

Entre el ídolo y el ícono. O sobre el buen uso de la filosofía francesa contemporánea

Juan Carlos Moreno-Romo
Universidad Autónoma de Querétaro

Introducción

Desarrollaremos aquí, desde esa perspectiva expresamente iberoamericana que suscita la “filosofía del arrabal”, una muy breve semblanza de la filosofía francesa contemporánea, y en especial de su peligro, su oportunidad o su importancia para nosotros.

Para ello nos vamos a apoyar en los conceptos de ídolo y de ícono tan oportunamente retomados de la tradición teológica cristiana por el filósofo francés contemporáneo Jean-Luc Marion, ante todo en una mínima contextualización histórica y geocultural, en cuyo eje plantaremos centralmente la pregunta por el sujeto colectivo –o institucional, e histórico– de la filosofía.

El pensamiento de los centros y el del arrabal

La experiencia del muy sensible desfase que existe entre la autoconsciencia filosófica de Occidente, en sus principales centros de poder y también, correlativamente, de “producción de pensamiento”, y las numerosas “periferias” que, sin poder nunca acabar de reconocerse en él, reciben ya prefabricado (o *prêt-à-porter*, si se nos permite decirlo en francés), un “pensamiento” que, por más esfuerzo que hacen para lucirlo, no les queda, es bastante añeja ya, y ha sido planteada y comentada, el último par de siglos, de muchas maneras,

aunque insuficientemente en mi opinión, y sobre todo sin calar en su verdadero fondo (y habría que ver incluso hasta qué punto eludiéndolo voluntariamente).

Se impone hacer, al respecto, una verdadera “filosofía del arrabal”. Una que por principio dé cuentas y no eluda plantear el problema de su implícita o explícita exclusión de “la filosofía” –¿y de la humanidad misma, y de la Historia?– en toda su radicalidad (Moreno-Romo, 2019a).

Si “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” –planteémoslo con el gran clásico de la “filosofía francesa” (Moreno-Romo, 2013)–, ¿por qué parece entonces que, filósofos, lo que se dice filósofos, solo los hay en el puñado de naciones que han protagonizado, en los últimos siglos, en eso que tan vaga o tan ambiguamente llamamos Occidente, la encarnizada lucha por el poder y por la hegemonía? O también: ¿Por qué después del propio Descartes –y con la significativa y acentuada deserción, digamos, de Heidegger–, ningún filósofo católico aparece en el canon de los principales representantes de la filosofía moderna, o de la “posmoderna”? (Moreno-Romo, 2015).

El “nosotros” y el “ahora” de las obras filosóficas que leemos, generalmente en traducción, lo que vengo advirtiendo por lo menos desde mi “Epílogo del traductor” a *El mito nazi* (2002), no se refiere ni a nosotros ni a nuestro propio tiempo, o a nuestra propia forma de ocupar y de aprehender el tiempo. Esa es, a mi entender, la principal fuente de los muchos equívocos que padecemos, especialmente en Iberoamérica –pero no solo aquí–, a la hora de posicionarnos, incluso frente a una filosofía que en apariencia debería sernos tan cercana como la francesa.

En mi opinión –lo reitero ahora–, esta es la mayor dificultad que enfrentamos los traductores de obras de filosofía “contemporánea”, y es ella la que nos impide el no estar ya comprometidos al traducir, por ejemplo, la expresión “*notre présent*” por “nuestro presente”, a través de un gesto filosófico, encima hecho por lo general de manera

inconsciente. Y es por ahí por donde principalmente se nos cuelan la inexactitud y los equívocos (Moreno-Romo, 2002, p. 57).

Sin la “traducción cultural” que hay que agregarle a la traducción lingüística, he venido insistiendo desde entonces, no nos enteramos de lo que estamos leyendo o “consumiendo”, y desde luego también fomentando (Moreno-Romo, 2019b). Sin la debida contextualización “civilizacional”, cabe agregar ahora, y sin los pies bien puestos en nuestra propia tierra y nuestro propio tiempo (como muy recientemente he intentado hacer en “Occidente y nosotros”, que es mi prólogo a *Occidentales del Sentido / Sentidos de Occidente* (Nancy y Moreno-Romo, 2019), ni siquiera podemos aprovecharnos de lo que de verdad vale la pena “importar”, o retomar de esas filosofías extranjeras con las que decididamente no tenemos, como diría acaso el propio Jean-Luc Nancy, una “buena distancia en la relación” (Nancy y Moreno-Romo, 2012, p. 202).

Y si, en cambio, en un ejercicio coherente del mandato delfico aquel, tan caro a Sócrates y tan fundamental para la propia filosofía, realmente hacemos ese esfuerzo por saber, digamos, quiénes somos y qué estamos haciendo, terminaremos incluso con una muy importante ventaja. Si lo mismo piensa el centro que la periferia –he escrito en otra parte–, quizás el centro mismo sea mejor conocido desde el arrabal –que va hasta él y vuelve a sí mismo, y los conoce a ambos– que la periferia desde esos grandes centros cada vez más provincianos, que de ella –que desde un punto de vista superior también es centro, pues el centro está en ninguna, y en todas partes– no ven ya sino sus propias, y las más de las veces no poco narcisistas construcciones. Y es que el centro no alcanza su más profunda y auténtica centralidad sino cuando cobra consciencia de su condición periférica, lo mismo que la periferia no se alcanza a sí misma sino en la medida en la que se sabe, a pesar de su condición de periferia, un verdadero centro.

Unos y otros, aquí y allá, debemos aprender a ver en el otro a nuestro semejante, de verdad, y en este a un ser cuya mirada es capaz de encontrarse en la nuestra, y no a ese espejo duro e impenetrable

que no hace más que devolvernos el complejo —de superioridad o de inferioridad, lo mismo da— que acaso tengamos con respecto a nosotros mismos (Moreno-Romo, 2013). Mientras esto ocurre, empero, y adentrándonos ya en el tema de este libro, ¿qué es lo que significa, y qué implica, sobre todo, para nosotros, la “filosofía contemporánea”, ya sea en su versión francesa o en cualquiera de las dos o tres (la alemana y la anglosajona, sobre todo, y aunque en otro nivel quizás también la italiana) que se asume que además existen?

No todo lo que brilla es oro

No cabe duda de que mucha de la filosofía que se ha hecho, y que se hace aún en Francia, está a la altura de la de los mejores momentos de la historia de la filosofía y que, por ende, digámoslo así, se inscribe en esta con pleno derecho, y hasta la representa, la prolonga o la proyecta hacia el futuro. Basta con que recordemos que la célebre Universidad de París fue el lugar de encuentro, en su glorioso siglo XIII, de figuras tan relevantes —y tan vigentes, pese a todo— como San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino o San Buenaventura. San Ignacio y los primeros miembros de la Compañía de Jesús se encontraron también ahí, en París, en el siglo XVI, y no fue en Francia en donde rindió sus menores frutos intelectuales la vigorosísima empresa espiritual que el Espíritu Santo les inspiró. René Descartes, el célebre discípulo de los jesuitas de La Flèche, es para muchos nada menos que el nuevo Parménides, y por lo mismo el padre o el provocador de toda la filosofía moderna. Pascal —el gran pensador religioso, sobre todo, que en Port-Royal recibió, también con Pierre de Bérulle de por medio, el influjo indirecto de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz— le hace encima un muy equilibrado contrapeso, si no, en todo rigor, al propio Descartes, sí desde luego a cierto “cartesianismo” que muy pronto derivó, efectivamente, en mero racionalismo. Jean-Luc Marion, en fin, el filósofo francés contemporáneo en quien se inspira en parte este trabajo, figura muy gallardamente entre los más claros y fecundos herederos de esa gran tradición de búsqueda de una filosofía primera —o de una filosofía, para decirlo con el también muy cartesiano Edmund Husserl,

“como ciencia rigurosa” (Marion, 2001)–; y a Marion tampoco le faltan, subrayémoslo, algunos realmente agudos contrapuntos o contrapesos.

Y sin embargo, tampoco podemos negar que es especialmente desde Francia desde donde se exporta últimamente –en una muy fuerte y significativa continuidad, incluso más que en una real competencia con la también harto avasalladora Alemania del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX– toda esa *french philosophy* que lleva a pensar más bien en los averroístas de otrora, en los *philosophes* del siglo XVIII o en Augusto Comte, y hasta en Sartre o en Camus, y que en los propios Estados Unidos dio pie, hace algunos años, al muy sonado en su momento *affaire Sokal* que, empero, en nuestro propio horizonte lingüístico, harto afecto él mismo al consumo de todas esas imposturas intelectuales, no tuvo ni lejanamente el eco o el efecto debido.

