

LUC FERRY

La vida feliz



DE LA INMORTALIDAD PROMETIDA
A LA LONGEVIDAD REAL



La vida feliz

Luc Ferry

La vida feliz

Sabidurías clásicas
y espiritualidad laica

en
sayos

Traducción de Miriam Herrera Jiménez
y Max Lacruz



Primera edición: noviembre de 2024

Título original: *La vie heureuse* (2022)

Esta obra ha sido negociada a través de AMV Agencia Literaria

© Luc Ferry, 2022, 2024

© Editions de l'Observatoire, 2022, 2024

© de la traducción: Miriam Herrera Jiménez, 2024

© de la traducción: Max Lacruz, 2024

© de la presente edición: Editorial Funambulista, 2024
c/ Flamenco, 26 - 28231 Las Rozas (Madrid)

www.funambulista.net

*Esta obra ha recibido
una ayuda a la edición de la Comunidad de Madrid*



IBIC: HP

ISBN: 978-84-129382-1-0

Dep. Legal: M-24582-2024

Maquetación de interiores y cubierta: Gian Luca Luisi

Motivo de la cubierta: *Dos mujeres en una ventana*, Bartolomé Esteban Murillo, 1670

Impresión y producción gráfica: Ayregraf

Impreso en España

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)»

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir parte alguna de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.— sin el permiso previo por escrito de los titulares del *copyright*.

La vida feliz

«Las Musas [...] cantan de los dioses los dones inmortales y de los hombres los sufrimientos, cuantos sobrellevan por causa de los dioses inmortales, y cómo pasan la vida inconscientes y sin recursos y no pueden hallar ni remedio de la muerte ni protección de la vejez».

HIMNO HOMÉRICO A APOLO

«El hábito de las buenas acciones, de los afectos tiernos es la fuente más pura e inagotable de felicidad».

CONDORCET

CONSEJOS A SU HIJA, 1794

INTRODUCCIÓN

- ¿Vivir ciento cincuenta años?
- ¿Es científicamente posible?
- ¿Y espiritualmente deseable?

A VECES, DESPUÉS DE UNA CONFERENCIA sobre la historia de la filosofía, me preguntan cuál es mi «propia» visión del mundo, cuál es «mi» filosofía. Le he dado un nombre, la he bautizado como «espiritualismo laico» y, si tengo que definir el significado y el contenido en pocas palabras, aquí las tienen: pensar las revoluciones que caracterizan nuestra época para extraer no solamente una moral, sino una nueva espiritualidad, una espiritualidad laica basada en lo que en otros libros he llamado «la divinización de lo humano» o «lo sagrado con rostro humano». Explicaré, por supuesto, el significado de estas expresiones. Pero, de entrada, para evitar un malentendido, sin duda relacionado con el hecho de que traduje a Kant en La Pléiade¹ cuando era estudiante universitario, por mucho que sea un heredero de la Ilustración y que me gusten las ciencias y el carácter universal de la Declaración de los Derechos del Hombre, el espiritualismo laico que profeso está más arraigado en esta maravillosa visión del mundo que fue el romanticismo republicano en Francia.

Si tuviese que elegir una fuente de inspiración del pasado, más que en Kant o Tocqueville, la encontraría en Victor Hugo, en particular cuando presentó su programa de trabajo de una manera que me gustaría, con el debido respeto, hacer mía: «Un día —escribió— el conjunto de mi obra formará un todo indivisible. Estoy creando una Biblia, no una Biblia divina, sino una Biblia humana». Sí, una Biblia humana o, dicho de otro modo, un «espiritualismo laico» que no se contenta con la moral o la teología, una filosofía que va más allá de la ética y que, de algún modo, deja atrás la religión.

Desarrollaré su estructura, su significado y sus características principales en el segundo capítulo de este libro, pero me gustaría decir desde el principio que ya no se trata aquí, como en el primer humanismo, el de la Ilustración y el de la idea republicana, de aspirar solamente a la armonía jurídica, moral y política con una humanidad concebida como una entidad abstracta, formada por ciudadanos desencarnados con los que mi libertad debería más o menos poder avenirse. No, se trata más bien de una armonía que podríamos calificar de «amistosa» tanto con nuestros allegados como con el prójimo, con aquellos a los que amamos y con aquellos a los que podríamos conocer y amar algún día. Veremos cómo esta espiritualidad laica conserva, al menos, sobre todo en el plano político, el ideal de razón y de libertadpreciado del primer humanismo y, con él, la convicción de que el ser humano, a diferencia, incluso, de los animales más inteligentes y afectuosos, es ante todo un ser con una historicidad, además de un ser entregado a una búsqueda eterna de perfectibilidad, en la que la cuestión de la longevidad, de la que hablaremos en este libro, es, indudablemente, esencial para él.

