

¿CABE ORIENTARSE EN UN MUNDO «GLOBALIZADO»? UNA RADIOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO FRANCÉS ACTUAL¹

Ricardo Tejada

Université du Maine. Le Mans (Francia)

1. Pensar lo actual

¿En qué sentido el pensamiento, en su sentido más global, filosofía y ensayo, puede incidir en la actualidad? ¿No había sido antaño su vocación la de aprehender lo eterno? ¿No es la actualidad cosa de periodistas? ¿Cómo atrapar la primicia, si tal la hubiese, de un pensar que pudiese tener lugar? ¿En dónde? ¿Cómo? Lo cierto es que desde Nietzsche sabemos que la actualidad del pensamiento es su inactualidad, su siempre inusitada postura tangencial respecto a la esfera de lo que se lleva el viento. Foucault, en los últimos años de su vida, se planteó, en su famoso artículo, *¿Qué es la Ilustración?*, pensando al alimón con Baudelaire y Kant, la heroicidad propia de la actitud moderna que busca incidir y forjarse en la fina película de la pura actualidad. La modernidad aportada por la Ilustración nos impelía a percibir en qué se diferenciaba nuestro

1. Mi más sentido agradecimiento a José María Aguirre por invitarme a pronunciar esta conferencia en la Universidad de La Rioja. Su propuesta de hablar sobre el pensamiento francés actual fue muy estimulante y daba en el clavo de mis intereses intelectuales. Como buen pelotari del pensamiento que es, José Mari me lanzó una pelota muy esquinada, pegada a la pared, al proponerme una temática para la conferencia, tan sumamente complicada. Pero acepté el reto. El lector juzgará si la ponencia aquí presentada, debidamente modificada y mejorada, da, cual pelota en un frontón, bien arriba en la pared, toca la chapa o se queda debajo de la chapa... He de decir también que este artículo no tiene mucha intención de seguir los patrones académicos al uso pues introduzco en él unos cuantos elementos casi autobiográficos y unos cuantos juicios y recuerdos que, pese a su carácter poco « científico », espero que redunden en la claridad, en el sentido y en la viveza de lo expuesto.

estado de minoría precedente del nuevo estadio en el que se estaba empezando a ingresar².

Hace pocos meses, dos autores, Giorgio Agamben y Frédéric Worms, han coincidido, sin saberlo, en una constatación poco tranquilizadora: tanto el pensar lo contemporáneo como el pensamiento actual está envuelto en tinieblas. La supuesta luz del presente no es tal, pues éste nos ofrece «todo», aún más en la era de Internet³, sin discriminación alguna en función de su sentido y de su valor. El pensador italiano sostiene que pensar lo contemporáneo no sólo supone percibir en el fondo de la oscuridad del presente la inaccesible luz que puede darle sentido, sino también, con la ayuda de la división y la interpolación de los tiempos, la actividad de transformación del presente a través de su lectura inédita, poniéndolo en relación con otras épocas (Agamben, p. 39). Por su parte, el especialista francés de Bergson, en su último libro dedicado a la historia de la filosofía francesa del siglo XX, confiesa lo siguiente: «no es solamente nuestro presente lo que es confuso, sino todo presente, el presente en tanto que tal» (Worms, p. 555), lo que es una demostración de honestidad pero también puede ser entendido como una justificación para no enfrentarse a pensadores que le son coetáneos pues "podría decirse": «váyase a saber lo que piensen de mí los del gremio».

En nuestro ámbito hispánico, José Luis Abellán ha aducido en alguna que otra ocasión, al preguntársele por qué no trata en sus numerosas obras sobre la filosofía española autores actuales importantes, el hecho de que no tiene por qué tratar autores en vida, que eso ya no sería historia sino opiniones personales, en lo cual tiene en parte razón, pero de todos es sabido que hay obras cuyos autores están muertos y que están siempre vivas y autores vivos cuya obra no ha empezado todavía a fructificar³. ¿O es que se tendría que hablar siempre de lo supuestamente muerto? ¿La ciencia sería ciencia de lo fenecido? ¡Qué triste empresa! ¿No se alimenta, en cambio, lo vivo de hoy de lo siempre vivo que yace aquí y allá en lo supuestamente muerto?

Teniendo presentes estas consideraciones, hay que reconocer que la tarea que se me ha encomendado se sitúa en un terreno resbaladizo. Por un lado, nosotros cambiamos, y el mundo cambia con nosotros, y lo que pudimos pensar de un autor hace diez o quince años no es exactamente lo mismo que nuestro parecer actual. Después de todo, lo maravilloso de la filosofía es que hay autores que nos acompañan siempre, a lo largo de nuestra vida, a veces, sin darnos cuenta, a la vera del camino, con la sonrisa en la boca, diciéndonos: «¿Tú por aquí? ¿Qué te cuentas? Charlemos un rato». Los antiguos maestros,

2. En *Saber y Verdad*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, pp. 197-207.

3. Es, por cierto, un consejo que no siguió en sus primeros libros, por ejemplo en *Filosofía española en América (1936-1966)*, en donde osó hablar con bastante acierto y valentía de filósofos exiliados, por entonces casi todos en vida.

aunque no lo sean tanto ahora para nosotros, son fieles, siempre dispuestos a brindarnos su amistad, generosos, nunca nos abandonan, al contrario, nos aguardan con sus textos para permitirnos avanzar en el arduo camino de la vida y del pensamiento.

Por otro lado, la actualidad mediática está en constante movimiento, lo que ayer era actualidad ahora ya no lo es. Esta es una actualidad inquietante, inusitada, es la actualidad «numérica», la del zapping. Ahora bien, ¿la actualidad del pensamiento se puede medir en segundos, en días, en semanas? Ortega decía que [para que un libro] empiece a ser leído, digerido, es decir, en vías de ser transformado en [constante cultura viviente], hay que esperar diez o quince años por el momento. Una obra como la trilogía de las esferas de Sloterdijk, hace falta tiempo para asimilarla. ¿Cuándo veremos su incidencia en escritos de autores españoles? ¿Quién sabe? Hace pocos años, Derrida, en una conmovedora entrevista, pocos meses antes de fallecer, confesaba en forma de aporía, que tenía la impresión simultánea de que su obra iba a desaparecer en cuanto él no estuviese en este mundo y de que todavía estaba su obra por leer, en el sentido pleno del término (Derrida, 2005). Vértigo del presente, de la posteridad, conciencia abismática del desfase entre la duración pausada del meditar y el tiempo acelerado, fatuo y superficial. En una palabra, dirían unos, más nos valdría tirar la toalla y sucumbir a la movilidad «digital» del mundo.

2. Orientarse en el pensamiento

Y yo digo que no, que más vale enunciar algunas pistas e, incluso, algunas hipótesis, que puedan orientarnos no sólo en la llamada actualidad del pensamiento francés, sino en el mundo desde el cual y a partir del cual piensan estos filósofos y ensayistas, que es también, con algunas pequeñas salvedades, el mismo que el nuestro. Al fin y al cabo, e invoco de nuevo a Kant, sin ninguna pretensión de auparme en su autoridad, ¿no fue él el que se preguntó precisamente sobre qué es orientarse en el pensamiento? En efecto, según Kant, el principio propiciador de la orientación es un principio subjetivo de diferenciación. Es una especie de sentimiento (*Gefühl*) inherente a la subjetividad que me permite, por ejemplo, a partir del sol saber dónde está el norte, que me permite en una habitación a oscuras saber dónde están las cosas gracias a una diferencia que yo siento entre la izquierda y la derecha, y por último, que me procura una orientación en el pensamiento al venir a identificarse a una "necesidad inherente a la razón"⁴. La orientación del pensamiento, en este sentido, es necesaria

4. Immanuel Kant, *Wass heisst: sich im Denken orientieren?*, 1786, Werk (ed. de la Academia, t.VIII, pp.131-147). En francés : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, prefacio de F. Alquié y comentario de A. Philonenko, Vrin, 1959, (p.135-136 de la primera edición; pp. 77-78 de la segunda).

para Kant cuando partiendo de objetos conocidos dados en la experiencia, tenemos que elevarnos a un campo suprasensible más allá de ella. Perdidas las marcas y señales que nos conducían fácilmente por entre la sala luminosa de lo intuible, sólo nos queda confiar en el sentido común, y en particular, en el principio de identidad de nuestro yo.

Heidegger ha puesto en cuestión los supuestos espaciales y subjetivistas que condicionan la idea kantiana de orientación. No me oriento tanto en el espacio, como en el tiempo, y según el horizonte del mundo. El mismo Kant reconoce que "para orientarme en la oscuridad en una habitación que conozco, me basta poder tocar un solo objeto cuyo lugar esté presente en mi memoria". Pensar que sólo nos basta un principio subjetivo para poder orientarnos es abstraernos del mundo en que vivimos y habitamos en todo su espesor temporal. La habitación a oscuras en la que nos orientamos está de antemano en el mundo, forma parte de mi mundo. Como dice Philonenko en su fino comentario introductorio al artículo del gran filósofo alemán, *¿Qué quiere decir orientarse en el pensamiento?*, "ese recuerdo al que Kant da tan poca importancia es en realidad la manifestación del *In-der-Welt-sein*, del «ser-en-el-mundo»"⁵. Según el parecer de Kant, el yo está en un espacio a priori que forma parte eventualmente de un mundo. En contraste, para Heidegger, el verdadero a priori es el de «ser-en-el-mundo». "Con el mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados jamás podría orientarme en un mundo", aduce Heidegger⁶. Las direcciones constituidas de la izquierda y de la derecha presuponen una dirección fundamental del *Dasein*, esta vez, ya no espacial.

