. En ese caso, el único espacio que le queda disponible a esa religión ya por dos veces desplazada se lo brinda la intimidad de la creencia interior capaz de orientar un modo de vida reducido a la privacidad. Lo significativo de Ferry en este punto es que ni siquiera está dispuesto a conceder a la religión ese privilegio sin disputarlo previamente con la filosofía. A eso apunta su programa: «He querido someter a discusión una definición distinta de la filosofía [entendida

---

25 Luc Ferry, *Vencer los miedos*. p. 131.

como reflexión, crítica, argumentación o formación de ciudadanos], verla por fin como lo que realmente es: a saber, la gran competidora de las religiones – y por una vez, la única actividad del espíritu que desempeña ese papel»<sup>26</sup>.

## XI

Al margen del riesgo de que esa filosofía capaz de suplantar a la religión acabe convertida en religión y al margen de la aceleración laica así promovida, deberá reconocerse que no son pocos los aspirantes a colonizar esa esfera ahora reclamada para la filosofía. A pesar de su insistencia en que se trata de «la única actividad del espíritu que desempeña ese papel», no resulta tan evidente esa exclusividad.

Basta salir al exterior para advertir que entre los competidores de la filosofía no sólo se encuentra la religión en su forma tradicional y sin embargo siempre renovada; también el *New Age*, las nuevas formas de espiritualidad orientalizantes, y en general y de manera aproximada, todas las llamadas «tecnologías del yo» más o menos activas. A todas ellas habría que añadir la literatura, que tantas experiencias sintetiza y tantos horizontes abre al hacernos vivir otras vidas. Aunque en clave diferente, ese sería el caso de *La elegancia del erizo*<sup>27</sup>, la novela de Muriel Barbery contemporánea del libro de Ferry, con el que comparte formación, profesión filosófica y éxito editorial. Contemporáneas, correlatos de una misma sensibilidad aunque jugando con códigos distintos –literario en un caso, filosófico en otro–, sus trayectos discurren en paralelo.

El riesgo a sortear no sólo sería, pues, el de la posible asimilación de la filosofía a la religión de la que radicalmente se desmarca, sino –peor aún– que acabe confundida con el género emergente que hace de la filosofía un sucedáneo no farmacológico de los ansiolíticos de nueva generación y se reduce a meditaciones de corte eudemonológico en las que Séneca y Montaigne aparecen al lado del *Prozac*, convertidos unos y otro en objetos de consumo<sup>28</sup>.

26 Lo que no impide se deslice el peligro de acabar convertida en una religión, como así se reconoce, deviniendo ese caso la filosofía una suerte de cristianismo racional en el que, aunque privado del sentido teológico de la trascendencia, permanezca el núcleo moral de ese mismo cristianismo, al modo en que ya fue señalado por Nietzsche a propósito de Kant; Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*. PUF, Paris, 1974. El mismo Ferry así lo sugiere tras un inquietante «como tal»: «como tal, el humanismo no metafísico puede parecer, una vez más, una forma de cristianismo secularizado». *Aprender a vivir*. p. 301.

27 Seix Barral, Barcelona, 2007.

28 «No hay ninguna razón para que desaparezcan las personas con ambición de ponerse por encima de los prejuicios y de embarcarse en las difíciles rutas de la posesión del mundo por el concepto. Pero ya no hay motivos para creer que esta actitud pueda democratizarse y llegar a la mayoría. En compensación, lo que tiene probabilidades de difundirse es el consumo de masas de ciertas obras, bien de iniciación a la filosofía, bien de «meditaciones» de corte eudemonológico. En una época de *self-service* individualista, Séneca y Montaigne aparecen en el campo del consumo al lado del Prozac, pues existe todo un público que busca en la filosofía consuelo, recetas empíricas e inmediatas que procuren la felicidad. Buena suerte al hiperconsumidor, pero me cuesta no expresar mi mayor escepticismo, ese tipo de lecturas produce todo menos el efecto deseado. La filosofía no es el camino más fácil hacia la felicidad (...) A este respecto, me siento hegeliano: la misión de la filosofía es hacer que lo real sea inteligible y nada más, su papel es aportar un poco de luz, no unas claves de la felicidad que nadie tiene». Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles. *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama, Barcelona, 2006. pp. 131-132.