Doy un par de ejemplos que entresaco del muy cómodo libro de bolsillo que me acompañó, alguna vez, al dentista, y que resulta ser de uno de los autores que en su momento fueron exhibidos por el físico estadounidense Alan Sokal. Leo, a la entrada de *Les Stratégies fatales*, de Jean Baudrillard –que comienza dando un desmentido a la imposible síntesis final de la dialéctica hegeliana (Baudrillard, 1983, p. 7)–, frases tan bien elaboradas como la siguiente: “Imaginen algo bello que hubiese absorbido toda la energía de lo feo: ahí tienen la moda... Imaginen lo verdadero que hubiese absorbido toda la energía de lo falso: ahí tienen la simulación...” (p. 9). Nada mal, si de lo que se trata es de entretenerse mientras lo llaman a uno para uno de esos asuntos en los que se prefiere no ponerse a pensar. Pero si de pensar se tratara... , la primera frase es ciertamente interesante (y es palmario, incluso, que la moda ahora explota hasta lo feo), pero la segunda es una muy evidente estafa: es más bien lo falso lo que, para simular, toma toda la “energía” que puede, o toda la “apariencia” de lo verdadero. El autor de estas líneas, un pensador francés reputadísimo, muy citado y muy admirado –todo un “ídolo” del pensamiento contemporáneo, por lo pronto, a la manera de los ídolos del cine o de la música pop–, ¿qué criterios sigue a la hora

de afirmar una cosa más bien que otra? Y, peor todavía, eso que dice, ¿realmente qué significa?

La cosa empeora en la página siguiente: “Imaginen –dice– un bien que resplandeciese con toda la potencia del Mal: es Dios, un dios perverso creando el mundo por desafío y conminándolo a que se destruya a sí mismo...” (Baudrillard, 1983, p. 10). A la harto efectiva o efectista ininteligibilidad, y a su muy inventiva o caprichosa “ontología”, se le suma ahora la evidente irrupción de la herejía gnóstica, que habría que ver qué es lo que realmente viene a hacer ahí. Pero por lo pronto, en una página más adelante hay otra frase, también ella harto digna de su inclusión entre las “citas citables”: “Lo real –dice– no se opaca en favor de lo imaginario, se opaca en favor de lo más real que lo real: lo hiperreal. Más verdadero que lo verdadero: eso es la simulación” (p. 11). Y hasta se diría que sí, que esa es la “ontología” ideal de un autor de su prestigio y su talento, que lo menos que hacen recordar es al bueno de Protágoras, o a Gorgias, o a los émulos de ambos. Y agradezca el lector que no tuviese yo a la mano, en una cómoda e invitante edición de bolsillo –y entre los libros que tengo la intención de leer–, ningún texto del imponderable Jacques Lacan.

Se entiende entonces que, cansado de escuchar a esos actualizadísimos alumnos suyos que le citaban, tratando incluso de encandilarlo con todo su brillo, a él también, las más osadas aseveraciones de la novísima, y por entonces nada más y nada menos que “posmoderna” filosofía francesa, al físico estadounidense Alan Sokal le haya dado por confeccionar él mismo un “artículo posmoderno”, en calidad de “nuevo traje del emperador”, y por mandarlo a una de esas prestigiosas revistas “a la moda” que contaminaban su ambiente, tan solo para desenmascarlo, una vez “dictaminado” y publicado, como la cosa más seria y más aguda y más “hiperreal” del mundo. Tras su hazaña de 1996 en la revista *Social Text* –simultáneamente revelada en la revista *Lingua Franca*–, en 1997 publicó, con su colega el físico belga Jean Bricmont, de la Universidad Católica de Lovaina, el libro *Impostures Intellectuelles* en el que se hace una detallada crítica, en especial de los abusos que, en el terreno de su muy

supuesta cultura científica, cometen de ordinario toda una serie de intelectuales franceses de cierto prestigio: el ya citado Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Paul Virilio y, con ellos, el propio Jean Baudrillard.

En materia de cultura científica, aseguran ese par de físicos, los intelectuales citados tienen efectivamente unas ideas muy aventuradas o muy vagas; pero por encima de sus muy notorios defectos de conocimiento y de argumentación, es importante destacar que lo que sobre todo hacen, eso sí hartó “sistemáticamente”, todos esos “filósofos franceses”, es “arrojar tierra a los ojos de sus lectores” (Sokal y Bricmont, 1997, p. 51).

Los textos de esos hartos célebres autores que recurren a la incontestable “ciencia”, reconocen Sokal y Bricmont (1997), por lo general no merecen ser siquiera refutados. “Pero como son tomados en serio por un gran número de personas –se justifican–, pensamos que se impone analizarlos con el mayor rigor” (p. 53). Anota también: “Charlatanes, sacerdotes y chamanes –hacen notar ya desde la entrada de su libro– han utilizado durante siglos fórmulas mágicas, lenguajes desconocidos y signos cabalísticos con el fin de intimidar a sus auditorios y ocultar la irracionalidad de sus discursos” (p. 13). Y se preguntan entonces, hartos retórica o pedagógicamente, si “fenómenos parecidos pueden producirse, en nuestros días, en los medios intelectuales” (p. 13); y en su libro nos van a demostrar que en efecto es así.

A lo anterior debemos agregar que, semejantes imposturas, no son solo, ni en primer lugar unas imposturas “científicas”. Paradójicamente, esos reputados “filósofos” –o cuasifilósofos, si se quiere, o “intelectuales”– tendrán tanto mayor éxito cuanto menor cultura filosófica tengan sus lectores (y sus auditores en general pues todos ellos son hartos mediáticos). Y ese ya era el caso, por cierto, de aquellos frívolos y osados *philosophes* del siglo XVIII francés de los que ellos son, *grosso modo*, los actuales herederos.

Nuestro ambiente “cultural” y mediático está cada vez más saturado –recuerdo ahora mismo que le dije, hará unos tres años, a un

periodista universitario, en el curso de una entrevista que nunca supe en qué desembocó— de pseudofilosofía, y como consecuencia de ello la verdadera filosofía no solo no es inútil, como tanto se insiste sospechosamente en hacernos creer, sino que encima se vuelve cada vez más un artículo “de primera necesidad”. Sokal y Bricmont (1997) cuentan, por ejemplo (y yo recuerdo haber leído en Popper algo similar), el testimonio de Bertrand Russell quien, tras haber quedado atrapado en las redes de Hegel, se liberó de ellas al estudiar, en la *Ciencia de la lógica*, sus afirmaciones relativas al perfectamente controlable cálculo infinitesimal:

Cuando tenemos que vérnoslas con textos como los de Hegel o Lacan, cuyo sentido no es, por lo menos, evidente no deja de ser interesante evaluar lo que dicen esos autores cuando abordan dominios (como las matemáticas) en los que los conceptos tienen un sentido preciso y los enunciados son rigurosamente verificables. (p. 41)

En Iberoamérica tendríamos que estar todos al corriente, con respecto a Hegel (y no solo con respecto a él), de lo que tan reputado filósofo creía saber, por ejemplo, sobre nuestro continente, su geología, su flora y su fauna, y también sobre nosotros mismos. Si revisamos su último curso, titulado *La Razón en la Historia* (del que Ortega nos ofrece un muy notable comentario en su artículo “Hegel y América”), es seguro que lo reprobaríamos, además de en matemáticas, también en geografía e historia, y desde luego en antropología y en teología.

Fuera de Deleuze, se me dirá, en la lista de intelectuales desenmascarados u hostigados por Alan Sokal y por Jean Bricmont no están del todo bien representados los filósofos franceses de mayor reconocimiento entre los académicos o universitarios. Falta, sobre todo, Foucault, a juzgar por lo que en nuestra América se sigue consumiendo todavía (con más de cuarenta años de retraso) en calidad de “filosofía francesa contemporánea”. Al respecto es muy interesante lo que escribe Rémi Brague (2013) en *Le propre de l'homme*, en discusión con su respectiva frase o afirmación seductora (que por su parte data de 1966, el año de publicación de *Les mots et les choses*).

En la estela de Nietzsche, quien, como es sabido, se ha hecho especialmente famoso por el más o menos estruendoso anuncio (luterano y hegeliano, antes) de la “muerte de Dios”, Michel Foucault ha cosechado su palmo de gloria o de celebridad proclamando, se diría que por estar el tema disponible todavía, la consecuente o subsecuente “muerte del hombre”.

