

MISTERIOS DE PARÍS¹

Tras la liberación de París de la ocupación nazi, el campo de la filosofía política francesa se dividió entre los dos enfoques que con más probabilidad podían afirmar una afiliación directa con la resistencia a dicha ocupación: el nacionalismo o republicanismo gaullista, por un lado, y las versiones del internacionalismo marxista, por otro. A pesar de todas sus diferencias, estos dos enfoques compartían la sensación de conformar una comunidad política involucrada en un *proyecto* activo, basado en una tradición de lucha colectiva cuyas raíces históricas se podían rastrear, de una manera más o menos continua, hasta los discutidos principios de 1789. La participación en dicho proyecto excluía cualquier noción convencionalmente liberal de la política como una negociación de intereses opuestos limitada por la ley, mientras que un conservadurismo igualmente convencional, basada en una veneración más pasiva del Estado y de integridad de sus tradiciones, estaba por aquel momento desacreditado por su colaboración con el fascismo.

Esta división del campo duró, sólo, unos 25 años. La derecha republicana sobrevivió a duras penas a las crisis de descolonización en Vietnam y Argelia. La izquierda militante consiguió, al menos durante un tiempo, solucionar la fragmentación provocada por el estalinismo y sus secuelas. *The Mediocracy* es una respuesta a lo que sucedió cuando, después del confuso levantamiento de 1968, estos proyectos opuestos se hundieron en la década de 1970. Una fotografía descrita en el libro de Lecourt resume muy bien la historia general: en las escaleras del palacio de los Elíseos, en 1978, André Glucksmann, de pie, coge del brazo a Raymond Aron a su derecha y a Jean-Paul Sartre a la izquierda, con ocasión de un llamamiento presidencial a apoyar «un barco para Vietnam». Los grandes antagonistas ideológicos de la cuarta república se unen aquí en un gesto orquestado para los medios de comunicación por un ex maoísta arrepentido, uno de los primeros pensadores franceses que anticipó lo que pronto se conocería como *la pensée unique* o, en el mundo anglófono, la tercera vía. Uno de los episodios más combativos en la historia de la des-

¹ Dominique LECOURT, *Les piètres penseurs*, París, Flammarion, 1999; *The Mediocracy: French Philosophy since the mid-1970s*, Londres y Nueva York, Verso, 2001, 240 pp.

colonización llega, por consiguiente, a su fin en una imagen frívola de reconciliación pública a favor de un proyecto puramente humanitario: gestos distantes de «ayuda a las víctimas» sustituyen ahora a los riesgos del análisis político y la acción colectiva causantes de divisiones. Y así comienza nuestra era de reacción neoliberal, caracterizada sobre todo por la consolidación aparentemente definitiva del poder de las grandes corporaciones y la liquidación simultánea de los movimientos populares a favor de un cambio social fundamental. Se trata de una reacción legitimada, por supuesto, mediante la afirmación de lo que se ha convertido en un consenso moral y político prácticamente automático: la primacía de los derechos humanos individuales, en especial, los derechos de los consumidores y de los propietarios de bienes inmuebles; el reconocimiento de las «diferencias» personales o culturales; la validez universal de los modelos occidentales de democracia parlamentaria; la consecuente condena de toda opresión «totalitaria», etcétera.

Lecourt analiza la peculiar contribución ideológica de Glucksmann y otros «nuevos filósofos» a esta conocida evolución política. Alumno de Althusser en la *École Normale Supérieure* de París a finales de la década de 1960, y uno de los confidentes más íntimos de su antiguo profesor en la década siguiente, Dominique Lecourt está extraordinariamente cualificado para la tarea. Autor de varios análisis mordazmente materialistas sobre metodología científica (*Marxism and Epistemology, Proletarian Science?*), nunca ha vacilado en su convicción de que las cuestiones epistemológicas, como otros aspectos de lo que Althusser denominó «práctica teórica», es necesario responderlas principalmente en función de la lucha de clases. Los lectores familiarizados con los anteriores libros de Lecourt encontrarán aquí pocas sorpresas, ya sea en la referencia ocasional al efecto «problematizador» de la obra innovadora en las ciencias naturales y humanas, o en su rechazo salvajemente desdeñoso de la nueva filosofía, a la que tacha de ineficaz e insustancial coartada para la intensificación de la explotación capitalista y la dominación neoimperialista. De hecho, es la ignorancia de la ciencia por parte de esta filosofía la que, desde la perspectiva althusseriana, indica de manera más flagrante su orientación ideológica. La historia de la filosofía francesa en la década de 1960 estuvo en gran parte controlada, contra el humanismo existencial de Sartre, por las implicaciones desestabilizadoras y explícitamente antihumanistas de las nuevas ciencias humanas formuladas por Lévi-Strauss, Lacan y Foucault. La historia de la nueva filosofía, por el contrario, se podría contar como una especie de regreso a la «filosofía pura», pero purificada precisamente de esa urgencia y convicción militantes que habían informado los propios escritos de Sartre. Al contrario que Sartre, Lévi-Strauss sostuvo, como es conocido, que el objetivo del pensamiento crítico debería ser «no constituer sino dissolver al hombre»; lo que los nuevos filósofos tienen que ofrecer es poco más que la reconstitución del humanismo disfrazado de esa tan insidiosa forma de *mauvaise foi* [mala fe]: la engréida complacencia moral de aquellos a quienes el propio Sartre solía llamar *les salauds* [los puercos].