Si pasamos el testigo a Deleuze, uno de los grandes metafísicos de la segunda mitad del siglo XX, parece compartir éste dicha objeción heideggeriana al modo kantiano de orientarse en un punto muy preciso: la prioridad del tiempo. Pero, el acento que se va a dar a la prioridad del tiempo es de tipo perspectivista. Esto no significa que traslademos analógicamente nuestro sistema de perspectivas basado en el espacio euclidiano a la dimensión temporal, como cuando decimos de forma figurada que el porvenir tiene perspectivas... La perspectiva no se despliega longitudinalmente en el tiempo, sino que se vuelve interna a él, de un modo transversal. Cada momento inaprensible se vuelve una ocasión para emplazarnos en una perspectiva. El espacio se vuelve, entonces, como una especie de desierto para los nómadas en el que una simple brizna de rama adquiere un sentido orientador. No importan ya las coordenadas, sino los ínfimos signos esparcidos por un espacio liso, singularidades o absoluto que constituyen el horizonte o el fondo por sí mismos⁷.

5. En la p. 69 de la segunda edición antes indicada.

6. *Sein und Zeit*, pp.102-110, párrafos 22 y 23.

7. Me remito a *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, pp.614-625. Mi tesis sobre «El problema ético y político en la obra de Gilles Deleuze», defendida en 1995, sigue estando inédita. Habría que

Quizá este modo «nomádico», como dicen Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, de orientarse en el «desierto» sea el más adecuado a nuestra época. Al fin y al cabo, los exiliados "pienso en Zambrano, pero no sólo en ella" calificaron su mundo, el mundo de la posguerra, de mundo desértico. Sería un despropósito pensar que somos todos exiliados, pero es cierto que nuestro mundo, el mundo en que habitamos, tiene cada vez menos agarres, menos referencias fuertes, no sé si esto es la liquidez de la sociedad de la que habla Zigmunt Bauman, pero algo de eso hay. Como los exiliados, nos sentimos todos a menudo sin entronque, viviendo en el aire, y lo que es peor, (pues al fin y al cabo esto de ir sin andadores nos da una gran libertad, de la que huyen los adoradores de árboles totémicos y de «madres tierra» fantaseadas y tanáticas), viviendo en burbujitas aisladas, eso sí, muy conectadas, muy en contacto, pero faltas de consistencia. La mal llamada «globalización»⁸ es, en realidad, un fenómeno de «mundialización» que empieza seguramente ya con el Imperio Romano y el cristianismo, más tarde con Colón, después con la guerra del Opio, en China, con la época de los imperialismos, en África y Asia, en fin, con la radicalización última, la del mundo tecno-informativo en el que vivimos.

Es indudable que esta última fase de la mundialización obliga a la filosofía a nuevos desafíos, a plantear de otra manera la universalidad, no sé si a «deslocalizarse» aún más que los mercados, pero, desde luego, a plantarles cara, todo ello en el contexto de una erosión de los metarrelatos fundadores de la modernidad y del reemplazo del sueño del «nuevo hombre», en boca de los totalitarismos y de los proyectos emancipatorios hasta mediados del siglo XX, por el aparentemente irremediable hombre genéticamente nuevo. Es indudable "y es, a mi modo de entender, una de las grandes paradojas de nuestro tiempo" que en el momento en que más se habla de la decisión soberana y democrática de los pueblos, de la ciudadanía, más se presentan las transformaciones sociales,

añadir a ésta los siguientes artículos que el autor de estas líneas ha publicado en revistas y libros colectivos : «La vida y el afuera», *Archipiélago*, Barcelona, n°15, 1993, pp.35-38 ; «Gilles Deleuze : explorar el devenir y experimentarlo», *Archipiélago*, Barcelona, n°18-19, 1994, pp.193-199 ; «Deleuze face à la phénoménologie», *Papiers du Collège International de Philosophie*, París, n°41, 1998, 71 páginas ; «Quelle situation historique pour les devenirs?», revue *Chimères*, Paris, n°33, 1998, pp.89-104 ; «Desoggettivazione e soggettivazione in Deleuze», *Singolari intrecci. Modi del patire e pratiche di libertà*, Filema, Nápoles, Italia, 2001, pp.43-59.

8. Formé parte, hace ya más de veinte años, cuando todavía no se utilizaba este vocablo, de un grupo de reflexión, ecologista, llamado «global», en el que lo global era precisamente un llamada de atención a lo que los políticos, pero también parte de los científicos y de los universitarios, seguían pensando en términos locales, parciales, sectoriales, nacionales. Nunca concebimos lo global como negativo, sino como casi sinónimo de ecológico, es decir —como decíamos entonces— que sosteníamos que lo que pasaba al norte del Adur y al sur del Ebro influía poderosamente en lo de dentro y, a su vez, lo de dentro influía igual de poderosamente en lo de fuera. Esto lo aplicábamos a la contaminación y a otros muchos problemas. Pues bien, esta profunda evidencia sigue sin ser asimilada por buena parte de los políticos «ibéricos»...

educativas, económicas y políticas en curso como transformaciones irremediables, ineluctables. Lo que no deja de inyectar en dichos pueblos y ciudadanías una especie de fatalismo invisible, muy pernicioso, que es responsable del sonambulismo en el que se sitúan no pocos sectores de la población y de la perplejidad paralizante, teñida de una voluntad cada vez mayor de revuelta, que atenaza y espolea a unos pocos.

3. Cambios de esferas problemáticas en la filosofía francesa de la década de los ochenta y noventa

Dejemos estas consideraciones preliminares y vayamos a lo que nos ocupa en este texto: el pensamiento francés. La pregunta que quisiera plantear, de primeras, es si hemos asistido durante estos últimos veinte, treinta años, a un nuevo cambio de «paradigma» (con toda la prudencia de un término que lo uso aquí en un sentido lato, muy amplio, no en el de Kuhn) en el pensamiento francés. Si tal cambio lo hubiese: ¿sería significativo de los cambios en la filosofía europea de fines del XX y comienzos del XXI? Me atrevería a responder, en un principio, de manera positiva a estas dos preguntas. Sí ha habido un cambio, no creo [que] de paradigma, en un sentido estricto o estrecho del término, pero sí de espacios problemáticos del campo filosófico. Dicho esto, y contrariamente a lo que piensan algunos de los integrantes de las nuevas generaciones filosóficas, matizaría al máximo la idea de que se haya producido una ruptura radical con respecto a la etapa precedente. Los puentes entre ambas líneas de pensamiento son más sólidos de lo que se piensa. En fin, sí me parece que este cambio en Francia es significativo de una serie de tendencias que se pueden detectar en España. Habría que ver si esto se cumple en Italia (creo que sí), en Alemania y en el mundo anglosajón.

Creo que ha habido varios factores que han favorecido de manera progresiva, y casi de manera imperceptible, estos cambios de esferas problemáticas. En primer lugar, el factor generacional, sin ser determinante, ni fuente principal explicativa, es digno de ser mencionado. Ha habido o hubo un relevo generacional, lo queramos o no, y los que de un modo o de otro estuvimos ligados a la primera generación lo padecemos en carne viva, tanto de manera institucional como académica, ya desde finales de los años ochenta. Quiero decir también que intelectual y afectivamente echamos en falta esa pléyade de filósofos que marcaron toda una época. Me refiero fundamentalmente a Deleuze, a Foucault, a Derrida, a Lyotard, a Baudrillard, sintiéndome mucho más lejano de Bourdieu, al que ni él ni nadie consideraría filósofo. Ahora bien, al contrario de otros seguidores de esta generación, no me he contentado nunca con proseguir una letanía de loas a estos autores, con asumir cierto ostracismo, más o menos padecido o deseado, mucho menos con contentarme con formar parte del grupúsculo de seguidores, que de microgrupos pasan a ser grupos molares, encerrados en sí mismos y siempre con la admonición preparada hacia aquél que menciona ideas o conceptos de otros.

Volviendo a lo del relevo generacional, creo que es significativo que Derrida, en su última entrevista (Derrida, 2005), hiciese alusión a su condición de superviviente en la medida en que era de los últimos de sus coetáneos en vida, aludiendo a Bourdieu, Lacan, Deleuze y Foucault. Dos observaciones : si con los tres últimos se puede decir que hubo un «diálogo» en la distancia, con el primero hubo más bien proximidad circunstancial en los últimos años de vida de ambos, por razones políticas, sin que se vea en el pensamiento de Derrida rasgos similares a la sociología de Bourdieu, como no sea en su común interés inicial por la fenomenología de Husserl y, en particular, en la noción de síntesis pasiva. Segunda observación : Derrida incluye en la enumeración a Lacan, quien no sólo no es filósofo (Badiou lo califica, con bastante razón, de «antifilósofo»), en sentido riguroso, sino que, sobre todo, pertenece a una generación anterior, la de los estructuralistas. Con todos ellos dice haber seguido pensando, en la amistad y, a veces, en el disenso. Si excluimos a Lacan, es preciso reconocer que la diferencia de edad entre todos es de cinco años, habiendo coincidido todos, salvo Deleuze, en la reputada Escuela Normal Superior de la calle Ulm de París. Tanto Derrida como Bourdieu, exactamente de la misma promoción, estudiaron previamente en el liceo de Luis el Grande, el instituto de enseñanza media de París por antonomasia, vivero de las élites intelectuales junto al liceo Enrique IV, en el que estudió precisamente Foucault y antes Bergson y Merleau-Ponty. Las fechas de nacimiento de la generación anterior, la estructuralista, oscilan entre 1898, Dumézil, y 1918, Althusser, cercano, como Barthes, a la generación posterior. Aquellos filósofos que podríamos asociar, de una manera o de otra, con los postestructuralistas, y que no son mencionados por Derrida son aquellos que están todavía en vida, de mayor a menor edad⁹: Michel Serres¹⁰, Alain Badiou¹¹ y Paul Virilio¹², los tres nacidos en los años treinta y tanto el primero como el último alumnos también de la ENS.