Y aquí debo hacer un alto para decir que, en nuestros propios medios universitarios, si desde mis propios tiempos de estudiante esta famosa tesis ya se hacía presente, y hasta era hartamente enarbolada y repetida (a unos veinte años, digamos, de su “lanzamiento”), como en muchos otros casos parecidos quedaba siempre la impresión de que sus repetidores (o sus “detallistas” o “revendedores al menudeo”, a quienes por cierto siempre es curiosamente muy difícil poderlos interrogar) no sabían realmente de qué estaban hablando.

Ahora, bien vistas las cosas, eso en realidad no debería extrañarnos tanto. Rémi Brague (2013) subraya de entrada una especial ausencia, en la obra del propio Michel Foucault, de las precisiones conceptuales respectivas. Los términos “hombre”, “humanismo” y “antropología”, nos dice, ni siquiera figuran en los índices elaborados por diversos especialistas en Foucault, tanto en Francia como en Alemania. Y resulta que el tema central de su filosofía, o la fuente de su “santo y seña” o su “marca registrada” no solo no está correctamente formulado, sino que no es enfrentado por él, encima, sino muy incidental y tangencialmente.

Por ejemplo, en el curso de una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía, cuando Lucien Goldmann lo interroga al respecto y Foucault se ve obligado a reconocer, más o menos vagamente, que no habla del hombre como tal, sino de su concepto.

La muerte del hombre –dice– es un tema que permite aclarar la manera en la que el concepto de hombre ha funcionado en el saber. [...] No se trata de afirmar que el hombre está muerto, se trata, a partir del tema –que no es mío y que no ha dejado de ser repetido desde finales del siglo XIX– que el hombre está muerto (o que va a

desaparecer, o que será reemplazado por el superhombre), de ver de qué manera, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. (Brague, 2013, p. 135; Foucault, 2001, p. 845)

No se refería entonces Foucault, como por ejemplo Günther Anders y como cierto ecologismo radical contemporáneo, a la extinción del ser humano como tal, sino al agotamiento de determinada forma de conceptualizarlo.

No hay qué conmoverse particularmente con el fin del hombre –afirma en otra parte–: no es este más que el caso particular, o si ustedes quieren una de las formas visibles de un deceso mucho más general. No me refiero a la muerte de Dios, sino a la del sujeto, del Sujeto mayúsculo, del sujeto como origen y fundamento del Saber, de la Libertad, del Lenguaje y de la Historia. (Brague, 2013, p. 135; Foucault, 2001, p. 816)

Empero, como en muchos otros casos parecidos, subraya Rémi Brague (2013) que: “esa precisión no deja de quitarle buena parte de su aguijón a la fórmula, [que se ve reducida] a una manera de hablar más o menos grandilocuente” (p. 137). Y en seguida nos explica que en la generación de Foucault existía, dentro de la filosofía francesa, la muy clara necesidad de desmarcarse de Sartre y de aquella frase tan famosa en la que se afirmaba, a contracorriente de la filosofía clásica, y de la escolástica (y en la estela de Fichte y, con él, de cierta lectura o cierta herencia de Descartes), que “la existencia precede a la esencia”. Y frente a esa moda y frente a su “humanismo”, Foucault encontró –y no se preocupó demasiado por definirlo ni muy clara ni muy distintamente– su propio o personal “antihumanismo”. Y también subraya Rémi Brague (2013) la usencia en la obra de Foucault de una “explicación” en lo que se refiere a la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre, y la subsecuente *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger. No tenía en ello, en realidad, ningún interés. “Ese humanismo denostado es raro que Foucault lo defina” (Brague, 2013, p. 139).

Westfalia y sus consecuencias filosóficas

Sabemos que Descartes –el “harto racional” filósofo de la Francia de la “época clásica” (que en una línea de sus *Meditaciones* se permite, en su reparadora o justiciera opinión, “rechazar a los locos” (Descartes, 1996, AT, IX, 14)– a Foucault no le era demasiado simpático. Y no nos sorprende que en su trabajo intelectual no respetara, ni se empeñara demasiado en respetar, él que tanto empeño ponía en la defensa de todo lo excluido –y que desconfiaba incluso, harto nietzscheanamente, de la “voluntad de verdad”–, el ciertamente harto “excluyente” rigor intelectual cartesiano (que por principio de cuentas excluye cosas tan defendibles, y tan “útiles” como el engaño, el error y la confusión).

No es Foucault, empero, el único en pasar por alto las más elementales exigencias de aquella legendaria “luz natural de la razón”, tan cara al gran filósofo de la gran época clásica francesa. Aquí nos sale al paso, entonces, la necesidad de una explicación más esencial, incluso que las antes aludidas. ¿Cómo es que la filosofía francesa en general, que se tiene a sí misma por muy “cartesiana” –y cómo es que el grueso de la filosofía occidental moderna, que pretende ser su heredera– no tiene en cuenta ni siquiera los más elementales preceptos del famoso método cartesiano?

El primero era –recordémoslo– no recibir nunca ninguna cosa por verdadera, mientras yo no la conociese evidentemente como tal: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación, y la prevención; y no incluir en mis juicios nada más que aquello que se presentase tan clara y tan distintamente a mi espíritu, que no tuviese yo ocasión ninguna de ponerlo en duda. (Descartes, 1996, AT, VI, 18)

Si tan solo aplicásemos esto, ¿qué quedaría, efectivamente, de toda esa proliferación de (muchos de ellos realmente delirantes) discursos y de filosofías (descabelladas algunas, o las más de ellas, y unas cuantas realmente “locas de atar”) que pueblan, del siglo XVII para acá, tan pletórica escena como es la de la filosofía francesa, europea y occidental en general?

Descartes, decíamos, el reputado padre de la modernidad, es el último filósofo católico que encontramos en el gran canon de la filosofía de los últimos siglos (el último, digámoslo así, que tiene un capítulo propio en las historias de la filosofía). Y contra lo que el liberalismo ambiente pretende hacernos creer, ese no es ningún detalle secundario (Moreno-Romo, 2015). Descartes filosofaba *católicamente*, esto es, *universalmente* o, como él decía, “lo mismo para turcos que para cristianos” (Descartes, 1996, AT V, 159); y ello implicaba un absoluto compromiso —hermano del de San Justino mártir— con la verdad. Y aunque es cierto que su obra fue decisiva para todo lo que vino después, lo mismo en las islas británicas que en el continente europeo, de todos modos, lo mismo que una golondrina no hace verano, tampoco la obra y el ejemplo de un solo filósofo católico transmiten lo que pertenece a otro plano de la existencia, que ciertamente no es el filosófico.

De hecho, en vida de Descartes —y esto desde luego es algo que por lo general se ignora—, la filosofía que dominaba en Europa, y que en su articulación con el todo de la civilización cristiana le alimentaba a él mismo su talante católico, no era la que cualquier estudiante, y cualquier profesional de la filosofía de nuestros días se imaginaría, muy natural o muy espontáneamente, sino, contra toda sospecha, nada menos que la nuestra: la de nuestros jesuitas, entre los que destacaba incluso, al lado de Francisco Suárez, el profesor de la Real y Pontificia Universidad de México, Antonio Rubio.

Y sucedió, al vaivén de la guerra de los Treinta Años —de la que Descartes es, en su vida adulta, el casi exacto contemporáneo—, que las circunstancias geopolíticas dieron un gran vuelco y que, de ser España la gran potencia europea, pasó a serlo la maquiavélica Francia de Richelieu y de Mazarino, esos dos cardenales que, en las aras del naciente Estado francés, acabaron destruyendo o sacrificando, en complicidad con las potencias protestantes, la cristiandad política.

Iniciada como una “guerra de religión” (o como una lucha entre protestantes y católicos, a cuya primera gran batalla Descartes asistió, por cierto, en Montaña Blanca, mientras en su espíritu se gestaba

ya la gran reforma de la filosofía), esa confrontación terminó al final desarrollándose como una guerra de potencias en la que los ideales tuvieron que ceder el paso a los intereses, o a la desde la entonces famosa “razón de Estado”.

