

FILOSOFÍA, DECONSTRUCCIÓN, FENOMENOLOGÍA Y RELIGIÓN EN LA CRISIS DE NUESTRO MUNDO TRANSMODERNO

PHILOSOPHY, DECONSTRUCTION, PHENOMENOLOGY AND RELIGION IN THE CRISIS OF OUR TRANSMODERN WORLD

Juan Carlos Moreno Romo*

RESUMEN

El presente artículo fue escrito a escasos días de cumplirse los setenta y seis años de la célebre conferencia de Husserl sobre *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, dictada en el Círculo Cultural de Viena, el 7 y el 10 de mayo de 1935. Más que por lo casi redondo de las cifras, la necesidad de conmemorar ese acontecimiento filosófico tan importante fue motivada por el "Encuentro Regional

ABSTRACT

This paper was written just a few days after the 76th anniversary of Husserl's famous lecture: *The Philosophy and the Crisis of European Man*, which was delivered in Vienna's Cultural Circle on May 7th and May 10th, 1935. More than just because of the closeness of the dates, the necessity of commemorating such a significant philosophical event was motivated by the "Regional Meeting of Philosophy

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo- Francia. Licenciado en Filosofía por la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán por la UNAM, México. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro- México. Traductor al castellano de la obra de Jean-Luc Nancy. Autor del libro: *Vindicación del cartesianismo radical* (Barcelona: Anthropos, 2010). Correo electrónico: juancarlosmorenoromo@yahoo.com.mx

Artículo recibido el 15 de mayo de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011.

de Filosofía y Pedagogía: Fenomenología y Aprendizaje Significativo”, con el que la Universidad Autónoma de Baja California celebró, en su campus de Tijuana, el XXV aniversario de la fundación de su Facultad de Humanidades. En el contexto particular de México y América Latina, la conferencia interroga por la necesidad y vigencia de la filosofía en la actualidad.

PALABRAS CLAVE

Fenomenología, Violencia, Totalitarismo, Filosofía europea, Filosofía latinoamericana.

and Pedagogy: Phenomenology and Significant Learning. With this meeting the Autonomous University of Baja California (Universidad Autónoma de Baja California) celebrated, in its campus of Tijuana, the 25th anniversary of the foundation of the College of Humanities. In the particular context of Mexico and Latin America the lecture raises the questions regarding the necessity and the relevance of philosophy nowadays.

KEY WORDS

Alterity, Deconstruction, Community, Difference, Responsibility.

• Qué es —cabría que nos preguntáramos aquí y ahora— una “Facultad de Humanidades”? ¿Cuál es su verdadero, o su más profundo y serio sentido, y por qué debemos integrarla, en primer lugar, y encima celebrarla? ¿Qué es, en este inicio de la segunda década del tercer milenio de la era cristiana (y en este primer año del tercer centenario del Estado moderno mexicano asimismo, si hacemos caso de las cifras oficiales), eso que denominamos aún “universidad”, como si se tratara de algo emparentado todavía con aquellas instituciones del siglo XIII europeo —Salamanca, Oxford, París, Bolonia—, cuyo eje o fundamento (y no el extraño e indeciso apéndice) era precisamente el de esas “facultades menores” de las que derivan, institucionalmente al menos, nuestra filosofía y nuestras humanidades?

De la Viena de 1935 a la Tijuana del 2011, estas y otras preguntas semejantes nos pueden servir de puente, como se verá en seguida. Y desde

luego la pregunta que se nos impone de entrada, a propósito del tema de esta conferencia, es la de qué tiene todavía que decirnos, a nosotros —a ustedes y a mí, tan lejanos en el espacio y en el tiempo, así como en la posición geoestratégica y/o geopolítica— aquella memorable conferencia del fundador de la fenomenología. Y también debemos preguntarnos, en esta oportunidad, en qué deberíamos o en qué podríamos poner al día el diagnóstico que Husserl levantaba, con respecto a la civilización europea, en aquellos tan aciagos días.

Los nazis —recordémoslo muy brevemente— habían tomado ya el poder en Alemania, y esto incluía el poder educativo y universitario. Miembro del partido Nacional Socialista, el célebre fenomenólogo Martin Heidegger había sido rector de la Universidad de Friburgo entre mayo de 1933 y abril de 1934, en un ambiente ya marcadamente antisemita del que su maestro y sus discípulos judíos habían sido las víctimas también.

El apenas recién nombrado rector von Möllendorf (socialdemócrata y profesor de anatomía), se había opuesto a que los estudiantes nazis pegaran los carteles que reclamaban la exclusión de los judíos de la universidad, y fue obligado, en consecuencia, a dimitir. Heidegger quería desde luego “captar la corriente que se perfilaba” (Heidegger 1988 11) en bien de la universidad alemana, y según le declaró a *Der Spiegel* en marzo de 1966, él también prohibió que se pegaran esos carteles infamantes —que ya campeaban en todas las otras— en su universidad, que había sido (y era aún, ipero cuán frágilmente ya!) la de Husserl. Lo de su distanciamiento con su maestro, precisa en esa misma entrevista, fue cosa no suya, sino del autor de las *Investigaciones lógicas*, a quien no le agradaba ya el rumbo que él estaba tomando en su propio pensamiento (*Id.* 26)¹.

1 “Lo que yo pienso, lo diré cuando sea profesor ordinario” (Faye 2005 34). A propósito de la exclusión de Husserl, cf. Faye 71 ss. A propósito de los carteles antisemitas y de las relaciones efectivas que el rector Heidegger mantuvo con los líderes de los estudiantes nazis, cf. Faye 85 ss. Hans Dieter Zimmermann (2007) ofrece asimismo una breve reseña de la doblez con la que, ya desde 1923, actuaba Heidegger en su relación con Husserl (*Id.* 96 ss.).

Entre tanto, no era aquella una época muy cómoda para ser judío, y los ciudadanos alemanes de esta raza, o por decreto asignados a ella (en una mezcla atroz de biologicismo y administración burocrática), pasaban a ser ciudadanos de segundo rango, excluidos desde luego de la administración pública, de la escuela y la universidad, de las profesiones liberales todas, de la industria y del comercio, y así, paso a paso —y con pasos dados, implacablemente, al ritmo de las botas militares—, hasta la “solución final” (Bensoussan 27 ss).

Edith Stein, entre muchos otros (quien moriría en Auschwitz el 9 de agosto de 1942), la también brillante fenomenóloga y destacada discípula del profesor Edmund Husserl, antes de serlo de Santa Teresa de Ávila, perdía desde 1933 también su cátedra del Instituto de Pedagogía Científica de Münster tan sólo por ser de la proscrita raza judía. Hannah Arendt y otros discípulos del propio Heidegger, Karl Löwith, Hans Jonas y Leo Strauss entre ellos, conocerán, como se sabe, el exilio.