9. Seguramente el grado de sintonía con el postestructuralismo decrece a medida que avanzamos en esta lista.

10. Mi profunda simpatía y admiración por el pensamiento de Michel Serres no deja de esconder algunos reparos de peso (riesgo de caída en el comentario, falta de creación de conceptos, entre otros), que expuse en la reseña de 1998 : «Hermes : el gran mensajero cojitranco», (sobre Michel Serres, *Hermes I. La comunicación*), *Archipiélago*, nº34-35, p. 222-223, y que todavía hoy en día suscribiría.

11. Sobre la manera como veo a Badiou en el triángulo peculiar que hace con Sartre y Deleuze, remito al lector a «Los avatares del acontecer : Sartre como punto de convergencia y bifurcación de Deleuze y Badiou», en *Estudios sobre Sartre*, coord. por C. Ballestín, J. L. Rodríguez, 2007, p. 273-288.

12. Dedicué el pórtico de mi primer libro, escrito en 1998 y publicado diez años más tarde, a este autor : «La desrealización del mundo (En torno a la estética de Paul Virilio)», en *De una sensibilidad por venir (Ensayos de estética contemporánea)*, Arena Libros, Madrid, 2008, p. 19-32.

Ahora bien, el relevo generacional no creo que derive de una simple desaparición de los principales protagonistas. Foucault falleció en 1984 y Baudrillard en 2007. En veintitres años hemos asistido al fallecimiento de Châtelet (85), Guattari (92), Deleuze (95), Derrida (2004) y Baudrillard (2007). En algunos casos ha sido más determinante su fecha de jubilación, su cese definitivo de la docencia o, en el caso de algunos de los pensadores vivos antes citados, su poca adscripción a instituciones filosóficas o a la universidad francesa. Cuando llegué a Francia, en 1992, ni Deleuze ni Lyotard daban ya clases. A Lyotard pude verle en una ocasión, en una mesa redonda, eso es todo. A Serres y a Virilio pude escucharles en dos ocasiones, en sendas charlas, pero nunca de manera regular. Guiado por mis contactos foucaultianos, en el antiguo Centro Saulchoir, en la calle Tanneries, en donde estuvo el archivo Foucault, recalé en las clases de Marcel Gauchet (más joven que los postestructuralistas) a quien seguí semana tras semana sus apasionantes cursos, desde 1992 hasta 1996, en la Escuela de Altos Estudios Sociales (EHESS). Todavía recuerdo sus manos nervudas, flotando encima del fajo de folios manuscritos que nos traía todas las semanas, leyéndolos de una forma pausada y mostrándonos una originalidad y un rigor inusitados. Los impartió durante un tiempo en el anfiteatro de la planta baja, en la Escuela de Altos Estudios Sociales del boulevard Raspail y, más tarde, creo que desde septiembre de 1993, subió a un aula, tipo seminario, obviamente más pequeña, del mismo edificio. Era los miércoles o los jueves a la tarde, creo que a las dos o a las tres. Cuando bajábamos la veintena de alumnos, nos cruzábamos con la casi centena de oyentes que iban a escuchar a Jacques Derrida, creo recordar que en el mismo anfiteatro en el que daba antes Gauchet. Algunas veces me quedé a oír sus clases, dudando antes en el rellano, no sin justificarme un poco ante mis amigos gauchetianos. Sus vueltas y revueltas en torno a una frase, al modo heideggeriano, no eran santo de mi devoción, pero las pocas veces que seguí sus clases, lo escuché con sumo interés. Me llamó la atención el que no se dedicase ya a temas literarios. Hablaba del duelo y de la hospitalidad. Pero, no caí en la cuenta plenamente del giro que estaba operando hacia la ética. El heideggerianismo retórico era una pantalla para acceder a su pensamiento. Hoy, después de nuevas lecturas de sus últimos libros, después de su fallecimiento, lamento no haberlo escuchado con más fidelidad.

Por otro lado, guiado por mis contactos con la Universidad de París VIII, Vincennes-Saint-Denis, en donde no encontré gran cosa de interés entre los profesores en activo, no jubilados, fuí a escuchar las clases de Alain Badiou, en el Colegio Internacional de Filosofía, generalmente en los locales de Jussieu, otras veces cerca de Sevres-Babylone, durante, aproximadamente el mismo periodo. Cercano en cierto sentido a Deleuze en sus planteamientos ontológicos -habían sido «vecinos» además de aula cuando impartían clases en París VIII- eran muy diferentes tanto en su talante como políticamente hablando. Dese cuenta el lector que yo ocultaba a algunos deleuzianos conocidos el hecho de ir a las clases de Badiou. Los ojitos chispeantes, irónicos y de una gran

inteligencia incisiva, delataban un cierto dogmatismo de fondo, de tono lacaniano-leninista, pero siempre era un gran placer asistir a la elaboración de una filosofía, cosa que yo no había visto en España, pese a algunos buenos profesores que tuve. Esta es la peculiar situación intelectual en la que me encontré y que asumí en todas sus consecuencias, siendo plenamente consciente de que iba a escuchar a las dos grandes figuras del momento. En una palabra, sin comerlo ni beberlo, ¡era como si asistiendo de « espectador » a la revolución francesa hubiera sido discípulo al mismo tiempo de Maribeau y de Saint-Just, que digo, más bien de Babeuf !

Quede este paréntesis inmisericorde conmigo mismo y un tanto entrañable para que el público pueda comprender mi situación excéntrica y singular en el auditorio parisino. Sobra decir que, en el panorama intelectual francés, nadie que fuese a Gauchet iba a donde Derrida y ni siquiera nadie que iba a Derrida creo que iba a donde Badiou. Los paisanajes humanos eran diferentes : doctorandos de mi edad en donde Gauchet, la mayoría franceses, algún que otro profesor universitario de su edad y la presencia regular de la mujer de Clastres ; jóvenes y profesores de procedencia nacional muy variada, sobre todo brasileños, argentinos, japoneses, norteamericanos, en el caso de Derrida, un ambiente de expectación rayano en el fenómeno social; «sesentayocheros», rama maoísta, un tanto avejentados y extravagantes algunos, lacanianos de estricta observancia, poca gente de mi edad, en el caso de Badiou.

4. El surgimiento de los «neotocquevilleanos»

El cambio generacional se estaba produciendo ya, en esos años, bastante antes del cambio de milenio. Algunos fenómenos tuvieron una significación que no podemos minusvalorar. En primer lugar, la aparición en el debate público de la cuestión de los derechos humanos. Los «nuevos filósofos», que habían sido una buena parte de ellos maoístas y algunos troskistas, consideraban, a comienzos de los ochenta, que eran un punto de partida inexcusable de todo pensamiento político que se preciase de ello; los otros, Derrida y Deleuze a la cabeza, los inscribían -¡ojo, no rechazándolos!- en el marco de una reflexión más global acerca de la vida y del capitalismo mundial. Dicha cuestión fue lanzada por autores de muy poco peso intelectual, pero, eso sí, en el contexto de una recepción intensa de la obra de Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, o lo que es lo mismo de la toma de conciencia de los horrores del régimen soviético, de la mano, en especial, de Claude Lefort (su clarificador y riguroso *Un homme en trop*), aunque, ya antes, autores como Merleau-Ponty o Camus habían llamado ya la atención sobre este tema en una coyuntura histórica mucho más difícil.

Los derechos humanos salen de nuevo a la palestra en 1989, con ocasión de las conmemoraciones del bicentenario de la revolución francesa, esta vez de la mano de unos cuantos historiadores (en primera fila de ellos François Furet), un

tanto revisionistas para los postestructuralistas y, sobre todo, para los marxistas. Se mostraron estos historiadores mucho más detractores que éstos de la etapa llamada del Terror revolucionario. La culminación intelectual de este planteamiento (Gauchet impartía clases en el mismo centro que Furet) fueron los dos libros importantes de Gauchet, *La revolución de los derechos humanos*, publicado en el mismo 1989, y que tendrá su remate, en 1995, con *La revolución de los poderes*. No olvidemos tampoco, en un plano más vivido, la caída del muro de Berlín, el desplome del régimen racista sudafricano, los genocidios en la ex-Yugoslavia y en Ruanda, pues de todo este magma deriva el protagonismo de la cuestión de los derechos humanos, de las políticas de memoria y de reconciliación. No pienso en absoluto que ni Deleuze ni, aún menos Derrida, (pensemos en su texto sobre Mandela), que vivió casi diez años más que el autor de *Diferencia y repetición*, hicieran oídos sordos a estas citas perentorias con la historia. Lo único que hacían era plantear los problemas de otra forma.

