

EL ESPÍRITU EXISTE DE MANERA PLURAL*

THE SPIRIT EXISTS IN A PLURAL WAY O ESPÍRITO EXISTE DE MANEIRA PLURAL

Jean-Luc Nancy**

Juan Carlos Moreno Romo***

RESUMEN

Los autores conversan sobre la distinta relación que tienen con la filosofía las lenguas española y francesa, encontrando la explicación de esa diferencia principalmente en los “espíritus” que nos separan, no obstante nuestra considerable cercanía lingüística. Mientras que la Reforma y la Contrarreforma exigieron de Francia un “humanismo del saber objetivo, del individuo y del progreso”, la cultura española dio de sí “un paradójico humanismo de la fe, de la expansión y de los juegos de la apariencia”. El “espíritu de la filosofía” (Descartes, el ancestro de Hegel) se desarrolló en el norte de Europa, y en la Europa mediterránea floreció más bien “el espíritu de la ficción”

* Segunda parte de *El alejamiento infinito. Una conversación filosófica entre Jean-Luc Nancy y Juan Carlos Moreno Romo* (en preparación).

** Filósofo francés, considerado uno de los pensadores más influyentes de la Francia contemporánea. Profesor emérito de filosofía en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo y colaborador de las Universidades de Berkeley y Berlín.

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

Artículo recibido el 11 de junio de 2013 y aprobado para su publicación el 16 de agosto de 2013.



(el Cervantes de Unamuno, de Ortega, de Borges y de Kundera). La inquietud de un mundo que bien podría no ser sino sueño, o incluso locura –de la que terminará por resurgir, al lado del cervantino y del calderoniano, el *cogito* cartesiano–, es sin embargo una inquietud española en primer lugar, y eso es algo que amerita ser estudiado, y sobre todo pensado. Una clave muy importante para dicho estudio es la constatación, subrayada por Nancy en respuesta al problema de la calificación de nuestra filosofía como “mera literatura”, de la “pérdida de confianza en las aventuras del sentido” que ha caracterizado a la Modernidad (o al Occidente en su versión nórdica, ese “espíritu de la filosofía alemana” que tras el efecto del nazismo se mudó a Francia y a Estados Unidos). Ahí donde Unamuno señalaba la necesidad, antes que de europeizar a España, de “españolizar a Europa”, Jean-Luc Nancy reconoce que Occidente necesita atreverse, una vez más, a abrirse a la aventura, y al riesgo del pensamiento.

PALABRAS CLAVE

Filosofía francesa, Filosofía hispánica, *Cogito*, Espíritu, Fe.

ABSTRACT

The authors of the following paper talk about the different relation they have with philosophy in the Spanish and French languages, concluding that the difference is found mainly in the “spirits” that separate us, though being linguistically close. While the Protestant Reformation and the Counter-Reformation demanded in France for a “humanism of objective knowledge, the individual and progress”, the Spaniard Culture developed a “paradoxical humanism of faith, expansion and the games of appearance”. The “spirit of philosophy” (Descartes, Hegel’s ancestor) was developed in Northern Europe, while in Southern (Mediterranean) Europe bloomed the “spirit of fiction” (Unamuno’s, Ortega’s Borges’ and Kunderas’s Cervantes). Concern for a world that could be no more than a dream, or even madness –whence, in the end, the Cartesian, along with Cervantine and the Calderonian, *cogito* will reappear– is, however, in first place a Spanish concern and that is exactly what is worth to be studied and thought. A key element for this enquiry is the confirmation, highlighted by Nancy when he is answering to the problem of describing our philosophy as “mere literature”, of the “loss of confidence in the adventures of sense” that is characteristic of Modernity (or, at least, of the Northern version of the West, i.e., the “spirit of German philosophy”, which after the effect of Nazism migrated to France and the United States). Where Unamuno pointed to the necessity of “Hispanicize Europe” more than Europeanize Spain, Jean-Luc Nancy recognizes that the West requires, once again, to be opened to the adventure and the risk of thinking.

KEYWORDS

French Philosophy, Hispanic Philosophy, *Cogito*, Spirit, Faith.

RESUMO

Os autores conversam sobre a distinta relação que as línguas espanhola e francesa têm com a filosofia, encontrando a explicação dessa diferença principalmente nos “espíritos” que nos separam, apesar de nossa grande proximidade linguística.

Enquanto a Reforma e a Contrarreforma exigiram da França um “humanismo do saber objetivo, do indivíduo e do progresso”, a cultura espanhola deu de si “um paradoxal humanismo da fé, da expansão e dos jogos de aparência”. O “espírito da filosofia” (Descartes, ancestral de Hegel) se desenvolveu no norte da Europa, enquanto na Europa mediterrânea floresceu “o espírito da ficção” (o Cervantes de Unamuno, de Ortega, de Borges e de Kundera). O questionamento de um mundo que bem poderia não ser senão sonho, ou inclusive loucura – do qual terminará por ressurgir, ao lado do cervantino e do calderoniano, o *cogito* cartesiano –, é, entretanto, um questionamento espanhol em primeiro lugar, e isso é algo que merece ser estudado e, sobretudo, pensado. Uma chave muito importante para tal estudo é a constatação, sublinhada por Nancy em resposta ao problema da qualificação de nossa filosofia como “mera literatura”, da “perda de confiança nas aventuras do sentido”, que caracterizaram a Modernidade (ou o Ocidente em sua versão nórdica, esse “espírito da filosofia alemã” que por causa do nazismo se mudou para França e Estados Unidos). Ai, onde Unamuno assinalava que antes de europeizar a Espanha era necessário “espanholizar a Europa”, Jean-Luc Nancy reconhece que o Ocidente precisa atrever-se, uma vez mais, a abrir-se à aventura e ao risco do pensamento.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia francesa, Filosofia hispânica, *Cogito*, Espírito, Fé.

Presentación

Edito (es decir: contextualizo muy brevemente, y sobre todo traduzco, y anoto, muy brevemente también), y pongo en las manos del lector, gracias a la hospitalidad de la revista *Escritos* (y gracias, también, al bueno o al benévolo juicio de los árbitros que la han juzgado digna de publicación), la segunda parte de una conversación filosófica que tuvo lugar, entre París y Estrasburgo, durante la muy lluviosa primavera del año de gracia 2012, al amparo de mi primer “año sabático” (o de lo que de éste pude rescatar de la absurda y ciega burocracia de dos Estados y de dos universidades), y al amparo sobre todo de la amistad, y de la generosidad, y de la palpable humanidad de uno de los mayores filósofos de nuestro tiempo.