Husserl se había retirado ya de la enseñanza universitaria desde 1928, cediéndole precisamente a Heidegger su cátedra². En 1929 había dado, en la Sorbona de París primero, y en la Universidad de Estrasburgo después, sus célebres *Conferencias de París* que, ampliadas, se convertirían en las *Meditaciones cartesianas* que, antes de poder hacerlo en alemán, verían la luz en el francés de Gabrielle Peiffer, Emmanuel Levinas y Alexandre Koyré, y también en el español de José Gaos. El profesor Levinas había jugado en ello, antes que el de traductor, el rol de mediador, o de anfitrión o introductor, sin duda muy importante, y para nuestro mundo hispánico el mediador fue, como ustedes saben, el propio Ortega. Ese mismo año de 1929 aparecería en inglés el artículo *Phenomenology* de la *Enciclopedia Británica*, redactado por el propio Husserl en los primeros meses de su retiro de la enseñanza universitaria. El “retiro” del maestro era, entonces,

2 Gadamer (2002) recuerda, con ocasión de los 75 años de su maestro, que Husserl decía, en su momento: “La fenomenología la somos Heidegger y yo” (30). Karl Löwith nos confía y nos confirma, en cambio, que desde muy pronto el asistente de Husserl obraba ya, para decirlo en alemán, *por sí y para sí*.

como correspondía a un filósofo de su talla, de una muy intensa y muy amplia y destacada actividad.

Al llegar los nazis al poder, sin embargo, también el profesor emérito Edmund Husserl fue excluido de la Universidad de Friburgo y quedó, por lo pronto, condenado al silencio en su propio país. Antonio Ziri3n (2008), en su muy breve y muy 3til art3culo “Edmund Husserl: Vida y obra”, se3ala que:

No por eso redujo [Husserl] su ritmo de trabajo, sino que la imposibilidad de hablar en p3blico le sirvi3 m3s bien para concentrarse cada vez m3s en la tarea de la fenomenolog3a como un medio para preservar la libertad intelectual y la autonom3a del hombre. Diariamente —agrega Ziri3n— daba unas caminatas filos3ficas con Eugen Fink, su asistente de investigaci3n, y otros colegas que pertenec3an a los c3rculos de la resistencia y la iglesia protestante. En 1935 —subraya el fenomen3logo mexicano— [Husserl] dio una conferencia, en Viena, sobre “La filosof3a en la crisis de la humanidad europea”, y luego fue invitado a hablar en la Universidad Alemana y Checoslovaca de Praga. Estas conferencias —concluye Antonio Ziri3n— tuvieron un eco resonante. Husserl se convert3a en algo as3 como la voz de la filosof3a libre, independiente, aut3noma: la voz de la raz3n en medio de la sinraz3n de los tiempos (Ziri3n 4)³.

Alfredo Troncoso (1993) destaca, por su parte, en el art3culo que sobre Europa escribi3 en las v3speras del quinto centenario de la llegada de Col3n a nuestro hemisferio en 1492 —y para ponerlo entonces como contrapeso a lo que de estridencias resentidas se esperaba por ac3—, la serenidad ejemplar de esa valerosa defensa, precisamente, de lo que por entonces nuestra versi3n vern3cula de la ideolog3a identitaria y —ojo— *nacionalista*, establecer3a como de muy buen tono denigrar y rechazar:

Retirado de su cargo de rector universitario en virtud de sus or3genes jud3os —escribe Alfredo Troncoso—, Husserl toma el tren a Viena y Praga poco antes de que cada una de estas caiga bajo el nazismo. ¿De qu3 habla el padre de la fenomenolog3a? —pregunta el profesor chileno, en M3xico, en 1992—. ¿Habla acaso rabiosamente contra el nazismo?, ¿servilmente a su favor?, ¿o afecta quiz3s una falsa naturalidad y habla de las virtudes y defectos del nazismo desde

3 Me explica el autor que se trata de un documento escrito ante todo como material de apoyo para sus cursos dedicados a Husserl, y que por eso mismo no lo ha publicado “formalmente” digamos.

un “justo” medio? Nada de eso. Husserl nos da una lección de esa aparente lejanía pero real cercanía a lo que es esencial que llamamos serenidad; Husserl habla, ni más ni menos, de lo que propone, de Europa; ni una palabra sobre Hitler, la suerte de los judíos o las atrocidades de la Gestapo; ni una palabra..., pero todo queda dicho (Troncoso 44).

Subrayemos esa paradoja aparente: Los nazis siembran por todas partes y a todos los niveles el odio y la violencia, y transforman a Alemania y se disponen a transformar a Europa toda en un cuartel de exaltados adoradores de esos gestos del *Führer* que a Heidegger también lo emocionaban, o en un cementerio si no, y mientras tanto (mientras su discípula Edith Stein se transforma en Teresa Benedicta de la Cruz, y se enclaustra en el Carmelo a rezar, y también a pensar) el gran filósofo Edmund Husserl va a Viena y a Praga, a hablar de filosofía. ¿Para qué?

Tijuana, como se sabe, tiene su realidad y tiene su “imagen”, o su mito, o su leyenda. Una imagen que, como la de todo nuestro país el día de hoy, pero concentrada, parece condenarla a ser tan sólo un lugar de desorden, de corrupción y de violencia. Dejando a un lado los periódicos, la televisión, la radio y los rumores, y las películas gringas también —o más bien, sobre todo las películas gringas—, Tijuana bien puede ser esa frontera mexicana en la que Jean-Luc Nancy, el sereno habitante de uno de los barrios más bellos de la medieval y modernísima, y en extremo limpia y ordenada ciudad de Estrasburgo, detiene su elogio de eso otro de la ciudad como tal que en su opinión (en eso nada heideggeriana) es la ciudad de Los Ángeles (cf., Moreno Romo 2004 116-127).

Esa ciudad californiana, escribe el representante vivo más importante de la deconstrucción francesa en *La ciudad a lo lejos*, en 1987, “es el espacio de la ciudad en toda su fuerza de espaciamiento extendido, extravertido, extravasado, volteado, acostado con la cara al cielo, el vientre descubierto” (Nancy 1999 25). Pero del lado mexicano de la frontera, escribe entonces Nancy, “otra cosa ha comenzado ya, desde hace mucho tiempo” (*Id.* 28). Y ese algo es lo que los franceses llaman el *bidonville*,

algo así como la desmesurada “panza de la ciudad”. “Es —especula Nancy— la inhabitación: no el desierto, sino por el contrario la destrucción y la expulsión transformadas ellas mismas en parodias de lugar” (*Id.* 29).

Y seguramente sin adivinar que un día un impertinente mexicano vendría a pasar al español, y a pronunciar aquí mismo esas reflexiones escritas, ante todo, para los franceses, y para los demás europeos, y para los “americanos” tal vez, Jean-Luc Nancy, por lo pronto, concluye:

Tan lejos de Los Ángeles como Los Ángeles lo estaban ya de “la ciudad”, éstos [los *bidonvilles* mexicanos] no se transformarán en ciudades, y no irán tampoco hasta el extremo o límite de la ciudad. No tienen futuro —escribe—. No pueden hacer otra cosa que concentrar la devastación, y endurecer la exasperación (Nancy 1999 29).

¿Qué sentido tiene, en un lugar así —podría preguntarse más de algún aficionado a las películas *made in Hollywood*, y más de algún lector europeo o “americano” de Nancy— una Facultad de Humanidades? Y, por extensión: ¿Qué sentido tiene, en un país como el nuestro —o en Túnez ahora, o en Libia peor aún—, el andarse ocupando —en vez de en cualquiera de todas esas cosas útiles y urgentes que más de alguno podría también ponerse a enumerar— en el estudio o el cultivo de la filosofía?