Cronológicamente, el papel interpretado por lo que más tarde se conocería muy en general y a veces de manera inconsecuente como la «nueva filosofía» se puede dividir en dos partes. El primer periodo es el del compromiso crítico o combativo con las implicaciones supuestamente totalitarias de filosofías inspiradas por Hegel, Marx o Nietzsche (Glucksmann: «concebir es dominar», «teorizar es aterrorizar»). Éste fue seguido por un periodo de consolidación más reflexiva o confiada, equivalente a poco más que las celebraciones del enriquecimiento privado combinadas con una benévola tolerancia hacia las diversas formas de obtenerlo y una compasión caritativa con los «excluidos» de sus beneficios. Puntos culminantes de la primera fase son *La barbarie à visage humain*, de Bernard-Henri Lévy, *Les maîtres penseurs* de Glucksmann (que proporciona el punto de contraste para el juego de palabras del título francés objeto de esta reseña: *Les piètres penseurs* [los pensadores malos o mediocres]) y *La pensée soixante-huit* de Luc Ferry y Alain (1985); la segunda fase está ejemplificada por el reciente empeño colaborador de Ferry y André Comte-Sponville, *La sagesse des modernes* (1998). Lo común a ambas fases es una virulenta suspicacia hacia la política, tal y como la concibe Lecourt, es decir, como acción colectiva y decisiva emprendida en «un sistema de relaciones de fuerza altamente complejas de una forma conducente, o al contrario, a la emancipación popular». Con Glucksmann, Ferry y Comte-Sponville, los pensadores revolucionarios de la década de 1960 han encontrado debidamente –con una buena cantidad de esa cualidad de absurdo que dicha repetición parece requerir– sus antagonistas terrores. Como demuestra Lecourt con mordaz desdén, pretendiendo negarse a instruir o a «terrorizar» a las masas, los nuevos filósofos se adhieren de hecho al principio más insistentemente condescendiente de todos: el principio, que se encuentra en toda la tradición contrarrevolucionaria que comienza con Burke y de Maistre, de respeto al orden y a la estabilidad; la agobiante insistencia en que toda acción política debe estar reverentemente alineada con las instituciones esenciales del *status quo*.

En su aspecto crítico, la nueva filosofía es esencialmente una renovación –incitada por Solzhenitsyn tras la Revolución Cultural y la invasión vietnamita de Camboya– de la larga campaña de la Guerra Fría para igualar el comunismo al gulag (y el gulag a Auschwitz), y, por lo tanto, suscitar la ira del público contra cualquier recurso a la violencia política organizada como medio para llegar a la justicia social. En su momento reflexivo, los nuevos filósofos amplían su ética de la compasión y el horror generalizado ante el «sufrimiento» como base para una elaborada justificación de un discurso liberal del «orden, el consenso y el consuelo». Los componentes de este discurso incluyen: (a) la aprobación explícita de una interpretación angloamericana de la política, concebida como la negociación competitiva de intereses (Comte-Sponville: «la regulación de los egotismos es la política en sí»); (b) la reducción del pensamiento crítico a formas tecnocráticas de «experiencia» y *savoir faire* pragmático; (c) la reducción concomitante de los ciudadanos al papel de consumidores alternativamente pasivos, horrorizados o indiferentes de una «política de