Otro factor de relieve, menos profundo pero más insidioso y mediático, han sido sencillamente las diferentes campañas de descrédito dirigidas contra el postestructuralismo e, incluso, contra algunos representantes del estructuralismo como Lacan y Barthes. La primera andanada, excluyendo la de finales de los setenta de los autodenominados «nuevos filósofos», fue el libro de Ferry y de Renault, *El pensamiento 68*, denominación que todavía en 2004 criticaba Derrida, calificándolo, con razón, a mi modo de entender, de «estúpida» (Derrida, 2005, p.29). En cuanto a la segunda, me refiero a la polémica en torno al libro de Sokal, que deriva de un artículo voluntariamente pastiche, escrito por éste y publicado en los Estados Unidos en 1996, plagado de postmodernismos delirantes a lo *French Thought* y que fue dado por bueno y publicado. Creo que esto fue mucho más revelador que el propio libro ulterior, bastante mediocre y mal escrito, plagado de presupuestos cientificistas, aunque no desprovisto de ciertas razones. Considero que a raíz de estos embates quedaron descalificados para siempre tanto un modo de pensar hermético, propio de algunos discursos trabalenguas puestos en circulación al otro lado del charco, como un tipo de razonamiento que usa de la ciencia sin ton ni son, pero creo también que quedaron descalificados los propios promotores de estos ataques por su espíritu de simplificación y de revanchismo.

La segunda campaña hay que enmarcarla en una lucha de poder entre sectores universitarios norteamericanos y la primera en un chiraquismo incipiente de ciertos intelectuales orgánicos, campaña de descrédito de las conquistas sociales y políticas de Mayo del 68, (las cuales, añadido, no hay que mitificarlas tampoco en absoluto), que tiene su colofón en la actual legislatura sarkozysta y que, intelectualmente hablando, olvida que los autores más leídos en aquel mayo no fueron Deleuze ni Derrida ni Foucault sino Marcuse, Fromm o los situacionistas como Guy Debord.

Me parece que, de cualquier forma, e independientemente de estas polémicas, siempre con el telón de fondo del neoliberalismo ascendente, por un lado,

y de la crisis profunda de la izquierda en Europa, y especialmente en Francia, por otro lado, el cuestionamiento más serio que se ha producido de los presupuestos estructuralistas y postestructuralistas, seguramente porque el intelectual que lo ha realizado bebió realmente de sus logros conceptuales y también de sus aporías y callejones sin salida, ha venido de la mano de Marcel Gauchet. No es el momento de hablar de su obra, extraordinaria en más de un sentido, pero sí quisiera señalar tres puntos esenciales que van a distanciarle de las dos corrientes anteriores. En primer lugar, su crítica de las tesis fundamentales de la *Historia de la Locura*, primer gran libro de Foucault, le conduce a una visión diferente de la historia del sujeto humano. Lo decisivo en lo que se refiere a la sinrazón, a la patología mental, no es su encierro y su posterior exclusión, sino la progresiva inmanentización e interiorización en el sujeto de aquello que había sido antes incomprensible y trascendente¹³. Se perfila así una visión completamente diferente de la historicidad de la razón, en la que, pese a todo, no se van a perder -más bien al contrario- unas dosis muy importantes del historicismo de su maestro; se va, así pues, a radicalizar el historicismo foucaultiano, en Gauchet, en una historia de las pasiones, de las afecciones y de las emociones, cada una calificando una etapa histórica determinada.

En segundo lugar, apoyado en Pierre Clastres, construye una nueva comprensión de las sociedades « primitivas », basada en lo que Gauchet llama la deuda del sentido, fase previa al advenimiento del Estado y del cristianismo, verdaderos motores de la historia, según él. La polémica entre Lévi-Strauss y Sartre queda así superada o, más bien, liquidada. El espíritu humano no está estructurado por una red binaria de significaciones, abstraída de la historia, como en el primero, ni tampoco la historia está entreverada de una dialéctica entre alienaciones y creación de grupos, celosos de su emancipación, como en el segundo. En la historia hay acontecimientos clave que revelan virtualidades, algunas veces inusitadas, pero que pudieron no haber tenido lugar. El equilibrio entre necesidad y azar es preservado pues el acontecer no tiene en sí ninguna necesidad, lo que sí la tiene, en cierta medida, es el despliegue de las virtualidades contenidas en dicho acontecer. Lo ocurrido entre 1989 y 1991 parece confirmarlo o, cuando menos, ser utilizado como confirmación del argumento. Entre acontecimiento y acontecimiento, las virtualidades permiten opciones al hombre dentro de un marco, que aunque no sea estructural recuerda bastante a éste.

Por último, en tercer lugar, el sujeto no es considerado como una instancia ausente o una función, tampoco como un agregado de singularidades o una sombra de una traza, sin que tampoco, y éste es su atractivo principal, se que-

13. Sobre este punto son decisivos los libros siguientes : M.Gauchet y G.Swain, *La pratique de l'esprit humain*, Gallimard, 2007 [1ª ed.1980] y Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé*, pré-cédé de *À la recherche d'une autre histoire de la folie*, Gallimard, 1994.

de en un sujeto mostrenco, estático, intemporal, como en los seguidores kantianos de su misma generación. La historia del sujeto está unida, de un modo o de otro, por caminos paralelos o, a veces, inusuales o imprevistos, a la historia de la democracia. Este es otro punto decisivo de sus planteamientos pues, contrariamente al cálculo de utilidades, tamizado por el principio de justicia, propio de Rawls, o a la teoría de la comunicación habermasiana, ambas abstraídas de todo condicionante histórico, la democracia se inscribe en una historia, adquiere su sentido en la perspectiva de su historia, de los logros y de sus impasses, y es aquí donde intervienen dos autores clave para Gauchet : Max Weber y Tocqueville, el primero mostrándole los caminos del desencantamiento del mundo, el segundo indicándole la sed de libertad y de igualdad que la democracia americana imprime procesualmente a la historia occidental. Creo que las inflexiones conceptuales y problemáticas de Gauchet son suficientemente ambiciosas, de tan grueso calado, como para entrever una serie de diferencias fundamentales entre la «generación» postestructuralista y la generación «neotocqueviliana», en la que incluiríamos también a Finkelkraut y a Lipovetsky, que cultivan más el ensayo, sobre todo el último, pero sin la envergadura filosófica de Gauchet¹⁴.

5. La recepción del estructuralismo, del postestructuralismo y de la fenomenología en los últimos quince años

Creo que falsearíamos este breve panorama si descuidásemos dos fenómenos que se han producido en los últimos quince años. En primer lugar, se ha producido la recepción póstuma del legado estructuralista y, en parte, postestructuralista y, en segundo lugar, de forma paralela, ha tenido lugar la recuperación del legado fenomenológico francés, así como su nuevo impulso hacia otras vías, sin olvidar el protagonismo tardío de dos figuras mayores de esta corriente: Ricoeur y, sobre todo, Lévinas. No cabe duda de que ambas interactúan de alguna manera con este periodo de transición filosófica. La primera recepción tiene en principio menos incidencia que la segunda. Consiste básicamente en la edición de los cursos y seminarios de Foucault (desde 1997 hasta ahora se

14. De una manera mucho más sintética, he dedicado unas páginas a la obra de Gauchet en : « De la desposesión mítica a la ardua posesión de sí mismo », [a propósito del libro de Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, 2005], *Claves de Razón práctica*, n°176, Octubre 2007, pp.80-82. Recientemente, Gauchet ha publicado sus dos primeros volúmenes sobre *L'avènement de la démocratie*, génesis histórica de gran ambición sobre el largo recorrido que lleva a la democracia desde la época moderna. Esperamos fervientemente los dos anunciados, que quedan por publicar : *À l'épreuve des totalitarismes* y *Le Nouveau Monde*. Sobre su obra : Marc-Olivier Padis, *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Michalon, 1996. También una recopilación apasionante de las entrevistas que le han hecho: *Un monde désenchanté?*, Pocket, 2007 y aún más apasionante la mencionada en la bibliografía (2003).

han publicado ocho volúmenes de los cursos que impartió en el Colegio de Francia y creo que están casi completos)¹⁵ y de Lacan (desde 1975 hasta 2007 se han publicado numerosos volúmenes de sus célebres seminarios, que indudablemente han permitido al lector perplejo de sus *Escritos* una comprensión mayor de su obra, llena de fregonazos y de oscuridades, sobre todo en su último periodo)¹⁶. Así mismo, se han publicado las *Obras Completas* de Barthes entre 1993 y 1995, en tres volúmenes, organizados cronológicamente¹⁷. No entraré en la cuestión de los reparos que se han mostrado a estas ediciones, sobre todo los que se han manifestado a propósito de las obras de Lacan, y en menor medida, por otras razones, de las de Barthes, pero quisiera subrayar que tenemos hoy en día un mejor conocimiento de sus obras y que algún día habrá que hacer un verdadero balance desapasionado de la impresionante aventura estructuralista¹⁸.

¿Cuál es la herencia o el legado de estas tres obras, a las que habría que añadir la de Claude Lévi-Strauss¹⁹, el decano de todos, fallecido el año pasado? Me arriesgaré diciendo -y es sólo una impresión- que pese a las críticas que sigue recibiendo la obra de Foucault es la que ha dado mejores frutos de todas ellas²⁰. Pienso en la importancia que ha ido adquiriendo la noción de « biopoder »

15. Mencionemos, entre otros, el curso *Il faut défendre la société*, publicado en 1997, el titulado *Sécurité, Territoire, Population*, publicado en 2004 o el dedicado a *Le gouvernement de soi et des autres*, publicado en 2008. No hay que olvidar tampoco los *Dits et écrits*, recopilación de sus intervenciones y artículos, publicados al principio, a fines del siglo pasado, en cuatro volúmenes y reunidos, más tarde, en uno solo, compacto, en Gallimard, Quarto, 2001.

16. Destaquemos el primer curso que impartió en la Escuela Normal Superior, de la calle Ulm, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, publicado por Seuil, en bolsillo, en 1973, más tarde, el curso *L'éthique de la psychanalyse*, publicado por la misma editorial en 1986, en un formato más grande, que será el usual en los siguientes cursos, y el dedicado a *Le transfert*, publicado en 1991.