Si nuestra situación no es ya la de Husserl en 1935 (o, dicho desde nuestro margen, e incluso desde nuestro *bidonville* hispanoamericano: si nuestra situación es ya, filosóficamente hablando, acaso, la del Husserl de 1935); si en nuestros días la violencia se practica en los márgenes, y en los resquicios del mundo moderno, o transmoderno más bien (e incluso trasmoderno), y no en sus centros mismos, tan flamantes, que no parece que estén ahora, como entonces, a punto de entrar en un enfrentamiento, entre ellos, sin precedentes en toda la historia de sangre de la humanidad entera (como no sea que lo de Huntington vaya en serio y lo que se prepare ahora, o lo que de verdad quepa temer sea un enfrentamiento de veras “mundial”); si la bomba atómica, el largo forcejeo de la guerra

fría y el nuevo y algo más relajado “orden mundial” que la sucedió, o que la sucede, han modificado el mapa geoestratégico del mundo desde los tiempos de Husserl, de Ortega y de Valéry, no parece que por ello el diagnóstico del padre de la fenomenología tenga menos, y hasta pareciera que tuviese incluso, en sus aspectos fundamentales, más actualidad.

En su conferencia de Viena, Husserl se ocupa del problema, para nada meramente escolar, de la crisis europea. Y lo hace, no en el campo protegido de su especialidad, sino en el campo abierto del debate general que por entonces ocupaba a muchos, como se imponía: “desarrollando la idea filosófico-histórica (o el sentido teleológico) —explicita— de la humanidad europea” (Husserl 323); para lo cual considera de la primera importancia, desde luego, el poder mostrar la función esencial que en ello les “corresponde a la filosofía, y a esas ramificaciones suyas que son nuestras ciencias” (*Ibid.*).

“Las naciones europeas —constata Husserl (325) en mayo de 1935— están enfermas, Europa misma está —se dice— en crisis”. Y sin embargo, anotemos, desde el siglo XIX al menos, el orgullo europeo descansa en la seguridad de sus ciencias, que desde el siglo XVII le anunciaban ya el inminente dominio del mundo.

La espiritualidad humana está basada, sin duda —escribe Husserl glosando las ideas dominantes en su tiempo—, en la *physis* humana, toda vida anímica humana está fundada sobre lo corporal, por lo tanto también lo está toda comunidad en los cuerpos de los hombres individuales que son sus miembros. Así pues, de tener que resultar posible una explicación realmente exacta de los fenómenos científico-espirituales y, en su estela, una praxis científica de espectro tan amplio como en el resto de la esfera de la naturaleza, los científicos del espíritu no deberían contentarse con considerar el espíritu como espíritu, sino que deberían retroceder a los fundamentos corporales y elaborar sus explicaciones con la ayuda de la física y de la química exactas (Husserl 325)⁴.

4 John W. Burrow (2001) nos ofrece una amplia caracterización de esa época reduccionista que Husserl glosa aquí, y frente a la que, como Unamuno en España, reacciona.

Para poner al día esta glosa de esas hartas hobbesianas ideas que, de medirlas por su incesante difusión, habría que asumir que son *todavía* (o que son *ya*) las dominantes entre los hombres correctamente “educados” o “informados” de Occidente todo, y de su área de influencia ahora casi perfectamente global, hoy en día tendríamos que agregar al cuadro simplemente a esa “física del siglo XXI” que presuntamente es ahora la biología que, se nos dice, ha logrado nada menos que descifrar el alfabeto de la vida, en el que incluso empieza a balbucir, con Dolly y otros esperpentos de ese jaez, sus propias y hartas científico/mágicas “palabras”.

Tras observar Husserl, en 1935, que, mientras en el terreno de lo corporal la medicina científica ha logrado desplazar, en Europa al menos, a los que cabría llamar en general —a los practicantes precientíficos todos, en grupo— meros “curanderos”, en el terreno de la vida humana propiamente dicha —en el del *bios*, que implica *comunidad* e implica *fines*, y que no se reduce entonces al de la mera *zoe*—, no ha ocurrido nada parecido; y tras señalar que justamente ahí, desde la perspectiva meramente empírica o “terapia naturalista” de los meros “curanderos”, o desde la tradición y la experiencia incluso, no faltan los que les ofrezcan, a las naciones europeas, remedios a su enfermedad, se pregunta Husserl, y nos pregunta a todos —y a nosotros también—, con hartas pedagógica ingenuidad: “¿Por qué fracasan las ciencias del espíritu, cuyo desarrollo ha sido tan rico y tan variado, a la hora de rendir aquí el servicio que tan magníficamente prestan las ciencias de la naturaleza en su esfera?” (324).

Es la pregunta que subyace, si se fijan, a la esperanza que nuestras sociedades —o esas sociedades desarrolladas al menos, a las que nosotros quisiéramos que las nuestras se parecieran o se asimilaran, cuando por fin se hicieran grandes— depositan en esos inevitables “expertos” que hoy en día ocupan, justamente, el lugar de “médicos” de las sociedades. Por ejemplo en los economistas, que ya parecen haber salido de los tremendos apuros en los que los metió —¡los pobres!— la crisis financiera de estos últimos dos o tres años.

Desde los tiempos del asesinato de Colosio, ¿se acuerdan?, en nuestro país se pusieron de moda también los criminólogos. Y para los tremendos problemas que la sociedad contemporánea les acarrea en especial a todas esas mujeres a las que, si se las liberó de una sujeción tradicional o familiar, como tanto anuncia la propaganda, tan sólo fue para arrojarlas en seguida a la jungla del trabajo asalariado, por ejemplo en las espléndidas maquiladoras, se han inventado, ¡faltaba más!, y para todos los aspectos habidos y por haber, los hoy en día tan exitosos y tan socorridos especialistas en “cuestiones de género”.

Y es la idea que subyace, por desgracia, a casi todas las corrientes —las oficiales al menos— de la pedagogía, y de esas “ciencias de la educación” en general a las que, en nuestros días, mucho me temo que quienes les mueven los hilos sean precisamente los expertos en finanzas —o en ganancias, mejor dicho— de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). La novela *Amor y pedagogía*, de don Miguel de Unamuno, escrita en 1902, tampoco ha perdido en nuestros días, entonces, su extremada pertinencia (cf. Chevalier 1992 148-156; Moreno Romo 2011a).

Esto que cualquiera puede constatar, por poco que esté atento a lo que se enseña en nuestras universidades, y a lo que se publica y se ventila en la plaza pública, lo confirma, por si hiciera falta, la autorizadísima voz de uno de los filósofos más leídos y estudiados de nuestros días. Me refiero a Jürgen Habermas (2010), quien en la conferencia magistral que presentó en nuestro país, en Mazatlán, en noviembre del 2007, en el marco del XIV Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, anotaba que:

A partir de una infraestructura social globalizada (cuya principal característica es su orientación obstinada al control científico-tecnológico de la naturaleza, el ejercicio burocrático del poder y la producción capitalista de riquezas), la modernidad hoy en día constituye algo así como la arena común donde las diferentes civilizaciones se encuentran unas con otras, al mismo tiempo que modifican esta infraestructura en formas más o menos culturalmente específicas y confrontan versiones rivales de la autocomprensión de la modernidad (Habermas 20).