Tras esta conversación vino, entre Querétaro y Estrasburgo, en febrero del 2013, el V Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad: “Jean-Luc Nancy: de *Un pensamiento finito* a *La adoración*”, en el corazón del cual nos dio Nancy una videoconferencia (“*Ce qui nous est donné à penser*”) especialmente concebida y dedicada a la ocasión, y a sus interlocutores de entonces, con quienes dialogó, muy generosamente también, sobre temas como ese punto de contacto entre Querétaro y Francia que quedó plasmado en los cuadros de Manet que intentan aprehender el instante del fusilamiento del emperador Maximiliano (y de los generales Miramón y Mejía) en el Cerro de las Campanas (a escasos cien metros –cien metros “largos”, dirían los canarios– del edificio de la Biblioteca Central de la Universidad Autónoma de Querétaro, a donde nos llegaban la imagen y la voz de Nancy, desde la Universidad de Estrasburgo, y desde donde se retransmitían al Antiguo Colegio de los Jesuitas, en el Centro Histórico de la ciudad, sede de nuestra Facultad de Filosofía), y nos habló Nancy sobre el desencuentro, entonces, entre Benito Juárez y Víctor Hugo, quien le escribió al vencedor del sitio de Querétaro pidiéndole que les concediera el indulto a los vencidos, y subrayando que quien se lo pedía era uno que luchaba también, a su manera, contra el imperio.

Y sobre el propio imperio, “que está en alguna parte en efecto, en torno nuestro, y a través nuestro”, también nos habló entonces Nancy, y sobre la imposibilidad presente de trazarnos perspectivas de futuro como las que estaban vigentes hace apenas veintitantos años, y sobre la crisis de certezas como las de la “democracia”, la “justicia”, y la “mujer” incluso, y sobre el ser, la existencia, la equivalencia, lo común, la política, el sentido, la víctima, la religión, el infinito... y sobre la universidad también, pues hasta la casa del pensamiento deja, el día de hoy, de ser un refugio, o una certeza.

Pero esto ya es introducir a un texto diferente del que sigue. Tanto la conferencia de Nancy como los demás trabajos del simposio de Querétaro darán lugar a sendas publicaciones, de las que ya me hago cargo. Por ahora volvamos a esos días, les digo que bastante lluviosos, de Estrasburgo y de París.

Juan Carlos Moreno Romo

Los autores

Jean-Luc Nancy es profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo, y es sobre todo –por su rigor, su creatividad, su fineza y su profundidad– uno de los filósofos más reconocidos de nuestro tiempo. “Alguien que piensa y que escribe el día de hoy –subrayaba Derrida, no se sabe bien a bien si en los últimos días del pasado, o en los primeros del presente siglo, y del presente milenio también– como ninguno”. Y alguien, entonces, con cuyo tacto –y con cuyo pensamiento del tacto– tenemos que contar, y con su obra que es –prosigue Derrida– “un gran acontecimiento” de nuestro tiempo, y también una obra *exacta* “según otro sentido de la *exactitud*”, y “un *corpus* de pensamiento, de escritura y de signatura” en el que “todo sin reserva se pone en juego, cuerpo y alma, y hasta el corazón” (Derrida 2000 “*Prière d’insérer*”). Desde fuera de la deconstrucción, y desde una postura incluso crítica con respecto a la misma, Alain Badiou veía en Jean-Luc Nancy, por su parte, en su *Manifiesto por la filosofía* de 1989, a una

de las escasas voces verdaderamente originales –que se contaban, decía, con los dedos de las manos– de la filosofía francesa de ese gran momento; y en el 2009, en su *Segundo manifiesto por la filosofía*, sigue dialogando con él, lo mismo que en uno de sus más recientes libros: *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*. Desde la fenomenología y desde la teología (o desde los umbrales de la misma, si no) Jean-Luc Marion ha dialogado con Jean-Luc Nancy, y él con Marion, en diferentes ocasiones (por ejemplo, en el debate que tuvieron en el Instituto Católico de París en enero de 2011, y del que yo encontré los vivos ecos, meses después, al conversar, en mi estancia en París, con quienes los oyeron)¹. Los medios –*France-Culture* sobre todo, y *Le Monde*– recurren a él constantemente, y *Le Magazine littéraire* de octubre del 2006, por ejemplo, colocaba también a Nancy (y a Badiou con él, y a Marion, desde luego) entre los treinta pensadores franceses a los que nos proponía acudir “para comprender nuestro mundo”. Y es precisamente ese uno de los mayores dones de la obra de Jean-Luc Nancy: su pensamiento destructor, y explorador o aventurero (como el de nuestros grandes “ensayistas”), contribuye a devolverle su complejidad a un mundo que el discurso “filosófico” e ideológico tiende, en general, a simplificar en extremo. Desde una postura crítica también, y sobre todo de las más atentas, entre nosotros, a la deconstrucción, Mauricio Beuchot subraya que Jean-Luc Nancy ha llevado a cabo nada menos que “la deconstrucción de la deconstrucción”. Se trata a fin de cuentas, escribía Moisés Barroso Ramos, también en el 2000, en la revista de filosofía *Laguna*, de un “autor a quien resultaría embarazoso endosar la etiqueta de una corriente filosófica [...], y de estilo positivamente más literario que académico, que clama aquí y allá –si a la postre quiere esto dar algo a entender– a cierta culebreante iridiscencia poética”².