Las potencias vencedoras impusieron, en las prolongadísimas negociaciones de paz que se llevaron a cabo en las ciudades de Münster y Osnabrück, amén de la separación (y por ende el debilitamiento) de las dos ramas de la casa de Habsburgo, la muy drástica relegación del rol de la Iglesia en el restablecimiento del orden perturbado, que a partir de entonces comenzó a convertirse —el orden de la Cristianidad asegurado hasta entonces por “el sol del Papado y la luna del Imperio (Ayuso, 2018, p. 19)— en el “antiguo orden”. ¿Qué tiene qué ver todo esto con la filosofía? Pues resulta que bastante más que lo que cabe sospechar, ya que esas pocas líneas contextuales con las que arranca la segunda parte del *Discurso del método* son hartó más que anecdóticas:

Yo estaba entonces en Alemania, a donde la ocasión de las guerras que todavía no han terminado me llamó; y como volvía de la coronación del emperador hacia el ejército, el comienzo del invierno me detuvo en un cuartel, en donde no encontrando ninguna conversación que me divertiera, y no teniendo por lo demás, afortunadamente, ninguna preocupación ni pasión que me turbasen, pasaba todo el día en una [habitación caldeada por una] estufa [o chimenea exterior], en la que disponía de todo el tiempo para ocuparme en mis pensamientos. (Descartes, 1996, AT, VI, 11)

Todo esto tiene realmente mucho que ver con la filosofía, mucho más de lo que puede uno imaginar cuando, estudiante de filosofía, se lo encuentra en sus primeras lecturas de ese gran clásico de la filosofía francesa, y moderna en general, y universal. Y la decisiva pista a seguir aquí nos la da, en su libro *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, de 1996, un sacerdote jesuita:

En la paz de Westfalia fracasó definitivamente el proyecto español y triunfó el proyecto francés. Se acabó para siempre la idea del

Imperio cristiano. Tuvo que ceder el sitio a la nueva situación plural, religiosa y política, constituida por el equilibrio de los Estados y las religiones que, solo en la segunda mitad del siglo XX, parece haberse logrado en un relativo clima de paz y, hay que decirlo, de escepticismo filosófico, religioso y moral. Europa quedaba entonces dividida en Estados y en religiones diversas, lo que lleva consigo el desprestigio de todas. (Valverde, 1996, p. 133)

Carlos Valverde es especialmente crítico con Descartes, a quien, con la gran mayoría de los intérpretes de la modernidad, lo considera el responsable de todo lo que vino después. Pero, aunque es cierto que la posteridad cartesiana abreva, en la obra del mayor de los filósofos de Francia, si no los claros y distintos preceptos a los que nos asomábamos, sí una gran cantidad de recursos conceptuales, retóricos y de todo tipo, ¿estamos seguros de que su propia labor intelectual hay que ubicarla del lado del “proyecto francés” más bien que del lado del español? De hecho, hay un enorme contrasentido en atribuirle a Descartes, que combatió el escepticismo como ninguno, la paternidad de esa situación fundamentalmente escéptica y superficial descrita y denunciada por Valverde.

Se pierde demasiado de vista, y Carlos Valverde es uno de los que más nos han ayudado a tratar de no hacerlo, el tremendo cambio que, en el ámbito civilizacional, ocurre en vida de Descartes en lo que se refiere, digámoslo así, al “sujeto institucional de la filosofía”. Se asume, y Descartes mismo le sirve de máscara a esta situación, que, si en la llamada Edad Media era la Iglesia la que filosofaba, en la modernidad los que pasan a hacerlo, “libres al fin de las cadenas del obscurantismo y de la intolerancia”, son esos individuos que irán, fuera de la Iglesia, conformando el canon de la filosofía del último medio milenio. Ciertamente esto no es verdad, y es elemental el que nos preguntemos, en lo colectivo o institucional, insistimos, quién releva a la Iglesia, ahora, en el ejercicio de esa actividad tan engañosamente solitaria y desinteresada que es la filosofía.

Por su parte, a esto responde Ortega y Gasset meridianamente en diversos lugares: el que filosofa, en la modernidad, y en la

posmodernidad también, es el Estado a través de todo un cuerpo de funcionarios (como los de la Institución Libre de Enseñanza, y como los de la Universidad Central) a su servicio (Moreno-Romo, 2019b). Precisamente, es la entidad política la que se perfila, y que irá adquiriendo cada vez más consistencia, hasta el presente, a partir del desenlace de la guerra de los Treinta Años. Y entonces cabe, o tendría que haber, el preguntarse cómo y con qué fin filosofa el Estado. Y la primerísima pregunta que surge, sobre todo a la luz de la Paz de Westfalia, es la de si al Estado realmente le preocupa aquello de la rigurosa búsqueda de la verdad.

Sobre esto, el experto y consejero estadounidense (de origen judío-alemán) Henry Kissinger opina (2016):

La Paz de Westfalia reflejó una adaptación práctica a la realidad, no una visión moral única. Se basaba en un sistema de Estados independientes que se abstuvieran de interferir en los asuntos internos ajenos y controlaran mutuamente sus ambiciones a través de un equilibrio general de poder. Ninguna verdad o regla general prevaleció en las disputas europeas. En cambio, a cada Estado se le asignó el atributo de poder soberano sobre su territorio. (p. 15)

Juzgue el lector, entonces, si al Sujeto de la filosofía moderna realmente le importa, como tal, eso que otrora había merecido, en otras condiciones, el nombre de filosofía.

Se asombra, Carlos Valverde (1996), de que un filósofo tan mediocre como Locke haya podido ser, para el siglo XVIII, lo que Suárez o Descartes representaron para el siglo XVII, y eso no se explica si no caemos en la cuenta del cambio del Sujeto de la filosofía, y del desplazamiento, asimismo, del real interés por la rigurosa búsqueda de la verdad.

Descartes es un muy eminentemente, volvamos a ello, filósofo católico, y esto es preciso que evitemos comprenderlo a la manera del liberalismo lockeano, para el que la fe religiosa es una opinión privada e irrelevante. Hay, en esa tesis filosófica (que en realidad es

un dogma que de filosófico no tiene nada), una renuncia de carácter religioso cuyas consecuencias filosóficas son también muy radicales. En nuestros países periféricos, y de cultura católica, es raro que se toquen o expliciten estos temas; pero en los países “centrales” y de cultura protestante o liberal parecieran ser incluso de dominio público. En su poco conocido, pero muy interesante o sintomático libro *La Gran Ruptura*, el politólogo estadounidense Francis Fukuyama (2000) nos ofrece al respecto un apretado, pero muy ilustrativo resumen de cómo han venido funcionando las cosas, más o menos a partir de ese momento en el que, del centro, nuestra propia cultura pasó a la periferia:

El Estado liberal moderno se basaba en la premisa de que, a fin de lograr la paz política, el Gobierno no tomaría partido entre las distintas reivindicaciones de la religión y la cultura tradicional. La Iglesia y el Estado se mantendrían separados; habría pluralismo en las opiniones sobre las cuestiones morales y éticas más importantes en cuanto a los fines primordiales o la naturaleza del bien. La tolerancia se convertiría en una virtud cardinal. En lugar del consenso moral, habría un marco transparente de leyes e instituciones que producirían el orden político. Este sistema político no precisaba que la gente fuera demasiado virtuosa, sino sólo que fuera racional y cumpliera la ley por su propio interés. De modo parecido, el sistema económico capitalista basado en el mercado que acompaña al liberalismo político sólo exigía que la gente tuviera en cuenta su propio interés a largo plazo para lograr una producción y distribución de los bienes socialmente óptimas. (p. 23)

Ese orden liberal y capitalista, que en lo interno es el correlativo del orden internacional westfaliano, y que entre muchas otras tiene sus dimensiones cultural, científica y filosófica, está claro que, pese a su creciente hegemonía en este último par de siglos, y pese a la complicidad, en él, de nuestras élites económicas, intelectuales y políticas, definitivamente no es el nuestro. Hegel lo advertía, profético, en su ya citado curso *La Razón en la Historia*, y Fukuyama (2000) lo confirma:

Aunque las leyes formales y las instituciones políticas y económicas fuertes son fundamentales, no bastan para garantizar el éxito de una sociedad moderna. La democracia liberal siempre ha dependido de ciertos valores culturales compartidos para funcionar bien. Eso se observa con claridad al comparar Estados Unidos con los países de Latinoamérica. Cuando México, Argentina, Brasil, Chile y otros países latinoamericanos obtuvieron la independencia en el siglo XIX, muchos de ellos establecieron sistemas legales y constituciones democráticas formales que tomaban como modelo el sistema presidencial de Estados Unidos. Desde entonces, ningún país latinoamericano ha conseguido la estabilidad política, el crecimiento económico o el buen funcionamiento de las instituciones democráticas de que goza Estados Unidos, aunque por fortuna la mayoría había regresado a un gobierno democrático hacia finales de los ochenta. (p. 23)

El paraíso liberal y capitalista, en eso Fukuyama está de acuerdo con Samuel Huntington y con Max Weber, es para los protestantes.

Y en esto acaso se pueda invocar también la famosa “excepción francesa” pues Francia es, ciertamente, entre los países de cultura católica, el que mejor, o el que más amplia y más profundamente se ha adaptado a esa cultura liberal de la que su Ilustración y su Revolución fueron incluso el detonador, por lo menos en lo que se refiere a nuestro propio mundo hispánico, y al resto de la Europa católica.