El mundo entero vuelto un *bidonville*, si se fijan. *Urbi et orbi*, observa el propio Jean-Luc Nancy en *La creación del mundo o la mundialización* (2002), “la ciudad se fragmenta y se extiende hasta el punto en el que, al mismo tiempo en el que tendencialmente recubre el orbe entero del planeta, pierde sus propiedades de ciudad, y con ellas, desde luego, las que nos permitían distinguirla del ‘campo’” (*Id.* 13). La reflexión, en apariencia ocasional, del breve textito de encargo *La ciudad a lo lejos*, reaparece aquí en una obra central. “El Occidente —observa un poco más adelante Nancy (2002) en *La creación del mundo*— ha recubierto el mundo, y en ese movimiento desaparece en tanto estaba reputado orientar la marcha del mundo” (16). Un Occidente del que, y ese es uno de los puntos principales en los que tenemos que poner al día la conferencia de Husserl, ya no está nada clara no sólo su correspondencia o su continuidad con la Cristiandad de los medievales, y de los portugueses y españoles, franceses e ingleses que evangelizaron nuestro continente, sino también su condición de “lugar de la filosofía” o “Europa espiritual”.

En su recién citada conferencia de Mazatlán, Habermas se pregunta si no tendrán razón los sociólogos que caracterizan a la europea —que es, por cierto, la que pretenden seguir los gobiernos y los intelectuales mexicanos— como *Sonderweg* o “ruta anormal” (17). Esto justamente ante la “vuelta de las religiones”, y ante todo frente al hecho paradójico de que, si Occidente se sigue en cierto modo manteniendo en la hegemonía, a nivel mundial, no lo es sino en la medida en la que lo mantienen en ella los Estados Unidos, los cuales de ninguna forma confirman esa filosofía de la historia dominante que asocia secularización y Modernidad⁵:

La conciencia de vivir en una sociedad secular no está ya ligada a la certeza de que el avance de la modernización de la sociedad y la cultura sólo pueden ocurrir si se sacrifica la influencia pública y la relevancia personal de la religión (Habermas 18).

5 Luis Álvarez Castro (2011) nos recuerda que ya a propósito del primer enfrentamiento entre los Estados Unidos de América vueltos una potencia emergente, y la vieja Europa malamente “ilustrada”, un europeo, don Miguel de Unamuno, había caído en la cuenta de esto: “Nadie nos quita de la cabeza —escribía Unamuno (1966)— que nos han vencido por ser ellos más ricos, por saber más física aplicada, y más química industrial, por tener más caminos y más canales, y por saber menos latín y ser menos religiosos que nosotros”.

En su reciente y muy promocionado libro *Los huesos de Descartes*, el periodista y filósofo estadounidense Russel Shorto subraya también el carácter minoritario de un mundo occidental que, en su parecer también, nace con la filosofía, y más que con ésta, con la ciencia “cartesiana”, o con toda esa ciencia moderna que —harto poco cartesianamente, a decir verdad— comienza esa larga carrera de expulsión del alma de un universo en principio cerrado en sí mismo, y en su propia o inmanente legalidad, de *res extensa* (cf. Shorto 2009; Moreno Romo 2010 327 ss).

Husserl (1991) también acusa a Descartes de tener algo que ver con esos “funestos prejuicios” (326) que son, desde su perspectiva, los verdaderos causantes de la enfermedad europea: el naturalismo y el objetivismo que pretenden que, además del de las ciencias naturales, también el de las ciencias del espíritu (o ciencias sociales y humanidades, como decimos por acá) sea un mundo cerrado y puramente objetivo o natural, del que se puedan por ejemplo desplegar unas “investigaciones” a la medida, justamente, de esos protocolos de investigación que, en nuestros días y en nuestras universidades, nosotros todos nos vemos obligados a llenar para jugar al juego, sin nuestras batas blancas siquiera, de los verdaderos investigadores⁶.

Y Álvarez Castro subraya que, por el contrario, Unamuno sostiene que es precisamente la superioridad espiritual de las naciones modernas lo que ha derrotado a la exánime España: “es la vieja alma de los emigrantes del *May-flower*, de la “flor de mayo”, la que nos ha vencido” (Álvarez Castro 763), y ello en razón de que “las máquinas, la agricultura, el comercio, etc., se hacen con espíritu, y no al revés” (*Id.* 737).

6 Cf. Moreno Romo 2011b; cf. también Burrow (2001 58), a propósito del monismo materialista y mecanicista que en la segunda mitad del siglo XIX se esforzaba por deshacerse del “dualismo cartesiano”, precisamente en un mundo que, dependiendo de la transformación del carbón en energía, lo reducía “consecuentemente” todo a esta idolatrada relación. En estas páginas, el catedrático de pensamiento europeo de la Universidad de Oxford (y a propósito del periodo del que se ocupa en su libro, que es el que precede a la obra de Unamuno y a la de Husserl), expone “la concepción general del mundo como sistema cerrado al que nunca se añadió nada y del cual nada podía quitarse, cuyas variopintas transformaciones podían verse como las diversas conversiones de una cantidad general fija de energía, todas las cuales podían expresarse científicamente, incluidas, por supuesto, las de la vida y tal vez incluso las de la conciencia” (Burrow 59).

Pero volvamos, por ahora, antes de ocuparnos de su alma, a *Los huesos de Descartes*. La Ilustración estadounidense, aclara Russel Shorto en ese mismo libro, no condujo a una revolución anti-religiosa o anticlerical como la francesa, como a veces se cree en Europa.

Minoritaria en el mundo, y diversa de sí misma en Occidente mismo, si es que en efecto el Occidente es Uno, ¿en qué podrá quedar entonces eso a lo que Habermas se refiere como “autocomprensión de la Modernidad”?

También en Mazatlán, en su harto jovial conferencia magistral el también muy célebre filósofo italiano Gianni Vattimo nos exhortaba a no empecinarnos en ser como los europeos, invitándonos, desde la autoridad de su hermenéutica heideggeriana, a simplemente ser nosotros mismos —lo que no dejó de suscitar, en una de las cabezas canas ahí presentes, en los asientos reservados de las primeras filas de aquel abarrotado teatro, si no sería esa una sutil estrategia de exclusión, y por ende de dominación.

En nuestros días de triunfo del capitalismo global nos encontramos, subraya Jean-Luc Nancy en su libro *La creación del mundo o la mundialización*, desde un plano de reflexión precisamente harto distinto del de un Vattimo demasiado bien instalado en su postmodernismo, un Habermas buscando consensos (harto más gravemente que el italiano, es cierto), o un Hans Küng buscando todavía, como Kant, una ética mundial independiente (o resultante, lo mismo da) de las grandes religiones, desde la lucidez que encuentra en el ejercicio de la deconstrucción (esa pariente cercana de la fenomenología), Jean-Luc Nancy (2002) diagnostica que nos encontramos todos ante la “catástrofe inaudita, geopolítica, económica y ecológica, [de] la globalización como supresión de toda forma-mundo del mundo” (53):

El mundo ha perdido su capacidad de hacer mundo: parece haber ganado solamente la de multiplicar a la potencia de sus medios una proliferación de lo inmundo que, hasta aquí, piensen de ello lo que quieran las ilusiones retrospectivas, nunca en la historia había marcado de ese modo la totalidad del orbe (Nancy 2002 16).

Las mercancías, observa con Heidegger y con Marx, exportan, se lo quiera o no, la visión occidental del mundo. Y exportan sobre todo, y para empezar, la “desdivinización” que hace posible su explotación, que es impensable, por ejemplo, para el confucianismo, el hinduismo, o el budismo.