1 Al respecto, el propio Nancy nos remite al volumen compilado por Philippe Capelle-Dumont (2012).

2 *Cf.* Jean-Luc Nancy, “La imagen – lo distinto”, traducción de Moisés Barroso Ramos, publicada en la revista *Laguna* No. 11, 2002; la cita es de una nota del traductor, de la p. 10. Cabe que citemos aquí, a propósito de la temprana atención puesta en Canarias a la obra de Nancy, el “Dossier” que publicaron Daniel Barreto, Carlos Laín y José Miguel Perera en internet, en la página del Aula Manuel Alemán de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria: <http://www.aulas.ulpgc.es/aleman/documentos/DossierJeanLucNancy.pdf>

Juan Carlos Moreno Romo –el que esto mismo escribe– es doctor en filosofía por la Universidad de Estrasburgo y licenciado en la misma disciplina por la Universidad Nacional Autónoma de México. Enseña e investiga en la Universidad Autónoma de Querétaro, en México, desde donde coordina la Red Internacional de Investigación de Estudios Cruzados sobre la Modernidad. Es autor de los libros: *Vindicación del cartesianismo radical* (Anthropos, Barcelona, 2010); *Hambre de Dios* (Fontamara, México, 2013); y *Filosofía del arrabal* (en prensa, en Anthropos). Prepara para su muy próxima publicación los libros *¿Que nosotros no tenemos ni historia ni filosofía? Filosofía del arrabal II*, y *Auschwitz. El infierno en un mundo sin cielo y sin infierno. Filosofía del arrabal III*. De Jean-Luc Nancy ha traducido y prologado los libros *Un pensamiento finito* (Anthropos, Barcelona, 2002) y *Ego sum* (Anthropos, Barcelona, 2007), además de *El mito nazi* (Anthropos, Barcelona, 2002), del propio Nancy y de Philippe Lacoue-Labarthe. Ha coordinado, además, los volúmenes colectivos *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana* (Anthropos, Barcelona, 2007); *Unamuno y nosotros* (Anthropos, Barcelona, 2011); *Unamuno, moderno y antimoderno* (Fontamara, México, 2012); *Ortega pensador* (Fontamara, en prensa) y *Descartes y nuestra Modernidad* (Anthropos, en prensa).

El diálogo o la exposición

Juan Carlos Moreno Romo (JC MR): *En nuestra conversación precedente, “El sentido y la distancia” (Nancy y Moreno Romo 2013), partiendo de tu “pequeña conferencia” Vous désirez? (Nancy, 2013), y acordándonos de algunas canciones populares como “El horizonte” o “La bella y el metro” de Joan Manuel Serrat, “Historia de un amor” de Carlos Eleta Almarán, o incluso “Tout fout le camp”, de Raymond Asso, nos detuvimos en algunas de las formas, ordinarias o extraordinarias, de comparecer, o de estar expuestos los unos a los otros, ya sea en asuntos tan íntimos y tan fuertes como la filosofía, el amor o la fe, o en circunstancias más bien extimas como el estado de pre-relación o de inminencia de relación que vivimos en el transporte público, o en la ciudad vivida ella misma como una “travesía” –y especialmente la*

“ciudad” o la “aldea global” que construyen y deconstruyen (¿o struyen?) las más nuevas tecnologías de la “comunicación”, o de la “exposición infinita” de los unos a los otros.

Ahora bien, esa “gran aldea” que el día de hoy nos permite tejer esta conversación entre París y Estrasburgo (como podría ser el caso entre esta última ciudad y ese entre suburbio de Querétaro y pueblito todavía, o ese arrabal de Saldarriaga), el mundo inter-conectado de la Toile o de la Web, o de la Red permanece sin embargo dividido, si no ya por las distancias físicas, ni por las fronteras estatales, al menos sí por las de las lenguas. Aunque con una diferencia muy importante: que las lenguas están ahora expuestas las unas a las otras mucho más que nunca. Si te parece volveremos sobre eso. Podemos subrayar, por lo pronto, a propósito de nuestra primera conversación, esa maravilla de poder compartir, al instante, canciones distintas de las del omnipresente mundo anglosajón, hasta ayer acantonadas –incluso Jacques Brel o Georges Brassens, incluso Joan Manuel Serrat o Paco Ibáñez, o Agustín Lara o Violeta Parra, incluso Haris Alexiou... – en sus propios espacios lingüísticos³.

Hemos hablado ya, en nuestra primera conversación, de música popular, y me parece que ha sido un buen ejercicio, tanto de introducción a tu filosofía como de homenaje a una dimensión muy importante de la cultura contemporánea (o al menos de la de hace una o dos generaciones... también escuché una vez, por cierto, en France-Culture, en un programa dedicado a Homero Manzi, a una hispanista francesa que decía que, en la Argentina de esa época, la poesía había que buscarla en las letras de los tangos). Pero hablemos ahora también, un poco, de “alta cultura”.

Siempre a propósito de la buena distancia en las relaciones, me gustaría que habláramos ahora de nuestras dos lenguas latinas, tan cercanas la una de la otra y sin embargo (e incluso por eso mismo) tan lejanas. El

3 Si bien cabe destacar que, en tremendo contraste con nuestra filosofía (y del lado más bien de nuestra literatura, pero superándola), la cultura popular de lengua española no deja de tener un poderoso impacto a nivel mundial.

francés se preocupó de inmediato, ya con Montaigne, y con Descartes y Pascal, de volverse una lengua filosófica, mientras que en España, Francisco Suárez, por ejemplo, hizo su obra filosófica tan solo en latín, sin hacer al mismo tiempo una obra en español, como Descartes hizo, al lado de su obra latina, una obra francesa (el Discurso del método y los Ensayos sobre todo, pero también las traducciones, revisadas por él mismo, de sus obras principales). Por esa razón, según algunos, hubo que esperar hasta el siglo XX para que, con Unamuno y Ortega, la lengua española –que en literatura y en mística había tenido, del siglo XVI al XVII, su doble Siglo de Oro– tuviese al fin, en filosofía –en la primera mitad del siglo XX–, al menos un medio Siglo de Plata (cf. Garagorri 1972).

Jean-Luc Nancy (JLN): Se trata aquí de un orden muy importante y muy complejo de fenómenos: el de las singularidades que podríamos llamar “espirituales”, para emplear una palabra que no sea ni “cultural” (término el día de hoy demasiado confuso) ni “nacional” (que concentra la singularidad en una identidad política), ni “étnica” (concepto a su vez muy poco claro, siempre amenazado de biologicismo). El “espíritu”, por darle pues ese nombre, existe de manera plural –lo mismo que el “sentido” existe en varios regímenes sensibles, los de las sensaciones, los sentimientos y los significados. Esa pluralidad se manifiesta de la manera más sensible (¡hay que decirlo!) a través de las lenguas. Al lado de las lenguas, pero también en ellas, hay sensibilidades (todavía...), maneras, portes, disposiciones... cuyo conjunto forma tal o cual singularidad designada como un “pueblo” con su “lenguaje”, su “carácter”, en otro tiempo su “destino”. Ningún internacionalismo –por más justificado y deseable que sea– puede ni debe reducir esa diversidad, que es constitutiva de un espacio de “mundo”.