Por poner las cosas en su sitio, no creo que ese sea el caso de Ferry<sup>29</sup>. Lo que, dicho sea de paso, sólo en parte mitiga los riesgos apuntados. No se trata de una reivindicación sentimental, mística o espiritualista de la felicidad, convertida en nirvana accesible en el que se compensan interiormente los sinsabores del afuera. Más bien todo parece orientarse a la gestión filosófica de la condición finita del hombre y lo que de ella deriva. Algo que se resume en la fórmula que cansinamente repetía el cuervo de la narración de Poe: (*never more*, “nunca más”): «lo que quería decir con esta imagen es que la muerte pertenece al ámbito del «nunca más». Es, en el seno mismo de la vida, lo que nunca volverá, lo que irreversiblemente sustituye a un pasado que uno no tiene oportunidad alguna de recuperar algún día»<sup>30</sup>. Ese «nunca más», traducido a vivencias, atraviesa cada uno de los momentos de la existencia y los hace únicos. Unicidad en la caducidad: tal sería el privilegio y el lastre del viviente, la marca de su finitud ontológica cuando se es tiempo. Al fin y al cabo, sólo para el viviente el tiempo es plazo. Ese plazo que irremediamente se acorta con cada día que transcurre «El tiempo del plazo se acorta de manera acelerada», nos recordaba Derrida. Y sin embargo, como sabemos desde Spinoza, «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte».

## XII

No es cosa de adentrarnos ahora en esa peculiar doctrina de salvación en la que concluye y dota de sentido a la filosofía. Antes todo me interesaba mostrar lo mucho que tiene de sintomático de un estado de cosas que compartimos; su comprensión del espacio de la filosofía; la tarea de emancipar a la razón, y por ello a la filosofía, de todo compromiso religioso; la demanda todavía existente de filosofía; la manera en que académicamente se defraudan esas expectativas; la necesidad de arbitrar una comprensión de la filosofía capaz de hacerse cargo de rendimientos que había olvidado; la urgencia por ocupar un espacio del que la religión la había expulsado.

Sin embargo, debe añadirse algo. Me refiero al carácter bélico, a la confrontación supuesta. «Como la política, la filosofía es hoy en día un campo de batalla», apuntaba Ferry. No es ninguna novedad. Ya también Hegel apelaba a la misma imagen cuando evaluaba el campo de batalla tras el combate ilustrado entre fe y saber. De hecho la filosofía no ha dejado de ser nunca una inmensa batalla a veces decepcionante y estéril. Sin embargo, ese carácter polémico, casi bélico, es el índice de su propia vida: polémicamente vive la filosofía. No sé si eso se aprende o no. Solo quisiera recordar que el texto de Derrida publicado como *Apprendre à vivre enfin*, tenía otro título cuando se publicó en la prensa escrita: *Je suis en guerre contre moi-même*. Estoy en guerra contra mí mismo, estoy en guerra conmigo, yo soy esa guerra; sólo bajo esa condición, quizá, el viviente es tal y solo entonces puede decir «estoy vivo»; es decir, todavía puedo dar un poco más de mí, todavía tiene sentido

---

29 Tampoco creo quepa ubicarlo sin más en la tarea de la disolución de la «crítica social» propia del «nuevo espíritu del capitalismo» (Boltanski-Chiapello). F. Vázquez, «El retorno de la práctica. El “nuevo espíritu del capitalismo” y la filosofía», en J.A. Rodríguez-Tous (ed.), *El lugar de la filosofía*. Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 155 y ss.

30 Luc Ferry, *Aprender a vivir*. p. 25.

que se prolongue esa insistencia afirmativa en la existencia a la que llamamos vida. No sé –repito– si eso se aprende, puede ser enseñado o pertenece exclusivamente al dominio de las vivencias. De ser así me gustaría recordar un aforismo de George Simmel. En él nos habla de la juventud y la madurez, los amigos y las vivencias, el momento de compartirlas y el tiempo de evaluar sus resultados: «cuando uno se vuelve mayor, ya no se pide compartir con los amigos las vivencias, sino el resultado de las vivencias»<sup>31</sup>. Eso es casi todo un proyecto del que quizá no deberíamos alejarnos demasiado, pues ¿qué otra cosa mejor podría legarse, también en este caso, «à l'usage des jeunes generations»?

---

31 G. Simmel, *Imágenes momentáneas*. Gedisa, Barcelona, 2007. p. 109.