Lo más perturbador del enigma moderno, observa Nancy después de proponer que el mundo se ha tragado, en su inmanencia, al Dios de la onto-teología (es decir, al Dios de los filósofos modernos; es decir, “el mundo mismo, en él mismo y para él mismo” pues, subraya, “las grandes trascendencias del racionalismo no elaboraron otra cosa que la relación inmanente del mundo consigo mismo”), es precisamente esa doble cara de lo irracional, que triunfa a la vez como capital y como “rosa mística” (Nancy 2002 32). *In God we trust* es justamente, lo sabemos, lo que a nivel del dominio del capital mundial, y del mundo, dice la moneda.

En Alemania, en el siglo pasado, pocos años después de la conferencia de Husserl que aquí recordamos, prosigue Nancy (2002), “la *Weltanschauung* nazi quería responder a la ausencia de un *cosmotheoros* [u “observador del mundo”]. Y es por ello que Heidegger, en 1938, volviéndose —dice— contra ese nazismo, expuso el fin de la época de las *Welbilder*— de las imágenes o cuadros del mundo” (*Id.* 38).

Esa famosa conferencia, cuya deuda con el neotomismo en general, y con Jacques Maritain en particular, ya he tenido la ocasión de señalarla en otra parte, lo mismo que su pésima y hasta tendenciosa interpretación de la filosofía del llamado padre de la Modernidad, es la que acusa a Descartes de haber puesto al Sujeto, en su filosofía (a ese *hupokeimenon* para el que el mundo deviene su mera representación, suya y por lo mismo enteramente disponible para él, y para sus diversos “progresos”, digamos), en el lugar de Dios (*cf.* Moreno Romo 2010 VI, 4; y 2007 9-58). Pero volvamos a los comentarios de Nancy quien, aunque ya desde *Ego*

sum se nos muestra, en 1979, como Derrida mismo, un lector muy fino de Descartes, no por ello deja de abreviar en Heidegger para señalar que:

(Un mundo salido de la representación es ante todo un mundo sin Dios capaz de ser el sujeto de su representación (y entonces de su fabricación, de su mantenimiento y de su destinación). Pero ya, como lo he indicado, el Dios de la metafísica se convertía en mundo. De manera muy precisa, el “Dios” de la onto-teología se despojó progresivamente de los atributos divinos de una existencia independiente, para ya no poseer más que los de la existencia del mundo considerado en su inmanencia, es decir también en la anfibología indecible de una existencia tan necesaria como contingente. Piénsese efectivamente —ejemplifica— en el Dios “causa inmanente del mundo” de Spinoza o en el Dios de Leibniz creando “el mejor de los mundos posibles”, es decir, limitándose a ser una razón interna del orden general de las cosas. El Dios de la onto-teología se ha producido él mismo (o deconstruido) como sujeto del mundo, es decir, como mundo-sujeto. Al hacerlo, se suprimía como Dios-ente-supremo y se transformaba, a la vez que se perdía ahí, en la existencia para sí del mundo (ni fuera del mundo ni mundo de fuera). (Nancy 2007 38-39).

La filosofía de Jean-Luc Nancy es ante todo, recordémoslo, un rechazo, o una salida, como de toda ciudad cerrada en ella misma, de toda forma de inmanencia o de autosuficiencia. Su ontología, no lo olvidemos, es la del ser singular plural que, entre nosotros, es en todo momento capaz de construir un “nosotros”, pero un nosotros abierto una vez más, en el que todos somos o podemos ser “orígenes del mundo”: “Querer el mundo —escribe todavía en el libro que venimos comentando—, no un sujeto del mundo (ni substancia, ni autor, ni amo), solamente de ese modo —precisa— podemos salir de lo inmundano” (2007 52).

Los poderes del mundo todo, sin embargo, volvamos a la constatación hecha por Habermas (2010), lo que pretenden es el “control científico-tecnológico de la naturaleza, el ejercicio burocrático del poder (indispensable, nos recordaría aquí Georges Bensoussan, para la operación de un acto tan monstruoso como el ocurrido en Auschwitz), y la producción capitalista de riquezas” (20). No pueden quedar, esas tres dimensiones de nuestra Modernidad, o nuestra trans, o trasmodernidad, simplemente

asumidas o aceptadas así como así, impensadas. Necesitamos penetrar en ellas y ponernos a la altura de ese reto. “Necesitamos pensar —escribe Jean-Luc Nancy— a la altura y a la potencia —a la medida de la “riqueza” y de la “fortuna”— del capital” (2007 60).

Lo que pasa, cabría decir aquí a la luz de los finísimos análisis o “reducciones fenomenológicas” que por su parte nos propone Jean-Luc Marion (1991), lo que pasa es que estamos, en ese mundo confrontado y diverso que Habermas quisiera ayudar a volver idéntico a sí mismo y por ende más “civilizado”, ante una verdadera batalla en torno a un mundo reducido a la *ousía* o “posesión disponible” de una serie de diversos hijos pródigos, los cuales, todos, al pretender “la *ousía* sin el padre y sin el don”, y al volverla nada más que dinero líquido, como el de todos esos tahúres de nuestras finanzas mundiales o globales, idolatran a tal punto al objeto del que desean disponer, para glorificarse a sí mismos con ello, que no son capaces de ver lo profundamente humano de la experiencia del don, el abandono y el perdón, que libera de todo eso (*cf.* Marion 143-146).

La tensión persiste inevitablemente, anotémoslo, entre el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, y el de los filósofos y los *savants* o científicos que Pascal ponía, en su glosa del texto evangélico, en el lugar de los muertos.

La Modernidad, vivida justamente como ese avance imparable de los progresos técnicos, la administración y las mercancías es, como apuntan Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy en el prefacio a la edición española de ese pertinentísimo y harto esclarecedor análisis que es *El mito nazi*, la racionalidad occidental que fácilmente degenera en “visión del mundo” y en ideología, es una máquina que arrasa y que destruye identidades, ahora, y en los tiempos de la persecución de los judíos por parte de los nazis.

Ese libro de 1991 en el que los dos eruditos nos exponen una asaz reveladora radiografía de todo este proceso, explican sus autores, no es un libro de historia, sino un libro de filosofía cuyas preocupaciones o *enjeux* se ubican, nos lo subrayan, no en el pasado sino en el presente (Nancy & Lacoue-Labarthe 2002 9).

En su también muy breve y muy esclarecedora *Historia de la Shoah*, el historiador Georges Bensoussan, cuyas preocupaciones o *enjeux* tampoco están en el pasado reciente, superados y archivados, *ihélas!*, nos explica que la Europa occidental en general, y muy en particular la Alemania de los tiempos de Husserl, sufría de las heridas que dejaba en ella una modernización en extremo brutal y acelerada. Las ciudades concentraban masas de campesinos de pronto desarraigados, a los que les dolía profundamente ese desarraigo. Liberalismo, capitalismo y socialismo, todos esos enemigos de la sociedad tradicional, observa, eran por lo general vistos como cosas de judíos, y los judíos se iban volviendo el chivo expiatorio de todos los descontentos:

En este final del siglo XIX, la impregnación racista es una forma de la crisis europea de la modernidad. El judaísmo europeo está atrapado entonces — observa— en una contradicción esencial de la que no tiene conciencia. La emancipación lo integra a la cultura nacional mientras que la nación que se busca, se forja tanto mejor cuanto lo excluye. El antisemitismo deviene un cemento nacional en el momento preciso en el que los judíos rompen los muros intelectuales del gueto (Bensoussan 12)⁷.