ambulancia» creada para los medios, una política mediada ante todo por la cobertura televisiva de duras imágenes de miseria o malestar; (d) el aislamiento de estas imágenes de cualquier investigación constante de sus circunstancias o causas, y, por consiguiente, de su naturalización como tales de muchas variantes —«hambrunas, inundaciones, epidemias, progromos o limpieza étnica»— de la misma categoría de evidente «desastre», que en sí misma se debería entender como simple resultado de una ausencia de liberalismo, racionalidad, tecnología, tolerancia, etc. occidentales, si no de la hostilidad hacia los mismos. Cualquiera familiarizado con las técnicas informativas de la CNN comprenderá cómo funciona el sistema. La reducción de una iniciativa política asesina por parte de los gobernantes políticos hutus a la imprecisa categoría de «crisis humanitaria» es sólo el más indignante ejemplo de lo que acabaría convirtiéndose en una tendencia general en la década de 1990.

La dosis real de innovación filosófica en este deslavazado paquete de ideas es obviamente muy baja. Aparte del ocasionalmente histérico entusiasmo con el que Lévy y Glucksmann renuncian a su anteriormente extravagante respaldo a la violencia como verdadero medio de acción política (una histeria que distingue su conversión de, por ejemplo, la anterior y más mesurada renuncia de André Malraux al comunismo), buena parte de la obra de la nueva filosofía equivale a poco más que reafirmar lo que desde hacía tiempo constituía el lugar común de la filosofía liberal: la defensa de las libertades individuales contra toda forma de tiranía. Los especialistas de la Guerra Fría nunca habían estado escasos de munición filosófica en su guerra contra lo que Reagan acabaría llamando el imperio del mal. Como señala Lecourt, el libro *The Open Society and its Enemies* (1945) de Karl Popper es una crítica más sustancial a los «maestros pensadores» que el libro de Glucksmann. *The Origins of Totalitarianism* (1951) de Hannah Arendt proporciona una base más coherente para la comparación del nazismo y el estalinismo que los inflados gestos de Lévy. En la propia Francia, Raymond Aron calificó desde la década de 1950 a sus rivales marxistas de totalitarios, y toda una generación antes que la nueva filosofía, Albert Camus, en *L'Homme révolté* (1951) ya había presentado argumentos en contra de cualquier subordinación de los medios políticos a los fines históricos, e intentado preservar la libertad individual y una solidaridad disidente de los «absolutismos» dependientes del terror que encontró en Rousseau, Hegel, Nietzsche y Marx.

¿Qué tiene de nuevo, por lo tanto, la nueva filosofía? ¿Cómo se adoptó una denominación tan incongruente para esta rama tan reaccionaria del actual pensamiento francés? A pesar de ser sustancialmente una repetición de los temas de la Guerra Fría, Lecourt sugiere que lo que hay realmente de original en este conjunto de ideas es la forma en que se propone seducir a esa porción particular de la sociedad que la Comisión Trilateral determinó notoriamente como básica para lo que denominaba, en 1975, la «crisis de la democracia»: el grupo de inconformistas, principalmente profesionales o intelectuales procedentes del interior del *esta-*

blishment político y de los medios de comunicación, que resistieron a las intervenciones imperialistas en Argelia y Vietnam y apoyaron los movimientos populares a favor de la igualdad racial y sexual. La nueva filosofía, en resumen, es el nombre de la campaña ideológica que consiguió preparar a los intelectuales franceses, tradicionalmente escépticos, para aceptar la definitiva americanización de su vida política y filosófica.

La clave para esta operación sorprendentemente eficaz, según Lecourt, está precisamente en su adaptación de los lemas «disidencia», «negativa» y «revuelta». Un público filosófico alimentado por versiones existenciales o vanguardistas de estos temas se mostró muy susceptible de afrontar su cambio de posición dentro de la mezcla de exuberancia anárquica y auto-abnegación sumisa típica de los primeros textos de la nueva filosofía. El argumento esencial de la nueva filosofía es la identificación del marxismo como «ciencia del Estado»: inmediatamente se sigue la consiguiente definición de una libertad disidente en términos de rechazo radical del Estado, una determinación de «decir no al Estado». El que este rechazo conduzca después a resaltar con sobriedad una «moderación» razonable (Ferry) o culmine en una aparentemente subversiva «jubilación» (Michel Onfray) constituye una diferencia poco esencial.

El genio de esta jugada es que ofrece un cierto parecido superficial con otras posturas filosóficas cuya propia integridad militante no se pone en duda: posturas que van desde la disidencia anarcoliberal de Chomsky a un «distanciamiento político», por principio, del Estado, promovido por Alain Badiou y sus aliados de la *Organisation Politique* posmaoísta. Además, cuando Lecourt rastrea la concepción que la nueva filosofía presenta del Estado como asesino supresor de la individualidad, pasando por Aron y Camus, hasta llegar a Stirner —que condenaba la consolidación del poder estatal como exclusión organizada de todo aquello considerado «inhumano»— expone una línea de pensamiento que evoca tanto ciertos aspectos de la obra de Lyotard y Agamben como de la de Glucksmann o Lévy. Lecourt no tiene, ciertamente, problema para mostrar que lo que los nuevos filósofos predicaban realmente, so pretexto de esta inversión retórica en «rechazo» y resistencia, equivale a poco más que una justificación de la negativa a participar en la acción política colectiva *tout court*. Más problemático es el tratamiento que hace de las cuestiones más generales que rodean a esta alternativa.

La polémica de Lecourt implica dos tipos de argumento, uno fácil y el otro difícil. El argumento más fácil se aborda con fuerza convincente en el panfleto «Dissidence or Revolution», escrito por Lecourt en 1978 y sabiamente incluido aquí como apéndice sustancial al texto principal (y en muchos aspectos más atractivo que éste); los argumentos más difíciles, sin embargo, se eluden en gran medida en las páginas bien traducidas, pero un tanto erráticas del propio libro.

El argumento fácil supone refutar la afirmación, hecha por la nueva filosofía, de que el pensamiento de Marx es o ha sido en algún momento

«apología» teórica del Estado» y, más específicamente, de un Estado reducido a su función más brutal: la conversión de sus ciudadanos en sujetos abyectamente serviles. No será necesario convencer a los lectores de esta revista de que el estalinismo fue una perversión, y no la culminación lógica, del marxismo; esta última interpretación equivale, en cualquier caso, a poco más que una voluntad de aceptar la propia caracterización que Stalin hizo de su régimen.

El argumento más difícil comienza con preguntas más amplias suscitadas por la verdadera explicación que Glucksmann da del marxismo. Según el propio resumen de Lecourt, Glucksmann atribuye al marxismo: un anhelo de revolución total o definitiva; la determinación de establecer una ciencia social indiscutible que sirva de guía hacia dicha revolución; una lealtad al partido que personifique la autoridad y la disciplina de esta ciencia; y una clara voluntad de defender el terror como medio de conservar esta autoridad. Una cosa son las circunstancias que rodearon la degradación histórica del marxismo en estalinismo, y otra bastante diferente es el argumento filosófico que distinguiría entre el primero y el segundo. En este punto preciso, en cualquier caso, la postura de Glucksmann es menos risible y está menos aislada de lo que Lecourt sugiere. Otros filósofos políticos profundamente marcados por 1968 –por ejemplo, Jacques Rancière, Guy Lardreau, Alain Badiou y Sylvain Lazarus– se han retractado al menos de parte de este argumento sin rendirse en lo más mínimo al culto que la nueva filosofía profesa a los derechos humanos o a lo que Lecourt denomina, ridiculizándolo, «nomadismo» y «tecnofilia» posmodernos. Si hay, por consiguiente, un programa político que deba ser retenido del leninismo en particular, según estos filósofos, hay que concebirlo, a cualquier precio, en términos de una disciplina estrictamente subjetiva (o cuasi estoica), la cual debe mantenerse a una justa distancia de cualquier apropiación organizada del poder estatal. Dejando aparte las demás diferencias ideológicas, cada uno de estos pensadores comparten la condena que Glucksmann hace del «marxismo vulgar» como filosofía del Partido, de la autoridad y del terror.

Es probable que incluso aquellos lectores que simpatizan con los principios generales de Lecourt se sientan decepcionados por el hecho de que no aborde sistemáticamente estas y otras cuestiones políticas y filosóficas familiares, pero perfectamente genuinas. Tomemos la cuestión de la lucha de clases. «Dissidence and Revolution» deriva su fuerza y su tono un tanto anacrónico de su regular recurso a la lógica y a la jerga de la lucha de clases, concebida como motor esencial del cambio histórico. En el prefacio a *The Mediocracy*, Lecourt pide disculpas por su «lenguaje estereotipado», esta «sobredosis de terminología de “clases”», pero sin explicar las implicaciones de este cambio retórico. ¿Sigue la polarización de clases general siendo el punto de referencia guía, o no? Si es así, ¿por qué disculparse por el lenguaje de la lucha de clases? Y si no lo fuese, ¿cuál es la alternativa de Lecourt, y en qué sentido sigue siendo marxista? ¿Cómo se podría comparar, por ejemplo, con las propuestas presentadas ya hace un tiempo por críticos posmarxistas como Laclau y Mouffe?

Ciertamente, no hay falta de pruebas que respalden la afirmación de que en general los principios marxistas pueden seguir inspirando una crítica eficaz del liberalismo mundial y una interpretación consensual de la política que lo acompaña. El libro de Lecourt es simplemente una entre varias intervenciones – *Vivre et penser comme des porcs*, de Gilles Châtelet; *Résistances*, de Daniel Bensaïd; *Le Siècle*, de Badiou; *Mésentente*, de Rancière, *The Ticklish Subject*, de Žižek, entre otros– que rechazan con fuerza toda la concepción de la política de la tercera vía. Todos estos libros descartan la gestión del consenso a favor de una atención militante al antagonismo, la lucha o la insurgencia como fundamento de la acción política: Rancière y Badiou, por ejemplo, basarían la acción política en movilizaciones o levantamientos inventivos situados en puntos de tensión o de elisión no representados sobre los que descansa el orden social consensual. Todos contestan, a su manera, la cuestión implícita en la aparente independencia de las dos palabras unidas en la antigua expresión, «lucha de clases». Aunque todos ellos puedan interpretarse como intentos de comprender (si no disolver) la clase esencialmente a partir de la lucha que da lugar a ella, el grado en el que estas explicaciones pueden alinear-se con las categorías marxistas clásicas sigue siendo variable y discutible.

The Mediocracy no es una excepción a esta generalización. Por supuesto, sería irrazonable exigir a Lecourt, en un libro de este tipo, que desarrollase en detalle una alternativa marxista verosímil a la actual hegemonía actual de la tercera vía. Sin embargo, sigue conservando su vigencia la antigua cuestión, en buena medida no reconocida aquí: ¿puede el marxismo revivir una filosofía guiada por la unidad fundamental del proletariado? ¿Puede preparar el camino hacia una economía verdaderamente no capitalista? ¿Es tal economía sostenible sin recurrir a niveles inaceptables de coerción estatal? Dichas cuestiones no han obtenido respuesta en los veinte años transcurridos desde que Lecourt publicase su panfleto sobre la disidencia, y la evolución de la reciente historia de Cuba y China atestiguan su esencial congruencia.

Es presumiblemente un tácito «sí» a estas y similares preguntas lo que justifica el desdén con el que Lecourt condena la disposición de sus opositores liberales a trabajar dentro del actual *status quo*. Pero es la falta de sustancia específica de esta afirmación la que convierte el desprecio de Lecourt en un gesto más vacío que, por una parte, la obstinada reafirmación de principios marxistas por críticos como Bensaïd, Ahmad y Callinicos; o, por la otra, los todavía inciertos, todavía tentativos proyectos posmarxistas establecidos de diversas maneras por los compañeros de viaje de Lecourt: Rancière, Badiou y Lardreau. Por ejemplo, cuando Lecourt intenta salvar una noción «viable» de «democracia» de los propagandistas occidentales, la describe simplemente como «el régimen que facilita el equilibrio óptimo entre la conservación de los individuos y la existencia del Estado, porque provoca un aumento mutuo de la capacidad de existencia del individuo y la comunidad a la que se ha unido como ciudadano». Cierto. ¿Pero hay liberales que se pudiesen mostrar en desacuerdo

con una declaración de principios tan amplia? En lugar de discutir la lógica de Rawls, Lecourt prefiere reírse del sentimentalismo de Comte-Sponville. En lugar de abordar las cuestiones políticas más divisivas, tiende a dejarlas a un lado; y, una vez que se alinea con Chevènement, una vez que cita a Tocqueville para reforzar su crítica de la democracia contemporánea en la que «cada hombre tiene que valérselas exclusivamente por sí mismo», ya no está claro en qué se diferencia su postura de las versiones generales de republicanismo respaldadas en la mayoría de las obras de Ferry y Renault. De nuevo, aunque Lecourt sí analiza el diagnóstico que Ferry y Renault hacen de las corrientes inspiradas en Nietzsche de «*la pensée 68*», no llega a considerar su (extremadamente discutible) crítica del antihumanismo en las obras de Lacan, Foucault y sus contemporáneos como si él mismo estuviese satisfecho con la réplica de que mayo de 1968 fue de hecho un festival de hedonismo y deseo perfectamente humanista. No evalúa sus alegaciones a favor de la restauración de la categoría del sujeto tanto como para insistir en que mayo de 1968 fue un acontecimiento demasiado contradictorio, demasiado ecléctico como para merecer el artículo definitivo impuesto en el título del libro de Ferry y Renault. Lo que deja de nuevo a un lado las cuestiones más importantes.

Un intrigante indicativo de la incierta orientación política de la propia postura de Lecourt está proporcionado aquí por su repetida consideración del «problemátizador» enfoque de Foucault. El propio Foucault es ciertamente la figura más problemática de la tortuosa historia de la primera época de la nueva filosofía. Elogió *Les maîtres penseurs* cuando se publicó, y las obras de Glucksmann y Lévy, partidarios de la llamada que Foucault hace a «multiplicar los “puntos de repulsión” en el tejido político», están adornadas con referencias a su autoridad. Quizá en las partes más atractivas de su libro, Lecourt indica que la resistencia de Foucault a los modelos explicativos marxistas hace posible su acercamiento y que, aun así, sus principios fundamentales están en «contradicción directa» con los de los nuevos filósofos, al menos en lo que se refiere a las tendencias supuestamente centralizantes del Estado y las realmente difusas operaciones «microfísicas» de poder. Esto deja parcialmente sin responder la cuestión marxista. En «Dissidence and Revolution», mediante un recurso comprimido a la categoría althusseriana de «aparatos ideológicos del Estado» dominantes, Lecourt ofrece un interesante correctivo a la interpretación aparentemente «sin dirección» de la especificación y el control social coercitivos. En el libro de *The Mediocracy*, sin embargo, la propia conclusión de Lecourt se parece mucho a un respaldo de la propia agenda (específicamente no marxista) de Foucault, controlada por la atención, con tan sólo una referencia mínima a la lucha de clases o al modo de producción, a las formas precisas en que «se individualizan los seres humanos», y en especial, al papel de las ciencias naturales y humanas en el modelado de la existencia de sujetos pensantes, trabajadores y amantes. Lo que no queda muy claro es a qué hace referencia exactamente Lecourt cuando escribe que deberíamos intentar problematizar cada norma moral en lugar de «adherirnos» a cualquier prescripción ética particular.

Esta impresión de incertidumbre política se ve reforzada por la curiosa organización retórica de *The Mediocracy*, libro escrito como si estuviese pensado para un público joven y desilusionado, simpatizante del radicalismo académico francés (un «vosotros» disgustado por la invertebrada mediocridad de los actuales filósofos franceses) y, sin embargo, ignorante de su historia básica (un «vosotros» que «no tendréis ninguna imagen de Althusser»). Es difícil, de hecho, decir para quién escribe Lecourt. ¿Estudiantes que pudiesen estar inspirados por evocaciones nostálgicas de una era en la que «sólo la política nos impulsaba»? ¿Antiguos camaradas, que compartirán sus memorias a menudo elípticas de encuentros y controversias intelectuales, por no mencionar la atmósfera embriagadora de la *École Normale*? ¿O simplemente lectores hastiados de la prensa intelectual? De hecho, es al menos un poco peculiar que un autor tan indignado por los escritos orientados hacia los medios de comunicación de sus opositores haya escrito lo que, después de todo, es una respuesta un tanto periodística, tejida a partir de recuerdos autobiográficos, toques personales y un enfoque generalmente anecdótico de los textos pertinentes. En cuanto a la propia evaluación, abruptamente desdeñosa, que Lecourt hace del actual pensamiento filosófico francés, ésta también sería más convincente si hiciese una referencia siquiera nominal a cualquiera de los proyectos genuinamente innovadores que actualmente están siguiendo sus compatriotas: Nancy, Lacoue-Labarthe, Henry, Rosset, Laruelle, Jambet, Milner, Cassin, Stiegler, por mencionar sólo unos cuantos.

En esta ocasión, al menos, Lecourt parece bastante satisfecho de predicar principalmente a los conversos. Aquellos ya inclinados a desdeñar la moralización sentimental de Comte-Sponville y sus colegas es probable que encuentren *The Mediocracy* estimulante y ameno, pero escaso; los lectores que busquen un argumento filosófico más sustentado tienen derecho a esperar que Lecourt pueda volver, en una obra futura, a tratar con más detenimiento algunas de las cuestiones importantes que toca aquí.