El error de los antihumanistas, especialmente de los grandes deconstructores, el famoso trío de filósofos de la sospecha: «Marx, Nietzsche y Freud», fue, en mi opinión, fuera cual fuese su geniali-

dad, creer que la lucha contra los diversos aspectos de la alienación implicaba una «deconstrucción» radical de los valores trascendentes y superiores de la vida. En nombre de la lucidez que buscaban mediante su «filosofía del martillo», así como en nombre de su materialismo filosófico, pretendían acabar con los «ídolos», terminar con todas las figuras de lo sagrado y de la trascendencia, de modo que su ideal de *tabula rasa* solo podía conducir a esa «inquietud de sí», este individualismo narcisista del que Foucault tuvo a bien hacer apología. Aunque la lucha contra la alienación y contra las ilusiones dogmáticas de la metafísica y del fanatismo religioso sigue estando de actualidad, aún está lejos de acabar con todas las trascendencias. El humanismo de la alteridad y del amor, que es la base de la filosofía y que yo llamo «espiritualidad laica», propone una nueva manera de ver lo sagrado, los valores trascendentes que van más allá del individuo centrado en su felicidad personal y los valores que no son únicamente morales, sino espirituales. Mostraré aquí por qué y de qué manera estos escapan a los «martillazos» de los grandes deconstructores. Nuestro anhelo por lo sagrado, que la metafísica y las religiones han intentado satisfacer desde siempre, aunque de manera ilusoria, nos afecta de un modo tan profundo que dudo mucho que sea posible ponerle fin con esta herramienta de obrero, aunque la empuñe un pensador tan brillante como Nietzsche.

*LOS ORÍGENES DE LA METAFÍSICA Y DE LA RELIGIÓN:
LA FRAGILIDAD DE LA VIDA Y LA FINITUD DEL SER HUMANO*

¿Cuál es el origen, en realidad, de esta particular atracción que sienten los seres humanos por las cuestiones existenciales, metafísicas y

religiosas, si no es la relación con lo que determina nuestra existencia, es decir, su naturaleza frágil y breve? La espiritualidad está presente en todas las civilizaciones conocidas, y esto se debe, sin duda, a la conciencia de lo efímero de nuestras vidas. A diferencia de los hombres, los dioses, si es que existen, son inmortales, y, aunque los animales estén, al igual que nosotros, condenados a la desaparición, apenas parece importarles,² salvo *in extremis* y de una manera fugaz. Mis gatos no tienen tratados de metafísica ni de teología. Desafortunados nosotros, que somos a la vez mortales y conscientes de serlo; y, probablemente, los grandes sistemas filosóficos y religiosos se construyesen a partir de la reflexión acerca de lo que los filósofos llaman la «finitud». Schopenhauer, gracias a los pensadores de la Antigüedad,³ llegó a la misma conclusión y lo expresa de una forma tan simple y profunda en su obra maestra *El mundo como voluntad y representación* (1819) que me gustaría comenzar esta reflexión sobre las cuestiones espirituales que plantea actualmente la revolución de la longevidad con sus palabras:

La muerte es el verdadero genio inspirador o el musageta (musageta, en la mitología griega, se refiere a aquel que dirige a las musas, las divinidades de la inspiración poética y filosófica) de la filosofía, razón por la que Sócrates la definió como θανάτου μελέτη («preparación para la muerte») [Schopenhauer hace alusión al famoso lema platónico: «Filosofar es aprender a morir», que fue retomado más tarde por Montaigne]. Sin la muerte sería difícil que se hiciera filosofía. [...] Esa misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones metafísicas que nos consuelan de ella y de las que el animal ni está necesitado ni es capaz. A ese fin se dirigen principalmente todas las religiones y todos los sistemas filosóficos, que son, pues, ante todo, el antído-

to contra la certeza de la muerte, producido por la razón reflexiva con sus propios medios. No obstante, el grado en el que alcanzan ese fin es muy diverso y, desde luego, una religión o filosofía hará al hombre capaz de mirar la muerte con tranquilidad en mayor medida que las otras. [...] Es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo.