La gran primavera del pensamiento judío que dice George Steiner (Husserl, Freud, Einstein...), no podrá menos que atizar todos esos odios, y todas esas envidias. ¡Cómo podría ser Husserl, un judío, el máximo representante del pensamiento alemán! Insoslayables, los poemas de Heine se hicieron pasar, durante el nazismo, como anónimos o de dominio popular.

Racismo y darwinismo social —prosigue Bensoussan— fustigan [por aquellos tiempos] a la democracia, ese “régimen de los débiles” de los que el judío,

7 Cf. “Sobre la embriaguez seca” (De Unamuno 1984 99-102); y “Unamuno, otros quijotes, y otros molinos de viento” (Moreno Romo 2011b).

esa antítesis del instinto y de la fuerza, es el heraldo. Este antisemitismo laico —observa— se superpone al viejo antijudaísmo cristiano. Esas dos formas del rechazo coexisten en una Europa occidental en la que progresan la secularización y la laicización. Pero mientras que el rechazo religioso vigilaba, proscibía, y buscaba convertir a los judíos —subraya Bensoussan—, el rechazo “científico”, por su parte, los excluye radicalmente (Bensoussan 13).

Rota la Cristiandad, explican Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (2002 30), Europa se disgrega en naciones, y en todas ellas campea, de pronto, el obscuro espectro de la imitación. Imitación de los antiguos en primer lugar, pero también imitación de los vecinos. Piratería de ideas y de modelos que, como la del oro de los españoles, se disimulaba lo mejor que se podía. En países como España, Francia o Inglaterra, el trabajo previo del absolutismo había sentado ya las bases para que, como en la Nueva España misma, el nuevo modelo se viniera a superponer, con mayor o menor violencia, a lo previo —para que la historia, para decirlo con Unamuno, viniera a hacer su ruido sobre la serena intrahistoria. En el caso de los antiguos territorios que conformaban esa cosa extraña que se llamó el Sacro Imperio Romano Germánico no existía, pese a Lutero, esa unidad previa, y surgió entonces, y de manera tremenda, un “problema alemán”:

En la historia de esta Europa presa de la imitación —escriben los autores de *El mito nazi*—, el drama de Alemania no es simplemente el de estar parcelada, al punto, la cosa es conocida, que apenas y existe una lengua alemana, y que ninguna obra de arte “representativa” (incluso la Biblia de Lutero —observan— difícilmente puede ser considerada como tal) ha visto aún el día, en 1750, en esta lengua.

El drama de Alemania —abundan— es también el de sufrir esta imitación en segundo grado, y de verse obligada a imitar esa imitación de lo antiguo que Francia o Italia no cesan de exportar durante al menos dos siglos. Alemania, en otros términos, no está sólo privada de identidad, sino que le falta también la propiedad de su medio de identificación (Nancy & Lacoue-Labarthe 30-31).

Todo parecido con las cuitas identitarias de nuestros latinoamericanistas, advirtámoslo aquí de paso nada más, en la medida en que ya hemos saldado cuentas con el asunto en nuestro extenso “Epílogo del traductor” a la obra que estamos comentando, dista mucho de ser, nos parece, una mera coincidencia.

La nación alemana —a diferencia de las nuestras, las latino europeas lo mismo que las latinoamericanas— de verdad necesitaba construirse, y en serio, habiéndolo intentado ya por la vía de la reforma religiosa, quería hacerlo rebasando el cristianismo y poniéndose a la vanguardia de Europa. Enfrentaba además lo que Lacoue-Labarthe y Nancy describen como un *double bind*: la esquizofrenia de tener que recurrir a los griegos para disponer de un modelo, y de no poder hacerlo sin por ello volverse imitadores de las naciones latinas, sus rivales, quedando condenados a la imitación de la imitación. Algo así como esforzarnos, entre nosotros, por volvernos unos mexicanos puros o auténticos, y vernos obligados a recurrir, para ello, cuando no a la lengua española, a las comunidades indígenas que sobreviven a todo lo largo y ancho del país, ajenas casi del todo a nuestro México moderno, pero no a la Iglesia que trajeron los predicadores españoles —o los gringos ahora, lo mismo da.

El mito nazi surge así, en Europa, de la necesidad que la cultura alemana tenía de construirse y de inventarse, y de apropiarse ante todo de “los medios de la identificación”. Lutero había buscado, para fundar su iglesia, más allá del catolicismo romano, las inmaculadas fuentes del cristianismo primitivo. El neoclasicismo italiano y francés, y Roma misma, les prohibían a los alemanes el recurso a unos griegos apolíneos, demasiado franceses, demasiado italianos. No podían los alemanes modernizarse a la francesa. El poeta romántico Heinrich Heine había apuntado ya (en 1835, en *De l'Allemagne*) que la revolución alemana no sería una revolución atea, como la francesa, sino una revolución religiosa, y hasta había profetizado que sería una revolución de una violencia tal que, a su lado, la francesa, con todo y su Terror, pasaría por ser un juego de niños.

Escudriñando el pensamiento de Platón, y a contracorriente de las *Lumières* francesas, los alemanes redescubren el mito como fuente de identidad. Si la filosofía de los enciclopedistas, en su pretensión de repetir el gesto de los filósofos que habían vencido al *mythos* con el *logos*, se afanaba contra lo que llamaban “prejuicios”, los pensadores, y tras ellos los ideólogos alemanes descubrieron que en el mito había otra forma de

“verdad”, extremadamente poderosa: la de la adhesión sin reservas. “Un mito no es verdadero —escribía Rosenberg— hasta que ha tomado al hombre entero” (Nancy & Lacoue-Labarthe 41).

La Revolución alemana fue un intento de repaganización, o de superación, si no, del cristianismo. Y así, mientras el idealismo, para que Alemania pudiera ser el sujeto de su historia, desarrolla justamente esa filosofía del Sujeto de la que el neotomismo primero, y Heidegger después, se esmeran en responsabilizar a Descartes, el romanticismo alemán se inventó, para poder inventar desde esa fuente una Alemania digna de un delirio de grandeza tan sólo comparable a su complejo de inferioridad de entonces, a sus propios griegos.

En Schlegel, Hölderling, Schelling y Hegel, en su truncado seminario dedicado a la genealogía de lo dionisiaco, en 1997, Philippe Lacoue-Labarthe le seguía la pista al Baco de los alemanes para ver cómo dejaba de comportarse como dios latino y se transformaba, antes de que Nietzsche se quisiera su profeta, en el Dionisos griego.

La verdadera fuente de lo verdaderamente nuevo no era ya, para aquellos nuevos constructores de la nueva Alemania, ni la Biblia ni tampoco la latinidad. Alemania había descubierto por fin, allende el verdadero cristianismo, y allende la Grecia, según ellos mal traducida y mal comprendida, de los latinos, la “verdadera Grecia”: “Una Grecia oculta —explican Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy—, nocturna, sombría (o demasiado deslumbrante), que es la Grecia arcaica y salvaje de los rituales unanimistas, de los sacrificios sangrientos y de la embriaguez colectiva, del culto de los muertos y de la Tierra-Madre” (33).