17. En la editorial Seuil.

18. De Althusser no se han publicado sus obras completas, pero seguramente el único libro que quedará de él es el impresionante *L'avenir dure longtemps*, Stock, 1994, fresco intelectual de su época y conmovedora autobiografía. La herencia althusseriana puede detectarse, por ejemplo, en Jacques Rancière, aunque por parajes distintos: cultura popular y obrera, educación, estética, etc. La casi integralidad de las entrevistas, recopiladas en 2009, dan una visión muy adecuada de su obra, muy personal y sugerente, y desprovista de bastantes de los dogmatismos de su maestro. Señalemos, por lo demás, que autores como Comte-Sponville o Rosset (1992), alumnos de Althusser en la Ecole Normale de la calle Ulm, se han mostrado muy críticos respecto a su obra y, sobre todo, al círculo de sus adoradores.

19. Una selección de sus libros más representativos fue publicada en la prestigiosa colección Pléiade, de Gallimard, en 2008.

20. Mis primeros textos publicados fueron sobre Foucault dado que dediqué mi tesina a su Nacimiento de la clínica. Ver : «Michel Foucault: el vigor de un pensamiento intempestivo», *Revista de Filosofía Et*, Sevilla, nº12-13, 1991, pp. 268-274. Incluso después de defenderla, en 1992 y 1993, trabajé en el Centro Saulchoir, de París, donde entonces se guardaba el archivo Foucault, escuchando los cursos de Deleuze sobre su obra. De los libros de Foucault guardo un recuerdo

y los desarrollos ulteriores en Agamben, en especial, en *Homo Sacer*, que sin proceder unívocamente de ella apuntan a sus problemas como fuente matriz de estas nuevas conceptualizaciones en torno al poder de excepción y a la vida desnuda. Pienso, aunque no se reclamen todos directamente de Foucault, en la renovación profunda de la filosofía política en Francia. Trabajos como los de Zarkas o los de Senellart sobre las teorías de la razón de Estado o sobre Hobbes no habrían tenido sentido sin los estudios sobre la «policía» y el poder pastoral. O también en la obra de Miguel Abensour. En cuanto a Lévi-Strauss, tiene dos discípulos excelentes, dos antropólogos, Françoise Héritière y Pierre Descola, pero con la excepción de Gauchet, y de manera tangencial y crítica, no parece haber habido una gran recepción en el campo filosófico.

Hablaba hace poco de la recuperación de la fenomenología. Me refería en especial a Merleau-Ponty, cuyos artículos inéditos (los dos volúmenes de *Parcours*) y cursos dispersos han sido editados en los años noventa y en esta década con interés creciente de la crítica²¹. Recuerdo que en los años ochenta era muy difícil comprarse un libro en español de Merleau-Ponty. Todo lo que se había publicado en los años sesenta y setenta en editoriales argentinas se había agotado. En Francia, esto no había ocurrido, pero hasta bien entrados los años ochenta Sartre fue el referente que gozaba de mayor prestigio a todos los niveles. Las cosas han cambiado y creo que su polémica con Sartre en torno al dilema del intelectual deja las cosas en su sitio. ¿Responder inmediatamente al acontecimiento, al modo de Sartre, o, más bien, escucharlo de manera parsimoniosa, deshilvanando su sentido, al modo de Merleau? La pregunta sigue estando en el aire aunque me inclino más por la última. En cualquier caso, las exploraciones de éste último en torno al arte, a la doblez de lo visible y de lo invisible, su interés por el naturalismo de Whitehead y el pluralismo ontológico, así como su actitud crítica ante el régimen soviético, lo hacen de mayor actualidad que Sartre y lo aproximan más a Deleuze, (gran admirador, por cierto, del autor de *El ser y la nada*), de lo que pudiera uno imaginarse.

En realidad, la fenomenología en Francia no ha tenido nunca necesidad en el siglo XX de ser recuperada porque ha sido desde Lévinas y Sartre, allá por los años treinta, un anchuroso río continuo de múltiples meandros. En España, la recepción de Husserl y de Heidegger fue anterior a la de Francia, con Ortega y Zubiri, pero se quedó por múltiples razones un tanto alicorta. El pensamiento

imborrable, una fascinación conceptual que tuvo parte de responsabilidad en mi vocación filosófica. Ver también: «Una crítica al contractualismo» (sobre M. Foucault, *Genealogía del racismo*), *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, n°4, noviembre 1994, p. 208-211.

21. Maurice Merleau-Ponty, *Parcours*, 1935-1951, Verdier, 1997; y *Parcours deux*, 1951-1961, Verdier, 2000. Destaquemos, entre los cursos, *Notes de cours*. 1959-1961, Gallimard, 1996; y *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003.

de ambos autores jugó en ello, al no sentirse deudores o miembros plenos de la escuela, pero también la nefasta, nunca se dirá suficientemente, Guerra Civil.

A modo de panorama atropellado, pero sintético, hay que señalar muy rápidamente, en Francia, hoy en día, una vía de indagación política en torno al lugar desocupado del poder en la democracia y una de las críticas más tempranas al totalitarismo soviético, en Claude Lefort, discípulo de Merleau-Ponty²²; una vía de exploración de la auto-afección y de la auto-donación, como ipseidad trascendente, en Michel Henry²³; una línea de exploración derridiano-heideggeriana de radicalización de la fenomenología y de deconstrucción del cristianismo, en Jean-Luc Nancy ; una escuela muy sólida de historiadores de la filosofía, que han inquirido sobre las relaciones subterráneas entre Husserl y Heidegger, entre la fenomenología, el cartesianismo y el suarecismo (Marion y Courtine)²⁴; una izquierda husserliana-heideggeriana, pioneros en la lectura ecológica del mundo de después de Hiroshima (Kostas Axelos, recientemente fallecido y René Scherer)²⁵; y, por último, una serie de investigaciones muy serias sobre el suelo nutricio del que parten Husserl, Brentano, pero también Frege, en búsqueda de una raíz común de la filosofía analítica y de la fenomenología (el todavía joven Jocelyn Benoist). Tampoco puedo olvidarme de André Gorz, discípulo de Sartre, quien después de su fascinante fenomenología semi-autobiográfica, no del espíritu, sino del «exiliado de todos los grupos», tal y como se definió él, del «traidor», publicada en 1964, emprendió un viraje hacia la ecología política, pronosticando el «adiós al proletariado», que no el adiós a la proletarianización, y terminando su vida con un documento impresionante acerca de la que fue su compañera inseparable²⁶.

22. Me permito remitirme a la reseña que dediqué a su obra : «De los totalitarismos a las democracias» [a propósito del libro de C. Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, y del libro de Esteban Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*], *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades*, año 13, n°40, San Sebastián, diciembre 2006, pp.135-140.

23. Recomendamos el libro reseñado en la bibliografía : Henry (2004) como introducción a su obra.

24. Consúltese la bibliografía no exhaustiva al final de este artículo.

25. El libro decisivo de Kostas Axelos, (fallecido hace poco, en febrero de 2010), dentro de esta orientación, fue *Vers la pensée planétaire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964. De René Schérer, husserliano, fourierista y gran pensador de la utopía, destacaría su *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, libro a no olvidar cuando se habla de la hospitalidad en Derrida. Ver también bibliografía al final.

26. André Gorz, junto a Ivan Illich y a Rudolf Bahro, fue uno de los teóricos fundamentales para aquellos que en los años ochenta nos reafirmábamos en el camino del ecologismo militante y de la crítica de todo capitalismo industrialista, privado o de Estado, occidental o del Este. El mito del crecimiento ilimitado, la destrucción de las culturas tradicionales, la consideración de lo social como contrapuesto a lo ecológico, fueron unas de tantas cosas que arrinconamos de nuestra conducta, poniéndolas en el debe histórico del marxismo, sobre todo, ortodoxo. Recientemente se ha

No puedo detenerme en Ricoeur y en Lévinas. Sólo decir que son, a mi modo de entender, la vía cristiana y la vía hebraica a la fenomenología, respectivamente. Yo veo a Ricoeur como a un heredero de Mounier que ha dispuesto del tiempo y del coraje de recorrer gran parte de la fenomenología husserliana, de la narrativa, de la historia, de los filósofos de la sospecha (Freud, Marx y Nietzsche) con vistas a sustentar un ego a medio camino entre el cartesiano y la dispersión propia del postestructuralismo, movido entre la espontaneidad de la vida y la acción del Mal²⁷. Veo, por su parte, a Lévinas como a un pensador profundamente hebreo y eslavo (los cuadernos póstumos recientemente publicados lo corroboran²⁸) que de manera titánica ha pretendido fundamentar la ética desde el infinito de la alteridad, con el riesgo de unir su destino indisolublemente a una teología de la trascendencia, monoteísta. Lévinas ha tenido un indudable impacto en Derrida y será algún día muy aleccionador cotejar y estudiar los puntos de fricción entre un pensador creyente askenazi y un pensador (probablemente agnóstico) sefardí.