El francés de Descartes no es separable de la historia de una lengua que se destacó muy pronto, de manera normativa y nacional, en el desarrollo de la monarquía llamada “absoluta”, y como en relación a la vez de sumisión y de rivalidad para con la monarquía. Sumisión, porque el Estado ha querido unificarse en una lengua; rivalidad, porque de golpe esta lengua debía determinarse de manera autónoma (Malherbe, el gran “institutor” –se podría decir– del francés, le hacía observar al rey que, por

“absoluto” que fuese, él no podía crear ni cambiar una palabra). Al mismo tiempo, ese movimiento estaba vinculado con un determinado espíritu (reencuentro esa palabra “*esprit*” con su valor de “clima”, “disposición”...) teórico, racionalista, que debe ser ligado a varios factores, entre los que se cuentan la penetración de la Reforma en Francia y las exigencias de la Contrarreforma (que requería que se confortase el catolicismo del reino, pero sabiendo luchar en el terreno del pensamiento). Antes de Descartes (y Arnauld, Pascal, etc.), están Rabelais (a quien yo situó en primer lugar del lado de los pensadores), Montaigne, Calvino, Bodin, Malherbe, por no recordar sino unos cuantos nombres.

La literatura, en ese mismo tiempo, es muy diferente de la de España. No hay en Francia ni *Lazarillo*, ni *Quijote*, ni Lope de Vega, ni Calderón. Y no hay tampoco esa expansión de la lengua castellana que se hace a través de la América que va a llamarse “Latina” (nada comparable con el francés en Quebec y en Luisiana). Yo no tengo ninguna competencia para hablar de eso, pero me parece que se han dado ahí dos desarrollos de espíritus muy diferentes: siendo muy esquemáticos, se podría hablar, del lado francés, de un humanismo del saber objetivo, del individuo, del progreso, y del lado español de un humanismo, casi paradójico, de la fe, de la expansión, de los juegos de la apariencia. La suerte de la filosofía no podía menos que ser, de entrada y por mucho tiempo, muy diferente en ambas partes.

Podríamos confrontar a Descartes y a Gracián... (y habría que agregar otro espíritu, el del italiano Castiglione, una suerte de predecesor de Gracián y que más tarde representará, con él, como un doble punto de partida de lo que devendrá la estética, que retomarán y desarrollarán ingleses y alemanes, pero no los franceses). ¡Pero habría que confrontar también a Descartes y a Cervantes en lo que se refiere a su relación con la novela de caballería!

JCMR: *Milán Kundera (1987) afirma, en “La desprestigiada herencia de Cervantes”, que la Modernidad tiene por padres justamente a esos dos grandes autores “latino-europeos”: a Descartes y a Cervantes. En una observación como esa, y en todo lo que acabas de decir, yo encuentro*

implícita una invitación (para nosotros, en primer lugar; quienes tratamos de “hacer filosofía”, o de simplemente “pensar” en lengua española) a no desentendernos de los clásicos de nuestra propia lengua. En los estudios sobre Spinoza, por ejemplo, a nivel internacional, se descuida el hecho de la presencia, en su biblioteca personal y entonces también en su cultura y en su pensamiento (y quizás también en su “espíritu”, en el sentido que acabas de darle a la palabra), de una buena cantidad de libros de autores del Siglo de Oro español (Quevedo, Góngora y Cervantes principalmente). Spinoza, quien a su manera fue uno de los nuestros no obstante la expulsión, de la España triunfante de los “reyes católicos”, de su comunidad religiosa (otros “marranos” y otros “nuevos cristianos” se fueron ciertamente a nuestra América), el “judío de los tristes ojos y de la piel cetrina” leía nuestra lengua, que era la suya también, a diferencia, por ejemplo, de Descartes (quien sin embargo fue alumno de los jesuitas). Pero se tenían ya traducciones, e incluso sin una traducción propiamente dicha, había ciertamente una muy rica y muy intensa comunicación entre esas dos lenguas de la todavía muy joven “Europa moderna”. En Ego sum tú mencionas al novohispano (digamos al “mexicano”) Juan Ruiz de Alarcón entre los posibles dramaturgos de los que los jesuitas se sirvieron para educar a la generación de Descartes (y del que “Le menteur” de Corneil retoma una pieza: “La verdad sospechosa”) (Nancy 2007 72). El investigador estadounidense Steven Nadler, un historiador de la filosofía moderna experto en Spinoza, ha estudiado una posible fuente del genio maligno en los encantadores que perturban la imaginación (o la sensibilidad, o incluso la “realidad”) de Don Quijote⁴. Yo veo –pero debo trabajar todo eso más detalladamente–

4 Steven Nadler ha tenido la amabilidad de permitirme incluir ese trabajo en el libro *Descartes y nuestra Modernidad*, cuya edición preparo ahora mismo para la editorial Anthropos, de Barcelona. Es un trabajo muy bien hecho o estructurado, en el que sin embargo se echan de menos las referencias a los posibles trabajos anteriores (sea porque no los hay, sea porque no los busqué en lengua española). [Apenas unos cuantos días después de haber escrito estas líneas pude interrogarlo, en la École Normale Supérieure de la rue d’Ulm, sobre este mismo asunto (el de la presencia del “espíritu” español en Spinoza), y para mi enorme sorpresa no sólo no ha trabajado en ello (no obstante su estudio sobre Cervantes y Descartes), sino que encima tuvo serias dificultades –y toda aquella docta concurrencia con él– para captar la pertinencia de mi pregunta].

un posible eco de otra novela de Cervantes, El licenciado vidriera, en esos “insensatos” de la Primera Meditación que se imaginan “tener un cuerpo de vidrio”. Y sobre todo, veo al Segismundo de La vida es sueño, de Calderón, en esos locos que “aseguran constantemente que son reyes, cuando son muy pobres”, y “que están vestidos de oro y púrpura, cuando están desnudos” (Descartes, AT IX, 14).