Para seguir con las ideas de Schopenhauer, lo cierto es que *El poema de Gilgamesh*, el primer libro escrito en la historia de la humanidad, en el siglo XVIII a. C., narra ya el sufrimiento tan intenso e insoportable que los humanos sienten frente al fallecimiento de un ser querido. El personaje principal, Gilgamesh, el rey de Uruk, acaba de perder a su amigo, Endiku, la persona a la que más amaba en el mundo. Se siente desolado, invadido por el dolor, pero, en un intento de darle sentido a su pena para poder aliviarla, parte con la intención de hallar la tan «anhelada longevidad», o inmortalidad, una misión que, para su desgracia, no tendrá éxito. Es indiscutible que, a partir de las observaciones expuestas por Schopenhauer, las de la brevedad de la vida y de la irreversibilidad de la muerte, se desarrolla su búsqueda metafísica, impulsada como lo está por un deseo insaciable de prolongar la existencia humana, que es, en su opinión, demasiado frágil y breve. Este sentimiento de angustia ante la absurdidad de la muerte de un ser querido es el origen de la pregunta que se harán todas las religiones y, en última instancia, todas las corrientes filosóficas más importantes: ¿cómo ganar la

batalla a la finitud? O, en el caso de no ser posible, ¿cómo alcanzar la sabiduría y definir lo que debería ser una vida feliz para nosotros, los mortales? Si queremos determinar tanto su legitimidad como su alcance, habría que abandonar la creencia que tenemos de que la angustia metafísica es una inclinación patológica.

¿POR QUÉ NO PODEMOS CONSIDERAR LA ANGUSTIA METAFÍSICA COMO UNA ENFERMEDAD?

Si creyese en las teorías de Freud y, por lo tanto, en todo lo que es relevante en el psicoanálisis, la aparición de la angustia sería entonces la señal inequívoca de una enfermedad mental. A pesar de mi admiración por el trabajo de Freud, mi opinión difiere de la suya, es decir, que a menudo, aunque la angustia sea dolorosa, es completamente normal, por no decir beneficiosa. Pero antes volvamos a Freud. En resumidas cuentas, para él, la angustia se explicaría por la «descomposición de la personalidad»; dicho de otra manera: por la fragmentación de los diferentes componentes (ello, yo y superyó) de nuestra vida psíquica. La finalidad del análisis sería la de devolverle al paciente, en la medida de lo posible, el control sobre los conflictos que lo atormentan para encontrar soluciones que le permitiesen volver a ser capaz de «gozar y actuar», según la célebre frase con la que Freud intentaba definir la normalidad. Supongamos ahora que alguien, después de una terapia psicoanalítica, lograra no ya una salud mental perfecta, algo que carece de sentido para Freud, sino que alcanzase, al menos, un estado mental lo suficientemente equilibrado como para tener bajo control los conflictos más serios. En principio, la angustia debería atenuarse o, incluso, desaparecer, y las fobias y las ideas obsesivas más per-

judiciales se eclipsarían para permitir al sujeto disfrutar de cierta serenidad. No obstante, es en esta situación ideal donde se aprecia con claridad la diferencia entre la perspectiva analítica y lo que siempre ha preocupado a la filosofía: el hecho de que nuestro individuo «casi curado» continuaría enfrentándose, como ustedes y como yo, ya no a conflictos internos, sino a problemas existenciales muy reales relacionados con la finitud humana, empezando por el hecho de saber que somos mortales. Ni una salud mental envidiable es garantía de una vida eterna, ni nos impediría perder a un ser querido, ni nos evitaría el sufrimiento, ni siquiera evitaría, llegado el caso, que nos hastiásemos o que fuésemos desdichados en el amor. En resumen, la angustia asociada a los conflictos psíquicos y la angustia asociada a la condición humana no son de la misma naturaleza.