6. Las nuevas generaciones filosóficas en Francia : nuevos materialistas y epistemólogos

La complejidad del periodo actual deriva de que la nueva generación hoy en día en ejercicio no se reduce a los neotocquevilleanos, Gauchet a la cabeza de ellos, sino que se pueden entrever dos corrientes más. La primera es más fácilmente identificable. La segunda es, más bien, un cajón de sastre, lo reconozco. Me atrevería a calificar la primera de «nuevos materialistas» y en ella metería a Clément Rosset y Marcel Conche, por la edad más cercanos a la generación postestructuralista y también por las ideas, en especial el primero²⁹. Y metería también en esta etiqueta a Comte-Sponville y a Michel Onfray³⁰. Creo que coinciden todos en ser asistemáticos, tendencialmente individualistas y escépticos, declaradamente ateos y en sentir una especial predilección por los grandes asteroides de la filosofía francesa : Montaigne, Pascal y Camus. No son anti-nietzscheanos, como los neotocquevilianos, pero su Nietzsche es más un librepensador ensayista, gracianesco en el caso de Rosset, que un pluralista ontológico, a la manera de Deleuze. Muestran una especial simpatía hacia la

publicado una especie de antología de textos de Gorz y una introducción a su obra : *André Gorz. Vers la société libérée. Commentaires de Michel Contat*, Textuel/INA, 2009. Ver también, al final, la bibliografía más reciente de él.

27. Ver los libros más recientes de él en la bibliografía, al final. Ricoeur falleció en 2005.

28. Ver bibliografía.

29. Dedicué mi segunda reseña publicada al libro de Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde* : «Tan funesto silencio», *Anthropos*, Barcelona, monografía de «Documentos A» sobre Schopenhauer, n°6, octubre de 1993.

30. Ver bibliografía orientativa e introductoria al final de este texto.

filosofía griega de raíz epicurea y lucreciana, la cual es una de las referencias fundamentales de la corriente francesa atea, materialista y libertina, de los siglos XVII y XVIII. Por último, creo que comparten todos una cierta desconfianza respecto a la filosofía alemana, a su sistematismo apabullante, dado que se identifican con la tradición francesa, más atenta al estilo y al uso de la lengua. No es de extrañar que en algunos de ellos haya una verdadera declaración de intenciones, no sé si identitaria, pero por lo menos en el sentido de sentirse apegados a la profunda latinidad de la Francia meridional, occitana, algo que se constata en Rosset y, sobre todo, en Conche.

Dentro de lo que llamaba un «cajón de sastre», que, sin ánimo de reagruparlos en una corriente unitaria, los llamaría «nuevos epistemólogos», por lo menos a algunos de ellos, incluiría, en primer lugar, la renovación de la historia de la filosofía, por ejemplo, en la profunda revisión de los sofistas, en Barbara Cassin, o en la refrescante recuperación del pensamiento medieval, en particular, de la rica tradición hispano-musulmana, en Alain de Libéra, o en el análisis pormenorizado de la recepción de Heidegger en Francia, en Janicaud. Incluiría aquí también a autores como Dagognet, que replantean el lugar de las ciencias, procurando prolongar las investigaciones en epistemología de la ciencia de Canguilhem y Bachelard o a Stiegler y Michaud, que indagan e intentan desmenujar la madeja tecno-industrial, caso del primero, y la madeja tecno-biológica, caso del segundo. Dentro de este epígrafe, incluiría también a Jacques Bouveresse, que ha renovado desde la filosofía analítica el análisis del lenguaje, a partir de presupuestos anti-idealistas. Por último, incluiría también aquí a un francotirador como Edgar Morin que ha hecho del «pensamiento complejo» una visión integradora y anti-dogmática del saber, de la ciencia y de la filosofía, en época de crisis y de alarma ecológica. Creo que son todos, cada uno en su singularidad inalienable y en su campo propio, pensadores que toman a su cargo de manera responsable el mundo actual que nos constituye³¹.

7. El último Derrida, la vida y el debate en torno al humanismo

Una vez vistas estas tres grandes corrientes que constituyen la segunda generación de filósofos en Francia, habría que preguntarse si somos capaces de establecer unos rasgos comunes que los distinguan del postestructuralismo anterior. Políticamente hablando, se podría decir de manera muy simplificadora que pasamos de un izquierdismo receloso de la democracia parlamentaria a un democratismo vigilante. Claro está, podemos encontrar objeciones a esta caracterización. Sin ir más lejos, creo que Derrida ha mostrado en sus últimos años un democratismo vigilante, aunque pertenecía a la generación anterior. Por otro lado, veo en los miembros de los « nuevos filósofos » y en algunos tocquevilianos

31. Ver sobre todos estos autores la bibliografía orientativa, al final de este texto.

mucho más democratismo adocenado y mediático que verdadero sentido crítico respecto a las fallas de las democracias actuales. Otras dos caracterizaciones me parecen insuficientes y susceptibles de ser matizadas mucho. Me refiero a la idea de que la nueva generación sería antinietzscheana. Creo que la renovada mirada del pensamiento de Nietzsche, en la corriente neo-materialista, descalifica, de entrada, este planteamiento. Yo mismo me he opuesto en algún que otro texto a la tentación de reducir el pensamiento de Deleuze a un nietzscheanismo de la segunda mitad de siglo XX, cuando en realidad su fuente principal de inspiración es un empirismo inmanentista, de raíz anglosajona, bergsoniana y espinozista³². De ahí que el reproche de Bouveresse dirigido a sus «hermanos mayores», en el sentido de que habrían odiado el empirismo y el pragmatismo, no tiene razón de ser, pues, (con la excepción de Wittgenstein, autor poco apreciado por ellos), tanto Foucault como Deleuze introdujeron en el continente autores desconocidos hasta entonces en tierras galas, como Searle, Austin, Whitehead, William James o Charles Pierce.

¿Podría entonces atribuirse a las nuevas generaciones filosóficas, nacidas en los años cuarenta y cincuenta, el calificativo de humanistas, contrariamente al antihumanismo de Foucault, Deleuze, Derrida y compañía? ¿Hay en ellas un renovado sentido de la dignidad humana, que las entroncaría con Descartes y Kant, reforzando su suspicacia respecto a Heidegger? *Vaste sujet !*, como dirían los franceses. ¿Los extravíos sesentayochistas, denegadores de la unidad del sujeto, se habrían trocado en un recentramiento en aquello que nos hace seres humanos? ¿No da acaso la impresión de que en el mismo instante en que nos congratulábamos de recuperar el hombre, nos lo estén arrebatando el complejo tecno-informativo y una comprensión equivocada y reduccionista de las ciencias biológicas? Pero, ¿cómo confiar en el humanismo, si escudándose en él se han hecho tantas barbaridades? ¿Qué sujeto es éste que parece dirigirse hacia su clonación, hacia la multiplicación de injertos y esquejes orgánicos, hacia su manipulación neuronal? Si pensamos en Lévi-Strauss, parecería que nos hemos alejado de una comprensión del espíritu humano como un entramado de estructuras binarias para pasar a una visión más neuronal y cognitiva de su funcionamiento. Ahora bien, no deja de ser una paradoja que la importante relectura del pensamiento de Bergson a la luz de las ciencias neuronales, que no hubiera sido posible sin Deleuze, esté obligando a la neurología a un rico diálogo y debate con la filosofía³³.

32. Me permito remitirme a la contribución del autor de estas líneas : "Nietzsche, Heidegger y la filosofía francesa", (en el libro *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, ed. Huerga, dir. J. E. Esteban y J. Quesada, ed. Huerga, 2000).

33. *Bergson et les neurosciences*, sous la direction de P. Gallois et G. Forzy, *Les empêchements de penser en rond*, 1997.

Creo que, contrariamente al grupo de neotocquevilleanos y materialistas, excesivamente individualistas, a mi modo de entender, hay una serie de pensadores, como Morin, como Stiegler, como Bruno Pinchard³⁴, (¡ojo, como también el último Foucault y el último Derrida !), que, rompiendo con la estéril dicotomía humanismo/antihumanismo, propugnan una visión más fronteriza de la condición humana y, sobre todo, mucho más procesual, es decir, que el humanismo no puede ser nunca un punto de arranque o un espacio en el que instalarse de manera definitiva, sino algo que puede advenir, que necesitamos que advenga, que si adviene se desbarata, se desdice de sí mismo, que sólo podemos situarnos en camino hacia el humanismo, hacia un nuevo humanismo por venir. De ahí, a mi entender, que sea tan necesario hacerse cargo de las ciencias, sin que la filosofía se someta a ellas, desde una crítica de la «patología de la razón», tal y como lo ha denominado Morin, así como una aprehensión y asunción del problema ecológico, en toda su complejidad, sin ningún obscurantismo ni pretensión manipuladora o acomodaticia. Sin olvidar tampoco que nunca la filosofía podrá agradecer suficientemente lo que la poesía y las artes en general han podido y pueden aportarle siempre en sus «decires» y «pensares» propios. Creo también que tenemos una rica fuente en los últimos libros de Derrida, algo enmarañados, pero de una gran lucidez, pues desde ellos se indagan temas tan cruciales para el hombre del siglo XXI como la justicia, la hospitalidad, el monolingüismo inestable, el duelo ante la muerte o el perdón. Es un pensador «marrano», post-sefardí, como Morin, aunque en otro sentido, que podemos reivindicarlos, a ambos, como nuestros, el primero de los cuales ganaría mucho si le quitásemos alguna que otra hojarasca heideggeriana.