Para Pierre Manent (1987) todo esto está claro, también, en lo fundamental. Al radical cambio de orden que, en el norte de Europa, en el siglo XVII, significó la Paz de Westfalia, le sucedió, en el siglo XVIII, en la propia Francia, “la guerra de la Ilustración contra el cristianismo” (p. 13). Una guerra que, al menos en su primera fase (y en el primer plano, cabría agregar en la Iberoamérica de ahora mismo, o en el *plano explícito* más bien), “no era contra el cristianismo en cuanto tal” sino “contra la opinión cristiana”, es decir, “contra el poder político de la religión” (p. 13). Y eso, cabe decir, porque el liberalismo es más que una filosofía, y más que una política... ¿No es verdad que, al fuego, se lo combate con fuego?

El liberalismo instaura, en el Occidente poscristiano, un ambiente anticristiano y antirreligioso. El liberalismo, en sí mismo, es cuasireligioso o religioso en negativo, es todo lo desfavorable a la rigurosa búsqueda de la verdad y a su respeto.

Empero —escribe Pierre Manent—, esta disyunción entre el poder y la opinión, que nosotros juzgamos ‘de derecho’ y que por esta razón nuestros regímenes inscriben en los hechos, es decir en las instituciones, nada nos garantiza que esté fundada en la naturaleza, y que no sea el prejuicio fundador o, precisamente, la opinión particular [o la anti-creencia, digamos] de nuestros regímenes. (Manent, 1987, pp. 13-14)

Esa muy peculiar, y en realidad inédita y absurda, y también anticientífica y antifilosófica característica de los regímenes liberales (y en el fondo fideístas, y gnósticos), es fundamentalmente anticristiana: “Es con ocasión del problema planteado o del desafío presentado por una opinión particular, el cristianismo, que la disyunción liberal entre el poder en general y la opinión en general ha sido operada” (Manent, 1987, p. 14). Y aquí aplica, de nuevo, aquello que decíamos al principio sobre el problema de traducir, nosotros mismos, ese “nosotros”. El caso es que Descartes, en quien los franceses de hoy proyectan, en clave nacional, el origen de su muy particular tradición de pensamiento, es, a poco que lo analicemos, más bien, él sí, uno de los nuestros.

Recordemos cómo en el *Discurso del método*, al trazar el cuadro o el relato de su vida y de su vocación, Descartes declara que, en el centro de la misma, y en prolongación expresa de lo aprendido en el terreno espiritual con sus maestros jesuitas (AT VI, 4), lo guiaba siempre “un extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en sus acciones, y avanzar con seguridad por esta vida” (Descartes, 1996, AT VI, 10).

Así las cosas, el primer filósofo realmente “moderno”, si por tal entendemos a ese nuevo modo de relacionarse el poder con la verdad

y con la fabricación, más bien que con la búsqueda de la misma, no puede ser Descartes (quien por cierto murió, según se sospecha envenenado, en la corte de la ambiguamente triunfadora reina Cristina de Suecia, por cuya invitación participó en la celebración del primer aniversario de la firma de la Paz de Westfalia).

Para Henry Kissinger, el primer filósofo realmente moderno o westfaliano es Thomas Hobbes, autor –al año siguiente de la muerte de Descartes– de esa suerte de para-teología del Estado moderno que es el *Leviatán*. De hecho, reconoce Kissinger (2016) que “la paz de Westfalia impuso [en su comienzo al menos, y en su oscuro fondo, o en su base] un mundo hobbesiano” (p. 43).

Por otro lado, el propio Pierre Manent (1987) es claro al afirmar que:

Hobbes puede ser considerado el fundador del liberalismo porque él ha elaborado la interpretación liberal de la ley: puro artificio humano, rigurosamente exterior a cada quien –explica–, ella no transforma, no informa los átomos individuales de los que se limita a garantizar la coexistencia pacífica. (p. 77)

Entonces, aquel astuto trabajo de Richard Kennington, el discípulo de Leo Strauss que tan extraña y tan porfiadamente se empeñaba en hacer de Descartes un “oculto hobbesiano” en el harto decisivo terreno de la filosofía moral y política, no era pues un trabajo ideológicamente neutro o inocente.

Además, en “Moral e historia en Descartes”, en *Descartes vivo* (Moreno-Romo, 2007), he mostrado ya cómo, tras su realmente impresionante apariencia de trabajo agudo, serio y erudito, abusa muy groseramente de la presumible ignorancia de la gran mayoría de sus lectores “cultos”, que apuesta a que no harán desde luego el esfuerzo de ir a ver cuál es el contexto exacto de los “ocultos” textos que él “revela” o “recupera” y cita en apoyo de su muy desmesurada tesis.

La “europeización” de Francia

El joven Ortega y Gasset predicaba fervorosamente, hace poco más de un siglo, en la estela de los krausistas y del regeneracionista Joaquín Costa –y en otro plano en la de Ernest Renan–, una “europeización de España” que precisamente corresponde a lo que se podría denominar su plena westfalianización, o su cabal subordinación al orden civilizacional liberal y fideísta o antifilosófico al que nos hemos asomado en el apartado anterior. El propio Unamuno, antes, y Ganivet con él, mordían por su parte el anzuelo de la búsqueda de una *filosofía propia de nuestra nación* –como en realidad hace medio mundo, inconscientemente, en ese repliegue moderno que, de espaldas a la verdad universal, y a su tradición católica, se afana en volver a las meras creencias u opiniones privadas–, y se podría decir, hasta cierto punto, que en parte eso es lo que, reactivamente, hacía el mismísimo don Marcelino Menéndez Pelayo de *La ciencia española* (Moreno-Romo, 2019b). Y, sin embargo, si la filosofía es tal filosofía, si es de veras búsqueda de la sabiduría y en consecuencia de la verdad (Descartes, 1996), lo ha de ser para todos, sin distinción de nacionalidad o de origen. “Cuanto de verdad se ha dicho –escribía San Justino mártir en los albores de la Cristiandad– nos pertenece”.

Y es cierto, además, a propósito de lo que hemos denunciado, con Sokal y con Bricmont (1997), al inicio de este trabajo, que una verdadera filosofía, realmente comprometida en el sincero esfuerzo por alcanzar, entre todos, la verdad, también tiene que ser inteligible, en principio –mediante el respectivo esfuerzo, desde luego– para todos. Nada de que la filosofía alemana es solamente para alemanes, o para arios, o para franceses de los más agudos y geniales, o para iberoamericanos realmente excepcionales, y hasta egregios (Moreno-Romo, 2013). Si por filosofía entendemos, en cambio, la fuente de nuestra propia identidad... Estamos ya de vuelta en el mito, e incluso en el mito nazi que, como se ve, no anda tan lejos del suelo liberal (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002).

Hay pues, sorprendentemente –o no–, un indigenismo europeo; y este es de la misma estirpe que el indigenismo latinoamericano: de

la estirpe liberal y westfaliana, contraria a la vocación universalista de la Cristiandad. Y es en la ruptura con el ideal universal cristiano y filosófico que la filosofía, de la que ahora son sujetos sobre todo los Estados, a través de sus *clercs* o funcionarios, se vuelve una filosofía del Sujeto.

Lo que los franceses llevaron a cabo con las plumas, con las conspiraciones y con las armas, en su celebérrima Revolución –explicaba, en su momento y a su manera, el antes citado Lucien Goldmann (1967)–, los alemanes lo proyectaron, ante todo, harto impacientes, en la especulación filosófica. Esta observación nos la volvemos a encontrar, ahora mismo, en boca de Jean-Luc Nancy:

Podemos agregar que, del idealismo alemán, del gran idealismo alemán, y por lo demás también del romanticismo, del primer romanticismo alemán, se ha dicho con frecuencia que contrastaba con Francia, porque en Francia se hacía la revolución y, en Alemania, no se la hacía, no había lugar para hacerla –justamente porque Alemania no era todavía Alemania–. Pero los filósofos a partir de Kant, hasta Hegel al menos, pasando por Hölderlin, de manera muy impresionante, se pensaron –de diferentes maneras– como carentes de revolución, o a la espera de otra revolución, o como ocupados en hacer la revolución de un modo no político sino especulativo. (Badiou y Nancy, 2018, p. 13)

De hecho, Heine auguraba que, cuando por fin llegara, la Revolución alemana opacaría a la francesa. Y así fue, más o menos. La Alemania nacional sí que intentó romper de verdad, de una buena vez, con el pasado cristiano, y se entregó seriamente a la tarea de recuperar todo el vigor de los mitos enterrados, volviendo a ser así el Sujeto, tanto en sus harto “morales” ciudadanos como en esas fieras “bestias rubias” alabadas por Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, de toda su potencia.