JLN: Calderón y Descartes son más o menos contemporáneos, y es en efecto en España donde apareció el entramado de temas del mundo como proyección de un sueño o de una locura. Habría que reflexionar largamente, en efecto, sobre ese fenómeno tan importante en la historia del pensamiento europeo: ese surgimiento de la subjetividad no en la afirmación soberana de sí, sino en la inquietud de una posible pérdida del mundo y de lo real. El *ego sum* de Descartes se conquista gracias a esta inquietud, contra ella pero a través de ella. Es por eso que hay que comprender bien –como Derrida lo comprendió oponiéndose a Foucault– que el *ego sum* vale incluso en el seno de la locura. Incluso podríamos agregar: vale sobre todo ahí, vale como ese absoluto mínimo de afirmación de sí –que no dura sino lo que dura su enunciación– en medio de la perturbación completa de la realidad.

¿Por qué ese surgimiento tuvo lugar en España? Eso supone en primer lugar que penetremos en el modo propiamente español de la fe cristiana. ¿Cómo es que Juan de la Cruz, contemporáneo de Cervantes, entra en la fe como en una “noche oscura” y no en una visión sobrenatural? Hay ahí marcas de un temperamento o de un ambiente, no sabemos cómo decirlo –es sin duda más justo hablar de una *experiencia* que es propia de un “pueblo”, de su “espíritu” y de su “lengua”...

JCMR: *Unamuno hablaría aquí, en el sentido retomado después por Milan Kundera, de una resistencia heroica a la Modernidad y a su espíritu reduccionista, e inmanentista. San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y San Ignacio de Loyola son, para él, unos don Quijotes de la fe. Ellos se aferran al amor de Dios y de sus prójimos, y eso les basta, y el mundo que no es sino mundo, el mundo inmanente al mundo no es*

entonces, para ellos, más que “vanidad de vanidades”. “Vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero –canta Teresa de Ávila– / que muero porque no muero” (2003 654). *Don Quijote no era tan grande, o tan alto, pero de todos modos, a él le preocupaban mucho menos los fastidiosos poderes de los geniecillos encantadores que su deseo de ser un gran caballero andante, su deseo de ser heroico. Lo que contaba ante todo, para él, era la firmeza de su propia voluntad, y no si lo que tenía delante eran gigantes o molinos de viento. Segismundo lo mismo, confundido por la poción que le hicieron beber, y por el contraste tan grande, y por la muy neta separación de las dos condiciones que eran las suyas (la de rey, temido y obedecido por todos, y la de prisionero cruelmente encadenado), no sabiendo ya dónde acababa la realidad ni dónde se acababa el sueño, aprende de su maestro Clotaldo que, incluso en los sueños, es mejor hacer el bien que obrar el mal (y que el bien que se hace en ellos no se pierde). Es una especie de cogito moral, en efecto muy emparentado con el de Descartes.*

Hay que subrayar el hecho de que, después, en plena “Edad de Plata”, cuando España se planteaba la cuestión –comparándose, como muchas otras naciones, con Francia, Inglaterra y Alemania– de su propia filosofía, Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno hayan visto que España no carecía de ningún modo de una filosofía perfectamente propia, y que esa filosofía era en primer lugar, al lado de la de la escolástica, la de los grandes místicos, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, y en seguida también la de los escritores, Calderón y Cervantes entre ellos (cf. Unamuno y Ganivet, 1973 26, 46)⁵.

De cualquier modo, Montaigne, Pascal, Descartes, los grandes clásicos del pensamiento francés son casi perfectamente traducibles al español, y, por lo mismo, forman parte de nuestra propia tradición de pensamiento.

5 Cf., también, desde luego, del propio Unamuno, su *Vida de Don Quijote y Sancho*, y *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

JLN: Eso también es verdad, y eso quiere decir que hay en efecto una tradición común europea. Acabo de evocar Italia, pero desde Lutero hay que seguir el desarrollo de la lengua y el pensamiento alemanes, y desde de Chaucer, Shakespeare y Hobbes el de la lengua y el pensamiento ingleses. A través de todo eso ha habido por mucho tiempo latín –hasta Kant e incluso más allá– entremezclado a las lenguas “nacionales” ellas mismas en transformación. Hasta el siglo XIX, e incluso en la primera mitad del XX hubo una verdadera Europa espiritual, y ésta ha estado vinculada a la América Latina. Pero la Europa espiritual comenzó a autodestruirse a finales del siglo XIX...

JCMR: *El siglo XIX es, para nosotros, desde sus inicios, el siglo de las independencias. Pero precisamente, nosotros no hemos roto con España (si alguna vez hemos roto con España, que forma parte de nosotros mismos), sino para aproximarnos a Francia, más todavía que a los Estados Unidos. Es por lo demás debido a esa nueva relación con Francia que, en lugar de “Hispanoamérica”, o de “Iberoamérica”, nosotros nos llamamos “América Latina”. Los ideólogos de Napoleón III, frente a los bloques de los eslavos y de los anglosajones, querían reunir a todos los pueblos latinos en un grupo de naciones dirigidas por Francia. La experiencia política no duró, en el México de Maximiliano de Habsburgo, sino unos cuantos años, pero el México de la época que siguió a la salida de los ejércitos franceses de ocupación fue, como Brasil, un país dirigido por una élite intelectual positivista. Durante la pax porfiriana (en los tiempos del dictador Porfirio Díaz, cuya tumba se encuentra en París, en el cementerio de Montparnasse), México tuvo su Jules Ferry en un discípulo directo de Augusto Comte: Gabino Barreda. Ahora bien, por encima de esa ideología ya superada, y por encima de esa ya muy lejana hegemonía francesa, que ahora pertenece al pasado al igual que la hegemonía española, el vínculo de nuestras dos lenguas sigue ahí. A despecho de su origen imperial, la denominación “América Latina” tiene incluso la virtud de su inexactitud, que nos aleja de nosotros mismos y nos invita a la relación con Quebec, con Haití, y con la Francia ultramarina, que desde el punto de vista geográfico estricto forma ciertamente parte –por la Guyana y por las islas del*

Caribe– de esa América de la que quiso ser cabeza de imperio. Pienso que deberíamos –sobre todo ahora que las nuevas tecnologías lo permiten– comunicarnos mucho más. Me pregunto, por lo demás, qué suerte de distancia (¿histórica, política, geográfica?) hay entre nuestras dos lenguas, y entre las diferentes lenguas latinas en general, y por qué no nos leemos entre nosotros tanto como podríamos hacerlo?