Frédéric Worms, al que antes hacía alusión, ha defendido recientemente la idea de que el paso, en la filosofía francesa del «momento de los años 60», al «momento presente», se caracterizaría por sustituir el problema filosófico de la diferencia del sentido en el lenguaje por la noción de vida, irreductible a la presencia, en forma de promesa y de supervivencia. Indudablemente, este planteamiento oportuno peca de estar excesivamente centrado en la figura de Derrida. Parecería que Worms, al que se le nota su perspectiva bergsoniana postdeleuziana, ejemplificase en las dos etapas de la filosofía derridiana los dos momentos problemáticos de la filosofía del país galo, ignorando la contribución de Gauchet, por un lado, y la de los neomaterialistas, por otro lado. En lo que sí estoy plenamente de acuerdo con él es en la centralidad del concepto de espectralidad y de supervivencia (de *sursie*, con todas las connotaciones ligadas al tiempo suspenso, a estar en vilo, a una vida prorrogada) en el último Derrida. La supervivencia derridiana alude, no al simple fenómeno de vivir bajo mínimos, sino a un nuevo tipo de dignidad en la que la cuestión del hombre es

34. Ver bibliografía al final del texto.

desbordada por su lado animal y por su lado moral. La vida es así menos que la vida y más que la vida, en una procesualidad frágil que excede siempre lo llamado de manera simplificada «humano». Apunto, de entrada, que esta propuesta derridiana incide directamente, es decir, es fruto de una larga meditación en torno a la experiencia de los horrores totalitarios, en especial nazis, y tiene como telón de fondo la espinosísima cuestión en torno al pretendido nazismo de Heidegger, tesis sostenida por Faye, y al supuesto «humanismo» del proyecto genocida nazi, tal y como lo sostuvieron Lacoue-Labarthe y Nancy hace unos años, de manera provocativa e inquietante³⁵.

A este último Derrida lo hubiéramos querido ver dialogar con nuestros grandes pensadores, como Unamuno, tan cercano a él en la cuestión de las antinomias y de las paradojas, como Ortega, en el cual habría visto perspectivas inusuales sobre la vida en el límite de lo biográfico, como Zambrano, cuya proximidad a la teología negativa, a la mística, a la vida que es casi nada, pero nunca nada. Estas lecturas en línea directa con sus raíces ibéricas, «marranas», hubieran sido de un gran enriquecimiento en sus incansables y, a veces, laberínticas indagaciones. Derrida ha visto en la «mundialización» una oportunidad para los grandes movimientos democratizadores y, al mismo tiempo, una gran mascarada, (es el término que utiliza), por la cual la riqueza material y cognitiva se concentra injustamente en unos pocos, en detrimento de los grandes excluidos del llamado tercer mundo y de sectores cada vez más extensos de nuestras sociedades desarrolladas, condenadas al paro, al endeudamiento, a la ignorancia, en definitiva, a una nueva proletarianización masiva.

Este último Derrida es el que defiende con valentía el principio autónomo de la libertad y, simultáneamente, el principio heterónimo de la hospitalidad, motivo que engarza con su gran admiración por las culturas mediterráneas, latinas, musulmanes y judías. Este último Derrida es el que apunta que lo más negativo del 11-S es la amenaza que ha dejado sobre nuestras cabezas de que todavía está por llegar algo peor y el que, pese a esta perspectiva tan sombría, confiesa que quisiera por fin aprender a vivir. Quizá el mundo que se está construyendo sea un mundo en el que las nuevas generaciones «vivan», sin más, sin ni siquiera pretender aprender a vivir, como en un eterno y abismático videojuego, como en un mundo vuelto parque temático, en donde todos serían risueños e irresponsables, esperando sin esperar que el interruptor se apague. Quizá nos queden a todos energías suficientes para acoplar nuestras instituciones sociales, económicas, políticas y educativas a esa exigencia de una nueva dignidad, más poliédrica y compleja, en esa raya heroica de la supervivencia resistente.

35. Sobre esta problemática el artículo de 2000 del autor de estas líneas, antes citado.

8. El imperativo siempre actual de lo real...

Quisiera terminar con una hipótesis que me parece reunir lo que de una forma un poquito pretenciosa me había propuesto en el título y en el subtítulo de mi conferencia. Me refiero a la actualidad de la cuestión de lo real. Y el lector me podrá decir con razón: «¡lo real está siempre de actualidad !;Qué idea de bombero!». Y yo le diría que la cuestión de lo real, en toda su múltiple fenomenalidad, es una cuestión apremiante para nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI. Los hombres han vivido siempre en lo real sí, pero para unos, antaño, era la realidad de lo invisible, de sus ancestros, para otros, más recientemente, la realidad de las creencias monoteístas, en fin para nosotros, seres todavía supuestamente racionales y racionalistas, la realidad de las demostraciones matemáticas y de las argumentaciones deductivas e inductivas. El problema hoy en día es que lo real se vela en forma de realidad, (Heidegger llamaría a esto las hablillas, Marx lo llamaría la ideología), es decir, que la sociedad en la que vivimos nos construye un entramado técnico-mediático-informativo por el cual damos por moneda contante y sonante lo que no es más que calderilla sin valor

O dicho de otra manera, más ferlosiana, nos hacen beber valores capitalizables (marcas, resultados, competitividad, etc) cuando precisamos de bienes, en el sentido hondo del término, que, de primeras, por lo menos, nos alejen de esta ruleta infernal de la satisfacción e insatisfacción, del consumo que nos consume, de esta danza de la felicidad/infelicidad, supuestamente hedonista, que nos intentan vender. Precisamente en este sentido es preciso traer a colación los trabajos pioneros de Baudrillard, en especial *La sociedad de consumo*, publicado en 1974, que pese a su catastrofismo un tanto pesimista, denunciaba ya entonces la pérdida de lo real como principal efecto del consumismo. Es cierto que Lipovetsky le hizo una certera corrección, sólo en parte, al aducir los efectos individualizadores de la tercera fase del capitalismo, no ya de producción, sino de consumo, es decir, que, contrariamente a lo que pensaba Baudrillard, el consumismo no se imponía desde fuera, sino que el individuo lo asumía y lo recreaba, distinguiéndose socialmente de los demás, mediante una selección de los artículos consumidos. Lástima que pasásemos de una visión bastante negra de las sociedades de consumo a una visión bastante de color de rosa. No creo que el individuo sea tan feliz, ni mucho menos, por muy paradójica que adjetive dicha felicidad Lipovetski, como este autor lo pinta.

Algunos ensayistas franceses han insistido en sus últimos libros en los efectos devastadores que puede tener esta nueva sociedad tecno-cognitiva, en la que se da una extraña mezcla de ocio programado, muy consumista, y de trabajo "toyotizado", muy "cool" y supuestamente "democrático", pero destructor de la autoestima de los trabajadores, al obligarles a extraer rentabilidad para la empresa del último segundo de sus vidas, con las consabidas bajas por depresión y suicidios, como en el último caso de la compañía telefónica francesa. Bernard Stiegler comentaba recientemente que en China se producían dos millones de tentativas de suicidio al año, de las cuales 300.000 lograban ser

realizadas. Y éste es un modelo que muchos empresarios occidentales, y quizá dirigentes políticos, quisieran importar en Europa, aunque no se atrevan a decirlo. Este mismo autor ha fundado una asociación, *ars industrialis*, desde la que propone otro modelo industrial en el que se relance no el consumo sino el deseo. En el capitalismo asistimos a la transformación del crédito proveniente de la fe en un crédito calculable que proviene cada vez menos de la creencia y cada vez más de una confianza matematizable, a través de los formalismos de las probabilidades. Si en el billete de un dólar aparece *In God we trust* y no *In God we believe* quiere decir que la creencia es sustituida por la confianza, lo que hace al objeto una creencia calculable. Pero esto es la paradoja: "un objeto de creencia no puede ser calculable. No se puede creer sino aquello de lo que se puede dudar precisamente porque es incalculable. Este punto está ligado al hecho de que conocer no es creer". Es decir, que a fuerza de matematizar la confianza, se cae en la destrucción de la creencia y esta creencia sólo puede derivar del deseo que nos apega a las cosas reales. Se pretende prescribir el conocimiento, la rentabilización del conocimiento y su competitividad, como medicina a la crisis de la confianza financiera que hemos vivido, y que ha tenido los efectos lamentables de todos conocidos, pero no se cae en la cuenta de que el conocimiento se apoya en las creencias, ancladas profundamente en cada uno, y sin ellas conocer se vuelve una "música celestial" que no interesa a nadie. Internet, por ejemplo, puede generar la impresión equivocada de que alberga «todo» el saber, pero la red, por sí misma, no genera ni creencia, ni sentido, ni valor. Ésta es una de las razones, considera Stiegler, de que el sistema inocule de manera insidiosa y silenciosa mucha desmotivación, en el trabajo, en los estudios, generándose, según él, una proletarización de grandes capas de la población, al desproveerles no exactamente de su saber-hacer, como en el caso de los obreros, sobre todo antiguamente, sino de su saber-vivir.

Paul Virilio, por su parte, ha insistido en muchas ocasiones en otro tipo de proletarización aún más silenciosa si cabe, la que nos desprovee de nuestros sentidos para captar el tiempo real, convirtiéndolo todo en tiempo en directo, instantáneo, fugaz, inconexo. No es de extrañar, por lo demás, que un gran escritor y ensayista de nuestros tiempos, Pascal Quignard, haya insistido, como respuesta a este mundo "digital", en el misterio de nuestras vidas, en los umbrales que lo constituyen, antes del nacimiento, o, también, al borde de la lengua, en vidas oscuras que ha intentado rescatar y a las que ha pretendido insuflarles vida³⁶. Estos dos autores supusieron para mí, en los años 90, un estímulo tan

36. Los *Petits traités*, una de las cumbres de la escritura fragmentaria de la segunda mitad del siglo XX, siguen sin ser traducidos al castellano. Un primer estudio sobre su obra en Irena Kristeva, *Pascal Quignard. La fascination du fragmentaire*, L'Harmattan, 2008. Y también las páginas que dedica Marielle Macé a la obra ensayística de Quignard en «L'orgueil de la littérature : un épilogue», capítulo final de su libro *Le temps de l'essai. Histoire d'un genre en France au XX^e siècle*, Belin, 2006, en especial pp. 285-308. Por último, me remito a un antiguo trabajo del

intenso, emocional e intelectualmente enriquecedor, que surgió de manera natural y espontánea dedicarles dos ensayos de mi libro *De una sensibilidad por venir*.