También Husserl en Viena, aquel 7 de mayo de 1935, hablará de los griegos. La filosofía, declara ahí, tiene, en la Grecia de los siglos VII y VI a. C., lugar y fecha de nacimiento. Y esa Grecia a la que él se referirá, y la

filosofía que arranca de ella, es sobre todo cosa no sólo de los alemanes, sino de todos los europeos, y en principio puede serlo de todos los hombres.

Hay en Europa —escribe— algo singular, único, respecto de lo que todos los otros grupos humanos son también sensibles en cuanto algo que, independientemente de toda consideración de utilidad, se convierte para ellos, por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual, en una incitación a europeizarse, en tanto que por nuestra parte, si tenemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejemplo, por indianizarnos (Husserl 329).

Europeizar a España, ¿se acuerdan?, era el empeño de Ortega a principios del siglo XX, y su manera de responder, con Joaquín Costa y con muchos más, al rezago o “problema español”. Empeño al que Unamuno respondía, como sabemos, con su paradójica o quijotesca (o “arbitraria”) propuesta de “españolizar a Europa” en la que, adelantándosele al Marion de *El fenómeno erótico* en unos 97 años, proponía que, frente al trinomio europeo de ciencia, vida y felicidad, la España antigua y Africana en la que él se instalaba con San Agustín, tenía la propuesta de sabiduría, muerte y amor. “¿Soy europeo?”, se preguntaba cuando se quedaba a solas. “¿Soy moderno?”. Y en aquel memorable ensayo de diciembre de 1906 que lleva el título de *Sobre la europeización*, nos cuenta que se respondía: “No; no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no; no eres moderno, eso que se llama ser moderno” (De Unamuno 1964 265). Lo que naturalmente está lejos de querer decir que don Miguel no perteneciera, como el que más, a eso a lo que Husserl le daría más tarde el nombre de “Europa espiritual”.

Don Miguel de Unamuno, sería una verdadera falla no recordarlo, en los momentos en los que Husserl filosofaba contra esa enfermedad europea que estaba engendrando, entre otros males de envergadura, el del totalitarismo nazi, disfrutaba en su patria de la breve y harto agrídulce gloria alcanzada tras su lucha —él también depuesto de su puesto de

rector y de su cátedra, y exiliado a la isla de Fuerteventura desde la que se escapó a París— contra el militarismo progermánico del rey Alfonso XIII y del general y dictador Miguel Primo de Ribera. Demasiado indócil para el premio Nobel, y para los halagos de una República infiltrada pronto por el bolchevismo, todavía le quedaba a don Miguel, para el siguiente año de 1936, su batalla del día de la raza contra el enardecido nacionalismo español de las huestes de Franco, representado en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca por el furibundo general Millán Astray quien, indignado por su enérgica libertad, le lanzaría aquello de “muera la intelectualidad traidora” y quien, de no haber sido por las altas personalidades que los acompañaban en el presidium, acaso lo habría hecho linchar.

¿Se imaginan a Husserl y a Hitler, o a Himmler si no, en una ceremonia dedicada al día de la raza, nada menos, presidiendo entrambos una misma mesa?

Pero volvamos a Ortega y a su empeño, de antes de la guerra civil (que fue, como se sabe, el primer ensayo de la cruentísima guerra de religión que preparaban esas religiones seculares que fueron los totalitarismos), por europeizar —precisamente europeizar— a España.

En el artículo *Asamblea para el progreso de las ciencias*, publicado el 10 de agosto de 1908 en *El Imparcial*, Ortega se pregunta, como Husserl en su conferencia de casi 27 años después, por lo que distingue a la europea del resto de las grandes civilizaciones. A Europa no la constituyen tan sólo, argumenta ahí contra lo que de ésta les suele impresionar a los viajeros, los adelantos y las comodidades:

En el siglo XVIII —escribe— no había ferrocarriles, y, sin embargo, era Europa tan Europa como hoy puede serlo. En tiempos de Platón —agrega— estaba Europa circunscrita al lindo rincón de la tierra helénica, pero si breve en extensión, alcanzó entonces lo europeo quilates de energía nunca después superados. Si a pesar de ello hubiera caminado hasta China Platón o alguno afinado en su escuela, habría hallado allí una serie de comodidades desconocidas para los elegantes de Atenas (Ortega y Gasset 2004 185).

Entonces, ¿qué es lo que tiene de especial Europa, y por qué los no europeos habrían, o habríamos de europeizarnos? Ortega encuentra que lo que caracteriza a Europa como tal es la ciencia: “Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta” (186). Y en efecto, buena parte de su artículo se encamina a proponer, para su patria, para decirlo en pocas palabras, una especie de CONACYT, una política gubernamental tendiente a dotarla de científicos. No obstante esto, que podría llevarnos a considerarlo un ingenuo (y es cierto que por entonces no era Ortega sino un brillante joven de veinticinco años), en seguida constatamos que esa ciencia, para él, en el fondo es nada menos que filosofía: “Lo que había en Atenas de característico, de único —escribe— era Sócrates” (*Id.* 185).

Para Husserl, lo que distingue a los antiguos griegos del resto de las grandes civilizaciones es la “actitud teórica”. Esa nueva vocación humana que dirá más tarde don Eduardo Nicol que, por encima de las meras soluciones prácticas, se entrega a la búsqueda de la verdad, y de la verdad verdadera, la de a de veras; la verdad “incondicionada”, precisa Husserl, así resulte que su búsqueda es infinita:

Radica aquí —escribe— una infinitud que a cada confirmación fáctica y a cada verdad le confiere el carácter de una mera aproximación, de una aproximación sólo relativa, siempre en referencia al horizonte infinito en el que la verdad en sí vale, por así decirlo, en un punto infinitamente alejado (Husserl 333).

No es por ende esa verdad la ingenua “verdad” de los mitos antiguos, ni tampoco la cínica “verdad” del mito nazi. No es de la adhesión total y unánime de lo que allí es cuestión, sino de su remedio. De la filosofía, subraya Husserl, se sigue a su vez otra nueva forma de praxis: “La de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital, de todas las formaciones y sistemas culturales surgidos y crecidos a partir de la vida de la humanidad y, con ello, también la de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen de modo tácito o expreso” (339).

Los griegos, recuerda Husserl en Viena, en aquel momento crucial, les heredaron a los europeos la filosofía, y precisa que por ello no debemos

entender estos u otros sistemas filosóficos —el aristotélico o el platónico, digamos—, sino la filosofía: la tarea infinita de la verdad y, con ella, esa “infinitud intencional” que es el alma de Europa y a la que no puede, sin desprenderse de sí misma, renunciar. Ortega hacía para España, en 1908, el mismo diagnóstico:

Esto somos —escribía—. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea, que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente como aquella Clemencia Isaura que —según dicen— vivía viuda de su alma (Ortega y Gasset 189).

Ese extravío no es sin embargo tan sólo español. En la Modernidad se produce, admite Husserl, una desviación de la filosofía. Y en eso su diagnóstico se acerca al de Unamuno más bien, cuando reconoce el “fatal error según el cual es la ciencia lo que hace sabios a los hombres”, y la que “está llamada a crear una humanidad genuina, capaz de superar los destinos y ser, en consecuencia, autosuficiente”:

También yo estoy persuadido —escribe— de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado. Pero esto no debe ser entendido —advierte en seguida— en el sentido de que en mi opinión la racionalidad como tal sea mala, o de que en el conjunto de la existencia humana sólo deba tener un papel subordinado (Husserl 1991 347).