JLN: No sé qué responder. No sé si hay “una suerte” de distancia, o bien hay que decir que es la distancia entre los “espíritus”, esa que se manifiesta también en la música, la pintura, la arquitectura... No hay ningún Bach, ni Beethoven fuera de Alemania, no hay un Borges en Europa, ni un Octavio Paz –pero tú sabes mejor que yo cuántos otros nombres debería alinear aquí (Márquez, Vallejo, Jiménez, etc.). No hay un Delacroix ni un Cézanne fuera de Francia, ni una Frida Kalho fuera de México. No hay un Joyce o un Beckett sin Irlanda, etc., etc. Podemos continuar indefinidamente. Y por lo que se refiere a nuestro tiempo presente, hay que constatar que ha habido por una parte el gran despliegue de la filosofía alemana a partir de Kant hasta Heidegger y Adorno, y luego la transferencia –bajo el efecto del nazismo– a Francia y a los Estados Unidos, de ese espíritu filosófico que sigue siendo fundamentalmente extranjero –si no es que opuesto– al espíritu de la ficción, el cual es más fecundo en los terrenos español e italiano, pero al mismo tiempo ha conocido un extraordinario desarrollo en la América de Conrad a Faulkner y a Mailer, por limitarnos a algunas balizas fechadas. El alejamiento entre las lenguas latinas me parece ser del orden más de esos “espíritus” diferentes que de caracteres lingüísticos. O éstos provienen de aquéllos.

JCMR: *El español José Luis L. Aranguren habla, en la estela de Unamuno, de los “talantes”, un poco como tú hablas de los “espíritus”. Para él, es del cristianismo de lo que es cuestión, en el fondo, es decir de los “cristianismos”. Hay un “talante” o “espíritu” católico, ahí donde la salvación es asunto de la Iglesia o la comunidad, y un espíritu protestante ahí donde uno se encuentra completamente solo delante de Dios, y delante de su gracia o su elección, absolutamente sobrehumanas, o inhumanas. Y es por eso que ni Kierkegaard ni Barth ni Jaspers pueden*

comprender que, en sus Meditaciones metafísicas, Descartes no dude de la gracia de Dios, de la que él dice más o menos todo lo que tiene que decir en una sola línea del Discurso del método, en la primera regla de la moral de provisión: “manteniendo constantemente la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia” (Descartes, AT VI, 23; cf. Moreno Romo 2011).

JLN: Yo no sé si esa frase de Descartes no es de hecho una medida de prudencia. Eso no le impide ser sincera, pero no hay que olvidar que tuvo miedo de tener dificultades como las de Galileo, y que se vio obligado a publicar primero fuera de Francia, en un país protestante. ¡Él puede muy bien no dudar de la gracia, pero tenerle mucho miedo a la Santa Inquisición! Dicho esto, también hay, es verdad, un “espíritu” o un “talante” francés para el que la pertenencia religiosa está más ligada al estado dado de la sociedad que a un fervor personal... –entre los católicos al menos, pues los protestantes fueron en primer lugar, por motivos evidentes, unos fervorosos en ruptura con un orden dominante...

JCMR: *Si planteamos el problema desde el punto de vista propuesto por Aranguren, que se cruza entonces, y no se contradice con el de los “espíritus” que acabas de proponer, creo que podemos incluso decir –nosotros los hispanos y nosotros los católicos, a quienes Samuel Huntington excluía, por ejemplo, de su concepto político o geoestratégico de “Occidente”–, que Descartes es uno de los “nuestros”. Y si nosotros estamos debida o justamente excluidos de un mundo Nord-Atlántico del que en efecto no formamos parte del todo (incluso si somos los bárbaros que surtimos de soldados a los nuevos romanos), ese Descartes nuestro (el Descartes “barroco”, el pensador y matemático que también maneja las metáforas y las ficciones, e incluso las “meditaciones”) se aparta, entonces, del Descartes “cartesiano” de Francia y del Occidente (ese Sujeto y fin de la Historia, y meta última también de la Razón Humana) del que nosotros no formamos parte (cf. Ortega y Gasset 2004 667-679; Unamuno 1951 901-920). Creo que eso merece ser remarcado, y que nos da una frontera bastante importante para comprender la historia reciente de nuestra civilización occidental, en el sentido no estrecho entonces*

de esa palabra “occidental”, que incluye entonces, forzosamente, a la América Latina.

JLN: Quizás haya que decir más bien que el Occidente, una vez extendido y diluido en el planeta entero –ie incluso entre los otros planetas!– y en consecuencia desaparecido en tanto que “Occidente” (de Atenas y Roma a París-Berlín-Nueva-York)– deja aparecer una configuración completamente distinta: hay rasgos suyos profundamente mezclados con otros rasgos muy diferentes, o con otros colores, y son la América Latina y el África; por otro lado está el antiguo “Oriente” que, por su parte, no mezcla rasgos occidentales a otros rasgos sino que parece más bien superponerlos, en una suerte de heterogeneidad continuada (sobre un mundo chino, hindú, japonés, coreano, vietnamita, indonesio...). La “mezcolanza” [*mêlée*] no quiere decir fusión, pero no es tampoco superposición heterogénea. Y esas diferencias penetran también, de regreso, a la Europa de la que partieron las conquistas y las emigraciones... La Europa que sin duda no tiene ya mucho futuro propio y de la que todos los futuros posibles están fuera de ella. Fuera de ella en ella también.

JCMR: *Y sin embargo, cierta ideología dominante o hegemónica quiere hacer del Occidente o Primer Mundo una especie de fortaleza, un Paraíso terrenal del que los demás seres humanos, incluso los de cultura europea, estamos excluidos (cf. Reyes Mate 2008 57). Si el Occidente se reduce, como proponía Huntington, a esa parte de nuestra civilización ganada por la Reforma, y reagrupada el día de hoy por la OTAN, ¿qué hace él de Italia, de Portugal, de España e incluso de Francia? Huntington tenía de todos modos conciencia de la arbitrariedad “político-teológica” de la clasificación de las civilizaciones que él proponía, colocándonos a los iberoamericanos fuera del Occidente. Pero es una exclusión conceptual que con frecuencia me sorprende reencontrar en Francia, por ejemplo en boca de Pierre Aubenque, quien sin embargo debería estar atento –el hermeneuta y el filólogo– a todo lo que está dicho en ese término de “América Latina”. Y lo menciono a él para subrayar no tanto una postura personal, suya, sino justamente una ideología tan dominante o hegemónica que penetra o permea incluso hasta en los espíritus que en*

principio tendrían que ser los más impenetrables o impermeables a ella, los más resistentes a cuanto de grosero error hay en los supuestos que esas ideologías explotan y vehiculan⁶.