Y entre Bismark y Hitler, o entre Kant y Heidegger, esa Alemania otrora discípula y vencida, se volvió la maestra y la vencedora de Francia y de Europa, por lo menos hasta su tan tremendo

descalabro de la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, propone Finkielkraut en *La défaite de la pensée*, el espíritu de la filosofía clásica alemana pasó a Francia, mientras que el liberalismo ilustrado se prolongó, con Habermas como su principal representante, en la Alemania de las últimas décadas. Alain Badiou (2018) no anda muy lejos de esa apreciación:

Yo pienso que la filosofía existe de manera discontinua. Hay, creo yo, momentos filosóficos. La idea de una continuidad, de una tradición, es de cualquier modo una idea académica. En cuanto a la idea de que hay filosofía por doquiera y en cualquier época, de que el hombre es un animal filosofante, es una convicción del periodismo contemporáneo. Hay momentos filosóficos, discontinuos, y podemos identificarlos en la historia. Hubo naturalmente el gran momento griego de la filosofía. Hubo un gran momento árabe, injertado en el momento griego. Yo pienso que hubo en el siglo XVII un momento francés a partir de Descartes y con Malebranche, Spinoza y Leibniz –incluso si Leibniz era alemán y Spinoza un judío flamenco–. A finales del XVII y principios del XVIII hubo un momento inglés con Locke, Hobbes, Hume. Y después hubo un momento alemán, conocido con el nombre de idealismo alemán, con Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Me parece que, en el siglo XX, ha habido algo así como un momento franco-alemán. Y ese momento franco-alemán ha gravitado alrededor de la fenomenología. Comenzó muy pronto, con Husserl, luego Heidegger y, en Francia, tuvimos a Sartre, quien fue a Berlín justo antes de la guerra, y Merleau-Ponty. La situación el día de hoy, es quizás la de –me arriesgo– el final de un momento francés. ‘The french touche’, como dicen los americanos, que han contribuido ampliamente a la popularidad académica de ese momento francés –el cual, por lo demás, es quizás franco-esloveno, bien vistas las cosas: no olvidemos a Slavoj Žižek y su descendencia. Ese momento comenzó, lo he dicho ya, en la fenomenología y más aún en una relación compleja con Heidegger, con Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Ricoeur. Se continuó atravesando el estructuralismo francés, puntuado especialmente por Lacan y Foucault... Y aquí tienen ustedes a dos representantes tardíos, dos sobrevivientes, de esa tentativa. (p. 9)

Nótese cómo, en buena tradición protestante y hegeliana, toda la tradición filosófica específicamente católica está totalmente ausente de este panorama, que es precisamente un panorama westfaliano. La Iglesia, para Alain Badiou, no filosofa. Los que filosofan, por momentos (y según sus hartos propios, y soberanos intereses, le faltó decir), son los Estados. Y a Descartes como de costumbre lo da por uno de los suyos.

Ortega, decíamos, ante un panorama que *grosso modo* ya era este, se dio como programa, para sacar a su “nación” de su “infidelidad”, la “europeización de España”, lo que significaba justamente su nacionalización, y su germanización por lo pronto, y, sobre todo, su plena subordinación al orden internacional westfaliano. Y en eso ciertamente imitaba a Renan, quien llegó a desear que a Francia la venciera Alemania (como ahora mismo Alain Badiou), para que operara en ella las transformaciones que él deseaba. Y ese deseo suyo, como sabemos nosotros, efectivamente se cumplió.

Vincent Descombes (1979) da cuenta, en su libro *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, escrito en primer lugar para los ingleses, de la forma en la que la Francia de principios del siglo XX se puso, en la persona del exiliado ruso Alexandre Kojève, experto en Hegel, a la escuela de la filosofía alemana. Una escuela de la que cabe decir que realmente es, ante todo —y así anudamos con lo que exponíamos al principio de este trabajo—, una muy poco cartesiana escuela de confusión y de obscuridad. Recordemos que, una vez transmutado, de la Iglesia al Estado moderno, para el sujeto de la filosofía —y una vez ejercida por meros profesores a sueldo, subrayaría Schopenhauer— la búsqueda de la verdad ya no es lo que realmente importa.

Descombes (1979) reconoce, por ejemplo, que a la hora de hacer él mismo un balance de la filosofía francesa del estricto periodo que indica el subtítulo de su trabajo, no se ocupará necesariamente de los mejores textos, sino de los que han logrado alcanzar un amplio o significativo éxito, o de los más citados y más comentados: «El criterio retórico en filosofía es, no hay que disimularlo —escribe—, el alboroto» (p. 13).

Y eso es algo que por cierto reconoció, en noviembre de 2010, en el marco de nuestro IV Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la modernidad, titulado *Jean-Luc Marion, el don de una tradición y de un futuro para el pensamiento*, el propio Jean-Luc Marion, en el curso de la videoconferencia que nos dio, entre Chicago y Querétaro, cuando, interrogado por uno de nuestros colegas sobre su forma, un tanto sorprendente, de expresar algunas de sus tesis, nos dijo –lo estoy citando de memoria– “que en filosofía se tiene a veces que exagerar”.

El caso es que a veces se exagera demasiado, y se obtienen a su vez, con ello, unos efectos realmente desmesurados, como precisamente veremos apoyándonos en las tesis de Marion. Uno de los maestros de Jean-Luc Marion (que también lo fue en parte, como ayudante de Ricœur, de Jean-Luc Nancy), Jacques Derrida –sobre quien volveremos enseguida– nos cuenta, en *Sur Parole* (1999), la extraña confianza que le solían hacer sus traductores, quienes lejos de quejarse de ella, le aseguraban que apreciaban muy en especial la parte más idiomática, y por ende más intraducible de su obra. Y en la conversación *Proprement dit*, de 2015, Jean-Luc Nancy le hacía a Mathilde Girard, a propósito de una de sus mejores frases (del orden, digamos, de las de Foucault o de Sartre a las que ya hemos hecho alusión), la siguiente confianza: “La expresión de ‘mito interrumpido’ que empleé en *La communauté desoeuvré* no fue rechazada por Philippe [Lacoue-Labarthe], al contrario me parece, pero ni él ni yo sabíamos exactamente cómo comprenderla. Y yo sigo –agrega– sin saberlo” (Nancy, 2015, p. 53).

Decíamos que Vincen Descombes afirma que, a raíz del curso de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la filosofía francesa se entregó casi por entero a la alemana, especialmente debido a su obscuridad o a su intraducibilidad –e incluso a lo inaccesible en francés, por entonces, de buena parte de sus fuentes–, en la medida en la que todo ello resultaba especialmente favorable para la reconstitución, en tan cartesianas tierras, de un efectivo principio de autoridad, y hasta de seducción.

La forma, en este caso, también estaba ya determinada por el contenido. La pretensión voteriana de superar, mediante la razón y la ciencia, al cristianismo, se suponía que estaba consumada en el sistema hegeliano, esa «cúspide de la filosofía» después de la cual ya no quedaba nada más que hacer.

La deconstrucción heideggeriana, retomada por Jacques Derrida –el mismo que en *Cogito e historia de la locura* corrigió magistralmente a su maestro Michel Foucault–, es una muy sofisticada estrategia para seguir “pensando”, luego del “final de la filosofía” debido a su consumación pretendida, y sobre todo a su fracaso.

El mundo feliz al que se supone que nos iba a llevar, tras las “tinieblas cristianas”, la fabulosa Ilustración –esto fue especialmente Jean-François Lyotard quien se encargó de subrayarlo–, conducía, en atestados vagones de carga, o en inaccesibles bombarderos, nada menos que a Auschwitz, o a Hiroshima y Nagasaki, o al Gulag.

La historia ha desmentido, en sus resultados, a ese sustituto de la religión y del mito que fue la filosofía de la historia. Ahí, donde para Lyotard –como para Ortega, mucho antes, y para Husserl– se debía hablar de posmodernidad, para Jean-Luc Nancy, en especial después de la caída de la URSS, se debía hablar, más radicalmente incluso, del final del sentido.

Jean-Luc Nancy es, en la estela de Hegel, de Heidegger y de Derrida, un pensador realmente central y representativo en la filosofía francesa contemporánea. De origen católico, como muchos –o como los más de los que ahora mismo ocupan en Francia *le devant de la scène*–, y con un vivo interés incluso, en su juventud, por la teología, el estudio de Hegel primero, y después la lectura de Derrida, y con ellos, precisamente el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, lo atrajeron al campo o al terreno de la filosofía contemporánea. Y esa filosofía contemporánea, su contemporaneidad –*que no es la nuestra*–, es la del tiempo, ese sí, del “final de la filosofía” como proyecto humanista (*id est*, como religión secular).