Frente al objetivismo, “esa ingenuidad con la que la ciencia objetivista asume como universo de todo lo que es lo que ella misma denomina mundo objetivo” (352), Husserl se propone, ante todo, el rescate del espíritu: “Nunca ha existido, ni existirá jamás —afirma—, una ciencia objetiva del espíritu, una doctrina objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales, existencia en las formas de la espacio-temporalidad” (*Id.* 355).

Nos preguntábamos, al principio de esta conferencia, por el sentido de una Facultad de Humanidades en un mundo como el nuestro, tan asediado por las distintas urgencias de la vida. Si hemos podido entrar, como es debido, en el relevo de la conferencia de Husserl, así como en el

diálogo con todos los demás autores que hemos invocado aquí, una de nuestras conclusiones más claras tendría que ser precisamente la de que la filosofía es una de esas urgencias, y es tal vez —y lo es seguramente en lo que a las ciencias se refiere— la primera. “Es errado, por ello, por parte de las ciencias del espíritu —afirma Husserl—, competir con las ciencias de la naturaleza por la igualdad de derechos entre ambas” (356).

No honramos lo suficiente a un filósofo cuando nos limitamos a heredar su trabajo y no nos esforzamos por enriquecerlo en nada, y si no comenzamos por someterlo a la prueba, también ella filosófica, como el propio Husserl señalaba, de la crítica.

Alguien tendría que contrastar la pesada prosa de los alemanes, la de Husserl incluida, con la de Unamuno por ejemplo, o con la de Ortega. Pero desde luego hay más. Paul Feyerabend subrayó ya, en ese pasaje en el que Husserl compara, víctima tal vez de los errores de su tiempo (¿quién es capaz de librarse, totalmente, de la estupidez que nos asedia?), la distancia que hay entre el filósofo y el papúa, con la existente entre el papúa y el animal. El africano y antiguo don Miguel de Unamuno es infinitamente más certero en esto al recordarnos que, si desde nuestro punto de vista puede haber grandes distancias entre unos hombres y otros, desde el punto de vista de Dios es absolutamente despreciable tal distancia. En ese punto en particular tiene razón Feyerabend: el entusiasmo por la Europa espiritual llevó a Husserl a incurrir en el pecado de eurocentrismo.

En este mismo sentido, y a la luz de la revelación que *El mito nazi* nos hace de la que cabría llamar “grecolatría” —esa que era el vicio favorito de Nietzsche, como ironizó atinadamente Bertrand Russell, y que un autor tan respetable como Werner Jaeger compartía con Husserl, y con el resto de los alemanes—, nos surge la pregunta de por qué no habló Husserl, el judío convertido al protestantismo, del importantísimo rol que, en nuestra

historia —mucho más importante, en lo que a la teleología se refiere, que los propios griegos— jugaron y juegan los herederos de la fe de Abraham.

Alguna luz nos da, otra vez, la microbiografía que le dedica Antonio Ziri6n. Vayamos al final de 6sta:

Desde el inicio de 1938, [Husserl] decía que ya sólo podía cumplir una tarea: ser capaz de morir de un modo digno de un filósofo. “He vivido como un filósofo”, decía, “y quiero morir como un filósofo”. Husserl —anota Ziri6n— era profundamente creyente, aunque en su obra se ocupó muy poco de religi6n, ya que 6sta formaba parte de los temas superiores o más elevados, y 6l estaba todavía ocupado en los cimientos. Alguna vez dijo que estaba convencido de que si le fuera dado llegar a la edad de Matusalén, se convertiría en un auténtico principiante. Pocos días antes de su muerte dijo: “Dios me recibe por su gracia y me permite morir”. Murió el 21 de abril de 1938. Cuentan que momentos antes de expirar pidió papel y lápiz para hacer una revelaci6n, pero cuando se los llevaron había muerto (Ziri6n 4-5). 

Bibliografía

Álvarez Castro, Luis. “En torno al regeneracionismo espiritual de Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno. *Unamuno, moderno y antimoderno*. Ed. Juan Carlos Moreno Romo. México: Fontamara, 2011.

Bensoussan, Georges. *Historia de la Shoah*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona: Anthropos, 2005.

Burrow, John W. *La crisis de la raz6n. El pensamiento europeo 1848-1914*. Trad. Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica, 2001.

Chevalier, Jacques. “Entrevista de La Peña de Francia”. *Hommage à Unamuno*. Anthropos (Documentos A). 3 (1992): 148-156.

De Unamuno, Miguel. "Sobre la europeización (arbitrariedades)".
Antología. Ed. José Luis Aranguren. México: Fondo de Cultura
Económica, 1964. 264-283.

_____. *Obras completas*. Ed. Manuel García Blanco, vol. 1. Madrid:
Escelier, 1966.

_____. "Sobre la embriaguez seca". *Ensueño de una patria*.
Periodismo republicano 1931-1936. Ed. Víctor Ouimette. Valencia:
Pre-Textos, 1984. 99-102.

Faye, Emmanuel. Heidegger. *L'introduction du nazisme dans la
philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris:
Albin Michel, 2005.

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela
Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

Habermas, Jürgen. "El resurgimiento de la religión: ¿Un reto para la
autocomprensión de la Modernidad?". *Identidad y diferencia 1:
La política y la cultura*. Ed. Jaime Labastida y Violeta Aréchiga.
México: Siglo XXI, 2010. 15-27.

Heidegger, Martin. *Der Spiegel. Réponses et questions sur l'histoire et la
politique*. Trad. Jean Launay. Paris: Mercure de France, 1988.

Husserl, Edmund. "La crisis de la humanidad europea y la filosofía". *La
crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*.
Ed. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991. 323-
358.

Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: P.U.F., 1991.

Moreno Romo, Juan Carlos. "El horizonte a lo lejos. Con, a propósito y a través de la obra de Jean-Luc Nancy". *Revista Anthropos*. 205 (2004): 116-127.

_____. *Descartes vivo, ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Barcelona: Anthropos, 2007.

_____. *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos, 2010.

_____. *Unamuno y nosotros*. Barcelona: Anthropos, 2011a.

_____. *Unamuno, moderno y antimoderno*. México: Fontamara, 2011b.

Nancy, Jean-Luc & Lacoue-Labarthe, Philippe. *El mito nazi*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002.

Nancy, Jean-Luc. *La ville au loin*. Paris: Mille et une nuits, 1999.

_____. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.

_____. *Ego sum*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2007.

Ortega y Gasset, José. *Obras completas I*. Madrid: Santillana, 2004.

Shorto, Russel. *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón*. Trad. Claudia Conde. Barcelona: Duomo Ediciones, 2009.

Troncoso, Alfredo. "Europa". *Auriga. Revista de Filosofía y Cultura*. 8 (1993): 43-46.

Zimmermann, Hans Dieter. *Martin y Fritz Heidegger*. Barcelona: Herder, 2007.

Zirión, Antonio. *Edmund Husserl: Vida y obra*. México: UNAM, 2008.
Sitio web: <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/Semblanza%20Husserl.pdf>.