La comunidad lingüística, en efecto, crea entre nosotros un equívoco. Nosotros pensamos lo francés como más nuestro de lo que en realidad es (eso ya lo advirtió Unamuno) y en Francia, en cambio, tienden constantemente a olvidarse de nosotros. Llama mucho mi atención, por ejemplo, la historia de los conceptos de origen latino que se suele hacer en Francia. Se llega a veces a derivarlos de un uso alemán, o inglés, pero nunca de su presencia en el resto de las lenguas latinas, como si el francés no perteneciese a una gran familia lingüística. Aunque es verdad que, fuera del rumano, que no es una de ellas, el francés es quizás, entre las lenguas latinas, la más alejada de las demás...

JLN: ¿Por qué dices que el rumano no es una lengua latina? Lo es, pero con una parte tracia, una parte eslava y otros aportes específicos. El rumano permanece, es verdad, relativamente apartado del espacio latino occidental si podemos decirlo así. En cuanto al francés, creo en efecto que se distingue de todo el conjunto italiano-provenzal-castellano-catalán-portugués, y que esa distinción remite a la singularidad político-cultural que he evocado antes.

JCMR: *Los grandes escritores y pensadores rumanos que conocemos en el mundo hispánico (Ionesco, Eliade, Ciorán...), los conocemos gracias a Francia e incluso gracias al francés. No es ese el caso de los italianos o de los portugueses. Pero hay sobre todo esto: en mi lejano México de hace unos quince años yo no había tenido la ocasión de hacer la experiencia (que el día de hoy el internet, insisto, hace accesible en todas partes), pero desde que vine a Europa por la primera vez descubrí que,*

6 Jean-Luc Nancy es precisamente uno de los que mejor resisten, en Francia y en Europa, a esa ideología; y al respecto baste con citar *L'intrus* (2000), e *Identité. Fragments, franchises* (2010). Sobre el desliz de Pierre Aubenque véase mi conferencia: "Unamuno, Descartes y nuestra filosofía" en el volumen *Unamuno, moderno y antimoderno* (2012).

si para arreglármelas en francés debía superar, sobre todo, un obstáculo –o recorrer una distancia– fonética, el italiano, por el contrario, y el portugués o el catalán, me eran inmediatamente comprensibles, y eso sin haberlos estudiado nunca, ni practicado. Pero también estoy sorprendido, con mi francés sumado a mi español, de poder leer a Montaigne en el texto original, sin ningún problema, mientras que el lector francés contemporáneo requiere de una especie de traducción, al igual que yo tengo que leer el viejo poema castellano del Mío Cid en español moderno.

A propósito, entonces, de traducciones: Derrida se decía sorprendido por la atracción que el lado más idiomático de su obra tenía en sus traductores (Derrida 1999 55-56). Tu obra tiene, también, a veces, un lado, por decirlo así, muy “intraducible” o por lo menos muy difícil de traducir. Pienso, por ejemplo, en el título de uno de tus libros más importantes, La communauté désoeuvrée, para traducir el cual nuestro amigo Juan Manuel Garrido tuvo que resignarse, como el traductor italiano, con la palabra “inoperante”, mientras que el traductor español Pablo Pereda, de Arena Libros, simplemente transcribió “desobrada”, lo mismo que Guadalupe Lucero hizo más recientemente, en Argentina, con La Déclousion, que ella transcribió (explicándonos en una nota la imperfección, quizás insuperable, de su elección) por La “declosión”. Ninguna de esas palabras existe en la lengua española, y bien vistas las cosas a mí tampoco me deja satisfecho “inoperante”. A riesgo de exponerme yo mismo a la crítica, pues al traducirte, por mi parte he debido enfrentar dificultades que no siempre estoy totalmente seguro de haberlas resuelto de la mejor manera, yo diría que, en las transcripciones que acabo de citar, al igual que en la mayor parte de las dificultades de traducción del francés filosófico contemporáneo, al español, no hay, justamente, una buena distancia en la relación. Dicho de otro modo: con frecuencia, el francés es tanto más difícil de traducir al español, por cuanto se halla demasiado próximo de él.

JLN: Te creo en seguida, tanto más cuanto las dos palabras que tomas de 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. “*Desoeuvrement*” es una palabra francesa ordinaria, pero retrabajada y reconceptualizada por Blanchot en una relación determinada con una idea de la “obra”. “*Déclosion*” 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 emplearlo, o más bien en haberlo empleado, pues no tengo ninguna intención de conservarlo: 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, Levinas, 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 que salimos 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 relación– entre lo “lógico” y lo “ficcional”.

JCMR: *El traductor francés de Austin subraya eso: la filosofía analítica no necesita más que una traducción, digamos lingüística, mientras que la filosofía continental o franco-alemana, tiene necesidad también de una muy compleja contextualización. Por mi parte, en tanto que traductor*

de filosofía francesa, me doy cuenta de esta muy neta necesidad de comprender, de la mejor manera posible, las finezas conceptuales y contextuales a las que no siempre tenemos un verdadero acceso, como el Averroes de Borges, cuando no lograba encontrar una traducción para la palabra “comedia”, respecto de la que simplemente ignoraba la cosa.

Ahora bien, esta dificultad de traducción del pensamiento franco-alemán o “continental” es incluso interpretada, por algunos de los representantes de la filosofía analítica, como una marca de su carácter más bien “literario” que “científico”. Esto me obliga a citar una vez más a Unamuno, quien en la estela de Kierkegaard y mucho antes que Sartre, Marcel o Camus, expresaba su pensamiento lo mismo en ensayos que en piezas de teatro, novelas, incluso poemas, pero nunca en tratados⁷. Universalmente reconocido como escritor, o como “hombre de letras”, casi no es reconocido como filósofo o como pensador. José Ortega y Gasset, su joven contemporáneo (y el amigo de Husserl y Heidegger), quien se limitaba, por su parte, a escribir ensayos, conferencias y artículos de periódico, él tampoco es considerado más que como literato. Y es una suerte de estigma, compartido por pensadores de nuestro lado del Atlántico como el mexicano José Vasconcelos, que es sobre todo el autor de una muy entrañable biografía. Ahora bien, ¿qué descubro? Para la filosofía analítica, tampoco la deconstrucción es una “verdadera” filosofía, sino una especie de literatura...