Como escribió mi colega y amigo André Compte-Sponville, la angustia es, en realidad, bastante normal dada la fragilidad inherente a la naturaleza humana:

¿Qué más angustioso que vivir? Pues la muerte siempre es posible, el dolor siempre es posible. Y a esto se llama un ser vivo: un poco de carne ofrecida a la mordedura de lo real. [...] ¿Qué es la angustia sino ese sentimiento en nosotros, equivocado o no, de la posibilidad de lo peor? [...] ¿Qué sería el hombre sin angustia? ¿El arte, sin angustia? ¿El pensamiento, sin angustia? [...] Nuestros pequeños gurús me dan risa; quieren protegernos de ella. O nuestros pequeños psicólogos, que nos quieren curar de ella. ¿Acaso nos curan de la muerte? ¿Nos protegen contra la vida?⁴

Para ser honesto, creo que un individuo que no experimente ni un ápice de angustia estaría loco o sería un perfecto idiota, ya que

como dijo Kant: «Si la Providencia hubiese querido que fuéramos felices, no nos habría dado inteligencia». Para decirlo de otro modo, y lo repito deliberadamente, mientras que el psicoanálisis se ocupa de la angustia patológica, esa que nace de los conflictos internos de los que, al menos, en teoría, deberíamos ser capaces de deshacernos, la filosofía, por su parte, se preocupa de la angustia existencial, un sentimiento absolutamente normal que está relacionado, lo queramos o no, tengamos o no salud mental, con nuestra condición de mortales. Así pues, el psicoanálisis y la filosofía no llegan a converger, pero tampoco son opuestos, pueden, incluso, complementarse, siempre y cuando el psicoanálisis —como no hace mucho la sociología— abandone la idea de querer dominar todas las ramas de las humanidades de manera imperialista. Conclusión: aunque acabásemos con la angustia patológica, la angustia vinculada a la constante posibilidad de la muerte, tanto la nuestra como la de nuestros seres queridos, seguiría intacta. En lugar de intentar curarla a toda costa, si lo pensamos bien, tal vez sería mejor tratar de entender que estar angustiado no se parece en nada a estar enfermo y que, en definitiva, una serenidad excesiva es lo que debería preocuparnos.

Sin embargo, como sugiere de nuevo con gran profundidad Schopenhauer, existen dos tipos de respuesta para este asunto de la finitud humana, y en el sentido más amplio de la palabra, dos tipos de «espiritualidad» (y no únicamente aquella relacionada con la religión o la moral, hablaré sobre sus diferencias más relevantes en un instante): por un lado, tenemos naturalmente la espiritualidad religiosa, es decir, definiciones de la sabiduría y de la vida feliz basadas en la creencia de la existencia de un Dios trascendente; por otro lado, está la espiritualidad filosófica, una espiritualidad sin Dios o, mejor dicho, «la espiritualidad laica», que no se sustenta en ninguna divi-

nidad ni en la fe, sino en el ser humano y en su razón. Es importante distinguirla de la primera. Por lo tanto, les propongo comenzar este libro con una explicación (muy) breve acerca de esta cuestión fundamental, acerca de la diferencia entre moral y espiritualidad, pero también entre espiritualidad religiosa y espiritualidad laica, puesto que es un requisito previo e indispensable para comprender la manera en la que las diferentes visiones del mundo abordarán la cuestión de la longevidad (o la brevedad de la vida humana) como parte de la reflexión sobre la definición de lo que podría ser una vida buena y feliz.⁵ Como ya he tratado este tema en otros libros, me limitaré aquí a ser lo más breve y sintético posible.

LA VIDA FELIZ, EL SENTIDO DE LA VIDA,⁶ MORAL Y ESPIRITUALIDAD

La cuestión parece, *a priori*, legítima: ¿una espiritualidad puede realmente ser «laica»? ¿No son, de alguna manera, todas las espiritualidades religiosas? ¿No estaríamos jugando con las palabras al querer presentar la filosofía como una «espiritualidad laica»? Para responder a estas preguntas es necesario hacer una distinción, en mi opinión crucial, que, desgraciadamente, a menudo, se pasa por alto en el debate público: en efecto, hay que evitar confundir dos esferas de valores completamente diferentes, dos esferas de valores por las que nuestra vida se rige constantemente (aunque a veces nos desviemos del camino...): por un lado, los valores morales y, por otro, los valores espirituales. A continuación, debemos ser capaces de distinguir claramente entre espiritualidad religiosa y espiritualidad laica. También en este caso, como ya he tratado este tema en otros libros, me limitaré a ir a lo esencial para los lectores que no recuerden los «episodios» anteriores.