Creo que de este libro, avivado y fortalecido por la lectura de algunos ensayistas y filósofos del exilio republicano español, deriva esta voluntad mía de salvarme en lo real, de explorarlo en sus múltiples facetas. ¡Cuánta ha sido la alegría cuando he constatado que una de las recurrencias mayores de la nueva generación filosófica en Francia, en especial en los "neomaterialistas" y en los nuevos epistemólogos, es precisamente la cuestión de lo real! En Rosset, lo real se confunde casi con el azar, con la presencia idiota de las cosas, sin ton ni son, y sobre todo sin sentido que lo enmascare o lo encubra³⁷; en Morin, "la patología de la razón es la racionalización que encierra lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral y que no sabe ni que una parte de lo real es irracionalizable ni que la racionalidad tiene por misión la de dialogar con lo irracionalizable", (Morin, 1990, pp.23-24); en Marcel Conche, lo real es prenda de la verdadera serenidad y de la sabiduría, siempre inalcanzable y siempre horizonte de nuestro *ethos*; el mismo Bouveresse, en sus impagables ensayos sobre Kraus y Wittgenstein ha denunciado que "sólo lo que está impreso en el periódico termina por ser real, pero pierde también, al mismo tiempo, toda realidad verdadera. En el mundo de la información, todo se vuelve abstracto, incluidas las cosas más atroces y más intolerables"³⁸. En definitiva, pienso que desde perspectivas diferentes, ontológicas, como en Rosset, interdisciplinares, como en Morin, éticas, como en Conche, o sencillamente críticas, como en Bouveresse, el nuevo ensayismo francés se mueve con un hálito común: en pos de lo real. Y este impulso intelectual, emotivo y fundamentalmente ético es en el que estamos embarcados innumerables hombres y mujeres, mucho más de lo que se piensa. Es el devenir minoritario del que hablaba Deleuze, las inmensas minorías, mayoritarias en el sentido inhabitual del término. ¡Lástima que no salgan en la pantalla!

autor de estas líneas : "Un patricio a fines del siglo XX (A propósito de la escritura fragmentaria en Pascal Quignard)", *Quimera*, 2000, Barcelona, n° 190 y 191, reintegrado de nuevo a su lugar de origen: *De una sensibilidad por venir (Ensayos de estética contemporánea)*, Arena Libros, Madrid, 2008.

37. Recientemente, en 2008, se ha publicado una recopilación muy interesante de la mayor parte de los textos dedicados por Rosset a la problemática de lo real : *L'école du réel*.

38. Los cinco volúmenes de sus *Essais* constituyen un análisis excelente del círculo de Viena, de Karl Kraus, de Wittgenstein, etc. Lástima que Bouveresse se haya mostrado tan incomprensivo respecto a Foucault y el postestructuralismo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce que le contemporain*, Payot & Rivage, 2008.
- Badiou, Alain, *Le siècle*, Seuil, 2005.
- *Petit panthéon portatif*, La Fabrique, 2008.
- Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Denoël, 1970.
- Benoist, Jocelyn, *L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick, Vrin*, 1999.
- *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, collection « Problèmes & controverses », 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Contre-feux, 1, (Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale)*, Liber-Raisons d'agir, 1998.
- *Contre-feux, 2, (Pour un mouvement social européen)*, Liber-Raisons d'agir, 2001.
- Bouveresse, Jacques, *Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*, Agone, 2001.
- *Le philosophe et le réel. Entretien avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette, 1998.
- Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- *Vocabulaire européen des philosophies*, (dir.), Seuil/Le Robert, 2004.
- Conche, Marcel, *Vivre et philosopher. Réponses aux questions de Lucile Laveggi*, PUF, 1992.
- *Le sens de la philosophie*, Encre marine, 1999.
- Comte-Sponville, André, *L'amour et la solitude*, Albin Michel, 2000.
- Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990.
- *La cause de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2007.
- Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, La Découverte, 2003.
- Dagognet, François, *Corps réfléchis*, éditions Odile Jacob, 1990.
- *Les noms et les mots*, Encre marine, 2008.
- *Pour le moins*, Encre marine, 2009.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux, -Tombeau de Gilles Deleuze*, sous la direction de Yannick Beaubatie, Mille Sources, 2000.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- *Sauf le nom*, Galilée, 1993.
- *Force de loi*, Galilée, 1994.
- *Apories (Mourir—s'attendre aux limites de la "vérité")*, Galilée, 1996.
- *Le monolinguisme de l'autre. Ou la prothèse d'origine*, Galilée, 1996.
- *Foi et savoir. (suivi de Le siècle et le Pardon)*, Seuil, 2000.

- *Apprendre à vivre en fin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée, 2005.
- Derrida, Jacques et Bernard Stiegler, Bernard, *Echographies de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques et Habermas, Jürgen, *Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New Cork (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Galilée, 2004.
- Faye, Jean-Pierre, *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Balland, 1994.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique du monde*, Gallimard, 1985.
- *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Stock, 2003.
- *La révolution moderne, vol 1, L'avènement de la démocratie*, 2007.
- *La crise du libéralisme, vol 2, L'avènement de la démocratie*, 2007.
- Gorz, André, *Le traître. Suivi de Le vieillissement*, Gallimard, 2008, [1^a ed.1964].
- *Lettre à D. Histoire d'un amour*, Galilée, 2006 ; rééd. Folio, 2008.
- *Ecologica*, Galilée, 2008.
- Henry, Michel, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004.
- Janicaud, Dominique, *Heidegger en France, volume I, Récit, et volume II. Entretiens*, Albin Michel, 2001.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, 1987.
- Lefort, Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, 1999.
- Lévinas, Emmanuel, *Carnets de captivité et autres inédits, Oeuvres 1*, Grasset&Fasquelle/IMEC, 2009.
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, 1991.
- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, 1983 (1993: el posfacio).
- *Le bonheur paradoxal*, Gallimard, 2006.
- Liotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, Cátedra, 1984.
- Marion, Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F.,1997.
- *De surcroît*, PUF, 2001.
- *Le visible et le révélé*, Cerf, 2005.
- Michaud, Yves, *Humain, inhumain, trop humain (Réflexions sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi, à partir de l'oeuvre de Peter Sloterdijk)*, Climats/Flammarion, 2002, 2006.
- Morin, Edgard, *Penser l'Europe*, Gallimard, 1987-1990.

- *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris, 1990.
- *Mes démons*, Stock, 2008 [1994: 1^a ed.].
- *La méthode*, 2 vols., Seuil, 2008 (ed. compacta de los 6 vols., publicados entre 1977 y 2004).
- *Pour et contre Marx*, Temps présent, 2010.
- Nancy, Jean-Luc, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, 1986.
- *La décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005.
- Onfray, Michel, *Le désir d'être un volcan. Journal hédoniste*, Grasset, 1996.
- *Les Ultras des Lumières. Contre-histoire de la philosophie, t.4*, Grasset & Fasquelle, 2007.
- Pinchard, Bruno, *La raison dédoublée. La fabbrica della mente*, Paris, Aubier, 1992.
- *Philosophie à outrance, cinq essais de métaphysique contemporaine*, Bruxelles, EME, 2010.
- Quignard, Pascal, *Petits traités*, 2 vols., Maeght éditeur, 1990.
- *Rhétorique spéculative*, Calman-Lévy, 1995.
- *Les Ombres errantes. Dernier royaume I*, Grasset, 2002.
- *La nuit sexuelle*, Flammarion, 2007.
- Rancière, Jacques, *Le maître ignorant*, Fayard, 1987.
- *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Editions Amsterdam, 2009.
- Ricoeur, Paul, *Sur la traduction*, Bayard, 2004.
- *Écrits et conférences. Tome I : Autour de la psychanalyse*, Seuil, 2008.
- *Écrits et conférences. Tome II : Herméneutique*, Seuil, 2010.
- Rosset, Clément, *Le monde et ses remèdes*, PUF, 1964.
- *Lógica de lo peor*, Seix Barral, 1976, [1^a ed.1971].
- *Le réel. Traité de l'idiotie*, Minuit, 1977.
- *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Minuit, 1992.
- *Le démon de la tautologie. Suivi de Cinq petites pièces morales*, Minuit, 1997.
- *Loin de moi. Etude sur l'identité*, Minuit, 1999.
- *L'école du réel*, Minuit, 2008.
- Schérer, René, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Armand Colin, 1993. [Edición más reciente en : La Table Ronde, 2005].
- *Après tout. Entretiens sur une vie intellectuelle*, avec Geoffroy de Lagasnerie, éd. Cartouche, 2007.
- Serres, Michel, *Eloge de la philosophie en langue française*, Fayard, 1995.
- Stiegler, Bernard, *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*, Galilée, 2004.

Stiegler, Bernard, & Ars Industrialis, *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, 2006.

Stiegler, Bernard, *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Mille et une nuits, 2008.

Virilio, Paul, *L'insécurité du territoire*, Stock, 1976.

— *Vitesse et politique*, Galilée, 1977.

Wahl, Jean *Tableau de la philosophie française*, Fontaine, Paris, 1946.

Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, 2009.