JLN: No hay que generalizar de manera demasiado simple, y “la” filosofía llamada “analítica” no es reductible a la unidad ni a la univocidad. De todos modos es exacto que se ha producido, desde hace ya mucho tiempo, una ruptura entre la afirmación de una posibilidad de significación subsistente por sí a través de sus versiones lingüísticas, y la del carácter siempre excedente del sentido respecto a la significación comprendida de ese modo. Esta ruptura es importante: ella da testimonio de una pérdida de confianza en las aventuras del sentido, la cual no está nunca en encadenamientos de información sino más

⁷ El *Tratado del amor de Dios* evolucionó en *Del sentimiento trágico de la vida*, que es una serie de ensayos.

bien en la relación viva por la que se inventan posibilidades de nominación, de encadenamientos y de desencadenamientos de valores significantes, que son cada vez tantos valores sensibles, afectivos, culturales, e incluso sociales y económicos, unas reticulaciones extremadamente complejas cuyos laberintos conducen a esclarecimientos inéditos, o a perplejidades no menos inéditas, a figuras indescifrables, a silencios imponentes, y siempre a otras maneras de volver necesarios nuevos encadenamientos, nuevas aventuras de eso que se ha creído poder llamar “la razón”, o bien “el hombre”, o “la conciencia”, o la “historia”...

Esta pérdida de confianza en el carácter en el fondo poético y narrativo, incluso –si podemos osar esa palabra– mítico del sentido, se comprende a partir del hecho de que la humanidad moderna ha creído en un proceso de realización, de efectuación del discurso. De Descartes a Marx y a Husserl ha habido una tensión renovada hacia la “efectuación” de la Idea –al mismo tiempo que la estirpe de los Kant, Hegel, Nietzsche, que no es verdaderamente otra estirpe sino otra sensibilidad, otro “espíritu” del mismo cuerpo vivo, muestra siempre al contrario una conciencia viva de la trampa que encierra la perspectiva [visée] de una “efectuación”.

Yo pienso que esa pérdida de confianza tomará todavía mucho tiempo antes de abrirse a otra dimensión de la aventura y del riesgo del “pensamiento”. Pero es cierto que es indisolublemente en los modos literario y filosófico que esos riesgos se toman –sin hablar de los modos musicales, plásticos, coreográficos, cinematográficos. Es decir, para atenerme a una fórmula muy rápida, por un lado, el modo filosófico en tanto que modo por el cual el silencio de la existencia en acto es siempre rechazado [repoussé] más lejos –incluso si es reconocido como necesario–, y por el otro lado, los modos que integran el silencio como ya en acto en su práctica.

Tomo un ejemplo en un texto canónico de tu estirpe cultural: al comienzo del *Quijote*, el autor escribe, como sabemos: “En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme...” – Esta frase, cuya traducción abre ya algunas preguntas (“*je ne veux pas*”, “*je n’aime pas*”, “*je ne souhaite pas*”, “*je ne désire pas*”, “*il me déplaît*” ...?) es estrictamente inimaginable en un

discurso filosófico, por un buen número de razones que no voy a detallar aquí (no porque *no quiero*⁸ sino porque sería demasiado largo), pero de las que podemos dar una suerte de resultado esencial: aquí el autor envía de entrada a su lector a una incertidumbre, a un enigma o simplemente un silencio de los que ese mismo autor muestra que él no se hará cargo de esclarecerlos. Un filósofo por el contrario no puede menos que declarar que él quiere esclarecer una obscuridad; por ejemplo: si todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no es seguro que todo derive de ella... –y ahí tienen el punto que yo quiero esclarecer, nos dice Kant.

Y sabemos que Kant crea a partir de ahí nuevas obscuridades que van a remitir siempre más lejos la luz anunciada, mientras que la obscuridad dada al inicio del *Quijote* crea su propia luz singular que guarda en su seno su sombra íntima “*no quiero...*”. **e**

Referencias

- Capelle-Dumont, Philippe. *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*. Paris: Cerf, 2012.
- Derrida, Jacques. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 1999.
- _____. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles Adam & Paul Tannery (AT). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956/87.
- Garagorri, Paulino. *Unamuno y Ortega*. Madrid : Salvat/Alianza, 1972.
- Kundera, Milán. “La desprestigiada herencia de Cervantes”. *El arte de la novela*. Barcelona : Tusquets, 1987. 13-30.
- Moreno Romo, Juan Carlos. “El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la Modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana”. *Signos Filosóficos*, 13.26 (2011): 115-131.

8 En español en el original.

- _____. “Unamuno, Descartes y nuestra filosofía”. *Unamuno, moderno y antimoderno*. México: Fontamara, 2012. 205-223.
- Nancy, Jean-Luc. *L'intrus*. Paris: Galilée, 2000.
- _____. “La imagen – lo distinto”, trad. Moisés Barroso Ramos. *Laguna*, 11 (2002): 9-22.
- _____. *Ego sum*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2007.
- _____. *Identité. Fragments, franchises*. Paris: Galilée, 2010.
- _____. *Vous désirez ?* Montrouge: Bayard Éditions, 2013.
- Nancy, Jean-Luc y Juan Carlos Moreno Romo. “El sentido y la distancia”. *Open Insight*, 4.5 (2013): 183-211.
- Ortega y Gasset, José. “Hegel y América”. *El espectador VI. Obras completas II*. Madrid: Santillana, 2004. 667-679.
- Reyes Mate, M. *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Nataurae, 2008.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Madrid: BAC, 2003.
- Unamuno, Miguel de. “Sobre la europeización (Arbitrariedades)”. *Ensayos I*. Madrid: Ed. Bernardo G. de Candamo, 1951. 901-920.
- Unamuno, Miguel de y Ángel Ganivet. *El porvenir de España y los españoles*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.