En mi tesis de doctorado intenté hacer un balance de esa misma, para mí hartamente enigmática filosofía contemporánea, y en diálogo estrecho, entre otros, con los trabajos de Jean-Luc Nancy (y los de Derrida, André Neher, Paul Zumthor, etc.). El diagnóstico que realmente me convenció al final fue el de esa brevísima digresión del *Génesis* que nos habla de lo que pasó con la torre de Babel.

La modernidad es una torre más de esas que levanta el orgullo humano, y un formidable intento de imponer “un solo labio” u “horizonte” que, gracias a Dios –o al “nombre de Dios”, como sugiere Derrida (1987, p. 203)–, también ha terminado fracasando, y arrojando al grueso de sus constructores a una gran confusión. Y ese es, por cierto también desde dentro, o desde lo que Unamuno llamaba “la corriente central del pensamiento europeo”, el diagnóstico de Jean-Luc Nancy: “¿No ha sido el siglo que termina –se pregunta él en 1990– el siglo de varios naufragios del sentido, de su deriva, de su abandono, de su inanición, en pocas palabras, de su fin?” (Nancy, 2002, p. 3).

Y a Nancy hay que reconocerle, a este respecto –al mismo Jean-Luc Nancy que, en *El espíritu existe de manera plural* me pondera, frente a ese “espíritu” especialmente consagrado a la ficción, de nuestra cultura mediterránea, el prurito del dominio y del rigor conceptual de la Europa nórdica–, el que no haya dejado de hacer el esfuerzo, incluso en la confianza que acabamos de citar, de alcanzar la lucidez de su propia forma de experimentar –tratando entonces siempre de llevarla, o de afrontarla en sus límites– esa confusión. En *Un pensamiento finito* hace una observación, sobre el destino de la filosofía contemporánea –o del pensamiento, más bien–, que viene muy a cuento ahora:

No es por azar –escribe Jean-Luc Nancy– si la filosofía contemporánea –y en primer lugar, en su singularidad francesa– ha pensado en un formidable levantamiento de lengua, un forcejeo de escrituras (bautizadas «retórica» o «preciosidad» por aquellos que no discernen la época, ni sienten la dureza del pensamiento). Una vez más, como ha sucedido a cada gran ruptura del sentido, la filosofía

no se volverá ya a escribir de la misma manera. Ni la poesía. No serán más, acaso, ni «filosofía» ni «poesía». (Nancy, 2002, p. 35)

El tema volvió a hacerse presente en esa conversación nuestra que acabo de citar, y que como ya dije ahora recogemos en el libro *Ocidentes del sentido / Sentidos de Occidente*. Le hablé ahí de las dificultades que encontramos, los traductores hispanos de la filosofía francesa contemporánea, a pesar de la muy grande cercanía lingüística que hay entre el francés y el español, a causa de esa otra, a veces realmente insalvable distancia que de repente aflora, y le di incluso un par de ejemplos relativos a las más o menos fallidas traducciones de un par de títulos de su propia obra: *La comunidad desobrada* y *La declosión*.

Lo que me respondió creo que es oro puro en relación, también, al problema que aquí venimos planteando:

Te creo en seguida –me dijo–, tanto más cuanto las dos palabras que das como ejemplo (como otras que se podrían buscar en otros textos, míos y de otros franceses) han salido ellas mismas ya de operaciones ejecutadas al interior de la lengua francesa por necesidades particulares. ‘*Désœuvrement*’ es una palabra francesa ordinaria, pero retrabajada y reconceptualizada por Blanchot en una relación determinada con una idea de la ‘obra’. ‘*Déclousion*’ en cambio es una palabra que no está en el diccionario (en donde no se encuentra sino el verbo ‘*déclare*’, él mismo muy poco usado) y que yo soy sin duda casi el único en emplearla, o más bien en haberla empleado pues no tengo ninguna intención de conservarla: ha marcado un tiempo de análisis, le he hecho suceder ‘la adoración’...

¿A qué han respondido esas operaciones (entre otras)? A una suerte de agotamiento y de inquietud de la lengua filosófica. Eso se había producido primero en el alemán filosófico (habría muchísimo que decir sobre los idiomas filosóficos alemanes de Kant a Adorno –lo mismo que, de manera lateral en cierto modo, en Kierkegaard, en danés–) y los franceses tuvieron que confrontarse en primer lugar con la traducción imposible o el reemplazo de términos alemanes

(*Aufheben*, *Wink*, *Leib*, etc.). Después trataron de crear en su lengua, de diferentes maneras (se pueden contrastar Deleuze y Derrida a este respecto, pero se podría también mirar de cerca lo que ocurre en Foucault, Lévinas y Blanchot). Un índice remarcable nos lo proporciona el destino del *Ur-* de Husserl, ese prefijo alemán que designa lo originario (*Ur-sprung*), que Husserl compone con numerosos términos y que se traducía primero en francés por *proto-* y que luego se tradujo más bien por *archi-* que se autonomizó progresivamente de su proveniencia husserliana en Granel, Derrida, Lacoue-Labarthe y otros. Es por ello que los traductores de esos textos deben en cierto modo volver a recorrer la historia que evoco.

Yo pienso –concluye– que salimos ya de esa etapa, que era necesaria. Pero eso significa también que abordamos otra necesidad en lo que se refiere a la filosofía. Sin duda nos vemos confrontados de nuevo a una cuestión seria sobre la relación –y en consecuencia el alejamiento y la correspondencia– entre lo “lógico” y lo “ficcional”. (Nancy y Moreno-Romo, 2019)

Jean-Luc Nancy es, sin lugar a dudas, un pensador realmente genuino, y si me apuran, hasta un gran pensador. Yo diría incluso que, en la escena filosófica francesa de estos años, es el contrapunto principal de Jean-Luc Marion. Solo que Nancy piensa, ya lo decíamos, *desde dentro* de eso que llamamos Occidente y que, por cierto, en su opinión, en nuestros propios días ha alcanzado ya su límite, o su punto, incluso, de extinción (Nancy y Moreno-Romo, 2019). Y es por eso que, en su itinerario, como él mismo recuerda en el texto que acabamos de citar, la deconstrucción, y hasta la posdeconstrucción que Derrida le atribuye, necesitan todavía pasar por un proceso de *déclousion* –o de “rebasamiento del cerco”, o del “encierro”– para abrirse por fin a la “adoración”.

Por lo pronto insistamos en que, sin “volver a recorrer” o sin comprender la historia de la Europa reciente, como él mismo nos lo indica, sin hacer esa “traducción cultural”, y que pasa por la previa comprensión de esa tremenda bifurcación que separa, o que

desgarra incluso nuestras respectivas historias (incluida la del joven Jean-Luc Nancy), realmente no entendemos nada, por más que hagamos de ella el consabido “consumo”, y las interminables glosas, de la “filosofía (francesa o no) contemporánea”.

La filosofía de Francia y la filosofía “francesa”

Nuestra historia bifurca, y mientras la hispanidad preserva su *ethos* cristiano, hasta el presente, de un modo tal que, al ver que las estructuras modernas son, en nuestros países, aunque realmente pesadas e invadientes, de cualquier modo, esencialmente extrañas, y por lo mismo relativamente superficiales, tendemos a creer que en Occidente sucede aproximadamente lo mismo, y no es así. Con todo, también en Europa pervive, aunque en situación de harto más franca minoría, el de todos modos muy arraigado *ethos* de la civilización cristiana. De tal modo que podemos hablar, en Francia también, por lo menos de dos filosofías.

Una, la filosofía propiamente dicha, la de la “tarea infinita de la verdad” que diría Husserl, que más o menos sobrevive en la excepcional medida en la que logra abrirse un espacio social e institucional, en un medio que le es profundamente hostil y al mismo tiempo le permite heredar, con el riquísimo acervo de nuestra bimilenaria tradición intelectual cristiana, en unas condiciones que, al menos material y técnicamente hablando, siguen siendo muchísimo mejores que las nuestras. Y otra, que es la oficial, la del “nosotros” liberal o westfaliano, que proyecta en las harto oscuras (y en el fondo fideístas y reaccionarias) *Lumières* su mito fundador, y que no es precisamente filosofía.

En la generación de los filósofos franceses que ahora tienen setenta o ochenta años –la última, al parecer, en la que habrá dado sus frutos la fecundísima meritocracia francesa–, es muy común escuchar, cuando por alguna razón se llega a hablar de religión, que sus padres son creyentes todavía pero que ellos, desde luego, no.

Después se puede decir, con el Unamuno que llamaba nuestra atención respecto a la existencia de un “parasitismo espiritual”, o con el Finkielkraut que constantemente recuerda que, en la Segunda Guerra Mundial, las democracias ganaron sobre todo gracias a las virtudes aristocráticas de algunos de sus líderes, que la “filosofía francesa contemporánea” vive o ha vivido gracias a unas condiciones espirituales que ella no ha generado, y que están a punto de agotarse. Todo ello responde a una historia muy compleja de la que, en nuestro horizonte cultural, lo más común es que no tengamos ni la más remota idea, y respecto de la que nuestra mayor confusión consiste en creer que sí la tenemos.

Por ejemplo, cuando erróneamente suponemos, sin más, que la historia de Occidente es nuestra historia, y que sus productos culturales, y también su filosofía, son realmente nuestros, y que realmente los entendemos, o los tendríamos, al menos, que entender. Y, sin embargo, ahí están esos discursos filosóficos realmente oscuros y confusos, como las frases de Baudrillard que analizábamos al principio, o como el santo y seña de Foucault, sobre la “muerte del hombre”, o en fin como esa tan famosa y ininteligible “muerte de Dios” que, como también observa Nancy (1987), en Occidente se presenta incluso como “el pensamiento final de la filosofía” (p. 23), y hasta como “nuestra religión de la muerte de Dios”.

Jean-Luc Marion, quien de pronto aparece —él sí como heredero de toda una cultura religiosa de la que carece el grueso de sus colegas— como uno de los nuestros, él mismo sostiene en la Francia contemporánea, en cambio, que esa frase, aunque interesante desde un punto de vista histórico o erudito, desde un punto de vista estrictamente filosófico, simplemente no tiene sentido. Y es el propio Jean-Luc Marion, decíamos, el que reintroduce, en la mejor filosofía de la Francia contemporánea, los oportunistísimos conceptos de ídolo y de ícono, con cuya rápida revista es hora ya de que vayamos cerrando estos tan apretados apuntes.

Descartes presume, hacia el final de la *Carta a Picot*, que el aprendizaje de su filosofía puede ayudar, incluso, al descubrimiento de otras verdades (Descartes, 1996, AT IX-2, 18); y ello es un indicio, ¡y su

esencial claridad; de que la filosofía de ese gran filósofo católico y francés es una filosofía más bien icónica. En ese sentido, un ícono es aquello que, de manera análoga a la persona misma de Jesús, o a su memoria o sus representaciones, nos ayuda a ver más allá de lo que se nos muestra: “El que me ha visto a mí –leemos en Juan 14, 9–, ha visto al Padre”.

Y en el terreno estrictamente humano, una filosofía o una obra de arte icónicas son las que nos ayudan a ver, como a través de una ventana abierta más allá de ellas. Como afirma Marion (1991), “el ícono convoca la mirada a rebasarse no quedándose fijada nunca en nada visible, ya que lo visible no se presenta aquí sino en función de lo invisible” (p. 29).

No es para seducir, traduzcamos, que el verdadero filósofo escribe, sino para compartir con su lector su abierta e infinita labor de buscador de la verdad, y para invitarlo a sumarse a ella, así sea corrigiéndole la plana.

Una figura de esas “consensuales” y “destacadísimas”, respecto de las que se supone que uno debería avergonzarse por no conocerlas aún, o una doctrina pseudofilosófica o pseudocientífica de esas con las que por lo general ocurre lo mismo, son las que nos atrapan, nos enredan y nos anonadan en una interminable admiración –como la que el propio Philippe Lacoue-Labarthe confiesa, por ejemplo, y que lo ató de por vida, incluso dolorosamente, a la obra de Heidegger (1988)–. Y esa admiración, no hay que dejar de subrayarlo (pese a las relativas excepciones de las que acabamos de dar un harto singular ejemplo), esa esclavitud es por lo general estéril.

En *De surcroît*, Jean-Luc Marion (2001) nos ofrece una muy elocuente caracterización de lo que, cual una ventana sucia, una frase ininteligible o una doctrina oscura, nos genera exactamente lo contrario que el ícono:

Así se cumple –escribe– el ídolo: el primer visible que la vista no puede atravesar y abandonar, porque él la satura por primera vez y acapara toda su admiración. Primer visible infranqueable, el ídolo

le dice a la mirada qué capacidad recelaba desde siempre, porque él le da por la primera vez demasiado que ver entonces justo lo suficiente. Se sigue de ello que el ídolo, desde su semejanza por excelencia y por exceso, remite también la mirada a su propia medida, que ella ignoraba hasta entonces por no haber poseído antes un visible suficiente. Le muestra no tan sólo ni en primer lugar lo que da a mirar, sino sobre todo la medida de ese mirar mismo. Di cuál es tu ídolo, y sabrás quién eres. El primer visible de una mirada equivale entonces también a su espejo invisible. (p. 73)

Conclusión

Es evidente que, mal traducida y harto escasamente comprendida al mismo tiempo que ampliamente consumida, celebrada, y glosada más que comentada, la filosofía francesa contemporánea es entre nosotros, por lo general, más bien del orden del ídolo que del ícono. Y es evidente asimismo que nos conviene hacer cuanto esté en nuestras manos por superar esa situación.

Para ello es necesario hacer, como ya dijimos (amén, digamos, del ineludible examen de conciencia personal), esa filosofía del arrabal, que nos ayudará a ser conscientes de nuestra propia situación filosófica colectiva, y de la muy equívoca filosofía Occidental que, desde su ruptura con la Cristiandad, que nos incluía, genera, reproduce o perpetúa nuestra exclusión.

Referencias

- Ayuso, M. (2018). *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*. Madrid: Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II.
- Badiou, A. y Nancy, J. L. (2017). *La tradition allemande dans la philosophie*. París: Lignes.
- Baudrillard, J. (1983). *Les Stratégies fatales*. París: Grasset.
- Brague, R. (2013) *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. París: Flammarion.

- Derrida, J. (1999). *Sur parole: instantanés philosophiques*. París: Éditions de l'Aube.
- Descartes, R. (1996). *Oevres*. París: Vrin.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1987). *Psyché: Invention de l'autre*. París: Galilée.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits I*. París: Gallimard.
- Fukuyama, F. (2000). *La Gran Ruptura*. Barcelona: Ediciones B.
- Girard, M. y Nancy, J. L. (2015). *Proprement dit*. París: Lignes.
- Goldmann, L. (1967). *Introduction à la philosophie de Kant*. París: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (1965). *La Raison dans l'Histoire*. Trad. K. Papaioannou. París: Plon.
- Finkielkraut, A. (1989). *La défaite de la pensée*. París: Gallimard.
- Kissinger, H. (2016). *Orden mundial. Reflexiones sobre el carácter de los países y el curso de la historia*. México: Debate.
- Lacoue-Labarthe, P. (1988). *La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)*. París: Christian Bourgeois.
- Lacoue-Labarthe, P y Nancy, J. L. (2002). *El mito nazi*. Barcelona: Anthropos.
- Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París: Calmann-Lévy.
- Marion, J. L. (1991). *Dieu sans l'être*. París: PUF.
- Marion, J. L. (2001). *De surcroît*. París: PUF.
- Moreno-Romo, J. C. (2002). Epílogo del traductor. En Ph. Lacoue-Labarthe y Nancy J. L., *El mito nazi* (pp. 55-91). Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2007). Moral e historia en Descartes. En Lacoue-Labarthe y Nancy J. L., *Descartes vivo* (pp. 249-277). Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2010). *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2013). *Filosofía del arrabal*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2015). *La religión de Descartes*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2019a). ¿Que nosotros no tenemos ni historia ni filosofía? Barcelona: Anthropos.

- Moreno-Romo, J. C. (2019b). *Ortega y la filosofía del arrabal*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (1997). *Des lieux divins suivi de Calcul de poète*. Toulouse: TER.
- Nancy, J. L. (2002). *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. y Moreno-Romo, J. C. (2013). El sentido y la distancia. *Open Insight*, 4(5), 183-211.
- Nancy, J. L. y Moreno-Romo, J. C. (2013). *El espíritu existe de manera plural*. *Escritos*, 21(47), 395-418.
- Nancy, J. L. y Moreno-Romo, J. C. (2019). Occidentes del Sentido / Sentidos de Occidente. Barcelona: Anthropos.
- Sokal A. y Bricmont J. (1997). *Impostures Intellectuelles*. París: Odile Jacob.
- Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC.