





# Post-Europa

Título original: *Post-Europe*  
© Yuk Hui / 2024

Todos los derechos reservados,  
incluidos los derechos de reproducción  
total o parcial en cualquier formato.

© de la traducción: Luis González Mérida  
© del prólogo: Luis González Mérida

Primera edición: Septiembre de 2025

© 2025 Mutatis Mutandis Editorial, S.L.  
Aribau, 322 - 08006 Barcelona

Diseño gráfico: Julio Fuentes

[www.mutatis-mutandis.es](http://www.mutatis-mutandis.es)

Impresión y encuadernación: Kadmos  
ISBN: 978-84-129798-5-5

Depósito legal: B 10617-2025

**mutatis  
mutandis**

Post-Europa

---

Yuk Hui



*Para Miyako*



En su concepción corriente, la anamnesis autobiográfica presupone la *identificación*. No la identidad, justamente. Una identidad nunca es dada, recibida o alcanzada; no, sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación.

Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*



## CONTENIDO

Prólogo	13
Prefacio	21
Prefacio a la edición española	27
<b><u>PRELUDIO. LA POSICIÓN DEL DESARRAIGO</u></b>	<b>29</b>
<i>Planetización y desarraigo</i>	30
<i>La afirmación del desarraigo</i>	42
<b><u>CAPÍTULO 1. FILOSOFÍA Y POST-EUROPA</u></b>	<b>55</b>
<i>El espíritu de la filosofía europea</i>	57
<i>La constitución de post-Europa</i>	66
<i>La individuación y la tarea del pensar</i>	81
<b><u>CAPÍTULO 2. «¿QUÉ ES ASIA?», UNA PREGUNTA</u></b>	<b>91</b>
<i>La pregunta «¿Qué es Asia?»</i>	92
<i>La tecnología y el límite de los estudios comparados</i>	103
<i>La individuación del pensamiento y la búsqueda de lo universal</i>	117
<b><u>CODA. LOS BUENOS POST-EUROPEOS:</u></b>	<b>131</b>
Después de Nietzsche, el buen europeo	
<i>La lengua mágica</i>	137
Bibliografía	149



# LA INDIVIDUACIÓN DESPUÉS DE EUROPA

---

Prólogo de Luis G. Mérida

Tiempos diabólicos, el diagnóstico de Bernard Stiegler para una época que no hace época. ¿El pronóstico? El apocalipsis. La exportación mundial de la tecnología europea moderna, y el nihilismo que a ella va aparejado (en cuanto modo de *subjetivación* o de existencia *religiosa*), han supuesto, como vaticinaba Martin Heidegger, el comienzo de una civilización mundial, una civilización sin *cultura*. En su planetización, Europa –fundamentalmente, Centroeuropa– murió de éxito, y quizá ahora estemos presenciando sus últimos coletazos antes de la completa nulidad. La tecnología moderna dejó de ser europea para ser simplemente «occidental». La imagen que el espejo le devuelve a Europa es «América». Estados Unidos es la patria de todos los tarros de colores. El estadounidense es el «último hombre» nietzscheano, esa refutación ambulante de la fe y del crédito, ese individuo pintarrajeado, embardunado de signos, mestizaje o *collage* de culturas incomunicadas. El archiconocido «fin de la historia» cobra un sentido distinto a la luz de la condición posmoderna. No es el final de la historia de la filosofía, ni el de la historia política, ni tampoco el de la ideología. La posmodernidad es la condición tecnológica que niega la modernidad que dio origen a la tecnología moderna. El pensamiento moderno imbuje en la técnica el germen de su propia destrucción, a saber, el nihilismo. La tecnología moderna deviene autónoma, se *aliena*. Ella tiene, a partir de entonces, su propia des-economía del espíritu.

El desfase entre tecnogénesis y sociogénesis, en el que se articula la *individualización* psíquica y colectiva, y que agudiza la tecnología moderna, se traduce en nuestra época en la distinción stiegleriana entre posmoderno e *hipermoderno*. Mientras que el pensamiento occidental ha vivido, en las últimas décadas, en la posmodernidad, es decir, en la legitimación de la deslegitimación (de lo moderno, pero también de la tradición, de las instituciones, de las disciplinas, de la colonización, del etnocentrismo, etc.), el «sistema técnico», como lo llamaba Jacques Ellul, impone, en su autonomía axiológica, un modelo de racionalidad hipermoderna –esto es, moderna a la enésima potencia–. El *desajuste* con los sistemas sociales se pronuncia y deviene desarticulación. La modernidad filosófica se liquida junto a su soteriología secular. Genealogía y deconstrucción. Estupefacción y miseria simbólica. Este es, al fin y al cabo, un problema de subjetivación, o de falta de «modelos de individuación». Ante nosotros, aparecen dos hojas de ruta claramente diferenciadas, mas no incompatibles: o el replegamiento reaccionario –frente a la angustia que provoca la legitimación de la deslegitimación– o pisar el acelerador hasta que las contradicciones se resuelvan *solas*. En la medida en que ninguna de las dos puede responder a esta crisis, ambas nos conducen a la catástrofe. En cuanto *euroamericanizada*, Asia –fundamentalmente, Asia oriental– corre el mismo destino... A no ser que tenga lugar una nueva individuación colectiva que sea una reorientación entre Oriente y Occidente. Si Europa es su espíritu, o sea, su filosofía, esta es también su última oportunidad de no perecer, pasto de los nacionalismos y su enardecido sentimiento antieuropeísta. *Post-Europa* allana el camino de dicha individuación, que es una «individuación del pensamiento». Dispone sus condiciones.

La condición posmoderna arrastra el problema del desarraigo moderno. No es casual, por ejemplo, que el tema de la

hospitalidad fuese central para Jacques Derrida. Las culturas, como los cultivos, son mortales. Los individuos experimentan la impotencia de una desorientación que, aunque pueda decirse que es originaria a la relación entre técnica y sociedad, se ve potenciada por la aniquilación de ciertas cardinalidades, unas cardinalidades que amortiguaban las sucesivas desorientaciones que los desajustes entre tecnogénesis y sociogénesis provocaban. Desaparece el lugar, la carencia de comunidad se acentúa. Hemos sido incapaces de articular localidad y tecnología. La impotencia del desarraigo moderno es, en definitiva, la experiencia de no poder hacer época. Europa ha sido el escenario de mil batallas, pero es el «accidente de Occidente», el *tecno-logos*, el que lleva a su fin a Occidente, en el autoextrañamiento de la tierra natal. Europa es una región más. Vivimos (en) la post-Europa y Oriente, en su euroamericanización, participa también del desarraigo moderno. Ahora bien, ¿cómo se problematiza esta experiencia?

Para Heidegger, el desarraigo o *Heimatlosigkeit* era el *entre* de lo habitable y lo inhóspito, la miserable desorientación en la que se pierde todo horizonte de sentido, pero que brinda la ocasión de pensar lo habitable: «[...] apenas el hombre *medita sobre* el desarraigo, este ya no es más una miseria».<sup>1</sup> Pero ante la pérdida de la tierra natal, del hogar, del *Heimat*, Heidegger viaja en el tiempo, vuelve a la antigua Grecia, en busca de otra *Heimat*. Esta vez en el pasado. Lo mismo puede decirse del fenomenólogo checo Jan Patočka, que inspira en buena medida esta pequeña gran obra. El desarraigo trae desesperanza y se añora la tierra natal. Yuk Hui, en cambio, quiere tomar el desarraigo no como un lugar de paso, no como un claro en que aparece de nuevo la patria, sino como la posición desde la que pensar la condición

---

1. Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, Madrid, La Oficina, 2015, p. 49.

planetaria, o sea, como la «situación hilemórfica» desde la que individuar un pensamiento planetario. Ya no podemos ver el mundo desde la posición del hogar, de la tierra natal o de la patria... Para Hui, el hogar no es más que un espejismo en el desierto del desarraigo. La única patria que se habita es la lengua, nos decía Cioran. Pero, como él mismo *demonstró*, incluso de la lengua puede uno mudarse. Porque la lengua (función) es algo más que un medio de transmisión de información, y también algo más que un medio de arraigamiento. Ella nos permite ir más allá del gusto, esa epigénesis cultural ineludible que uniría al individuo con la patria a través de la lengua (órgano). Mientras que el gusto actúa, en relación con el *Heimat*, como una fuerza centrípeta, el *lenguaje* puede actuar también en sentido opuesto, puede ser centrífugo. La propuesta de Hui es sacar a Europa y a Asia de su mutua irrelevancia, que vaya cada una al encuentro de la otra. Esto puede verse como una prolongación de las cuestiones stieglerianas de la adopción y de la *inter-nación*. Y no ha de extrañarnos, pues probablemente Hui sea su discípulo más notable –como Stiegler lo fue de Derrida, con el permiso de Malabou–.

Tras su proyecto de renovación de la cibernética, con la trilogía de *Recursivity and Contingency* (2019), *Art and Cosmotechnics* (2021) y *Machine and Sovereignty* (2024), el libro que ahora mismo tenéis entre las manos, *Post-Europa*, vuelve a *La pregunta por la técnica en China* (2016), siendo para este, si se quiere, una especie de epílogo, un apéndice crítico, o quizá una introducción. Si allí había una reconstrucción del pensamiento chino de la técnica, aquí se aborda el problema del desarraigo y el dilema patológico de un retorno al hogar. Es una respuesta al Heidegger ideólogo, al Heidegger pensador de Estado. Hasta el momento, la filosofía europea, de Husserl a Stiegler, pasando por Oswald Spengler, Paul Valéry, Patočka, Heidegger, Karl Löwith, Derrida... solo ha ofrecido reflexiones sobre Europa y

para Europa, considerando la técnica como aquello que se opone al espíritu, a la cultura, a lo humano, etc. Lo excepcional de la filosofía francesa, lo que hace que constituya un caso aparte, es haber deconstruido la metafísica occidental, fundamentalmente *idealista*, y haber señalado la naturaleza tecno-lógica del espíritu europeo. Lo que muestra la historia del pensamiento asiático, como la historia de otros pensamientos no europeos, es que no hay relación necesaria entre la *retención terciaria* (la exteriorización de la memoria en dispositivos técnicos) y la *historicidad* (o lo histórico). Dicho de otra manera, que puede haber técnica sin tecnología.<sup>2</sup> La información es irreductible a su soporte y a los datos. De eso iba, a mi juicio, aquello que decía Jean-François Lyotard acerca del «espejo quebrado» del maestro zen Eihei Dōgen, que a Stiegler le parecía tan misterioso.

Ahora bien, la necesidad de su accidente se está deshilando, la tecnología ya no es simplemente europea. El espíritu abandonó Europa. Asia, por otra parte, ya no puede deseuropeizarse. Al menos, si eso significa destecnologizarse. La técnica ha sido el caballo de Troya de la metafísica occidental. A través de su tecnología, la civilización mundial se funda en la ontología y la epistemología europea. Durante su modernización, y en su oposición a Occidente, Asia subestimó la técnica, aceptándola como una cosa inocua, sin hacer de ella un tema, un problema, una cuestión. Por este motivo, el pensamiento asiático solamente ha podido aportar éticas *ad hoc* (budistas, taoístas, etc.) de la tecnología y críticas humanistas estériles, siendo incapaz de una puesta en comunicación con la sociedad tecnológica. Este es el balance que hace Hui del pensamiento oriental, más preocupado en la actualidad por la fidelidad o autenticidad de las interpretaciones de sus tradiciones filosóficas que por la

---

2. El famoso «milagro griego» no sería, entonces, desde esta perspectiva, el paso del mito al *logos*, sino el paso de la técnica al *tecno-logos*.

relevancia de sus ideas en el pensamiento contemporáneo, atrapado en ejercicios de literatura comparada o en consideraciones poscoloniales. No hay diálogo con el pensamiento occidental. Concentrarse únicamente en lo singular del pensamiento asiático impide una individuación del pensamiento. Por su parte, Europa, al tratarlo como una suerte de bálsamo eudemonológico, como la vía para un escapismo de la velocidad, como simple autoayuda, le ha arrebatado cualquier carácter transformador. De este modo, condena al pensamiento oriental a la insignificancia. Así pues, Hui nos invita a construir el pensamiento post-europeo a partir de las incompatibilidades de Europa y Asia, sin neutralizar las diferencias. Esa es la tarea pendiente.

El gesto de Hui, profundamente simondoniano, releva el gesto inacabado de Stiegler y es *metamoderno* –en el sentido que tiene el prefijo «meta» cuando hablamos de lo metaestable– o *transmoderno* –en el sentido que tiene el prefijo «trans» cuando hablamos de lo transindividual–. En efecto, la otra figura que atraviesa *Post-Europa* de principio a fin es Gilbert Simondon. El pensamiento de Simondon es un remedio peculiar para ciertas disputas recurrentes, ofrece un método, el método transductivo, para navegar las oposiciones entre términos, las dicotomías. Su pensamiento es relacional, procesual y realista. En su sistema, la cultura se desustancializa, es *polifásica*, y la sociedad está abierta, o lo que es lo mismo, es receptiva a nuevas informaciones incidentes. ¿Qué son Asia y Europa? Poco importa. Se necesita, dice Hui, una nueva teoría de la individuación, una que vaya, no obstante, adonde Simondon y Stiegler no pudieron llegar. Se trata de hacer con el pensamiento oriental algo *análogo*, mas no idéntico, a lo que Stiegler hizo en *La técnica y el tiempo* con la filosofía europea, o lo que el mismo Hui comenzó en *La pregunta por la técnica* con el pensamiento chino. Este es un primer paso para que el pensamiento asiático vaya más allá del viejo humanismo, infecundo y sin efecto en

nuestras sociedades tecnologizadas, y responda a la pregunta «¿Qué puede aportar Asia al pensamiento contemporáneo?». Por lo pronto, según Hui, Asia ofrecería dos *paradigmas* de una individuación del pensamiento Oriente-Occidente, Mou Zongsan –con su comprensión del pensamiento chino a partir del kantismo– y Kitarō Nishida –con su inversión de la lógica aristotélica en la lógica del *basbo*–. Europa no habría visto aún nada semejante, ni en sus pensadores más sensibles a un cierto orientalismo: el pensamiento asiático es o una etapa en la historia del espíritu, o una confirmación adicional de sus propios descubrimientos o elaboraciones conceptuales.

Pero con eso no basta, evidentemente. La filosofía post-europea deberá *superar la modernidad a través de la modernidad*. Esto significa que la técnica y la tecnología serán sus cuestiones fundamentales, «su fuente y su futuro». Además de la crítica del capitalismo y de la crítica de la cultura, la filosofía post-europea tendrá que inventar un nuevo espíritu industrial, nuevos modelos de individuación *colectiva* y nuevas individuaciones del pensamiento, más allá del horizonte nacional y *continental*. Contra el nacionalismo, debe pensarse una *natalidad* sin nacionalidades: arrojamiento, accidentalidad, desarraigo, morriña, ganas de ver mundo... La filosofía europea se planetizó sin volverse *planetaria*. Para devenir planetaria, es necesario que devenga no europea, que se deseuropeice, esto es, que abandone su ideal de universalidad simple y lineal. No es este un alegato a favor de la diversidad que se detenga cómodamente en un relativismo cultural impotente y servil. Ante la esterilidad de las críticas de un humanismo «fácil», como lo llamaba Simondon, tendremos que practicar un humanismo «difícil» y preguntar por qué la tecnología moderna es desarraigante. ¿Es su carácter industrial, su supuesta racionalidad instrumental o quizá su sobrehistoricidad –fundamentalmente– económica? Puede que el desarraigo moderno no tenga en sí mismo nada de técnico.

En el prefacio de *Campos de forma*, cuando escribía que despejar la pregunta por la técnica no pasaba *necesariamente* por relocalizar la técnica, sino por la cuestión de la información, estaba introduciendo una diferencia de matiz, una diferencia que proviene de nuestras distintas aproximaciones. El nacimiento de *una* técnica responde siempre a un problema necesariamente local, porque esa técnica, como los objetos que produce, se individuó con un medio asociado (piénsese, por ejemplo, en cuán diferente es nuestra carpintería de la carpintería japonesa, que no necesita clavos y tornillos). Esto lo sabe Hui perfectamente, como buen simondoniano. Las líneas puras genéticas y funcionales de la técnica no conducen al monocultivo ecológico, tecnológico y noético que Occidente ha abanderado e impuesto en los últimos siglos. No, conducen a la diversidad de soluciones y a la interoperabilidad, a un *sistema compatible indeterminado*. En este sentido, podemos decir que no hay verdaderos tecnócratas, únicamente «poder a través de las técnicas». Traducir es reescribir, desde luego, pero cabe suponer que una filosofía como la que se persigue en este libro tendrá que combatir dicha *diatecnocracia*. De eso tendrá que encargarse, en efecto, la individuación del pensamiento. En dicha *contextura*, comprendemos el pequeño panorama problemático de su pensamiento que Hui esboza aquí para nosotros, en este libro *modélico*. Uno está tentado incluso de pensar toda la obra de Hui como esa individuación del pensamiento, o al menos, como su camino preparatorio. Que saque el lector sus propias conclusiones, que sea *sujeto* de una recepción de información, de una resonancia interna, de una transformación... Para una individuación después de Europa.

Luis G. Mérida, Barcelona, Febrero de 2025

## PREFACIO

Esta obra retoma hilos de *La pregunta por la técnica en China*<sup>1</sup> en torno a la cuestión del retorno al hogar, o más precisamente, del problema del desarraigo [*Heimatlosigkeit*] como consecuencia de la modernización y la planetización. Siete años después de la publicación de ese libro, el mundo ha cambiado de un modo que se ha vuelto apenas reconocible. Los tres años de pandemia solo han servido para acelerar cambios geopolíticos que parecen precipitar el planeta hacia la tormenta, ya sea en forma de guerras inminentes o de colapso climático. Vivimos más que nunca en un estado de desarraigamiento, y al mismo tiempo, paradójicamente, este desarraigo produce también un deseo de retorno al hogar, tal como ponen de manifiesto los recientes movimientos conservadores y neorreaccionarios. En el verano de 2016, nuestro joven amigo Damian Veal, por el que estamos de luto, mientras corregía *La pregunta por la técnica en China*, se preguntaba si mi intento de reconstruir un pensamiento chino de la tecnología no estaba siguiendo exactamente el mismo camino que Heidegger, si no estaba flirteando con la misma falacia ideológica en la que él cayó. Como resumí en el libro, en parte como respuesta a las sospechas de Damian, hay aquí una dificultad que concierne al dilema del retorno al hogar.

Siete años después, este dilema me parece cada vez más complejo y alarmante en vista del aumento de los conflictos territoriales y de las políticas racializadas. ¿Cómo puede responder la filosofía a esta llamada por un retorno al hogar que ha sido des-

---

1. Yuk Hui, *La pregunta por la técnica en China. Un ensayo sobre cosmotécnica*, Buenos Aires, Caja Negra, 2024.

critico como constitutivo de su propia posibilidad (la afirmación de Novalis acerca de que la nostalgia impulsa la filosofía), pero que también ha sido puesto en cuestión desde el siglo XX? Intentando responder a esta cuestión del retorno al hogar, me he visto obligado a ponerme frente a mí mismo, a confrontar mi propia experiencia como inmigrante y errante constante. ¿Qué significa el hogar [*Heimat*] para un inmigrante como yo, continuamente obligado a adaptarme a nuevos entornos y a aprender nuevos idiomas? También me he visto forzado a formular ciertas cosas que tenía en mente, pero que nunca he sido capaz de articular realmente en todos estos años. De ahí que este libro pueda también leerse como una autobiografía, pero una biografía en la que el «Yo» está ausente, o más precisamente, en la que las diferentes figuras en diferentes puntos absorben el «Yo».

El título *Post-Europa* es una referencia a la propuesta del fenomenólogo Jan Patočka, que vio que, tras la Segunda Guerra Mundial, Europa dejó de ser la potencia principal. Este acontecimiento epocal, según Patočka, supuso también un momento de *ἐποχή* [Epojé] en sentido fenomenológico: el viejo concepto de Europa se suspendió y de esa suspensión podía emerger una nueva Europa. Post-Europa puede significar muchas cosas: los Estados Unidos, que durante el siglo XIX se veían como la nueva Europa, una Europa que ya no es, o una nueva situación mundial tras la Ilustración europea. Como Heidegger, Patočka buscó la fuente de una nueva Europa en la antigua Grecia y, especialmente, en la doctrina platónica del alma –sin reconocer, no obstante, el hecho de que Europa se ha definido siempre en oposición a Asia–. Cuando hablamos hoy de post-Europa, ¿queremos decir un mundo en que Asia dominará, como cierta propaganda política de Oriente nos induce a pensar? La filosofía se vuelve inútil cuando se convierte en el eco de la propaganda política, pero, ay, ¿cuántos filósofos pueden resistirse incluso a la más sutil tentación de hacerse pensador de Estado?

¿En qué más puede devenir la filosofía europea, tras la constante llamada a deseuropeizarse y reiteradas peticiones de una post-Europa a lo largo de las últimas décadas? ¿Cómo puede responder la filosofía al Otro de Europa en la condición planetaria? ¿Y cómo puede el Otro responder al legado europeo, más allá de críticas triviales al eurocentrismo? Es con estas preguntas en mente que esta «autobiografía» se desarrolla, a través de una incompatibilidad personificada tanto en la experiencia personal como en el proceso del pensamiento. Mediante esta tensión, lo que aquí se despliega es también un proceso de individuación, en el sentido de Gilbert Simondon. Así, busco explorar cómo el concepto de individuación puede llevarse más allá de los dominios en que Simondon, y después Bernard Stiegler, lo emplearon. Las tensiones o incompatibilidades entre elementos en un sistema condicionan la individuación. Quizá es precisamente en un sistema en que dos tipos de pensamiento no pueden reconciliarse inmediatamente que podemos reformular la pregunta heideggeriana «¿Qué significa pensar», y preguntar en su lugar «¿Qué significa la individuación del pensamiento?».

Los dos capítulos principales de este libro se basan en dos clases que di en la Universidad Nacional de Artes de Taipéi en diciembre de 2022 tras la amable invitación del presidente de la universidad, el profesor Chen Kai-Huang. El profesor Chen ya nos había invitado a Bernard Stiegler y a mí, en otoño del 2019, para una serie de clases magistrales en las que también discutimos la posibilidad de crear un laboratorio en el nuevo edificio de la universidad, que aún estaba en construcción, dedicado a la tecnología y al arte. Esta también fue la última vez que vi a Bernard, que es una de las dos figuras principales con las que discuto en el primer capítulo. El segundo capítulo es una respuesta a los discursos poscoloniales sobre Asia y la cuestión del futuro del pensamiento asiático, y explica qué entiendo por «individuación del pensamiento» a través de las figuras de Mou Zongsan y Kitarō

Nishida, dos de los pensadores más originales que han surgido en Asia en el siglo XX.

La idea más general de este proyecto proviene de mi viejo interés en el proyecto de «La superación de la modernidad» que los filósofos de la Escuela de Kioto iniciaron hace un siglo. (Un simposio famoso organizado por la revista Bungakusai con el mismo título tuvo lugar en julio de 1942). Sabemos que la historia se repite, y que en esa repetición siempre aparece como una forma de *déjà vu*. En 1941 y 1942, en el estallido de la Segunda Guerra Mundial, cuatro filósofos e historiadores de la Escuela de Kioto participaron en tres simposios organizados por la revista literaria Chūō Kōron [中央公論, Revista Central]. En el primero de estos simposios, titulado «La posición de la historia mundial y Japón», Asia se pone en oposición a Europa y, en vista del declive de Occidente, se planteó que Asia, y más concretamente Japón, tenía que asumir el deber de escribir la historia mundial. Hoy, casi un siglo después, vemos que esta propuesta se repite con una retórica distinta. Como respuesta a esta repetición, *Post-Europa* abre con un preludeo titulado «La posición del desarraigo [*Heimatlosigkeit*]» y termina con una coda sobre «Los buenos post-europeos».

Por último, me gustaría añadir que este libro es una meditación sobre la lengua, un órgano técnico no menos importante que las manos. El libro comienza con la cuestión del gusto y cierra con la del lenguaje, las dos funciones más importantes de la lengua.

Durante la primavera de 2023, gracias a la invitación del Colegio de Tokio, tuve la oportunidad de pasar dos meses en la Universidad de Tokio. Me recibieron los profesores Tsuyoshi Ishii y Ching-Yuen Cheung, y otros colegas. El profesor Takahiro Nakajima, el director del Instituto de Estudios Avanzados sobre Asia en Todai, me invitó amablemente a usar su biblioteca en el campus de Hongō, donde pude leer muchos textos originales sobre «La superación de la modernidad» y la Escuela de Kioto a los

que no tenía acceso. Este tiempo en Japón fue crucial para completar el libro. Quiero aprovechar la ocasión para agradecer a los colegas que estuvieron discutiendo con mi pensamiento durante este viaje. Entre ellos, a Kohei Ise, Daisuke Harashima, Hidetaka Ishida, Masaki Fujihata, Agnes Lin, Johnson Chang, Hugo Esquinca, Milan Stürmer, Pieter Lemmens y, en especial, Hiroki Azuma, con quien tuve muchas conversaciones sobre este tema, que han sido siempre amistosas y productivas, desde que nos conocimos por primera vez en 2016. Quiero agradecer a Sequence Press y Urbanomic por su esfuerzo conjunto para publicar este libro. Especialmente, a los meticulosos comentarios críticos y editoriales de Maya B. Kronic.

Yuk Hui, Rotterdam y Taipéi, Otoño del 2023



## PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Me complace que el libro ya esté disponible para los lectores hispanohablantes gracias a la editorial Mutatis Mutandis y a la traducción de Luis G. Mérida –al que conocí en Lisboa el pasado otoño, durante un congreso dedicado a Gilbert Simondon por el centenario de su nacimiento–. Esto es particularmente importante para la discusión sobre post-Europa, pues más de dos continentes comparten la lengua española, con España, que forma parte de la Europa occidental colonial, y los países hispanoamericanos, que tienen una larga historia de colonización y descolonización. ¿Cómo puede entenderse post-Europa tanto en Europa como en otros lugares que han sido ampliamente europeizados? El prefijo «post», tal como ha aparecido con frecuencia en el último siglo en los términos «posmoderno», «posverdad», «posdigital», etc., es intrigante. ¿Qué significa «post» realmente? ¿Es una prórroga, una interrupción? ¿Qué sigue a dicha interrupción?

Aunque adopto el término de Jan Patočka, en mi interpretación, «post» es una invitación a filosofar bajo nuevas condiciones. La filosofía es vista tradicionalmente como una búsqueda de lo universal, pero debemos añadir que es una búsqueda de lo universal bajo condiciones particulares. Estas condiciones son sociopolíticas e históricas, por supuesto, pero son, sobre todo, epistemológico-tecnológicas. La europeización, y la americanización después, es un proceso que ha durado siglos, trayendo consigo tanto beneficios como catástrofes. Hizo posible lo que ahora llamamos planetización (conocida anteriormente como globalización, y antes de eso, como colonización), definiendo una agenda de «modernización» u «occidentalización» para

todos los pueblos de la Tierra. Mi intención no es demonizar este proceso histórico –eso sería cualquier cosa menos algo filosófico– sino más bien explorar sus límites, como muchos pensadores han hecho desde el siglo XIX, y preguntar cuáles son las alternativas. ¿Cuál puede ser la tarea del pensar en nuestro tiempo?

La historia parece repetirse y hoy nos encontramos en una situación similar a la que precedió a la Segunda Guerra Mundial. ¿Cómo va a responder la filosofía a la actual condición planetaria? Esta es la cuestión –o más exactamente, el reto– que se plantea en este pequeño libro, que no pretende ofrecer una gran solución, sino que trata, en vez de eso, de abordar el problema a partir de algunas experiencias concretas y de un órgano particular –la lengua–: comienza con el filósofo de la Escuela de Kioto Keiji Nishitani comiendo arroz en Friburgo y la refugiada judía Hannah Arendt aprendiendo inglés en Nueva York. Este libro intenta analizar el problema y responder con una teoría de la individuación, una teoría que pretende ocuparse de la oposición entre *λόγος* [*logos*] y *τέχνη* [*techné*], entre Oriente y Occidente, entre tierra natal y falta de hogar. Pero va mucho más allá de Oriente y Occidente, mucho más allá del norte global y del sur global, que de algún modo vuelven a caer en una política identitaria. Llama a un nuevo modelo de individuación que supere el consumismo y el neoliberalismo, así como a una individuación del pensamiento –un pensamiento que no retroceda a una filosofía nacionalista y se oriente hacia un futuro planetario–.

Yuk Hui, Rotterdam, primavera del 2025

# PRELUDIO

---

## La posición del desarraigo

*El desterramiento deviene un destino universal.*

MARTIN HEIDEGGER<sup>1</sup>

*¿Podemos seguir considerando a los chinos, los indios y los persas como «tipos antropológicos de la humanidad», como hace Husserl, y a estas sociedades del pasado como carentes de problematización, como Patočka sugiere, o como simples economías privadas, como afirma Hannah Arendt? Me parece urgente en este comienzo del siglo XXI que los filósofos desarrollen ese sentido histórico que Nietzsche afirmaba que les hacía falta tan desesperadamente, y que reconozcan que aquellos discursos sobre Europa no son más que una construcción ideológica y el resultado de una concepción del mundo que nace del colonialismo con el que, lamentablemente, el nombre de Europa permanece en estrecha conexión.*

FRANÇOISE DASTUR<sup>2</sup>

---

1. Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 53.

2. Françoise Dastur, «L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka», *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 104, n.º 1, 2006, p. 18.

## Planetización y desarraigo

En el siglo XVIII, Novalis describió la filosofía como una especie de sufrimiento, una nostalgia del hogar y un anhelo de estar en casa: «La filosofía es, en realidad, nostalgia. *Impulso de estar en todas partes en casa* [Die Philosophie sei eigentlich Heimweh. – Trieb, überall zu Hause zu sein]». <sup>3</sup> Aquí *Heim-* no es solo hogar, sino que evoca, más significativamente, una *tierra natal* [Heimat]. Esta añoranza de la tierra natal se convirtió en un fenómeno omnipresente durante el proceso de colonización y modernización. Pero en ese mismo período, el hogar se vuelve una mera localización geográfica sobre un particular cuerpo celeste (entre otras incontables), y la importancia de la localización geográfica empezó a contemplarse en términos de abundancia de recursos naturales y de potencial económico. Como Heidegger, uno podrá recordar la senda al pueblo natal en verano, los viejos tilos asomándose por encima del muro del jardín; un sendero que brilla con fuerza entre los campos que crecen y los prados que despiertan. <sup>4</sup> Pero hoy en día la pequeña aldea está llena de turistas que quieren visitar el hogar de un filósofo famoso y se están construyendo nuevas infraestructuras para adaptarse a las demandas de estos visitantes de todo el mundo. Ay, la tierra natal deja de ser lo que una vez fue.

El desarrollo económico y tecnológico ha continuado alterando el paisaje de estos pequeños pueblos, incluso de una manera más radical, con los avances en la automatización de la

---

3. Tomamos la traducción al español que se encuentra en Antonio Pau, *Novalis: La nostalgia de lo invisible*, Madrid, Trotta, 2019, p. 168. [N. del T.]

4. Martin Heidegger, *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003, p. 9.

agricultura. En la actualidad, muchas áreas rurales usan drones y robots para automatizar completamente los procesos de siega, arado, recolección, embalaje, transporte, etc. Los granjeros ya no se parecen a la anciana labradora que Heidegger imaginó al ver la pintura de los «Zapatos campesinos» de Van Gogh. Ahora los granjeros son jóvenes, visten trajes elegantes, y controlan todas las operaciones con sus iPads. El pueblo continúa existiendo, como los tilos y los prados, pero los alrededores están gentrificados con cafeterías y hoteles caros, y los vectores de los drones y robots intersecan la senda del camino de Heidegger. Al leerla hoy, esto le da un tono aún más histérico a la exclamación del filósofo:

El hombre, cuando no está en la estela del aliento del camino de campo, en vano planifica e intenta imponer un orden a la tierra. Amenaza el peligro de que los hombres de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos sólo llega el ruido de los aparatos que, casi, tienen por la voz de Dios. Así el hombre se dispersa y pierde su camino. A los dispersos lo sencillo se les antoja uniforme. Lo uniforme hasta. Los desencantados sólo encuentran lo indistinto. Lo sencillo se ha evadido. Su callada fuerza se ha agotado.<sup>5</sup>

La añoranza de la tierra es consecuencia de un sentido de lejanía del hogar –lo más cercano y lo más remoto para nosotros, como dice Heidegger, está tan cerca y tan lejos que no llegamos a verlo–.<sup>6</sup> Se puede viajar perfecta y constantemente de un continente a otro. Sin embargo, parece que solo hay un hogar, al que se regresaría finalmente cuando uno se siente cansado y no quiere ya moverse. En los últimos siglos, la concepción del hogar como el lugar de nacimiento ha cambiado debido a la perviven-

---

5. *Ibid.*, p 37.

6. Julian Young, «Heidegger's Heimat», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n.º 2, 2011, p. 285.

cia de inmigrantes y refugiados. Desde la posición de la tierra natal, la inmigración es un acontecimiento de desarraigo en el que la planta debe buscar un nuevo suelo al que trasplantarse. No obstante, incluso si el nuevo suelo provee los nutrientes adecuados, el recuerdo del hogar del inmigrante siempre evoca un pasado que ya no es y que nunca volverá a ser. Y, como extranjeros, también cambiarán el suelo tal como existía hasta entonces, al dar lugar a una nueva configuración ecológica. Los modernos comienzan a sentir su desarraigo sobre la Tierra, como describe Georg Trakl en su poema «Primavera del Alma»:

[...] Algo extraño es el alma sobre la tierra. Espiritual azulea,  
El crepúsculo sobre el talado bosque y largamente  
Dobla en el pueblo oscura una campana; séquito apacible [...].<sup>7</sup>

Este sentimiento de desarraigo atormentó a los pensadores del siglo XX, para los que arrojar luz a una tierra natal por venir se convirtió en la tarea filosófica más importante. El alma es el extranjero de la Tierra, donde cualquier lugar se vuelve inhóspito [*Unheimisch*]. Para Heidegger, el retorno es una orientación [*Erörterung*] que define una localidad como raíz sin la que no puede crecer nada. Sin embargo, cuando el desarraigo se torna el destino del mundo, el alma es comparable a una planta de interior, en el sentido de que podría crecer en, y transportarse a, cualquier lugar del planeta. La homogeneización del planeta a través de actividades tecnoeconómicas ha creado una sincronía de fenómenos sociales. Los rituales y los lugares históricos se han vuelto pasto de los turistas, con teléfonos móviles que sustituyen los sentidos de los ojos y el cuerpo. Los aparatos y plataformas digitales median la relación del alma con el mundo.

---

7. Citado en Martin Heidegger, «El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl», en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1990, p. 75.

Ahora bien, la memoria no es simplemente una entidad cognitiva para la mente. La interioridad del cuerpo también se esfuerza en adaptarse completamente al nuevo entorno. La comida puede entonces convertirse en el recordatorio más convincente de un pasado, como las migajas de la magdalena que se hunden en la tila que Proust describe en su *En busca del tiempo perdido*. Esta experiencia es aún más común cuando uno vive en el extranjero. Puede que no sea posible identificar una experiencia semejante en los escritos de Heidegger, ya que el filósofo nunca viajó fuera de Europa, pero podemos encontrar descripciones de ella en sus discípulos extranjeros. Keiji Nishitani, uno de los representantes de la Escuela de Kioto, pasó dos años en Friburgo con Heidegger, entre 1937 y 1939. En un día de septiembre de 1938, Fumi Takahashi, la sobrina de Kitarō Nishida, que acababa de llegar a Friburgo, en abril de ese mismo año, para estudiar con Heidegger,<sup>8</sup> invitó a comer a Nishitani, junto a otros dos estudiantes japoneses. Takahashi cocinó un plato japonés con ingredientes que había traído de Japón. Nishitani, que en aquel entonces llevaba siguiendo una dieta alemana durante más de un año,<sup>9</sup> al probar el bol de arroz blanco, sintió algo extraordinario, como ha subrayado James Heisig:

Al comer su primer bol de arroz tras una dieta occidental estable, [Nishitani] fue arrollado por un «sabor absoluto» que iba más allá de la simple calidad de la comida.<sup>10</sup>

---

8. Véase Michiko Yusa, *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i, 2002, p. 243.

9. Nishitani escribió acerca de esta experiencia en un artículo breve publicado en una revista treinta años después de esa comida. El artículo se titula «La experiencia de comer arroz». Más tarde, se volvió a publicar en las obras escogidas de Nishitani, véase Keiji Nishitani, «飯を喰った経験» [La experiencia de comer arroz], en *Obras completas de Nishitani Keiji* [西谷啓治著作集], vol. 20, Tokio, Shobunsha, 1990, pp. 196-202.

10. James Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, University of Hawai'i, 2001. Véase también Keiji Nishitani, «飯

Imaginad si Heidegger hubiese dado clase en Japón: ¿hubiese sido capaz de olvidar la gastronomía de Suabia [*Schwäbische Küche*] comiendo sashimi y sushi? Probablemente, no. En el caso de Nishitani, la nostalgia [*Heimweh*] llegó cuando, en lugar del *Kornbrot*, el *shirogohan* estimuló sus papilas gustativas, pero la sensación fue más allá de estas y afectó a todo el cuerpo.<sup>11</sup> La tierra no tiene nada que ver con lo que se aprende de la propia nación en las clases de historia, sino que está inscrita en el cuerpo como una de sus partes más íntimas e inexplicables. La experiencia de lo inquietante [*Unheimlich*]<sup>12</sup> únicamente refuerza la añoranza de la tierra [*Heimat*]. Como concluye Nishitani, en su rememoración de esta comida:

Esta misma experiencia también me hizo pensar acerca de a qué llamamos «tierra natal», que es fundamentalmente la inseparable relación entre el suelo y el ser humano, en particular el ser humano como cuerpo. Es la «no dualidad del suelo y el cuerpo» de la que habla el budismo. En mi caso, la tierra natal es la «tierra de las vigorosas plantas de arroz», un suelo apto para el arroz y un pueblo que tiene el pilar de su sustento en el cultivo del arroz. De generación en generación, mis ancestros han tenido como comida principal el arroz. Los ingredientes especiales de la tierra llamada Japón

---

を喰った経験» [La experiencia de comer arroz], *op. cit.*, p. 197: «Si tengo que decirlo, es un sabor absolutamente sublime» [強ひて言へば絶対的な旨さである。].

11. Keiji Nishitani, «飯を喰った経験» [La experiencia de comer arroz], *op. cit.*, p. 197: «No es un sabor que se perciba solo en la lengua, sino que se siente con todo el cuerpo» [舌の上ではなく全身で感ずる旨さである。].

12. En su curso sobre el himno de Hölderlin «El Ister», Heidegger reintroduce el término *unheimisch*, que ahora se usa en alemán con menos frecuencia que *unheimlich*. Heidegger quiere volver a asociar el significado de *unheimlich* (inhóspito) con el de *unheimlich* (lo inquietante, lo desazonador), véase Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn «The Ister»*, Indianápolis, Indiana University, 1996; o «Hölderlins Hymne “Der Ister”», en *Gesamtausgabe* 53, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1993.

se transfieren a los ingredientes especiales del arroz llamado «arroz japonés», y al comer arroz, estos son transferidos a la «sangre» de nuestros ancestros, y esa sangre fluye por mi cuerpo. Quizás desde hace tiempo, la conexión vital entre la incontable multitud que fueron mis ancestros, el arroz y la tierra ha sido siempre el trasfondo de mi vida y mi vida realmente la contiene. Esta experiencia me hizo recordar algo que había olvidado.<sup>13</sup>

El bol de arroz no es solo comida que satisface mis necesidades biológicas, negar el sentido del hambre, también es una mediación entre el cuerpo y la tierra natal. El gusto se asocia con la patria a través de la lengua. No es sorprendente, entonces, que tras regresar a Japón, Nishitani participase activamente en el movimiento de «La superación de la modernidad», que reunía historiadores, críticos musicales, filósofos y académicos literarios en una reflexión sobre cómo superar la dominación y la decadencia de Europa. Para ellos, la modernidad europea se presentaba como una fuerza fragmentadora, su separación de la cultura en religión, ciencia y política (o más exactamente, democracia) destruía la visión del mundo unitaria que, en la cultura china y japonesa, mantenía juntos el cielo, la tierra y lo huma-

---

13. 「同じ経験はまた、私に「国土」といふものを考へさせた。国土の觀念は基本的には、土地と人間、特に身體としての人間の不可分な聯關を意味してゐる。佛教で「身土不二」といはれたことである。私の場合には、「瑞穂の國」といはれたやうな、稻に適した土地、そこで稻作りを主な生計にして來た民族である。私の先づも代々、米を主食にしてゐたであらう。日本といふ土地の特殊な成分が、「日本米」といふ米の特殊な成分にうつり、米食を通して先づ代々の「血」にうつり、その血が私の身體のうちにも流れてゐる。いつの昔からか、私の先であつた數知れぬ人々と米と国土との生命的な聯關が、私のいのちの背景となり、現に私のいのちに含まれてゐる。かの経験は普段忘れてゐたその事實を、私に想ひ起させたのである。」. Keiji Nishitani, «飯を喰つた経験» [La experiencia de comer arroz], *op. cit.*, p. 202. También citado en James Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, *op. cit.*, p. 214. He ampliado la cita de Heisig.

no.<sup>14</sup> Sin embargo, aunque este nihilismo europeo seguía expandiéndose por el mundo entero, Europa estaba en declive. La europeización de Oriente también amenazaba, por tanto, con introducir en Oriente la misma decadencia de Occidente. En su libro, *La autosuperación del nihilismo* (una colección de clases sobre el nihilismo que dio en 1949), comentando el ensayo de Karl Löwith, «El nihilismo europeo», Nishitani se preguntaba qué significaba para Japón el nihilismo europeo:

El nihilismo europeo, así, trae consigo un cambio radical en nuestra relación con Europa y con nosotros mismos. Ahora fuerza a nuestra existencia histórica real, a nuestro «ser nosotros mismos entre otros», a tomar una dirección radicalmente nueva. Ya no nos permite simplemente lanzarnos a la occidentalización, olvidándonos a nosotros mismos.<sup>15</sup>

El siglo XX fue el siglo de la orientación [*erörtereren*] de la tierra [*Heimat*] en la planetización de la modernidad europea. Aunque hizo posible que Nishitani y Tanabe fuesen al extranjero y estudiaran en Alemania, Kitarō Nishida no tuvo la oportunidad de hacer lo mismo cuando era joven. Sin embargo, en su escritura también puede encontrarse esa búsqueda de la tierra –que para él lleva el nombre de Asia oriental, o *tōyō*–. Esta añoranza de la tierra sigue haciéndose más intensa porque la modernización implica la destrucción de lo antiguo y la creación de algo global. La destrucción de aldeas y bosques para construir nuevas infraestructuras, la renovación de los espacios urbanos para acomodar el turismo y fomentar el desarrollo inmobiliario, el aumento de la

---

14. Véase la conferencia de Nishitani «Ensayo personal sobre “La superación de la modernidad”» [「近代の超克」私論], en Tetsutarō Kawakami y Yoshimi Takeuchi (eds.), *La superación de la modernidad* [近代の超克], Tokio, Fuzambo, 1979, pp. 18-37.

15. Keiji Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Nueva York, SUNY, 1990, p. 179.

población inmigrante y refugiada –todo esto creó un sentimiento de lo inhóspito [*unheimisch*]–. Y después, tras la europeización, vino la americanización o el americanismo, del que Heidegger y sus discípulos ya eran muy conscientes y que consideraban una continuación de la europeización a través de una planetización planificada.<sup>16</sup> En «¿Y para qué poetas?», un ensayo dedicado a Rilke, Heidegger citaba una carta del poeta a Witold Hulewicz de 1925 acerca de la americanización de Europa:

Todavía para nuestros abuelos una «casa», una «fuente», una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más e infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora, procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, *engañifas de vida* [*Lebensattrappe*]... Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen *nada* en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros... Las cosas vivas, experimen-

---

16. Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 90. «El americanismo es algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico». En este sentido, el americanismo no es diferente del soviétismo, como anuncia Heidegger en *Introducción a la metafísica*: «Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal». Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 42.

tadas y que conversan están desapareciendo y no tienen reemplazo. Quizá somos los últimos que habrán conocido tales cosas.<sup>17</sup>

El problema definitivo para Heidegger era la tecnología inhumana.<sup>18</sup> La tecnología moderna es el resultado final del nihilismo europeo, que comienza con el olvido del ser y el afán de dominar [*beherrschen*] los entes. La intervención de la tecnología en el mundo ha producido un desarraigo generalizado y ha bloqueado el camino a la pregunta por el ser. El desarraigo [*Heimatlosigkeit*] equivale a la desesperanza [*Heillosigkeit*] de Occidente [*Abendland*], la tierra de Poniente, en los albores del americanismo y su fuerza imperial, basada en sus tecnologías planetarias. De nuevo, en «¿Y para qué poetas?», leemos el lamento más transparente de Heidegger respecto a esta cuestión:

La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae. El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrada.<sup>19</sup>

---

17. Carta de Rainer Maria Rilke a Witold Hulewicz del 13 de noviembre de 1925, en *Briefe in Zwei Bänden*, vol. 2, Wiesbaden, Insel Verlag, 1950, pp. 376-377; citada en Martin Heidegger, «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 216.

18. Gotthard Günther, «Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts», en Ute Guzzoni (ed.), *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980, p. 83.

19. Martin Heidegger, «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, pp. 219-220.

En la era de la tecnología, el ser se retira del mundo. Lo que queda es un mundo de entes descompuesto en átomos y bucles de retroalimentación. Este desarraigo [*Entwurzelung*], para Heidegger, ya no es un fenómeno de Occidente, ha ido más allá de Europa a través de su tecnología planetaria. Uno recordará aquí la crítica que Tolstoi expresó en 1910, durante sus últimos años, cuando dijo que la tecnología medieval o el legado romano solo embriagó a una cantidad limitada de personas, mientras que, hoy en día, la electricidad, los trenes y el telégrafo han embriagado al mundo entero.<sup>20</sup>

Estas tecnologías portan pensamiento occidental, modelos occidentales de individuación, modos de producción, y una economía libidinal occidental. La economía consiste, antes que nada, en intercambios de técnica y tecnicidad que cortocircuitan el proceso de producción: por ejemplo, la herramienta que hemos comprado en la tienda ha sido fabricada mediante un complejo sistema técnico, pero podemos usarla simplemente sin necesidad de aprender cómo fabricarla. Al mismo tiempo, el sistema económico exige que la tecnología sea su medio de intercambio, desde el transporte de mercancías al comercio de alta velocidad. En sus dos lecciones recogidas en *¿Qué significa pensar?*, Heidegger se burla de la logística, la declinación más reciente y más fecunda de la «lógica», que en muchos países anglosajones, nos dice, se considera «la única forma posible de filosofía rigurosa».<sup>21</sup>

En el siglo XXI, podemos percibir con facilidad que este proceso de destrucción y recreación, en lugar de detenerse, se está acelerando. La añoranza de la tierra natal [*Heimat*], en vez de disminuir, va a volverse más intensa; el dilema del retorno al hogar

---

20. Karl Löwith, «Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges», en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J.B. Metzlersche, 1983, p. 497.

21. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005, p. 26.

solo puede tornarse más patológico. De hecho, dos movimientos opuestos están ocurriendo a la vez: planetización y retorno al hogar. El capital y la tecnociencia, con su supuesta universalidad, muestran una tendencia al crecimiento y la autopropagación, mientras que la especificidad del territorio y las costumbres muestra una tendencia a resistir a lo exterior.

En la actualidad, el retorno al hogar es puesto en cuestión de maneras muy concretas. Cuando vemos el problema de la vivienda en Europa en 2023, la cantidad de personas que no pueden permitirse alquilar un apartamento en condiciones para su familia ha aumentado drásticamente. El incremento de los precios de la propiedad en la última década es alarmante. Esto puede continuar hasta que, en algún momento, la burbuja explote y entonces los que paguen una hipoteca se las verán con una deuda ingestionable. La especulación inmobiliaria global y la economía neoliberal han creado una situación de falta de hogar [*Heimatlosigkeit*] que supone un obstáculo para el  $\eta\theta\omicron\varsigma$  [*ethos*] y la *ética*. Esta especulación inmobiliaria seguirá drenando la creatividad y el potencial de los individuos.

2023 y 2024 han estado marcados por el sentimiento de que el mundo está empezando a caerse a pedazos. Por un lado, está la guerra entre Rusia y Ucrania –un recordatorio constante de la inseguridad de Europa y la causa de una catástrofe logística global; en el momento en que escribo, la guerra entre Israel y Hamas parece mucho más brutal e inhumana y muestra claros indicios de que en cualquier momento puede estallar otra guerra mundial–. Por otro lado, la rápida aceleración tecnológica, de la que ChatGPT sería emblemática, provoca el sentimiento de que las máquinas volverán obsoleto al ser humano muy pronto. La tecnología acelera el desenraizamiento porque las máquinas son capaces de aprender para superar a competidores humanos. Mucho más allá del triunfo de AlphaGo, que se limitaba al juego Go, la inteligencia artificial ha irrumpido

en casi todos los dominios de actividad cotidiana y los está disrumpiendo, poniéndolos del revés. Este progreso tecnológico, ecológico y económico nos promete claramente una especie de apocalipsis.

Este hundimiento provocado por la planetización tecnoeconómica llama a un retorno al hogar, a un regreso al ἦθος [*ethos*]. Una vez más, el mundo es visto desde la posición del hogar, pero no desde una perspectiva planetaria, ni tampoco desde la de una historia mundial. La frustración y el descontento por no estar ya en casa se expresan como guerras contra los extranjeros. Con los inmigrantes y los refugiados como primeros blancos de la discriminación y el odio. Los reaccionarios y los neorreaccionarios quieren volver a casa –a un hogar que fue magnífico [*great*] y que debe volverse magnífico de nuevo–. Para algunos, especialmente los que creen en el Estado profundo [*deep state*], la muerte de la comunidad, que se describe en los términos de un «gran reemplazo», también significa el fin del individuo, puesto que, para entonces, Europa habrá sido «ennegrecida» [*blackwashed*].<sup>22</sup>

El proceso de planetización ha producido una desorientación global. ¿Significa esto que necesitamos reconstruir el concepto de *Heimat* [hogar]? ¿Exige esto otro *Blut und Boden* [sangre y suelo]? ¿Puede volver al *Heimat* ayudarnos a escapar de este proceso de alienación creciente? Ya sabemos la respuesta, pues el siglo XX fue el siglo de la búsqueda del *Heimat*. El movimiento filosófico asociado con esta búsqueda fue reaccionario y peligroso. Ciertamente, todo el mundo necesita un «hogar» o una localidad donde sentirse seguro y tranquilo. Pero este hogar no es necesariamente el mismo que el de la búsqueda del *Heimat*, o de la patria, que encontramos en la literatura a principios del siglo

---

22. Como, por ejemplo, en la obra del teórico de la conspiración y nacionalista blanco Renaud Camus.

XVIII y que todavía persiste en los actuales panfletos reaccionarios en línea.

### La afirmación del desarraigo

Uno puede sentirse tranquilo en casa. Como todos sabemos, puede que la lengua materna y las redes familiares no vuelvan la vida menos pesada, pero hacen más fácil el acceso a ciertas cosas. Un colega japonés que vive en Londres me dijo una vez que no podía comer las verduras británicas, y que su mujer tenía que comprar verduras frescas importadas de Japón en el Japan Centre de Leicester Square. Pero aun así, tampoco se sentía en casa, porque, aunque trabajaba en un departamento de estudios japoneses, cuando asistía a las reuniones en la universidad, la posición era siempre británica o paneuropea. Al final, decidió volver a Japón, donde sí se sentía en casa. La madre de otro amigo amaba la vieja estación de tren [*Bahnhof*] de Stuttgart; tras su muerte, este amigo, alemán de nacimiento, pudo conseguir una piedra de la estación que usó para su lapida. Para un inmigrante que vive en Alemania, un gesto semejante sería casi imposible, puesto que la ingente burocracia necesaria sería agotadora.

Esto no es algo que Immanuel Kant pudiera haber imaginado, ya que el gran filósofo del cosmopolitismo nunca salió de Königsberg (hoy, Kaliningrado en Rusia). Según Kant, una ciudadanía mundial garantiza un «derecho de gentes» o derecho a la hospitalidad. Sostenía que la Tierra es de todo el mundo, y que uno debería tener derecho a visitar otros países y ser recibido como invitado. Y no le faltaba razón: la Tierra no debería considerarse propiedad privada de nadie y uno debería poder vagar por este planeta sin ser agredido o arrestado. Incluso si a alguien se le niega la entrada a un país, no debería hacerse con hostilidad.

Sin embargo, el concepto de ciudadanía mundial sigue basándose en una oposición entre hogar y no hogar, entre interno y

externo. Hoy, la propiedad de todo tipo de recursos, desde los naturales a los humanos, impugna el derecho de circulación (al no hogar, a las naciones exteriores) y las actividades de los extranjeros se limitan a hacer turismo e ir de compras. Los conceptos de frontera y de visado, invenciones en nombre de la seguridad nacional, se fundan en el concepto de la propiedad privada y la familia. En muchos Estados modernos occidentales, un buen ciudadano es quien paga sus impuestos religiosamente; la nacionalidad se valora de acuerdo a la cantidad de impuestos y pensiones que se hayan pagado. Actualmente, tenemos turistas que no tienen permiso de trabajo en el extranjero, pero que tienen derecho de circulación –siempre que su pasaporte, el símbolo del poder de su *Heimat* [hogar], sea suficientemente fuerte–. Los japoneses, por ejemplo, tiene derecho a visitar más de ciento noventa países sin visado, mientras que, en 2023, los afganos podían visitar poco más de una treintena.

En *La cristiandad o Europa* (1799), Novalis reprochaba la uniformidad de la razón que percibía en la obra de los pensadores de la Ilustración e idealizó los «bellos y espléndidos tiempos» de la Edad Media, en los que el amor y la fe mantenían a raya el individualismo y la violencia.<sup>23</sup> Pero lo que Novalis consideraba como cosmopolitismo se ha vuelto paradójicamente anticósmopolita porque, de nuevo, ha vuelto a una añoranza o nostalgia de un hogar que ya no existe. ¿Cuál podría ser la respuesta de la filosofía en el siglo XXI al hacer frente a una fuerza tecnoeconómica que parece haber puesto fin a tantas creencias del pasado? ¿Solo podemos imaginar la aniquilación de la tecnología como antídoto para la aniquilación de la naturaleza? Si el *Heimat* [hogar] era la condición de la ciudadanía mundial, ¿qué ocurrió con el ciudadano mundial que entró en la época del *Heimatlosigkeit*

---

23. Véase Pauline Kleingeld, «Romantic Cosmopolitanism: Novalis's "Christianity or Europe"», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, n.º 2, 2008, pp. 269-284.

[desarraigo]? Heidegger no solo denuncia la tecnología: consideremos su referencia al verso misterioso del *Patmos* de Hölderlin, «Allí donde crece el peligro crece también lo que nos salva». Es comparable a lo que Hegel llamaba el ardid de la razón: el peligro es el recordatorio incesante de un camino diferente que arroja luz a la pregunta por el ser. Así, si la tecnología moderna significa el fin o la consumación de la filosofía occidental y la metafísica, entonces algo debe surgir de ese fin, algo que rebase el engranaje o dispositivo tecnológico [*Gestell*].

Heidegger respondió a estas cuestiones con «el otro comienzo [*Die Andere Anfang*]»; Derrida, con «el otro cabo [*L'autre cap*]». <sup>24</sup> Heidegger seguía atormentado por el *Heimat* [hogar], pero al final dicho hogar no estaba ya en la Selva Negra, sino en Grecia, una Grecia vista al mismo tiempo como principio y fin. El retorno a Grecia es un movimiento recursivo; empero, la compleción del bucle se tomó más de dos mil años y medio. ¿Estamos entrando en otro bucle, o vamos a otro cabo? ¿No interpretó Heidegger el papel de Hiperión? Y, en este sentido, ¿no está Heidegger unido a Hölderlin?

El desarraigo [*Heimatlosigkeit*] continuará siendo algo característico de la planetización del siglo XXI, a menos que tenga lugar una revolución conservadora en todo el mundo y, de pronto, el orden mundial cambie, como Fichte imaginaba en *El Estado comercial cerrado* (1800), donde propuso que cada Estado debería proteger sus actividades comerciales de otros Estados. Actualmente, se consideraría a Fichte un pensador antiglobalización; en la jerga contemporánea, su propuesta podría leerse como «desacople» [*decoupling*]. Desde 2019, los Estados Unidos y China han entrado en una guerra comercial; durante la pandemia, China, un régimen comunista, acusó a Estados Unidos,

---

24. Jacques Derrida, *El otro cabo; La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1992.

un régimen capitalista, de estar contra la globalización y dañar el libre mercado. Esto hubiese sido inimaginable en la década de 1990, cuando los Estados Unidos eran el más firme promotor de la globalización y la ideología del libre mercado anunciaba el «fin de la historia». Esto se puede leer dialécticamente, y plantear el fin del fin de la historia como la negación de la negación; pero eso no ofrece mucho más que el permitirse la satisfacción de jugar a la dialéctica.

¿Podemos, entonces, llevar más lejos el desarraigo [*Heimatlosigkeit*]? ¿Como algo por defecto, o como un destino, incluso? Si no podemos ver el mundo desde la posición del hogar, podemos mirarlo desde la perspectiva del desarraigo? Más concretamente, ¿podemos intentar relacionarnos con este mundo desde la perspectiva de las ruinas –las ruinas producidas por la globalización económica y tecnológica–? La historia mundial, podríamos decir ahora, es una historia de la liberación del *Heimat* [hogar], que estuvo en un principio físicamente limitado, y después se definió culturalmente. Pero ¿qué puede significar pensar desde la posición del *Heimatlosigkeit*?

En esta dirección, Jean-François Lyotard nos ha dado, acaso, algunas pistas con su tesis sobre la posmodernidad. La condición posmoderna es una condición tecnológica, en el sentido de que el desarrollo tecnológico ha negado la modernidad que la produjo. Si la condición moderna comenzó con un sentido de certeza y seguridad –como en las meditaciones de Descartes, en las que dicha certeza es el único comienzo posible para el conocimiento y su misma garantía–, la condición posmoderna ya no emana del sujeto humano. En vez de eso, las tecnologías –robótica, inteligencia artificial, bases de datos, biología sintética, etc.– exceden la producción del conocimiento centrada en el humano y subvierten la relación entre el sujeto y su conocimiento. En la condición posmoderna, uno ya no se encuentra en casa. En su lugar, uno se encuentra en un mundo inseguro e incierto que es,

al mismo tiempo, abierto y terrible. Lo posmoderno se entiende, hoy en día, sobre todo, como una estética o un género literario o cinematográfico, pero para Lyotard fue mucho más que eso. La condición posmoderna apunta a una puesta en cuestión de la significación de no estar en casa, de estar extrañado, de estar en lo inhóspito [*unheimisch, unheimlich*].

La posición ha cambiado, el mundo se ha puesto patas arriba. Cuando Husserl escribió su polémico ensayo *La tierra no se mueve*,<sup>25</sup> también él estaba pensando en la Tierra como hogar, y no como la trataba Copérnico, como un cuerpo celeste. Ni Husserl ni Copérnico se equivocaban. Si el método fenomenológico es, empero, mejor que el matemático es otra cuestión. Nos dice Nietzsche que «[d]esde Copérnico, el hombre se desliza desde el centro hacia la x»,<sup>26</sup> más y más rápido hacia la nada; pero después de Copérnico, la filosofía de lo subjetivo prevalece, porque las meditaciones de Descartes restauraron el estatus del ser humano como fuente de toda certeza. Más adelante, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl intentaron brindar el lugar más indudable al yo. Husserl tenía razón al subrayar el aspecto fenomenológico del cuerpo, pero lo hizo únicamente pensando el cuerpo desde un punto de vista específico, a saber, el de un humano que está de pie sobre la Tierra. Por tanto, cuando cambia la posición, el método fenomenológico se vuelve discutible. Copérnico y los físicos modernos que le siguieron consideraron la Tierra desde una posición que no está ya en la Tierra, sino fuera de ella —una po-

---

25. Edmund Husserl, *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense, 2006.

26. «Las consecuencias nihilistas de la actual ciencia de la naturaleza (junto con sus intentos de escaparse hacia el más allá). De su actividad se sigue finalmente una autodestrucción, un dirigirse en contra de sí, una anti-cientificidad. — Desde Copérnico, el hombre se desliza desde el centro hacia la x». Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Madrid, Tecnos, 2008, 2 [127], p. 115.

sición que todavía no era fenomenológicamente válida—. Con el lanzamiento del Sputnik y, después, con el programa Apolo, que pudieron enviar imágenes de la «canica azul» vista desde afuera, la situación cambió radicalmente. Hannah Arendt era consciente de ello cuando dijo en *La condición humana* que este era el mayor acontecimiento científico del siglo XX.<sup>27</sup>

La exploración espacial ha vuelto la Tierra un cuerpo celeste entre otros. Buckminster Fuller consideraba la Tierra una nave espacial, cuyos pasajeros son los humanos. Puede que la Tierra haya sido un arca en la que los humanos embarcaban, pero ahora era posible para ellos salir del arca, algo que inspira una gran emoción: Marte es una alternativa potencial; como nos dice Elon Musk en la página web de SpaceX: «No puedo pensar en nada más emocionante que salir al espacio y estar entre las estrellas». Aunque por el momento sigue siendo una promesa futurista, la visión de la Tierra desde el exterior ya ha vuelto la posición de Husserl una posibilidad entre muchas. En otras palabras, la Tierra ha dejado de ser *Heimat* [hogar] y, en adelante, es solo una nave espacial.

Una posición define la dirección de la mirada, pero también la limita y afecta al cuerpo al que esa mirada pertenece. Mirando la historia mundial desde la posición de Japón, y a la inversa, antes y después de la Segunda Guerra Mundial, un filósofo japonés puede ser perdonado por haber sobredimensionado la importancia de Japón como momento decisivo en esa historia mundial. Durante el primer simposio «La posición de la historia mundial y Japón», organizado por la revista *Chūō Kōron* el 26 de noviembre de 1941, Keiji Nishitani lamentaba la incapacidad de los europeos para mirar el mundo desde una posición diferente: «En general, incluso ahora, los europeos me parecen incapaces de abandonar esa manía de ver el mundo desde una perspectiva

---

27. Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 3.

européa [見地, *kenchi*]». <sup>28</sup> Según Nishitani, Europa percibía una crisis sin saber que esa crisis nació del derribo de la relación que mantenían con Oriente. Conforme se desarrolla el diálogo, Nishitani recuerda que, en su vuelta a Japón desde Alemania, un suizo que viajaba en el mismo barco le ofreció un libro llamado *El frente de batalla de la raza de color*: «[U]na de las consecuencias más importantes de este cambio [en realidad] es que Europa se está volviendo una región más». <sup>29</sup> ¿No es precisamente esto lo que trajo un sentido de desarraigo [*Heimatlosigkeit*] a Europa? Y ¿no era este cambio de posición lo que permitió a Nishitani reclamar su propio *Heimat* [hogar] como, en cierto sentido, una post-Europa –como aquello que sigue a Europa como centro del centro del mundo?–. Como él mismo ha dicho: «[L]a transformación que está ahora en marcha es material de crisis para los europeos, mientras que aquí recibe la forma de un nuevo orden mundial. Y cuando descubrimos que somos capaces de concebir nuevos conceptos de historia mundial, y la filosofía de la historia mundial aquí y ahora en Japón [現在日本で, *genzai Nihon de*], esta habilidad surge, sospecho, de la brecha [misma] en la conciencia de la que he estado hablando». <sup>30</sup>

---

28. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance: A Reading, with Commentary, of the Complete Texts of the Kyoto School Discussions of «The Standpoint of World History and Japan»*, Londres, Routledge, 2014, p. 115; véase también K. Nishitani, M. Kosaka, S. Suzuki, y I. Koyama, 『世界史の立場と日本』 [La posición de la historia mundial y Japón], Tokio, Chūō Kōron, 1943, p. 11.

29. *Ibid.*, p. 118. La traducción continúa como sigue: «[...] en lugar de la región que domina al resto. Europa ha dejado de ser el mundo», pero esta parte «complementaria» no se encuentra en el manuscrito original japonés; véase 『世界史の立場と日本』 [La posición de la historia mundial y Japón], *op. cit.*, p. 15.

30. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, *op. cit.*, p. 116; véase también 『世界史の立場と日本』 [La posición de la historia mundial y Japón], *op. cit.*, p. 12.

Lo que escuchamos en estos simposios de los filósofos de la Escuela de Kioto es que la pérdida europea de centralidad en el mundo implicaría también la relevancia de Japón como agente de la historia mundial.<sup>31</sup> En otras palabras, la significación de Japón solo puede ser vista desde la posición de una historia mundial en la que el espíritu del mundo haya marchado de Europa debido a su declive, como atestiguaban Oswald Spengler y muchos otros. Sin embargo, podemos preguntar si Japón no estaba también desorientada en este proceso de modernización –es decir, si su devenir centro de Asia oriental no fue algo inhóspito [*unheimlich*]–. No parece que fuera así para Nishitani, pero puede que nosotros, o la próxima generación, hagamos un análisis distinto. Para competir con Europa por ser el centro del mundo o por ser el mundo mismo, Japón ha tenido que sufrir un proceso aún más intenso de modernización a fin de alcanzar y superar a las naciones europeas. La «inferioridad» de Japón, o de los países asiáticos en general, respecto a Europa, solo puede ser negada a través de la reorientación de Japón desde la posición de la historia mundial, una historia mundial evaluada desde la

---

31. Yoshimi Takeuchi, en su libro *La superación de la modernidad* (1959), intentó analizar una «estructura dual de la guerra de la Gran Asia Oriental», que es al mismo tiempo una guerra contra el imperialismo occidental y una guerra de invasión colonial, véase Yoshimi Takeuchi, 近代の超克 [La superación de la modernidad], Tokio, Chikuma Shobō, 1983, p. 83; Wataru Hiromatsu, por otro lado, en su *Acerca de «La superación de la modernidad»*. *Una perspectiva de la historia del pensamiento Shōwa* [「近代の超克」論—昭和思想史への一視角], Tokio, Kōdansha, 1989, replicaba que los pensadores de la Escuela de Kioto querían superar la modernidad desde un punto de vista cultural y quitarle peso a la cuestión del capitalismo, especialmente, al giro de Japón hacia un capitalismo monopolista de Estado. Muchos pensadores japoneses destacados, como Masao Maruyama y Kojin Karatani, participaron en esta discusión, que aún no ha sido suficientemente examinada. Para una visión general histórica en inglés, véase Nobuyuki Matsui, «Overcoming Modernity», Capital, and Life System: Divergence of “Nothing” in the 1970s and 1980s», *Journal of East Asian Philosophy*, vol. 4, 2024, p. 18.

posición de Japón. Entra en juego aquí una paradoja, puesto que fue el proceso mismo de modernización lo que dio a Japón (así como a otros países de Asia oriental) la confianza para su entrada en escena en la historia mundial, pero también produjo un resentimiento del desarraigo [*Heimatlosigkeit*], que ha dado lugar a un persistente antagonismo entre Oriente y Occidente en la psique de Asia oriental. Lo que tenemos aquí es otro proceso de des-orientación más.

En 1941, Nishitani imaginaba una «post-Europa» cuya existencia sería más adelante proclamada desde el interior por Jan Patočka: tras la Segunda Guerra Mundial, Europa ha dejado de ser la potencia mundial.<sup>32</sup> Reconociendo este hecho, Nishitani quería elevar a Japón al estatus de protagonista principal de la historia mundial, uno que nace a la luz del declive de Occidente, mientras Patočka, como Heidegger, buscaba volver a los antiguos griegos, aunque más que la pregunta por el ser, buscaba una respuesta en la doctrina platónica del cuidado del alma. Pero ¿era correcto el análisis de Nishitani del declive de Europa? ¿O un juicio erróneo acerca de dicho declive llevó a una profunda desorientación que él no supo apreciar? Nada es más irónico que comparar lo que Nishitani dijo sobre la Segunda Guerra Mundial con lo que Heidegger analizaría más tarde como el fin de la filosofía. Recordemos el famoso veredicto de Heidegger en su ensayo de 1964 «El final de la filosofía y la tarea del pensar»:

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la Filosofía quiere decir: co-

---

32. Jan Patočka, *Europa und Nach-Europa: Zur Phänomenologie einer Idee*, Baden-Baden, Karl Alber, 2020.

mienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental.<sup>33</sup>

Este contraste revela algo inhóspito [*unheimlich*]. El nuevo orden mundial del que Nishitani y otros pensadores de la Escuela de Kioto hablaban, y que se usó para justificar la obligación moral de Japón de invadir otros países asiáticos tras tomar conciencia de su propio lugar en la historia mundial, no es más que la continuación del pensamiento europeo occidental. Sería curioso saber qué tendría que decir Nishitani sobre esta afirmación de Heidegger. Sin duda, la historia mundial vista desde la posición de Japón que inspira el historicismo europeo, o más exactamente, alemán, sigue siendo el despliegue del espíritu [*Geist*] europeo. En otras palabras, el hogar [*Heimat*] es aquello que se manifiesta como un espejismo que nace del desierto del desarraigo [*Heimatlosigkeit*].

Pero cuando alguien mira el mundo desde la perspectiva del desarraigo algo se abre de manera inhóspita, porque ya no hay un hogar, se niega la identidad fija, e historia y lugar cobran nuevos significados. La ideología del *Heimat* [hogar], como un momento y lugar fijados, se revela reaccionaria, en el sentido de que no puede negar la condición planetaria. Solo puede producir una política de la nostalgia y de la exclusión. La confrontación con el Otro y la libertad de movimiento reproducen la ideología del *Heimat*. Esto no significa que tengamos que considerar la planetización como algo deseable, sino más bien que, en cuanto consecuencia histórica, no puede negarse completamente. Sin embargo, tenemos que superarla. Y superar la planetización es reorientarnos a nosotros mismos, para redefinir una localidad o situación. En efecto, uno de los fracasos más grandes del siglo XX fue la incapacidad de articular la relación entre localidad y

---

33. Martin Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 80.

tecnología, y el recurso a un pensamiento ecológico casi estandarizado aderezado de un fuerte humanismo europeo; la tecnología fue recibida como una provocación a una política reaccionaria basada en un dualismo entre tradición y modernidad o como un aceleracionismo fanático que cree que el avance tecnológico resolverá finalmente todos los problemas que heredamos, ya sea mediante una geoingeniería que repare la Tierra o a través de la subversión del capitalismo por una aceleración a la automatización total. Desde una perspectiva económica y tecnocrática, de poco vale pensar la localidad al margen de su relevancia para la disponibilidad de los recursos naturales o de otros valores económicos potenciales.

Para Heidegger, está claro que superar no es negar. En vez de eso, significa buscar otro camino que rebase el marco de la planetización. El retorno de Heidegger a la antigua Grecia fue un intento de recuperar la pregunta por el ser. Esta pregunta, no obstante, evita también que Heidegger piense desde una apertura a lo Otro. Uno da un paso atrás para seguir moviéndose adelante; pero semejante paso atrás es, asimismo, un distanciamiento de lo Otro. E incluso aunque el taoísmo y el budismo despertaron su interés, gracias a sus estudiantes japoneses, Heidegger rechazó la idea de que una mirada a Oriente pudiera ofrecer la posibilidad de superar la modernidad, ya que para él superar la modernidad significaba, antes que nada, adoptar una orientación hacia el *Heimat* [hogar]. De este modo, Heidegger se convirtió en «pensador de Estado», como hicieron sus discípulos, Keiji Nishitani y Alexander Dugin.

Uno podrá responder que Heidegger no es un pensador de Estado, sino un pensador del pueblo. Tenemos que hacer aquí una distinción: un pensador de Estado es aquel que toma al Estado como el absoluto del pueblo, esto es, aquel para el que no hay pueblo sin Estado; un pensador del pueblo es, en cambio, aquel que reactiva los recursos históricos sedimentados entre

el pueblo para exigir o dar la bienvenida a un nuevo comienzo. Dejo a juicio del lector decidir qué clase de pensador es Heidegger. Más importante es, empero, abordar la siguiente pregunta: ¿Cómo puede uno evitar volverse pensador de Estado, si puede evitarse? Fue el héroe quien fundó la ciudad en la antigua Grecia, y convertirse en un pensador de Estado es ceder a la tentación de semejante acto heroico; incluso el sabio Platón no pudo resistir volver a Siracusa para persuadir a Dioniso II de aplicar su teoría respecto a las leyes y el gobierno, aunque su primera visita a Siracusa terminase en circunstancias desafortunadas, como nos cuenta en su carta séptima, cuando Dioniso I, el padre de Dioniso II, lo vendió como esclavo. El Estado necesita pensadores y los pensadores necesitan el Estado, y consecuentemente los pensadores se volvieron pensadores del *Heimat* [hogar], porque el *Heimat* legitima el Estado como organismo del pueblo.

Un pensador de Estado eleva el *Heimat* por encima de otros lugares del mundo e intenta hacerse con el momento decisivo del desarrollo histórico desde su posición –la unificación de la filosofía y el poder–. En los últimos siglos, se ha hecho referencia a casi todo filósofo según la nacionalidad, y a menudo se ha establecido una nueva escuela de pensamiento con una nacionalidad. Un pensador solo puede ir más allá del Estado nación volviéndose desarraigado [*heimatlos*], es decir, mirando el mundo desde la posición de no estar en casa. Esto no significa que uno deba abstenerse de hablar o pensar sobre un lugar o una cultura determinada –al contrario, significa que uno debe abordarlas y acceder a ellas desde la perspectiva de un futuro planetario–.

El desarraigo [*Heimatlosigkeit*] se convierte en la posición desde la que reflexionar sobre la condición planetaria, y la historia mundial solo podrá reseñarse desde la posición del desarraigo. Una nación ya no puede ir por delante de las demás en el viaje del espíritu del mundo; en su lugar, la razón filosófica debe abordar la condición planetaria y, por tanto, devenir, ella mis-

ma, planetaria. Pero, en este caso, no estar en casa es, al mismo tiempo, estar en casa, puesto que estar en casa y no estarlo no se oponen entre sí. No estar en casa significa estar en otro lugar; estar en otro lugar no tiene por qué oponerse a estar en casa. En su lugar, no estar en casa permite conocer mejor el estar en casa y el estar en el mundo.

# CAPÍTULO 1

---

## Filosofía y post-Europa

*Europa, ¿se volverá lo que realmente es, o sea, una pequeña cabeza del continente asiático? ¿O seguirá siendo lo que ella parece, es decir, la preciada parte del universo terrestre, la perla de la esfera, el cerebro de un cuerpo vasto?*

PAUL VALÉRY<sup>1</sup>

*Lo que hace Europa –eso es la filosofía– [...]. La filosofía es europea de manera intrínseca, y podría decirse definitivamente, justo en la tradición europea del término, «de una manera esencial». Pero no diré esto, y este no uso del término esencial, o cualquier otra referencia al ser, también significa, en este caso, que a la filosofía se le exige, en adelante, devenir global, junto a la tecnología que ha salido de Europa para extenderse a otros continentes –un desarrollo que ya había contemplado Valéry–. Pues la necesidad europea de filosofía es tecno-lógica. Es decir, hipermnésica. Y accidental precisamente en este aspecto.*

BERNARD STIEGLER<sup>2</sup>

---

1. Paul Valéry, *Œuvres, Tome 4. Variété. Première volume*, París, Éditions de la N.R.F., 1934, p. 23.

2. Bernard Stiegler, «The Magic Skin; or, The Franco-European Accident of Philosophy after Jacques Derrida», *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, vol. 18, n.º 1, 2009, p. 99.

¿Cómo debemos pensar esta afirmación, que escribe Bernard Stiegler tras la muerte de su mentor, Jacques Derrida, en 2004, acerca del futuro de la filosofía europea y su relación con la tecnología? Aquí nos recuerdan que la «filosofía es, en sentido estricto, europea», como dijo Derrida tres años antes de su muerte en Shanghái –concretamente, el 11 de septiembre de 2001, día en el que Derrida llegó a Shanghái y fue recibido por sus anfitriones en la embajada francesa–.<sup>3</sup> Se cuenta que, durante esa bienvenida, Derrida dijo a sus colegas chinos: «China no ha tenido filosofía, solo pensamiento».<sup>4</sup> No sabemos si Derrida usó aquí el presente o el pasado, puesto que en chino no hay tiempo verbal, no se impone ningún tiempo al verbo y, por tanto, quizá, tampoco ninguna historicidad en sentido teleológico. En cualquier caso, además del derrumbamiento de las torres gemelas en Nueva York, Derrida produjo el mismo día otra conmoción entre sus anfitriones chinos. Veinte años después, la sentencia de Derrida sigue atormentando a los intelectuales chinos.

---

3. «¿Dónde estaba usted el 11 de septiembre? Estaba en Shanghái, al final de un largo viaje a China. Allá era por la noche, y el dueño del café en donde me encontraba con unos amigos nos anuncia que un avión se había “estrellado” contra las Torres Gemelas. Yo regreso precipitadamente al hotel y desde las primeras imágenes televisadas (las de CNN, preciso) era fácil prever que aquello se iba a convertir, a *los ojos del mundo*, en lo que usted ha llamado un “acontecimiento mayor”. Aun si lo que debería seguir era, en cierto modo, invisible e imprevisible. Pero para darse cuenta de la gravedad del acontecimiento y de sus dimensiones “mundiales” bastaba con movilizar dentro de sí algunas hipótesis políticas probadas con anterioridad». Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Barcelona, Taurus, 2003, pp. 161-162.

4. Yuanhua Wang, «关于中西哲学与文化的对话» [Charlas sobre filosofía y cultura china y occidental], 《文史哲》 [Journal of Literature, History and Philosophy], n.º 2, 2002, pp. 5-8.

## El espíritu de la filosofía europea

No hay duda de que la filosofía es europea: no solo es un término griego, amor por la sabiduría, sino que también la filosofía en un sentido europeo es, antes que nada, una filosofía del ser, un pensamiento de la esencia. Derrida consoló a sus anfitriones chinos manifestando humildemente que no pretendía infravalorar el pensamiento chino y que su comentario simplemente refleja el hecho de que la filosofía nació históricamente en Grecia y que arrastra consigo una trayectoria y un destino que es, hablando estrictamente, europeo. En otras palabras, Grecia es el *Heimat* [hogar] de la filosofía, y acaso tenga razón Novalis cuando dice que a la filosofía, en cuanto es europea, la impulsa la nostalgia, a saber, su retorno constante a la pregunta por el ser, pues la pregunta por el ser ha dado forma al modo de indagación filosófica de lo que a día de hoy llamamos Occidente. En esta tradición, el ser se revela a través del *λόγος* [*logos*] y, por consiguiente, podemos entender el término «logocentrismo» sin connotaciones negativas. Según Edmund Husserl, este esfuerzo teórico por captar el ser en cuanto es y en su totalidad distingue la filosofía europea o la ciencia grecoeuropea de otras presuntas filosofías de India y China. Las primeras se fundamentan en la teoría; las segundas, en la práctica. Las primeras progresan hacia lo universal, mientras que las segundas se limitan a lo local –lo que hace de ellas pensamiento, pero no filosofía–. Quizá podríamos decir incluso que lo universal, en cuanto racional, es aquello que Husserl caracteriza como la estructura espiritual de Europa:

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo del desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.<sup>5</sup>

Husserl nos dice que la búsqueda de la racionalidad impulsa teleológicamente la estructura [*Gestalt*] espiritual de Europa; esta teleología no es solamente europea, sino que concierne, en cambio, a la humanidad en general. Según Husserl, el espíritu europeo debe su declive al naturalismo y al objetivismo; el método fenomenológico se presenta como candidato para volver a garantizar la ciencia europea, rescatándola de su decadencia. Esta decadencia, en concreto, se debe a la tecnificación [*Technisierung*] del conocimiento que alcanza a toda actividad noética. No es menester ahora juzgar si la solución de Husserl sigue vigente; lo que nos interesa aquí es cómo el *λόγος* [*logos*] constituye el principio del pensamiento europeo. Derrida y Stiegler usan la *τέχνη* [*techné*] para deconstruir el ideal europeo del logocentrismo, así como la fenomenología de Husserl, mostrando que el *λόγος* es insostenible sin la *τέχνη*, y que la idealización, en la medida en que no es mera ideación, solo existe en una forma técnica.<sup>6</sup> Por tanto, tanto Derrida como Stiegler añaden a la afirmación de Husserl de que la filosofía es esencialmente europea la tesis adicional de

---

5. Edmund Husserl, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 83.

6. Según Stiegler, la distinción podría hacerse como sigue: la ideación es hacer presente algo en la mente, por ejemplo, cuando pensamos en un triángulo; la idealización es la condición que hace posible semejante ideación, por ejemplo, cuando pensamos qué es un triángulo al mirar su figura exteriorizada.

que esto no es solo por la búsqueda de un *λόγος* teórico, sino también porque dicha búsqueda exige necesariamente el soporte de la técnica.<sup>7</sup> La relación entre *λόγος* y *τέχνη* es *esencialmente* anamnésica, dado que la técnica es el soporte de la memoria y el pensamiento; es la exteriorización de la memoria y aquello que permite la interiorización en cuanto recuerdo o rememoración. Stiegler desarrolla la caracterización derridiana de la filosofía europea como logocentrismo, suplementándola con un *tecno-logocentrismo*. Estos dos pensadores entonces deconstruyen la historia de la metafísica occidental a través de la reconstitución de una teoría del *tecno-logos*.

En segundo lugar, y paradójicamente, esta esencia de la filosofía europea es también accidental, ya que la tecnología es accidental al *λόγος* europeo según Stiegler, que presenta la tecnología como un accidente esencial o una necesidad accidental. En la mitología griega, esta naturaleza accidental de la tecnología se expresa en la falta original de Epimeteo y la segunda falta de Prometeo, como compensación y suplemento, como se cuenta en los poemas de Hesíodo, *Los trabajos y los días* y la *Teogonía*, y en el *Protágoras* de Platón.<sup>8</sup> Ese origen mitológico de la tecnología en la cultura europea se encuentra en el pecado del titán

---

7. Esto puede leerse también como la deconstrucción de la metafísica occidental, porque la metafísica presupone la oposición entre *λόγος* y *τέχνη*, entre inteligible y sensible. Véase Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002, p. 274: «Si nos atenemos a la primera hipótesis según la cual el lenguaje y la técnica están ligados como dos aspectos de una misma propiedad del hombre, esta antropología se opone a la metafísica que se constituye precisamente y de entrada oponiendo *logos* y *techné*, *physis* y *nomos*, inteligible y sensible, astros y desastres: 1) dominio de los artefactos, la *techné* es la posibilidad de lo arbitrario y de la peor *hybris*, de la violencia de los hombres contra la *physis* cuando estos se toman por dioses; 2) sede de la *aletheia*, el *logos* es también el *metron* para la atención orientada al ente en cuanto tal (a su *physis*)».

8. Véase Yuk Hui, *La pregunta por la técnica en China*, op. cit., pp. 7-18.

Epimeteo, que olvidó dotar de habilidades al hombre como sí hizo con el resto de seres vivos; y eso condujo, en consecuencia, al pecado de su hermano Prometeo, que robó el fuego de los dioses del Olimpo para darle una cualidad a una especie humana sin cualidades que aguardaba en pie desnuda, esperando a que los animales la despedazasen. Esta falta se volvió un *defecto*, una necesidad, o en los términos de Stiegler, *le défaut qu'il faut* [el defecto que le hace falta], a saber, el devenir-necesidad del accidente. La *mise-en-scène* [puesta en escena] de la mitología de Prometeo y Epimeteo como testigos del nacimiento de la filosofía europea muestra la relación íntima entre λόγος [*logos*] y τέχνη [*techné*] y la particularidad de esta relación. Si la filosofía es intrínsecamente europea, es porque el espíritu europeo es la historia del *tecno-logos*. La filosofía europea es contingente, pero eso mismo es también lo que hace necesaria, universal e ideal tal contingencia. Este proceso histórico es teleológico porque exige la autoconciencia del espíritu. Ya lo aclaró Hegel, que pudo teorizar el espíritu absoluto interpretando esos accidentes como el medio necesario del advenimiento de lo absoluto –el ardid de la razón–.

En su precoz artículo «Perséfone, Edipo y Epimeteo» (1992), Stiegler señalaba que el *Menón* de Platón anticipaba, en cierto sentido, el problema de la eideticidad en relación con la conciencia, tal como se plantea en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Stiegler recuerda la famosa aporía en el *Menón* de Platón, donde Menón cuestiona a Sócrates: si él, Sócrates, conoce ya qué es la virtud, entonces no necesita preguntar por ella; en cambio, si no sabe lo que es la virtud, entonces aunque la encontrase, no sería capaz de reconocerla. O sea, uno nunca podrá saber qué es exactamente la virtud, pues hay una *diferencia temporal* entre el conocer y un objeto del conocimiento como la virtud. Sócrates contestó con la treta de que la conoce, pero que la ha olvidado tras la reencarnación del alma, por lo que ahora puede *recordarla*.

Sócrates prueba este proceso de «reminiscencia» (*anamnesis*) pidiéndole a un joven esclavo no instruido que resuelva un problema geométrico dibujando en la arena. Comentando esta aporía, Stiegler escribe:

Una visión eidética de la virtud en general es la condición de la experiencia de una virtud particular. No existe una virtud semejante. Solo existen las virtudes particulares. Y aun así, sin la «irrealidad» de la virtud, no aparecería ninguna virtud «real». Sin que ella misma exista, la virtud consiste en, e insiste a través de, las series de todas las virtudes existentes. Acecha a las series: es un fantasma, un espíritu.<sup>9</sup>

En otras palabras, si solo puede accederse a la virtud real mediante la anamnesis, el proceso de anamnesis exige un soporte para la memoria: Sócrates enseña al joven esclavo a resolver un problema geométrico trazando líneas en la arena –una *exteriorización* de su memoria y una *interiorización* mediante rememoración o anamnesis–. Aquí reside una relación particular entre la filosofía europea y la tecnología, según Stiegler: la filosofía europea fue consecuencia de un accidente y su desarrollo es fundamentalmente una *anamnesis* que consiste en hacer ese accidente necesario; pero ahora, para seguir sobreviviendo en la era de la globalización, la filosofía europea tendrá que reconocer su naturaleza tecno-lógica accidental y constituir *una nueva condición hipermnésica*. En este sentido, tendría más fundamento decir que la tecnología –*tecno-logos*– no consiste simplemente en la artesanía o la construcción de máquinas –al fin y al cabo, los chinos, los japoneses, los persas y los indios también tenían estas cosas–, sino que designa el movimiento sistemático por el que el espíritu europeo solo pudo volverse consciente de sí

---

9. Bernard Stiegler, «Persephone, Oedipus, Epimetheus», *Technema*, n.º 3, 1996, p. 70. Este artículo no se ha publicado en francés. [N. del T.]

mismo y de la necesidad de su movimiento mediante su exteriorización tecnocientífica.

De este modo, autores como Husserl, Valéry y Patočka, escribiendo en el siglo XX sobre la crisis de Europa, adoptan de algún modo el concepto hegeliano de espíritu, que, como Derrida ha señalado, no es nada tradicional, sino moderno.<sup>10</sup> Si este espíritu es fundamentalmente el espíritu del *tecno-logos*, como afirma Stiegler, entonces también tenemos que entender que la globalización de la que hemos sido testigos es solo una constante colonización de ese espíritu, y debemos admitir, asimismo, por tanto, que un diálogo de verdad, o lo que prefiero llamar una *individuación del pensamiento*, todavía no ha tenido lugar; los esfuerzos pasados solo pueden considerarse *reflexiones* de Europa sobre sí misma. El sistema filosófico y tecnológico que los modernos heredan hoy es *esencialmente* europeo y *accidentalmente* americano. Este legado se ha conseguido mediante cientos de años de colonización, modernización y globalización de su capitalismo industrial. Estamos en una época de desorientación (el subtítulo del segundo volumen de *La técnica y el tiempo*),<sup>11</sup> pero no es solo una pérdida de orientación, sino también una des-orientación, un extravío de Oriente y de Occidente.

Sin embargo, si la tecnología ya ha salido de Europa y se ha extendido al resto del mundo, ¿sigue siendo europea? Y si sigue siéndolo, ¿es Europa una región geográfica, un pueblo o un espíritu? ¿O podríamos decir que la tecnología nunca abandonó Europa, pero se extendió de Europa a todo el planeta? Volviendo a Stiegler, si entendemos correctamente lo que dijo, la filosofía sigue siendo europea porque el pensamiento tecnológico sigue siendo esencialmente europeo. Es la tecnología europea la que

---

10. Jacques Derrida, *El otro cabo; La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1992, p. 29.

11. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 2. La desorientación*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.

ha hecho posible una filosofía europea, la que hizo europea a la filosofía y la que hizo global la filosofía europea. La capacidad de universalización de Europa se debe muy claramente no a su progreso teórico, sino al hecho de que, en la era moderna europea, el progreso tecnológico, especialmente en potencia marítima y tecnología militar, ha hecho a Europa una potencia más fuerte en comparación con las tierras no europeas.

Esta exteriorización [*Entäußerung*, o alienación] es el medio a través del cual el espíritu puede conocerse a sí mismo. Solo conociéndose a sí mismo es capaz de proyectar al futuro, en términos tanto de racionalidad como de medios efectivos. Hegel fue probablemente uno de los primeros pensadores europeos en reconocer la necesidad del espíritu objetivo, que funciona al mismo tiempo como el otro del espíritu subjetivo y como su retención terciaria (en el sentido de Stiegler), para que sea posible una re-memoración [*Er-innerung*], para que el espíritu marche hacia el absoluto. Esta triada de lo subjetivo, lo objetivo y lo absoluto constituye la dinámica del viaje del espíritu, que culmina en varios hitos del arte, la religión y la filosofía. El espíritu europeo progresa a través de la exteriorización en la tecnología y de la interiorización de la tecnología, y por eso puede Stiegler afirmar que el concepto de historicidad solo pudo volverse posible en Hegel.<sup>12</sup> Fuera de Europa ha habido historias, tanto en formas orales como escritas, pero puede que no haya habido historicidad en el sentido que Heidegger atribuye al término. Es decir, aun cuando en estas culturas y civilizaciones puedan encontrarse tecnologías, eso no significa que la relación entre espíritu y tecnología sea la misma, o que el viaje del espíritu lo impulse la misma motivación y la orientación por los mismos procedimien-

---

12. Véase la entrevista a Stiegler en el documental *The Ister* (dirigido por David Barison y Daniel Ross, 2004). Un extracto con todos los fragmentos de la intervención de Stiegler, subtitulados al español, puede encontrarse en el siguiente enlace: <https://youtu.be/AMSm1bWfTLg> [N. del T.]

tos. Nishitani comentó una vez que tenía la impresión de que en las culturas orientales como India, China y Japón falta una comprensión de la historicidad en sentido heideggeriano, aunque, por supuesto, pueden encontrarse todo tipo de historiografías en estas culturas no europeas:

Estoy seguro de que el budismo no alcanza semejante conciencia histórica, al menos, en cierta medida. En términos generales, algo «histórico» existe tanto en China como en India y Japón. Pero tengo la impresión de que en estos países no ha habido rastro de una visión del mundo como historia en el verdadero sentido de la palabra [...]. [E]sta manera de pensar es algo diferente de una manera histórica, por lo menos, del tipo predominante en el mundo moderno.<sup>13</sup>

Hay dos negaciones o rechazos en este comentario. En primer lugar, Nishitani sostiene que, hasta la fecha, las culturas asiáticas no han desarrollado una conciencia histórica y que, por tanto, no han podido entenderse a sí mismas desde la posición de la historia mundial y, en consecuencia, no han podido comprender la historia mundial desde una posición propia. Hay una concepción distinta del tiempo en Europa y Asia. El segundo rechazo consiste en una paradoja: si existe la escritura en estas culturas, ¿por qué no se ha desarrollado una conciencia histórica? En el simposio «La posición de la historia mundial y Japón», encontramos una discusión acerca de ese mismo rompecabezas entre los historiadores y los filósofos de la Escuela de Kioto. Allí, uno de los participantes, Masaaki Kosaka, hace la siguiente observación:

Me he estado fijando en la manera en que los nuevos historiadores europeos y chinos han abordado su trabajo. Mi impresión es que europeos y chinos adoptan aproximaciones radicalmente distintas

---

13. Keiji Nishitani, *On Buddhism*, Nueva York, SUNY, 2006, p. 40.

al estudio del pasado. Los historiadores europeos desarrollan una corriente continua de diferentes ideas y temas. Este patrón es muy evidente en sus escritos. Pero cuando uno se centra en los libros de los historiadores chinos, parece que, comparativamente, hay poco desarrollo de ideas o temas. En vez de eso, aparece un tema tras otro, para desaparecer repentinamente. Se acaba una era y con ella la historia. Los gobernantes vienen y van, y ahí concluye la discusión.<sup>14</sup>

En otras palabras, solo ha habido historiografía sin conciencia histórica. Puede que esto sea porque reina el cielo, y en la medida en que el mandato del cielo es lo que más importa, parecería absurdo reflexionar acerca del sentido de la historia. Pero esta paradoja debería inquietar a Stiegler, pues implica que puede *no haber una relación necesaria* entre la retención terciaria (por ejemplo, la escritura) y la historicidad, como sugieren los comentarios de los pensadores japoneses sobre la presencia de la historiografía y la ausencia de historicidad en China y Japón; más especulativamente, esto lleva a preguntarse si puede haber una técnica que escape al *tecno-logos*, esto es, una técnica cuyo modo de anamnesis sea distinto del platónico.<sup>15</sup> Hay entonces una tensión entre la dimensión universal de la técnica, que Stiegler analizó en términos de retención terciaria, y la especificidad del tipo de visión histó-

---

14. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, *op. cit.*, p. 126.

15. Esta podría ser perfectamente la cuestión que planteaba Jean-François Lyotard en su comunicación titulada «*Logos y tekne*, o la telegrafía», cuando Bernard Stiegler lo invitó en 1986. La comunicación se ha publicado después en Jean-François Lyotard, «*Logos y tekne*, o la telegrafía», en *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1998, pp. 55-64. Al final del texto, Lyotard mencionaba el «espejo quebrado» del budista zen Dôgen como un ejemplo de anamnesis que trasciende la hegemonía industrial sobre la memoria. Stiegler me ha comentado muchas veces que esta parte sobre Dôgen le parecía «extraña».

rica que desarrolla Hegel y que atraviesa las obras de Nietzsche, Heidegger, Derrida y el propio Stiegler.<sup>16</sup>

### La constitución de post-Europa

Se podrá discutir que, aunque sigue existiendo como unidad política a través de la formación de la Unión Europea, hoy en día Europa está fundamentalmente *fragmentada*, como podemos ver en las diferencias entre países de la Unión Europea, así como entre países de la Unión Europea y países europeos que aún no están integrados en la unidad política de la Unión Europea, o los que están decidiendo salir de ella. Los países de Europa del este se distinguen a sí mismos de los países de la Europa occidental y a veces se consideran como sujetos poscoloniales: a los ojos de los no europeos, son parte del poder colonial, pero ellos se ven colonizados por la Europa occidental. Por tanto, cualquier afirmación sobre la filosofía europea debe reconocer, antes que nada, su multiplicidad, y la irreductibilidad de las diferentes maneras de pensar en la filosofía europea. Ha habido filosofía griega, filosofía alemana, filosofía británica, pero, sin embargo, todas son manifestaciones del espíritu europeo. Esta es la razón por la que Valéry, Husserl y Patočka fueron capaces de hablar sobre la crisis del espíritu europeo y sobre Europa como idea. La filosofía francesa es un accidente de la vida espiritual de Europa, como dijo Stiegler, porque es la apropiación de algo no francés, a saber, la filosofía alemana, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc.; empero, lo que hace necesaria la filosofía francesa (con toda su accidentalidad) para la historia de la filosofía es su capacidad (especialmente, en la escuela de Derrida) de volver explícito el rol de la tecnología en el espíritu europeo.

---

16. Este es un tema que he intentado analizar en *La pregunta por la técnica en China*, donde he procurado mostrar que el pensamiento chino tiene una comprensión distinta de categorías como naturaleza, tecnología y tiempo.

Si la esencia de la filosofía francesa no reside en ser una filosofía nacionalista, es porque, en comparación con su precursora alemana, fue capaz de llevar el espíritu europeo más lejos que sus contemporáneas. Es una singularidad del desarrollo de la filosofía europea y esta singularidad surge de un proceso de individuación.<sup>17</sup> Sin embargo, si no logra individuarse en el futuro, la filosofía francesa perfectamente puede convertirse en una filosofía nacionalista. Es decir, puede acabar defendiendo una francesidad que solo existe como mera identidad nacional.

Ahora bien, según el diagnóstico de Stiegler, para que la filosofía europea tenga futuro, si Europa sigue siendo filosófica, ella tendrá que aprovechar el accidente tecnológico de su globalización. Justo después del pasaje citado en el epígrafe de este capítulo, Stiegler afirma:

En resumen, Europa está llamada a un devenir global (a existir en una escala global) *con* su filosofía –*de lo contrario, morirá*– y puede devenir así únicamente «deseuropeizándose». No permanecerá en este mundo por venir; en otras palabras, no tendrá futuro, a menos que sea capaz de *convertir su filosofía en algo global*, y por consiguiente imprima al pensamiento el carácter *intrínsecamente accidental* del pensamiento –es más, con el carácter intrínsecamente *no europeo* de Europa y su futuro–.<sup>18</sup>

Pero ¿la filosofía europea no es ya global? ¿Qué quiere decir Stiegler cuando habla de convertir la filosofía en algo global? ¿Y dónde tiene su *Heimat* [hogar] el filósofo globalizado? Si encontráramos un antieuropeísmo latente en su pensamiento, quizá podríamos defenderle de la siguiente manera: Stiegler no está clamando un retorno al hogar para la filosofía, porque el

---

17. Profundizaremos en la «individuación del pensamiento» en el próximo capítulo.

18. Bernard Stiegler, «The Magic Skin; or, The Franco-European Accident of Philosophy after Jacques Derrida», *op. cit.*, p. 99.

*Heimat* no es nada más que un accidente; sin embargo, hay un proceso que ha vuelto necesario este acontecimiento accidental y este proceso es el desarrollo de la filosofía europea. Ahora bien, al reconocer la accidentalidad de su origen, Europa tendrá que distanciarse de la ilusión del *Heimat* y exigir una deseuropeización. ¿Pero qué significa esto exactamente? ¿Significaría eso volverse *heimatlos* [desarraigado]? O, dicho de otra manera, ¿significaría esto devenir otro, volverse como los asiáticos o los africanos?

La cita anterior concluye con una referencia al libro de Marc Crépon, *Altérités de l'Europe* (2006), sin más comentario. Como Derrida en *El otro cabo* (1991), donde critica cualquier homogeneología (de Europa) en cuanto mistificación, en *Altérités de l'Europe*, Crépon propone mirar Europa desde la perspectiva de la alteridad –es decir, Europa no es una historia nítida que pasa de Grecia al Imperio romano y después a la cristiandad–.<sup>19</sup> Esta es una crítica a, y una negociación con, Valéry, que, preguntándose por quiénes son los europeos, contestó: «Consideraría como europeos todos esos pueblos que, a lo largo de la historia, han estado sujetos a tres influencias», a saber, Grecia, Roma y la cristiandad. En cambio, para Crépon, Europa contiene una alteridad que siempre intenta negar, una alteridad que ni siquiera puede separarse de Grecia, Troya, Anatolia, etc. Estas características no europeas de Europa deben reconocerse, o deben hacerse conscientes, como condición de una deseuropeización. Esta toma de conciencia [*prise de conscience*] debe verse no solo como un reconocimiento, sino como lo que más adelante llamaremos *la condición de una individuación del pensamiento*.

En un capítulo titulado «Alteridades de Europa» (igual que el título del libro), Crépon discute las reflexiones de Jan Patočka

---

19. Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, París, Galilée, 2006, p. 21. Nótese que la introducción de este libro está dedicada a Bernard Stiegler.

sobre Europa y recalca el peligro del nacionalismo y del totalitarismo, que pueden verse como interiores a Europa, así como de un eurocentrismo que insiste en la universalidad de la racionalidad europea y la exporta al otro. Esta racionalidad universal, argumenta Crépon, es una universalidad unidimensional y lineal que es también la fuente de la crisis del espíritu europeo.<sup>20</sup>

Aunque Stiegler y Patočka comparten algunas interpretaciones semejantes de la crisis del espíritu europeo, los dos difieren fundamentalmente en su comprensión del papel que desempeña la tecnología en la vida espiritual europea. Patočka cuestionó por momentos si la tecnocivilización es decadente; entonces intentó mostrar, a lo largo de un capítulo entero de sus *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (1975), que, en efecto, así es, aunque al final permaneció ambivalente e indeciso. Efectivamente, como veremos más adelante, la comprensión de la tecnología de Patočka oscila entre la crítica de Husserl a la ciencia europea y la crítica de Heidegger del *Gestell* [armazón, engranaje]. En los *Ensayos heréticos...*, aunque reconoce que la tecnocivilización «hace

---

20. Es interesante observar que en un artículo publicado en el periódico alemán FAZ (2003) de Jürgen Habermas y que también firma Jacques Derrida, pensado como respuesta a la guerra de Estados Unidos en Irak y a la llamada de los políticos europeos a una unidad de Europa con Estados Unidos, Habermas pedía la autonomía de Europa frente a la política exterior unilateral de los Estados Unidos. Hacia el final del texto, Habermas propuso que las potencias europeas «asuman una distancia reflexiva respecto a sí mismas», una distancia que les permitiría reconocer la necesidad de «dar cuenta de la violencia de un proceso de modernización forzoso y desarraigante». Habermas señalaba que Europa tiene que desarrollar una «autonomía estratégica», como Emmanuel Macron afirmaría tras su visita a China en 2023. Sin embargo, es bastante incierto si hoy en día semejante autonomía en la política exterior sería suficiente para ocuparse de la condición planetaria, o si solo sigue otra vez el *nomos* europeo de siempre, en el sentido de Carl Schmitt. Véase J. Habermas y J. Derrida, 4 de junio de 2003, «El 15 de febrero, o lo que une a los europeos. En defensa de una política exterior común», *El País*, [https://elpais.com/diario/2003/06/04/internacional/1054677620\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2003/06/04/internacional/1054677620_850215.html)

*posible* algo que ninguna constelación humana anterior ha podido realizar: la vida sin violencia y en una igualdad de oportunidades muy notoria»,<sup>21</sup> y admite que la pregunta acerca de si la civilización técnica es decadente o no quizá no es una pregunta bien planteada, Patočka ve la emergencia de la ciencia y la tecnología moderna como el punto de inflexión en el declive de la razón europea:

El siglo XVI parece ser el momento del gran giro en la vida de la época occidental. A partir de esta época otro tema, opuesto al tema del cuidado del alma, se sitúa en primer plano, se apodera de un dominio tras otro –de la política, de la economía, de la fe y del saber– e introduce en ellos un estilo nuevo. La preocupación o el cuidado por *tener*, la preocupación por el mundo exterior y su dominio va más allá del cuidado del *alma*, del cuidado del *ser*.<sup>22</sup>

Patočka vuelve al «cuidado del alma» en la enseñanza griega como aquello que define la cuestión fundamental de la filosofía europea. Hay dos figuras diferentes [*Gestalten*] del cuidado del alma, sostiene Patočka: una (Demócrito) busca la totalidad del conocimiento, la otra (Sócrates y Platón), en cambio, busca el desarrollo más elevado del alma. La primera, a saber, el atomismo, da lugar a una ciencia universal que apunta a superar la errancia del alma al perseguir la verdad de las cosas; la segunda produce una doctrina de la vida interior, o la filosofía.<sup>23</sup> La filosofía remite a la cuestión del cómo vivir, mientras que saber

---

21. Jan Patočka, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 140.

22. *Ibid.*, p. 104.

23. Jan Patočka, «Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme», en Klaus Nellen, Jiří Němec e Ilja Šrubař (eds.), *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 287.

cómo vivir significa conocer cómo «cuidar el alma». <sup>24</sup> Post-Europa, según Patočka, exige un retorno a ese fundamento de la filosofía que la modernización tecnocientífica ha opacado y desatendido.

Para Patočka, post-Europa significa, antes que nada, que, tras la Segunda Guerra Mundial, Europa deja de ser la potencia mundial; esta *Verlust* [pérdida] exige una reflexión acerca del futuro de Europa y la superación de la decadencia de su tecnocivilización. Pero esta afirmación es más bien ambivalente, porque puede leerse igualmente como eurocéntrica o antieurocéntrica: como antieurocéntrica, porque significa que Europa ya no es el centro del mundo; como eurocéntrica, porque, según Patočka, no hay otra historia que la historia europea. <sup>25</sup> Por otro lado, como estudiante y lector de Husserl, Patočka adopta también la crítica husserliana de la racionalidad científica: post-Europa es una condición bajo la cual el mundo de la vida se reduce cada vez más a la objetividad y a la calculabilidad. <sup>26</sup> El cuidado del alma se presenta como candidato a motivo fundamental para una filosofía post-europea, como resume Crépon:

---

24. «Lo más importante para nosotros, el problema de nuestra manera de vivir, está dotado de sentido tan sólo en la medida en que lo esencial en nosotros, el ser dentro de nosotros, se asocia a esta cuestión. A este núcleo esencial en nosotros se le denomina ψυχή, alma. También la filosofía, a la que corresponde la tarea de plantear expresamente, expresar y resolver la cuestión de nuestra manera de vivir, puede definirse como preocupación por el alma, ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, para emplear la expresión que se utiliza en la *Apología*». Jan Patočka, «El alma en Platón», en *Platón y Europa*, Barcelona, Ediciones Península, 1991, p. 250.

25. «Una concepción semejante de la historia (y su correspondiente filosofía de la historia) parece bastante ingenua y, además, peligrosamente eurocéntrica». Karel Novotný, «Europe, Post-Europe, and Eurocentrism», en Francesco Tava y Darian Meacham (eds.), *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, Londres, Rowman and Littlefield International, 2016, p. 301.

26. Jan Patočka, «Reflexión sobre Europa», en *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007, pp. 187-220.

El cuidado del alma no implica ningún sistema de valores que remita a una autoridad o a una institución, sea cual sea. Al contrario, si Patočka, en su reflexión del legado europeo, está realmente buscando una «acción formativa unificadora», no reducible a la dominación europea del pasado, el cuidado del alma cumple todos los criterios necesarios para una acción semejante.<sup>27</sup>

El último Stiegler podría haber estado de acuerdo acerca de la importancia del cuidado, puesto que, para él, la cuestión del *panser* (que Dan Ross traduce como «cuidado»)<sup>28</sup> es de una importancia capital, pero para Stiegler, es impensable sin la tecnología. Patočka considera que la tecnología moderna, con su globalización, constituye una reducción exclusiva de lo que Kant llama entendimiento [*Verstand*],<sup>29</sup> que se distingue de la razón autorreflexiva [*sich verstehende Vernunft*]. Esta crítica de la tecnología resuena con la crítica stiegleriana de la tecnología digital contemporánea, ya que esta última tiene una potencia analítica, pero no debe confundirse con la razón en sentido kantiano.

En otras palabras, podemos decir que tanto para Patočka como para Stiegler, una filosofía post-europea tiene que tomar en

---

27. Marc Crépon, «Fear, Courage, Anger: The Socratic Lesson», en Ivan Chvatík y Erika Abrams (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 183.

28. La palabra francesa *panser* remite a la acción de poner una venda, apósito, tirta... (*pansement*) y, más generalmente, a curar, sanar, etc. Stiegler establece un juego entre esta y la palabra *penser*, conectando la cuestión del cuidado con la del pensamiento. En español, como en inglés, no hay manera de conservar el juego entre estas dos palabras homófonas, pero que, evidentemente, no significan lo mismo. [N. del T.]

29. Karel Novotný, «Europe, Post-Europe, and Eurocentrism», en Francesco Tava y Darian Meacham (eds.), *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, *op. cit.*, p. 303.

serio la tecnología y comprenderla de manera radical.<sup>30</sup> Sin embargo, hay diferencias fundamentales entre las dos posiciones y estas diferencias pueden verse como dos lecturas sutiles de Heidegger. En una conferencia de septiembre de 1973, titulada «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger» (también conocida como la conferencia de Varna),<sup>31</sup> y en un seminario posterior en Praga en octubre de 1973<sup>32</sup> se encuentran dos textos clave de Patočka sobre la tecnología. En la conferencia, Patočka comparaba las reflexiones de Husserl y Heidegger sobre la tecnología, y se alineaba con la aproximación «más radical» de Heidegger. Patočka entiende el diagnóstico heideggeriano del *Gestell* [armazón, engranaje] como modo de comprensión que excluye otras relaciones con el ser y ve en el arte una posibilidad de acceso a la verdad distinta al *Gestell*: otra configuración de los entes y la posibilidad de un desocultamiento del ser. Patočka considera esta reflexión sobre el arte, a la que Heidegger se refirió explícitamente en *El origen del arte* (1935/36) y *La pregunta por la técnica* (1949/1953), como *das Rettende* –el «poder salvífico» del que Hölderlin hablaba–. Sin embargo, ni el arte ni la reflexión filosofía son capaces de emprender la profunda transformación necesaria.<sup>33</sup> Lo que es

---

30. Marcia Sá Cavalcante Schuback sugiere que la cuestión de la tecnología es central en la filosofía de Patočka, véase Marcia Sá Cavalcante Schuback, «Sacrifice and Salvation: Jan Patočka's Reading of Heidegger on the Question of Technology», en Ivan Chvatík y Erika Abrams (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, *op. cit.*, pp. 23-37.

31. Véase Jan Patočka, «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger», en *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Encuentro, 2004, pp. 157-186.

32. Véase Jan Patočka, «Cuatro seminarios sobre el problema de Europa», en *Libertad y sacrificio*, *op. cit.*, pp. 273-342.

33. Jan Patočka, «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger», en *El*

primordial para Patočka es el retorno al alma y a los clásicos en los que el alma se presenta como la condición de posibilidad de la filosofía, de la verdad. La filosofía, a diferencia del arte, no requiere una participación completa, como en la danza, sino que exige distancia: «[u]n distanciamiento que se da cuenta de que todo es un misterio. La pregunta surge del misterio –“¿Qué es esto?”– cuyo sentido será el objeto de la reflexión filosófica». <sup>34</sup> La negatividad de la tecnología moderna pide distancia, lo que Patočka llama sacrificio. El poder salvífico radica en la resistencia a la tentación de la totalización tecnológica en favor de un claro para el fundamento del aparecer.

¿Podemos, sin embargo, entender ese gran trastorno, que se manifiesta históricamente en la disposición de tantos a sacrificarse en nombre de un mundo diferente, mejor, simplemente en términos de una voluntad de adecuarse a lo que es administrable, dentro de lo que está en nuestro poder y cálculo? [...] [U]n sacrificio supone precisamente retirar de lo real aquello que puede ser administrado y ordenado, y una relación explícita con lo que, no siendo nada actual, actúa como fundamento del aparecer de todo lo que es activo y, en ese sentido, se impone sobre todo. <sup>35</sup>

Esto puede sonar a lo que hoy en día se llama «decrecimiento», aunque la teoría del decrecimiento no se ocupa de la pregunta por el ser. Por lo menos, podemos decir que, mediante el sacrificio, aparece una nueva relación entre el ser humano y la tecnología.

---

*movimiento de la existencia humana, op. cit., p. 178.*

34. Jan Patočka, «Séminaire sur l'ère technique», en *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 290-291.

35. Jan Patočka, «The Dangers of Technicization in Science», en Erin Plunkett e Ivan Chvatík (eds.), *The Selected Writings of Jan Patočka: Care for the Soul*, Londres, Bloomsbury, 2022, p. 290.

Para Stiegler, por otro lado, el «poder salvífico» se encontraría, paradójicamente, en la tecnología. El gesto de Stiegler es trágico, en el sentido de que apunta a superar el *Gestell* [engranaje] a través de la tecnología, como Nietzsche quiso hacer con el nihilismo –y el arte es una apropiación de la tecnología que la transforma en algo extraordinario–. Stiegler, entonces, está, en cierta medida, de acuerdo con Patočka en su estimación del arte y acerca de lo extraordinario que se encuentra en la obra de arte; pero no coincidiría en que volver al alma o al arte sin más pueda resolver el problema. Para Stiegler, la cuestión primordial de la filosofía no es el alma, sino la tecnología, pues el alma es en sí misma una tecnoesis, ya que en la medida en que es posible, la *noesis* depende de un soporte de memoria sin el cual no sería capaz de pensar. Si lo que salva [*das Rettende*] existe realmente, se encuentra, paradójicamente, en la tecnología.

En otras palabras, la tecnología es la pregunta central de una filosofía post-europea. Una filosofía post-europea no puede sostenerse si no consigue adoptar la cuestión de la tecnología como su fuente y su futuro. Heidegger fue claro en este punto, dado que la tecnología es central para su pensamiento, y es mucho más explícito en el pensamiento de Stiegler,<sup>36</sup> mientras que para Patočka, cuidar del alma es algo que «en su misma esencia no es tecnológico, [...] que no es meramente instrumental».<sup>37</sup> Esto sigue siendo un punto ciego en el pensamiento patočkiano de la

---

36. Karel Novotný, «Europe, Post-Europe, and Eurocentrism», en Francesco Tava y Darian Meacham (eds.), *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, op. cit., p. 305.

37. Jan Patočka, «The Obligation to Resist Injustice», en Erazim Kohák (ed.), *Philosophy and Selected Writings*, Chicago, Chicago University Press, 1989; citado también en M. Crépon, «Fear, Courage, Anger: The Socratic Lesson», en Ivan Chvatík y Erika Abrams (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, op. cit., p. 183.

post-Europa y su diagnóstico de la tecnología.<sup>38</sup> Como hemos dicho antes, la diferencia entre Stiegler y Patočka radica en sus respectivas concepciones sobre el futuro de Europa y su relación con la tecnología. Esta diferencia fundamental puede analizarse volviendo a la cuestión elemental de la geometría. En *Platón y Europa*, Patočka señaló que los elementos geométricos como la línea o el círculo, definidos como algo sin grosor, no existen en el mundo. Patočka encuentra la respuesta en el lugar específico de las matemáticas en la anatomía del alma:

En el dominio matemático tenemos números, líneas, superficies, sólidos estereométricos. En total, cuatro representaciones espaciales elementales. Ahora bien, estas cuatro formaciones, consideradas desde una perspectiva vertical, son al mismo tiempo un modelo de la jerarquía del ente: debajo, el mundo material, luego, el dominio matemático que sirve de intermediario entre el mundo material y la esfera más elevada; y, por último, los arquetipos de la reunión de lo indeterminado y de la unidad, esto es, las *Ideas*. El dominio *matemático*, atendiendo a las Ideas, es también el dominio del *alma*.<sup>39</sup>

Lo matemático, o el número, es aquello que media entre el mundo de las cosas y el mundo de las ideas. Sin embargo, según

---

38. La crítica fenomenológica de Europa que hace Patočka continúa en la literatura más reciente, por ejemplo, en *Ecología como nueva ilustración*, Barcelona, Herder, 2022, de Corine Pelluchon, donde, tras una crítica de la tecnología y el transhumanismo a través de Günther Anders, Bernard Stiegler y Gilbert Simondon (capítulo 5), Pelluchon regresa al imaginario de Patočka de una post-Europa (capítulo 6), uno que abandona seguir un «camino exterior de conquista y hegemonía universal» y toma, en su lugar, un «camino interior de la apertura del planeta como apertura del mundo». La propuesta de Pelluchon de una «nueva Ilustración» es valiente y alentadora. Sin embargo, un retorno al «cuidado del alma» de Patočka sin una deconstrucción de su relación con la tecnología es el talón de Aquiles de semejante proyecto por una «nueva Ilustración».

39. Jan Patočka, *Platón y Europa*, *op. cit.*, p. 99.

Stiegler, la fenomenología seguía sin resolver la cuestión de la idealidad del punto, la línea o el círculo: la fenomenología permanece a lo sumo en el nivel de la *ideación*, pero no alcanza el de la idealización. Mediante el ejemplo del joven esclavo capaz de dibujar en la arena para resolver un problema geométrico en el *Menón* de Platón, Stiegler afirma que la idealización siempre requiere un suplemento técnico, un medio de anamnesis. Por definición, un punto no tiene dimensión. No obstante, nunca hemos experimentado nada semejante, ni hemos visto nunca una línea que solo tenga una dimensión. El punto y la línea solo pueden pensarse a través de algo distinto a sus definiciones –por ejemplo, cuando el joven esclavo dibuja una línea en la arena, ya es superficie bidimensional–. Patočka también recalcó que Demócrito fue capaz de progresar de lo visible a lo invisible «dibujando una figura geométrica en la arena»,<sup>40</sup> pero, a pesar de esto, Patočka evitó la cuestión de la tecnología y se dirigió inmediatamente al cuidado del alma. Podríamos decir que Patočka sigue siendo un husserliano por excelencia, tanto en sus diagnósticos sobre el problema de Europa como en su respuesta, mientras que Stiegler ve la fenomenología y Europa después de la deconstrucción derridiana de *El origen de la geometría*. Sin embargo, no es tarea nuestra deconstruir a Patočka, sino más bien comprender qué es lo que está en juego en el concepto de post-Europa.

Stiegler considera que el *tecno-logos* es europeo por antonomasia, y ofrece a Europa la posibilidad de seguir una nueva oportunidad en el proceso de globalización. Pero cuando el espíritu europeo y su superioridad y dominación es evocado, uno se arriesga a caer de nuevo, conscientemente o no, en el eurocentrismo. Aún cabe preguntar cuál es el papel que las culturas no europeas desempeñan en el devenir del espíritu europeo. Lo

---

40. *Ibid.*, p. 111.

europeo es esencialmente tecnológico [*tecno-logos*] y filosófico, en el sentido de que nace de un defecto necesario, que suplementa (compensa) la tecnología, y de la capacidad de pensar sobre la tecnología, al mismo tiempo, como la posibilidad y la necesidad del desarrollo de la razón. Si se considera que los no europeos están fuera de la razón, como Hegel decía de Siberia en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*,<sup>41</sup> entonces los no europeos, incluso si han tenido alguna tecnología «pre-moderna», no son capaces de participar del espíritu europeo, ya que no tienen ningún papel a interpretar en la historia del Espíritu. Post-Europa, en el sentido de Patočka, corre el riesgo de ser un escenario en el que el otro es solo el otro de sí mismo y no el otro absoluto; como en la dialéctica hegeliana, este otro se reconocerá entonces como el otro de sí mismo y será finalmente negado. Esta ambigüedad puede identificarse también en el pensamiento de Stiegler.

Todas estas lecturas se arriesgan a asumir el problema mundial como un problema europeo, en cuyo caso post-Europa significaría simplemente que Europa ha perdido el control del mundo. El punto ciego aquí es que, en la medida en que la globalización tecnológica continúa, el espíritu europeo se hace también más grande, pues el *tecno-logos* es europeo. Vemos el mismo punto ciego en el artículo de 2018 de Henry Kissinger «How the Enlightenment Ends...» [Cómo termina la Ilustración], en el que Kissinger sostiene que la Ilustración difunde su filosofía a través de la tecnología y que ahora, con la competencia global en inteligencia artificial, la Ilustración ha llegado a su fin y es necesaria una nueva filosofía. Kissinger no consigue ver aquí tampoco que

---

41. «Primeramente, hay que excluir de nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal», Véase G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999, p. 195.

la tecnología moderna integra supuestos epistemológicos y ontológicos que son inseparables del espíritu europeo; ve con claridad, empero, que, tras el fin de la Ilustración, Occidente necesita una nueva filosofía de la tecnología.<sup>42</sup> Quizá Heidegger fue el más acertado de todos cuando intentó definir el significado del final de la filosofía en su ensayo de 1964 «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Aquí, Heidegger propone que el «final de la filosofía» significa, en primer lugar, su cumplimiento o compleción en la cibernética, el principio del *Gestell* [engranaje] más plenamente actualizado, según el cual todo se comprende como bucles de retroalimentación. En segundo lugar, el final de la filosofía no es solamente ontológico, sino geopolítico: significa, en palabras de Heidegger, el «comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental».<sup>43</sup> Sin embargo, los intérpretes de Heidegger han pasado por alto a menudo este segundo sentido del final de la filosofía. La omnipresencia y omnipotencia de la tecnología europea es un hecho que nadie puede negar fácilmente; la cuestión, aún por abordar, es adónde se dirige esta civilización mundial y adónde puede ir. Para Patočka, post-Europa debe verse en la dominación de Estados Unidos y la cultura americana –Europa perdió en su propio planetismo–, mientras que, coincidiendo con Heidegger, yo sugeriría que viésemos la planetización no como el fin de Europa, sino como el comienzo de su proyecto de planetización.

En el documental *The Ister*, Stiegler afirma con descaro que incluso la tecnología japonesa es originalmente griega: «[...] todo el pasado es griego. Incluso para un japonés, porque la tecnología es griega». Este comentario es una expresión, si no explícita,

---

42. Henry Kissinger, 15 de junio de 2018, «How the Enlightenment Ends», *The Atlantic*, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>

43. Martin Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser, op. cit.*, p. 80.

intrigante, de eurocentrismo. Desde un punto de vista histórico y arqueológico, Stiegler ha tenido que ser consciente de que la tecnología griega proviene en su mayor parte de Oriente Próximo<sup>44</sup> y que, para los europeos, Japón permaneció sin descubrir, en buena medida, hasta el siglo XVI. ¿Por qué querría afirmar que el pasado en su totalidad es griego, incluso para un japonés? ¿No tiene Japón un pasado? ¿No tenía técnica? En ausencia de Stiegler, solo podremos meditar sobre este enigma, sin resolverlo de manera definitiva. Quizá pensó que Japón abandonó o desautorizó su propia tecnología y abrazó la tecnología europea. En ese caso, ¿es Japón europeo o japonés? ¿Ya se volvió europeo Japón, debido a su apropiación de la tecnología europea? ¿O está Japón desorientado en su apropiación, convirtiéndose en algo que no es ni Oriente ni Occidente? Japón quiso, en efecto, convertirse en parte de Europa.<sup>45</sup> No obstante, mediante la colonización y la globalización, Europa ya se ha extendido a todas partes y ha ido más allá del mero concepto geográfico. Hoy en día no solo Japón, sino casi todos los países en Asia y América Latina, se están volviendo Europa. No obstante, sobre si esta europeización de los países no europeos es un futuro deseable se ha discutido intensamente en el siglo XX y esta discusión continúa en el siglo XXI.

Stiegler tuvo algún contacto con Japón a través de Hidetaka Ishida en sus primeros días y, como a casi todos los filósofos franceses, le fascinó la estética de Japón. Viajó por primera vez a China en 2008, pero solo tuvo un contacto más profundo del 2015 en adelante. Ahora bien, en un primer momento, Stiegler

---

44. Jacques Ellul, *La edad de la técnica*, Barcelona, Octaedro, 2003, p. 32.

45. *Datsu-A Ron* (脱亞論), literalmente la «teoría de abandonar Asia», es un discurso que surgió hacia finales del siglo XIX en Japón, que sugería abandonar a la China de la dinastía Qing y a la Corea de la dinastía Joseon, alineando Japón con Occidente. A menudo se asocia con el educador y pensador Yuki-chi Fukuzawa (1835-1901).

no estaba particularmente interesado en el pensamiento chino, puesto que China, para él, significaba, más que cualquier otra cosa, marxismo. Al mismo tiempo, trabajó un montón durante su estancia en China. Durante el mes que estuvo, llevaba dos maletines de libros con él y trabajó todo el tiempo en su apartamento o en habitaciones de hotel. Fue solo en una etapa muy tardía que se volvió más abierto al pensamiento chino. También fue en los últimos días de Stiegler que nuestras conversaciones se hicieron más productivas. En la primavera de 2019, me dijo que estaba leyendo el *Tao Te Ching* y me pidió recomendaciones de comentarios al texto de sinólogos. Sin embargo, todo esto ocurrió demasiado tarde y demasiado apresuradamente, por lo que no fue capaz de tornar necesario su contacto accidental con China y los cinco años de enseñanza en dos universidades. En los dos años anteriores a su muerte, discutimos en profundidad la cuestión de la tendencia técnica y el hecho técnico, terminología acuñada por el paleontólogo y antropólogo André Leroi-Gourhan. Pero nunca dialogamos de la manera en que a ambos nos hubiese gustado.

### La individuación y la tarea del pensar

Si queremos hablar hoy de post-Europa o de una filosofía post-europea, y si podemos hablar de este tema con Stiegler, puede que queramos conectar la cuestión del Espíritu con la de la técnica. Reformular la relación entre post-Europa, la filosofía y la tecnología sigue siendo para nosotros una cuestión pendiente. La cultura europea y la tecnología ya son omnipresentes. No es posible para los no europeos deseuropeizarse, en el sentido de abandonar el mundo tecnológico; y es igualmente imposible para Europa continuar su discurso eurocéntrico, porque la tecnología ya no es simplemente europea, es decir, que la relación

íntima entre filosofía europea y tecnología está volviéndose contingente otra vez.

En el primer volumen de *Constituer l'Europe* (2005), una obra más bien incompleta que esboza sus reflexiones sobre Europa, Stiegler discutía acerca del alarmante número de casos de depresión en China –según sus datos, un veinte por ciento de la población china padece depresión, y de ese porcentaje, cien millones están gravemente deprimidos–. Dice que China se está volviendo capitalista y, como en Occidente, tanto americano como europeo, «el deseo sufre enormemente». <sup>46</sup> Con esto, quiere decir que la economía libidinal se ha convertido en una economía consumista dominada por las pulsiones. En cierto sentido, podemos decir que él ya vio que China y Occidente estaban en el mismo barco naufrago del capitalismo industrial, que ambos han entregado su destino a la calculabilidad. Este análisis de la economía libidinal está en el centro de la crítica stiegleriana del capitalismo, pero también, podríamos decir, de la geopolítica. En *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Stiegler muestra cómo el consumismo americano se convirtió en el paradigma global y cómo destruye de forma efectiva la economía libidinal al cortocircuitar el deseo y volver su economía una economía pulsional. Stiegler adopta la distinción entre deseo y pulsión de Freud: el deseo implica una inversión, un compromiso (por ejemplo, el amor, la amistad, aprender una habilidad); la pulsión es cercana al instinto (por ejemplo, cuando uno tiene hambre quiere comer). Esta distinción entre deseo y pulsión le permite reconstruir una economía política como nueva lectura de los análisis marxianos de la proletarización. La proletarización tuvo lugar cuando un zapatero del siglo XIX tuvo que abandonar su taller y trabajar en la fábrica que producía zapatos similares, pero estandarizados.

---

46. Bernard Stiegler, *Constituer l'Europe 1. Dans un monde sans vergogne*, París, Galilée, 2005, p. 27.

El zapatero ya no era capaz de usar su propio conocimiento, sino que en su lugar repetía las instrucciones que le daban –en otras palabras, fue descualificado–. En la sociedad consumista, la proletarización da un giro más radical al cortocircuitar el proceso noético de aprendizaje y, por ende, el proceso libidinal de la inversión o compromiso, a la vez que multiplica los fenómenos adictivos (por ejemplo, las compras, los videojuegos, las redes sociales, etc.). La economía pulsional es una economía de la desindividua-ción, lo que significa que el individuo no consigue individuarse consigo mismo y con los demás. Dicho de otra manera, el indivi-duo no consigue amarse y, por tanto, también pierde la capacidad de amar a los demás. Justamente en el mismo libro, leemos sobre la tarea que Stiegler le dio a Europa, a saber, concebir un nuevo modelo de individuación más allá del consumismo en la sociedad hiperindustrial:

Y eso quiere decir que el modelo industrial que secreta este popu-lismo industrial debe criticarse, repensarse y reelaborarse por com-pleto: solamente ahí está la posibilidad de constituir Europa, una Europa que existe como una unidad y una Europa que consiste en las conciencias de los europeos como un devenir para ellos y para sus congéneres de otros continentes.<sup>47</sup>

Si una filosofía post-europea es posible, tendrá que hacer fren-te al consumismo americano, que es también un individualismo por excelencia, y proponer una economía libidinal, cultural y po-lítica diferente. Esta ha sido probablemente la debilidad funda-mental de Europa desde la Segunda Guerra Mundial: Europa no fue capaz de resistir al consumismo y a la economía de mercado –el americanismo que describía Heidegger–. Por lo tanto, el nue-vo modelo de individuación que pide Stiegler tendrá que superar tanto el individualismo como la democracia liberal construida so-

---

47. *Ibid.*, p. 32.

bre este. Hoy día, vemos como los derechos individuales, el fundamento de la ciudadanía, han caído víctimas del consumismo y del populismo. El desarrollo centrado en el mercado de la tecnología fortalece al individuo al proveerle de herramientas para construir un universo aparentemente en constante crecimiento, pero cerrado. La sociedad moderna se caracteriza por una atomización que afirma y refuerza todavía más la infraestructura digital de las redes sociales y la personalización. Si volvemos al fundamento y modelo teórico de las redes sociales contemporáneas, no es difícil entender que se basan en el concepto de una sociedad atomizada: cada individuo se considera un átomo social y la sociedad es un agregado de átomos que las relaciones sociales median. El modelo industrial de las redes sociales consolida tanto este modelo individualista de sociedad moderna como el individualismo que le es intrínseco.

Este es uno de los mayores problemas hoy en día con respecto a la sociedad digital: como ya señaló Stiegler en el primer volumen de *La técnica y el tiempo*, el consumismo, un único sistema económico estándar, domina el sistema tecnosocial.<sup>48</sup> En otras palabras, el consumismo determina el desarrollo y la interdependencia en el sistema técnico, así como la estructuración del sistema social. Por lo tanto, el problema no es solo una cuestión de derechos (por ejemplo, el derecho a decidir), sino más bien de modelos de individuación. Esto no significa que el derecho no sea importante. Al contrario, es fundamental; sin embargo, los derechos también pueden volverse meramente arbitrarios, como enseña Hegel al principio de sus *Fundamentos de la filosofía del derecho*, sin contribuir en absoluto a la individuación. Hace más de una década, el inventor de la World Wide Web, Sir Tim Berners-Lee, proponía un derecho universal al

---

48. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002, pp. 55-56.

acceso a internet; esto es admirable. Este derecho, no obstante, si seguimos aquí a Hegel, no deja de ser abstracto y tiende, por consiguiente, a volverse arbitrario en lugar de constituir un esfuerzo por alcanzar el reino de la libertad. Los sujetos posmodernos son nodos de una red que puede someterse al cálculo, como en la teoría de grafos. El concepto de masa ya no remite a la horda, aquellos que creen ciegamente en la publicidad y la propaganda. En vez de eso, con la digitalización, especialmente a través del uso forzoso de varias redes sociales y aplicaciones, la masa designa ahora individuos perfilados. Vivimos en una transición hacia una digitalización y un individualismo totales. Ha habido un cambio cualitativo en el concepto de masa y, por ende, también en el concepto de clase.

Si antes afirmábamos que el análisis de Stiegler de la economía libidinal pretende ser también una crítica de la geopolítica, es porque, en este análisis, los Estados Unidos no se entienden como imperialistas en el sentido tradicional, sino como impulsores de la globalización de un modelo de desindividuación que es fundamentalmente patológico. ¿Puede Europa ofrecer un modelo de individuación en la era hiperindustrial, una individuación más allá del consumismo y más allá de su eurocentrismo? Si Habermas y Derrida proponen una vuelta a la soberanía europea como autonomía del imperialismo americano,<sup>49</sup> Stiegler observa la cuestión de la soberanía de forma más concreta en la tecnología, o dicho con más precisión, en el modelo de individuación para cuya realización es central la tecnología. En otras palabras, lo que está en juego no es tener un Google o un Facebook europeo, sino más bien un nuevo tipo de motor de búsqueda y red social que pueda facilitar la individuación. La pregunta que se plantea a continuación es: ¿será beneficiosa dicha individuación para todas las almas de la Tierra? ¿O este nuevo modelo de individuación

---

49. Véase la nota 20.

será únicamente una demostración de la superioridad del espíritu europeo, a saber, un retorno a un cierto eurocentrismo, porque es otra vez una añoranza del *Heimat* [hogar]:<sup>50</sup>

Esta tarea es fundamental para una filosofía post-europea, porque los filósofos han sido, desde el principio, médicos de la civilización. La desindividuación implica un profundo nihilismo en el que todos los valores al margen de las pulsiones se considerarían carentes de valor. El diagnóstico de la desindividuación exige una prescripción de un nuevo modelo de individuación. Ahora bien, la prescripción debe hacerse no solo en forma de literatura, poesía o música (aunque todas estas sean fundamentales), sino también en forma de una nueva economía política. Es también en este sentido que la cuestión de la tecnología es central, como sostiene Stiegler:

Si la filosofía no estuviese más en el mundo, sería la muerte del mundo; sería vil, inmundo. Pero esta filosofía solamente puede ser una filosofía política, esto es, una economía política, o lo que es lo mismo, también una tecnología: una relación completamente nueva con la tecnología y la sociedad, hasta tal punto que la última vive esencialmente a través de las cuestiones tecnológicas.<sup>51</sup>

Una filosofía post-europea es una respuesta al llamamiento de Heidegger a la tarea del pensar, un pensar con y más allá del

---

50. Este es otro punto que Karel Novotný consideró un peligro del pensamiento de Patočka acerca de la post-Europa, como escribe en «Europe, Post-Europe, and Eurocentrism», *op. cit.*, p. 307: «Según él, el “alma abierta” de los europeos debería engendrar la actitud espiritual de un nuevo mundo. Sin embargo, si la actitud del “alma abierta” se interpreta como la búsqueda del fundamento trascendental de la humanidad post-europea, persiste un peligro interno de eurocentrismo, ya que perpetuaría la actitud de supremacía espiritual de Europa, contra el que las sociedades no europeas construirían luego una defensa y reconocerían, así, el nuevo estado de cosas».

51. Bernard Stiegler, «The Magic Skin; or, The Franco-European Accident of Philosophy after Jacques Derrida», *op. cit.*, p. 109.

*Gestell* [engranaje]. «Con», porque intentar evitar el peligro solo puede acabar en catástrofe; «más allá», porque es necesario ir más allá del celo en la eficiencia y la velocidad, para establecer una nueva política de la tecnología en favor de una individuación y contra la desindividuación que produce la sociedad consumista. No obstante, me pregunto si este pensamiento debe provenir únicamente de Europa. El propio Heidegger afirmó esto al volver a los presocráticos; como hizo Patočka, que proponía un regreso al «cuidado del alma» para inventar un «alma abierta». Es posible, y comprensible, que Heidegger y Patočka no estuvieran suficientemente familiarizados con el pensamiento no europeo para que se hubiesen sentido cómodos pensando lo contrario. Si queremos coincidir con Patočka, esta alma abierta no solo tiene que negar constantemente su eurocentrismo, sino individuarse con el otro. El otro puede llegar como un accidente –y según Aristóteles en la *Metafísica*, un accidente es cercano a la nada–. Sin embargo, este accidente es también la condición de individuación del pensamiento; más concretamente, es la potencia transformadora del alma para volver necesario lo que es contingente. (Stiegler no habló de la individuación del pensamiento; la única vez que estuvimos cerca de este tema fue durante nuestro congreso de 2019 en Taipéi, en el que me sorprendió la conferencia de Stiegler sobre Édouard Glissant y su idea de criollización).

Lo que es urgente no es solo inventar modelos de individuación para oponerse al consumismo que domina la innovación tecnológica hoy en día, sino también una individuación del pensamiento. La filosofía tiene que deseuropeizarse en este proceso de individuación. Además, esta deseuropeización debe interpretarse de dos maneras. En primer lugar, si lo que Heidegger dice en «El final de la filosofía y la tarea del pensar» es cierto, a saber, que la cibernética marca el final y la compleción de la filosofía europea, y si es cierto que la filosofía europea ha llegado a su fin,

entonces, para que la filosofía sobreviva, esta tendrá que devenir post-europea. Una filosofía post-europea debería intentar ofrecer una nueva teoría de la individuación que sea capaz de superar la desindividuación que encontramos en la tecnología industrial contemporánea. Tendremos que transvalorar los conceptos de progreso, crecimiento, libertad, etc., para hacer espacio al desarrollo de nuevos modelos de individuación mediante las tecnologías. En segundo lugar, esta deseuropeización debería entenderse también como una individuación del pensamiento, como lo fue la filosofía francesa para la filosofía alemana. Acaso podemos decir incluso que no hay pensamiento como tal, solo individuación del pensamiento. Esta individuación produce necesariamente un salto, como resolución de incompatibilidades y tensiones. Semejante individuación del pensamiento tiene lugar entre el sí mismo y el otro, este otro podría ser Asia, África, América Latina, o incluso minorías en la propia Europa. Pero ella supone, en todo caso, que debe irse más allá de la filosofía comparada, que sigue siendo un tema de la historia de la filosofía. En vez de eso, debe reactivarse un proceso de *individuación del pensamiento* a la luz de la aceleración tecnológica.

La pandemia anunció el final de la primera fase de globalización tras la Guerra Fría: si hay un futuro común para los seres humanos, tendrá que volverse planetario. En la condición planetaria, cualquier discurso acerca de la crisis del espíritu europeo es inadecuado –como nos recuerda Derrida en *El otro cabo*–. Si hay un elemento común entre las visiones de una filosofía post-europea de Patočka y Stiegler, es la cuestión del cuidado, que se expresa como «cuidado del alma» en el último Patočka y como cuidar/pensar [*panser/penser*]<sup>52</sup> en Stiegler. Para ocuparse de la cuestión del cuidado, empero, tendremos que pasar por una reflexión acerca de la individuación. Como hemos intentado

---

52. Véase la nota 28. [N. del T.]

sugerir más arriba, hay dos direcciones diferentes para hablar de individuación: una concierne al nuevo espíritu industrial contra la desindividuación; la otra, a la individuación del pensamiento más allá de la cuestión de la esencia. Explicaremos mejor esta última en el siguiente capítulo.



## CAPÍTULO 2

---

### «¿Qué es Asia?», una pregunta

*Europa es un concepto que no proviene de sí mismo, sino de su esencial oposición con Asia... Europa es originalmente, y mientras permanezca fiel a sí misma, una potencia política y espiritual antiasiática.*

KARL LÖWITH<sup>1</sup>

*Inquiridor: Ha tocado usted aquí un punto de frecuente controversia con el conde Kuki; a saber: si para los extremo-orientales está justificado y es incluso ventajoso el perseguir sistemas conceptuales europeos.*

*Japonés: Ante la tecnificación y la industrialización del mundo entero, parece que no haya ya alternativa posible.*

*I: Sus palabras son prudentes, dice usted: parece...*

*J: En efecto. Pues siempre queda una posibilidad, que –visto desde nuestro modo de ser asiático– el mundo técnico que nos arrastra no pueda ir más allá del primer plano y... que...*

*I: ...por este hecho, el verdadero encuentro con el modo de ser europeo no tiene lugar, pese a todos los intentos de igualarse y de confundirse.*

MARTIN HEIDEGGER<sup>2</sup>

---

1. Karl Löwith, «Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges», en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J.B. Metzlersche, 1983, p. 475.

2. Martin Heidegger, «De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un inquiridor», en *De camino al habla*, op. cit, p. 75.

## La pregunta «¿Qué es Asia?»

¿Es legítimo plantear la cuestión «¿Qué es Asia?»? ¿Es posible hoy esta pregunta? De hecho, ¿fue posible en absoluto en el pasado?

Comencemos por cuestionar la legitimidad de esta pregunta ontológica: ¿Qué es Asia? Para preguntar qué es Asia, como una pregunta que es Europa, tendremos que esencializar, preguntando qué hace de Asia Asia, como podríamos preguntar qué hace de un árbol un árbol: a saber, tendremos que preguntar por la esencia de Asia. Respecto a esto, la pregunta «¿Qué es Asia?» no tiene, en sí misma, nada de asiático. Es una pregunta europea, no porque no se haya planteado nunca esta cuestión en Asia, sino porque es una pregunta por el ser de Asia, una pregunta ontológica. Recordemos aquí que Kitarō Nishida afirmó una vez que la filosofía occidental gira en torno a la pregunta por el ser, mientras que la filosofía oriental indaga acerca de la pregunta por la nada:

Desde un punto de vista metafísico, entonces, ¿cómo podemos distinguir las formas de cultura Oriente y Occidente entre ellas? Creo que podemos distinguir Occidente por haber hecho del ser el fundamento de la realidad y Oriente por haber hecho de la nada su fundamento. O bien, podríamos decir, uno se fijó en la forma; otro, en lo informe.<sup>3</sup>

Si Nishida está en lo cierto, «¿Qué es Asia?» es o una pregunta ilegítima, o una pregunta que puede dar lugar a una respuesta completamente inesperada. François Jullien, sin mencionar a

---

3. James Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, op. cit., p. 86.

Nishida, también concluyó que no hay ontología en China<sup>4</sup> y que la identificación de la ontología con la *ben ti lun* (本體論, literalmente «teoría de la sustancia original», a menudo traducida como «ontología») es falsa. Esto puede parecer desconcertante, puesto que en el lenguaje común a menudo se pregunta «¿Qué es X?». No es que los no europeos nunca hayan planteado estas preguntas, es que cuando lo han hecho, estas nunca han sido indagaciones acerca de la esencia. La esencia es aquello que nunca cambia –y por eso también la sustancia, en cuanto se distingue del accidente, se entendió, asimismo, como esencia–. Se indaga acerca de la esencia a través del λόγος [*logos*]. Λόγος [*logos*] significa hablar y tiene también otros nombres, como razón, lógica, etc. Λόγος [*logos*] proviene de λέγειν [*legein*], colocar algo enfrente. Λόγος [*logos*] es la búsqueda de una racionalidad que es capaz de revelar lo esencial mediante indagaciones ontológicas.

Preguntar «¿Qué es Europa?» es, por tanto, llevar a cabo una indagación acerca de la esencia de Europa. Husserl respondió a esta cuestión en su conferencia de 1935 en Viena, en la que afirma que Europa no es una localización geográfica, sino un espíritu. Husserl intenta dibujar una *geistige Gestalt*, una figura espiritual de Europa, en la que el espíritu europeo se describe como la tarea infinita de búsqueda de lo universal y lo racional:

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo del desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación

---

4. François Jullien, «Between Is Not Being», *Theory, Culture & Society*, vol. 40, n.º 4-5, 2023, pp. 239-249.

de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.<sup>5</sup>

El espíritu europeo es su filosofía, si puede hablarse de una imagen de tal pensamiento, es una teleología inmanente en la que la historia es la historia de la idea racional. El progreso de la idea racional es su búsqueda de lo universal, y es solo a través de una tarea infinita de búsqueda como esta que se hacen posibles nuevas épocas de la humanidad. Es difícil, si no imposible, definir Asia en términos de una imagen semejante, o en términos de cualquier imagen en absoluto. Otro filósofo de la escuela de Kioto, Tetsurō Watsuji, nos dio imágenes enriquecedoras de Asia, Oriente Medio y Europa en su tratado sobre el *Fûdo*.<sup>6</sup> El término *fûdo* se compone de dos caracteres chinos para viento [風, *fēng*] y tierra [土, *tǔ*], y a menudo se traduce como «clima», ahora bien, *fûdo* es mucho más que el clima, ya que también se refiere a las costumbres y tradiciones; en cierta medida, *fûdo* es la formación de la cultura que una particularidad cosmológica y geográfica condiciona. Los monzones afectan mucho a Asia y, según Watsuji, la falta relativa de cambio estacional que de ellos resulta crea una personalidad despreocupada –especialmente, en el sureste asiático, puesto que el clima es siempre cálido, la naturaleza provee alimentos abundantes, por lo que no es necesario trabajar demasiado para sobrevivir, ni preocuparse sobre si es posible la vida diaria–. De la misma manera, la falta de recursos naturales en los desiertos de Oriente Medio crea solidaridad entre los pueblos, de modo que el pueblo judío, aunque viva en diáspora, permanece unido, mientras que en las praderas de Europa, los cambios estacionales claros y regulares demuestran la constancia de las leyes

---

5. Edmund Husserl, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 83.

6. Tetsuro Watsuji, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, Westport, Greenwood, 1961.

de la naturaleza, demostrando, así, la posibilidad de dominar la naturaleza con la ciencia. En comparación con la determinación del espíritu europeo de Husserl, Watsuji no nos ofreció una tipología de ideas, imágenes del espíritu, sino una topología de tendencias que determina el medio cosmo geográfico.

Muchos autores han señalado ya, en retrospectiva, el eurocentrismo del argumento de Husserl acerca de la imagen espiritual de Europa, en el sentido de que, para él, la humanidad europea parece ser la humanidad en general. Comparada con la unidad espiritual de Europa, Asia está fragmentada; no estaba unida por un monoteísmo como lo estuvo Europa. En la Europa medieval, pese a las guerras interiores y exteriores y la existencia de fronteras, la cristiandad, no obstante, unió a los países separados dotando al individuo de una identidad universal y religiosa predominante.<sup>7</sup> Europa se definió alguna vez religiosamente por el amor cristiano universal y filosóficamente por la racionalidad universal; así, Europa pudo afirmar una estructura espiritual que es ontológicamente universal. En la década de 1930, Husserl lamenta la crisis de la ciencia europea y del espíritu europeo, que ahora dominan el naturalismo y el objetivismo.<sup>8</sup> Quiere volver al mundo de la vida, entendido como la condición primaria de la ciencia y de la fenomenología como ciencia estricta. No depende de nosotros juzgar si la fenomenología es capaz de salvar a Europa de su crisis –hacer un juicio semejante fue, además, la tarea deconstructiva de la escuela derridiana–. Lo que nos interesa en este contexto es su generalización y afirmación de un espíritu europeo unificado. En contraste con esto, debido a la ausencia de monoteísmo y de cualquier discurso de lo universal, nunca ha habido ningún pensamiento asiático unificador. Se puede encon-

---

7. Chris Brown, *Sovereignty, Rights and Justice*, Cambridge, Polity, 2002, pp. 20-21.

8. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

trar más similitudes entre los países de Asia oriental por la adopción común de los caracteres chinos y la influencia temprana de la cultura china, pero cuando observamos el sureste de Asia y Asia central, los paisajes culturales son muy diferentes. Un pensador europeo hoy en día todavía puede responder a la pregunta «¿Qué es Europa?». Pero para un pensador asiático es casi imposible responder «¿Qué es Asia?», porque Asia incluye tantas regiones y culturas diferentes que cualquier intento de generalizar *una* Asia debe fracasar sin duda alguna.

En el verano de 2022, cuando cogía un taxi al aeropuerto Chopin de Varsovia, el conductor –un abogado retirado, o eso me contó– se quejaba del gobierno, y me dijo: «Polonia es tan corrupta como Asia». No entendí que quiso decir, así que me quedé en silencio. Y en respuesta a mi silencio, comenzó a explicarse: «No me refero a Japón y Corea, habló de Kazajistán y...». Para mí, fue una buena lección, ya que este taxista tenía un imaginario de Asia muy diferente al mío. Los asiáticos orientales a menudo hablamos de Asia y el asiatismo, pero imaginamos que Asia es Asia oriental, e inconscientemente ya excluimos los países de Asia central. Por tanto, con este título «¿Qué es Asia?», mientras afirmo hablar sobre Asia, solo puedo hablar, de hecho, *apenas*, de Asia oriental.

En el contexto de Asia oriental, al menos, la cuestión del espíritu solamente apareció cuando, ante la colonización, emergió el nacionalismo. Los intentos de esencialización del pensamiento chino, japonés, coreano, etc., hicieron su aparición como respuestas a los desafíos exteriores. Estos supuestos modos nacionales de pensamiento eran reacciones a la colonización y a la modernización, pero sobre todo a la dominación del universalismo occidental. Había intercambios entre las diferentes regiones, pero no estaban unidas por ningún identificador común. El proyecto japonés de crear un círculo próspero del Asia oriental, o una *Großraum* [gran espacio] (término de Carl Schmitt que los

pensadores de la Escuela de Kioto adoptan durante la Segunda guerra mundial) puede verse como un intento de crear una Asia unificada. Sin embargo, bien se puede preguntarse si este intento de unificar Asia a través de la industrialización (en nombre del asiaticismo) no fue una imitación de Europa, aun cuando afirmaba ser un movimiento antieuropeo, puesto que la industrialización y mecanización de Europa fue, según estos pensadores, una de las fuentes de su decadencia. Así que debemos indagar no solo si la pregunta «¿Qué es Asia?» es legítima o no, como indagación filosófica, sino también, y probablemente sea mucho más importante, si una europeización semejante (y posteriormente americanización) sigue siendo un futuro deseable para Asia. Si es así, entonces hay que afirmar la modernización e incluso llevarla hasta el extremo (como, de hecho, está pasando). Si no lo es, ¿vamos a seguir un camino antieuropeo? ¿O deberíamos, en vez de eso, preguntar si el pasado y el presente de Asia pueden ofrecer otros recursos para entender el futuro, o arrojar luz al futuro del mundo, en la condición planetaria actual?

Es innegable que Asia ha participado durante mucho tiempo en su europeización (y luego en su americanización); como admitía el interlocutor japonés de Heidegger a mitad del siglo XX, «[a]nte la tecnificación y la industrialización del mundo entero, parece que no haya ya alternativa posible». En otras palabras, por mucho que uno quiera negarlo, los asiáticos se están volviendo europeos. Esto es fácil de observar no solo en los sistemas políticos y económicos, sino en actividades diarias como la lectura, la bebida, la comida y el consumo –mientras que en Europa, incluso en algunas capitales, todo lo que uno puede encontrar de Asia son unos pocos y pobres restaurantes asiáticos y un gran número de clichés esotéricos–. En su libro *Eurotaoísmo*, Peter Sloterdijk describía la modernidad europea como aceleración hacia la movilización total; esta movilización también produce una fatiga que luego pide un eurotaoísmo –una búsqueda de alguna sabiduría

oriental que pueda llenar el vacío que la religión cristiana dejó tras la secularización—. <sup>9</sup> Este «eurotaoísmo» es, por supuesto, una sátira, pero es asimismo una confirmación del diagnóstico heideggeriano de la enfermedad occidental: el taoísmo y el budismo no ayudarán a Europa a recuperarse de su fatiga o de su tendencia a la movilización. Realmente, este fenómeno solo atestigua la total irrelevancia del pensamiento oriental para Occidente, al tiempo que Occidente continúa movilizando Oriente con su conocimiento tecnocientífico y la economía de mercado:

Incluso reconociendo en la sabiduría oriental una grandeza impresionante y particular, hay que admitir que al movilizado mundo occidental no se le puede ayudar con simples importaciones de Asia. Ésta es, precisamente, la iniciativa del americotaoísmo que, ante la crisis de Occidente, reacciona con la importación holística de *fast food* desde el Extremo Oriente. <sup>10</sup>

Pero el veredicto sobre la irrelevancia del budismo y del taoísmo en Occidente, así como su asunción como elementos de la filosofía *new age*, excluye estos modos de pensamiento de cualquier participación en el futuro de la historia mundial. Y de esta exclusión puede que no solo tengan culpa los hippies, que desprestigian la filosofía oriental, sino que podría deberse a que, a excepción de los especialistas en la cultura oriental, Occidente ha considerado inferior el pensamiento oriental durante mucho tiempo. En el famoso simposio «La posición de la historia mundial y Japón» (24 de noviembre de 1941), Nishitani afirmó con claridad:

---

9. Véase Peter Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la ciencia política*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

10. *Ibid.*, pp. 10-11.

Asia ha sido para los europeos algo sobre lo que actuar, y es únicamente desde ese punto de vista que ellos han visto esta parte del mundo. Europa ha actuado sobre Asia, que ha servido como objeto de su acción; no al revés. Es una relación de «tú» y «yo», y Europa ha asumido el papel del «yo»: esta es su posición. Pero esto también explica por qué la transformación que ahora se está produciendo es material de crisis para los europeos, al tiempo que adquiere la forma de un nuevo orden mundial.<sup>11</sup>

Para Nishitani, la ruptura de la relación del tú y del yo evidencia la crisis de Europa; el tú se está volviendo el yo, en yuxtaposición con el yo occidental. Esta relación del tú y del yo no existe solo entre Occidente y Oriente, sino que es también interior a Oriente. Es decir, los propios orientales consideran Oriente inferior. A finales del siglo XIX y principios del XX, pensamiento y raza se consideraban inseparables. El concepto de raza no solo estaba presente, sino que se consideraba capaz de determinar el destino de un pueblo. Antes del encuentro con los europeos, los chinos ya habían hecho una distinción entre *hua* (China, principalmente la etnia *han*) y *yi* (bárbaros), pero dicha distinción no se basaba aún en la raza o en la nación. La dicotomía sinobarbárica [distinción *hua-yi*, 華夷之辨] depende de la práctica del *li* (rituales, ritos), puesto que el *li* está en el centro del *wen hua* (cultura, literalmente significa transformar a través de la enseñanza de la lectura y la escritura) y el *yi* también puede integrarse al *hua* con la práctica del *li* (o siendo educado como los *han*). Gu Yanwu (顧炎武, 1613-1682), confuciano de la dinastía Ming, hizo una distinción entre perder el país (亡國, *wáng guó*) y perder el mundo (亡天下, *wáng tiānxià*). Lo primero remite únicamente al cambio de un emperador o dinastía; lo segundo, a la destrucción del orden moral, que conduce a una situación similar a la del estado de

---

11. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, op. cit., p. 116.

naturaleza de Hobbes.<sup>12</sup> Esto puede leerse como una afirmación de la distinción *hua-yi*. Pero esta distinción perdió su fuerza en el siglo XIX, cuando se popularizó una teoría de la raza con la traducción de la obra de Huxley y de Spencer. En China, por ejemplo, podemos leer las implicaciones de esta teoría de la raza en los escritos de uno de los intelectuales más importantes, Liu Shiwei (劉師培, 1884-1919), que se considera un gran genio:

Quando los bárbaros invadieron China, China perdió el país, pero no la raza, porque Han es una raza superior; en cambio, cuando los occidentales vinieron a Oriente, dado que la raza asiática es inferior a la occidental, uno no se preocupa por perder el país [亡國], sino por la extinción de la raza [亡種].<sup>13</sup>

Liu consideraba a los Han como una raza superior a los bárbaros, de modo que, aun cuando China fue conquistada por los mongoles y los manchúes, lo que se pierde es el país o el Estado, la raza china sigue viviendo. Los occidentales, empero, no son bárbaros. En efecto, comparados con los occidentales, los asiáticos son una raza inferior. Liu temía, por lo tanto, la extinción de la raza asiática porque, según la teoría darwiniana de la evolución, que se hizo popular en la época de Liu, los chinos como raza se volverían obsoletos o desaparecerían. Siguiendo esta lógica, uno puede llegar a la conclusión de que el pensamiento chino no podía competir con el pensamiento occidental, ya que el primero es producto de una raza inferior. Por supuesto, Liu no es el úni-

---

12. Gu Yanwu, 『日知錄』 [Ri Zhi Lu], capítulo 13: 「有亡國, 有亡天下, 亡國與亡天下奚辨? 曰: 易姓改號謂之亡國。仁義充塞, 而至於率獸食人, 人將相食, 謂之亡天下。」, <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=614214>

13. Citado en Yuzo Mizoguchi, *China as Method*, Taipéi, National Institute for Compilation and Translation, 1999, p. 51; del 『劉申叔先生遺書』 卷一 [Testamento de Liu Shiwei, vol. 1], 「中國, 當蠻族入主時, 蠻族劣而漢族優, 故雖有亡國而無亡種; 當西人東漸後, 亞種劣而歐種優, 故憂亡國、更憂亡種。」

co que apoyaba un pensamiento político basado en la raza; era una teoría dominante en aquel momento. Kang Youwei (康有為, 1858-1927), un reformista y uno de los más prominentes intelectuales de la tardía dinastía Ching, en su *Datong shu* (大同書, *El libro de la gran unidad*) también afirmó que la raza blanca era superior, seguida de la amarilla y después, por último, de la morena y la negra. Para alcanzar la gran unidad, entonces, era necesario eliminar la diferencia de razas volviendo a todos blancos. Según él, si la raza amarilla cambiase su dieta al bistec de res al punto y emigrasen del cálido sur al frío norte, entonces, tras dos o tres generaciones, se volverían blancos.<sup>14</sup>

Pese a todo, aunque le parecía un problema irresoluble, Kang Youwei propuso maneras de volver blancos a los negros que no detallaremos aquí. Esta teoría de la raza, de uno de los intelectuales y reformistas más importantes de la tardía dinastía Ching, parece ridícula hoy, pero muestra que la biopolítica ha estado en juego desde el principio de la colonización. A los ojos de los pensadores de la Escuela de Kioto, al menos de los que participaron en los simposios de 1941 y 1942, China devino el «tú» y Japón el «yo». Argumentaban que la subordinación de China a la civilización occidental ocurrió porque China se había considerado durante mucho tiempo el centro del mundo y superior al resto de países asiáticos; cuando se encontró con la civilización occidental con su ciencia y tecnología más avanzadas, China abandonó su sentido de superioridad de inmediato. El resultado, como concluye Suzuki, fue «una nueva especie de China europeizada». Japón, por el contrario, mostraba una psicología muy diferente en

---

14. 「凡日食用煎牛肉半生熟、血尚紅滴者、行之數月、面即如塗脂矣。若多行太陽之中、挹受日光、游居通風之地、吸受空氣、加以二三代合種之傳、稍移南人於北地、更易山人於江濱、不過百年、黃種之人、皆漸為白色、加以通種、自能合化、故不待大同之成、黃人已盡為白人矣。是二種者已合為一色、無自辨別、惟棕、黑二種與白人遠絕、真難為合者也。」 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=547649>

su encuentro con la civilización occidental.<sup>15</sup> Japón no se subordinó a Occidente. En vez de eso, su *moralische Energie* [energía moral] (en el sentido de Leopold Ranke) aumentó, y con la autoconciencia de su rol en la historia mundial, Japón se convirtió en el líder de Asia y también del mundo. Nishitani recordó cómo, durante su viaje a Alemania, pasó por Shanghái, y un marinero filipino le dijo cuánto admiraba Japón y que deseaba que algún día Filipinas siguiera su ejemplo. Comentando el deseo del marinero filipino, Nishitani afirma:

En el curso de su larga historia, Japón ha promovido una cultura [sobria y disciplinada] y, por lo tanto, ha completado el aprendizaje de la civilización. En otras palabras, mucho antes de la llegada de la civilización europea a estas costas, Japón podía alardear de una cultura altamente desarrollada, una cultura animada por una fuerza vital afectiva. A Filipinas le faltan estos cimientos. Por eso, incluso si Filipinas absorbiese los productos de la civilización europea en la misma medida que Japón, el resultado sería muy distinto.<sup>16</sup>

En las transcripciones de los simposios, podemos leer muchos más comentarios sobre la superioridad de Japón respecto a los chinos, coreanos, indonesios, etc. Esta superioridad proviene, primero, de una creencia en el *Blut und Boden* [sangre y suelo] (cuando Nishitani leyó en un libro que los indonesios eran aristócratas, añadió que había escuchado que los indonesios tienen sangre japonesa...) y, segundo, de una autoconciencia histórica de Japón –un pueblo es capaz de sentir que crea un nuevo orden mundial, escribiendo la historia mundial–.

En el siglo XX, el poscolonialismo intentó destruir la jerarquía de las culturas, principalmente, la superioridad de la cultu-

---

15. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, op. cit., p. 199.

16. *Ibid.*, p. 202.

ra occidental y la inferioridad de la cultura no europea, definida también según el grado de palidez de la piel. Más de cien años después de Liu Shipei y Kang Youwei, la política racial se volvió políticamente incorrecta en el discurso dominante, aunque continuó existiendo en las mentes de la gente. Hoy en día, el pensamiento asiático se está haciendo más respetado en los estudios históricos y comparados. No obstante, su relevancia para la sociedad contemporánea sigue sin verse como significativa. Uno de los motivos clave es que el pensamiento asiático es aparentemente incapaz de dialogar con la sociedad tecnológica contemporánea: aparte de ser capaz de proveer acaso una ética de la tecnología, sea budista, taoísta o confuciana, ya no habla al mundo de hoy. Es por esta razón que debemos estudiar la pregunta por la técnica.

### La tecnología y el límite de los estudios comparados

La europeización y la americanización de Asia están indudablemente en marcha, algo que era evidente en *La crisis de las ciencias europeas...* de Husserl, donde habla de la «europeización de otros pueblos [*Europäisierung aller fremden Menschheiten*]». Nuestra pregunta es: ¿puede Asia aportar una perspectiva diferente sobre el devenir del mundo? ¿Puede el pensamiento asiático contribuir al pensamiento contemporáneo? Solo podemos hablar aquí en tiempo futuro: el pensamiento asiático alberga, sin duda alguna, recursos importantes para el pensamiento, pero su relevancia para la sociedad contemporánea está aún por determinar. Esto no significa que no tengan ningún papel que interpretar en el presente. Es innegable que los modos asiáticos de pensamiento, no importa cuán implícitamente, desempeñan un papel significativo en la vida diaria de las comunidades asiá-

ticas, como un inconsciente que participa en la formación de los gustos, gestos y valores. Sin embargo, en el panorama del pensamiento contemporáneo, su contribución todavía tiene que elaborarse y desarrollarse.

Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, Occidente se consideraba una cultura más avanzada y Europa significaba el «mundo». Sin embargo, como el historiador y sinólogo japonés Yuzo Mizoguchi (溝口雄三, 1932-2010) argumentó en su famosa obra *China como método* (方法としての中国, *fāngfǎ zuòwéi de Zhōngguó*), una vez que abandonamos el «mundo» (esto es, el «mundo europeo») para medir a China y reconocimos el mundo como una diversidad y a China como un elemento singular de este mundo junto a Europa, entonces redescubrimos una *noodiversidad*. Mizoguchi estaba respondiendo aquí, en parte, a la investigación sobre China en Japón, que seguía situando a China en una cronología definida por Occidente, en la que China se revelaba inevitablemente como simple y atrasada. Para Mizoguchi, conceptos como «libertad», «Estado», «ley» y «contrato» podían entenderse de otras maneras distintas a cómo los definía el pensamiento europeo y el mundo aparecería entonces como una diversidad, en lugar de como una homogeneidad en la que se puede comparar el progreso de diferentes naciones.<sup>17</sup> Mizoguchi, escribiendo en 1989, creía que usar Europa como un estándar monista para Asia era ya una aproximación obsoleta.<sup>18</sup> Es inevitable conectar esto con las afirmaciones de Nishitani sobre el carácter periférico de Europa, antes de la Segunda Guerra Mundial, y el concepto de post-Europa de Patočka, después de esta. Según ambas cosas, Europa dejó de ser una potencia mundial –en otras palabras, Europa perdió el privilegio de ser la fuerza dominante de la civilización mundial–. Esta reapertura del

---

17. Yuzo Mizoguchi, *China as Method*, *op. cit.*, pp. 105-107.

18. *Ibid.*, p. 109.

mundo como diversidad o pluralismo significa ya el fin de la dominación europea. Esta no diversidad implica una diversidad de historias intelectuales, conceptos e ideas.

Sin embargo, creo que esa idea de una liberación de la dominación de Europa puede ser solo una ilusión, aunque la motive una buena voluntad. Encontramos esta ilusión –pero en una forma más bien intrigante– en *Asia como método*, un antecedente al *China como método* de Mizoguchi. Takeuchi, como Mizoguchi, era también sinólogo. Comparó la modernización en Japón siguiendo las observaciones de John Dewey y su propia experiencia. Takeuchi afirma que mientras que la modernización en Japón se produce en gran medida desde el exterior y, por lo tanto, es superficial y se derrumbará, la modernización en China se produce interiormente.<sup>19</sup> La evidencia que aporta para respaldar su afirmación de que la modernización en China emergió de su interior son las protestas del movimiento del Cuatro de Mayo en 1919. Resulta que, durante este momento, tanto John Dewey como Bertrand Russell estaban en China y ambos compararon también a Japón y a China. Durante las protestas, los estudiantes chinos sabían que podían ser arrestados, pero aun así tomaron las calles. En otras palabras, para Takeuchi, el deseo de democracia en China no se debió a fuerzas exteriores, sino que emergió de una autoconciencia y autoafirmación entre los estudiantes chinos. El encuentro de Takeuchi con los escritos de Lu Xun (鲁迅, 1881-1936) confirmó su observación y respaldó su visión de que la modernización en China se fundaba en sus «características étnico-nacionales».<sup>20</sup> No obstante, ¿no sigue siendo aquí Europa el estándar de referencia, puesto que la modernidad y su correspondiente modo de individuación sigue aun considerándose como el estándar de comparación entre los

---

19. Yoshimi Takeuchi, «Asia as Method», en *What Is Modernity?*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, p. 156.

20. *Ibid.*, p. 164.

países asiáticos y el objetivo final de la nación?<sup>21</sup> Para Takeuchi, paradójicamente, la modernización significa también resistencia contra el poder colonial, en el sentido de que Oriente tiene que ponerse al día para no ser derrotado.<sup>22</sup> Por tanto, no hay dicotomía real entre Oriente y Occidente, sino más bien una dialéctica hegeliana. Esto se revela en la intrigante conclusión de «Asia como método»:

Oriente debe, más bien, volver a abrazar Occidente, debe cambiar Occidente mismo para hacer realidad a una mayor escala sus excepcionales valores. Semejante repliegue de cultura o de valores crearía universalidad. Oriente debe cambiar Occidente para elevar aún más esos valores universales que Occidente ha producido. Este es el principal problema al que se enfrentan las relaciones Oriente-Occidente hoy en día y es al mismo tiempo un tema político y cultural.<sup>23</sup>

¿Cómo puede Oriente elevar Occidente hacia la verdadera universalidad? ¿Para producir un universal más moderno que Occidente? Puede que sea esto lo que Takeuchi quiere decir, pero

---

21. Lamentablemente, falta una distinción entre modernización y modernidad en los textos de Takeuchi. En «¿Qué es la modernidad? (el caso de Japón y China)», Takeuchi ofrece una definición de modernidad que es fundamentalmente hegeliana: «el autorreconocimiento de Europa tal como se ve en la historia, esa mirada sobre sí misma como distinta de lo feudalista, que Europa obtuvo en su proceso de liberación de lo feudal (un proceso que conllevó la emergencia del capital libre en el dominio de la producción y la formación de la personalidad de individuos autónomos e iguales respecto a otros seres humanos)». Yoshimi Takeuchi, *What Is Modernity?*, *op. cit.*, p. 54.

22. «La historia de la resistencia es la historia de la modernización y no hay modernización que no pase por la resistencia». *Ibid.*, p. 57.

23. Yoshimi Takeuchi, «Asia as Method», en *What Is Modernity?*, *op. cit.*, p. 165.

a menudo parece confundirse con las «estructuras duales» que él mismo ha creado.<sup>24</sup>

Paul Valéry, Oswald Spengler y muchos otros ya anunciaron el declive de Occidente. En su breve libro de 1931, *El hombre y la técnica*, Spengler argumentaba que Occidente estaba cometiendo un gran error al exportar su tecnología:

Pero a fines del siglo la ciega voluntad de poderío empieza a cometer errores decisivos. En vez de mantener secreto el saber técnico, el mayor tesoro que los pueblos «blancos» poseían, fue ofrecido a todo el mundo orgullosamente, en todas las escuelas superiores, de palabra y por escrito, y se aceptaba con orgullosa satisfacción la admiración de los indios y los japoneses.<sup>25</sup>

Como resultado, continúa Spengler, los japoneses se volvieron «técnicos y peritos de primer orden, y en la guerra contra Rusia [1904-1905] demostraron una superioridad técnica militar, de la que sus maestros mismos pudieron aprender».<sup>26</sup> Japón expuso el dilema de la globalización tecnológica: por un lado, la difusión de la tecnología construye un eje temporal global a través del cual la modernidad europea se convierte en la métrica sincronizante de todas las civilizaciones; por otro, esa misma difusión libera la ciencia y la tecnología moderna de ser un bien exclusivo de la modernidad europea, volviendo a Occidente vulnerable a la competición. Este aparente declive [*Untergang*] confirma lo que Patočka y Mizoguchi afirmaban. Sin duda, la historia no es, empero, tan simple.

---

24. Más arriba, discutimos su «estructura dual de la guerra de la Gran Asia Oriental», a saber, que la guerra de Japón en Asia es un proyecto decolonial y al mismo tiempo un proyecto imperial.

25. Oswald Spengler, *El hombre y la técnica, y otros ensayos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, p. 72.

26. *Ibid.*

Quizá podemos contrastar esta afirmación con lo que dice Martin Heidegger en su ensayo de 1964, «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Heidegger sostiene aquí que el «“Final” de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental».<sup>27</sup> Lo que Heidegger quiere decir es que la cibernética es el cumplimiento o compleción de la metafísica occidental y que este mundo tecnológico será la base de una civilización mundial; por lo tanto, aunque parezca que el mundo se ha liberado de Europa, de hecho, la civilización mundial se basará en la metafísica europea (ahora, en la forma de tecnología). Podríamos decir que Heidegger era un cínico, pero, aun así, no se equivocaba. De este modo, volver a *China como método* o *Asia como método*<sup>28</sup> nos da historias intelectuales distintas que son indiscutiblemente importantes para entender la historia del pensamiento y cómo el colonialismo lo reprimió; también afirman un pluralismo, que es lo que hace posible el mundo (ya no más en sentido europeo). Sin embargo, esta afirmación de la diversidad es únicamente el primer paso; es decir, aún no basta para responder a esta nueva condición de planetización tecnológica, de lo contrario, pronto se convertiría en la mera introducción de un relativismo cultural.

No tengo ninguna intención de restarle importancia a Takeuchi, a Mizoguchi y a otros académicos que han estado luchando en el mismo frente contra la hegemonía occidental. De hecho, siento un gran respeto por los historiadores intelectuales y académicos poscoloniales que nos dan panoramas de pensamiento distintos a los que solemos dar por sentado. Solo quiero sugerir que tenemos que ir más allá abordando la cuestión de la tecnología, conceptualmente menospreciada en Asia durante la mo-

---

27. Martin Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 80.

28. Véase también Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method: Toward Deimperialization*, Durham, Duke University Press, 2010.

dernización. En general, durante el proceso de modernización, la tecnología es vista como un mero instrumento. Podemos recordar cómo, durante la modernización en la segunda mitad del siglo XIX, países de Asia oriental pensaron que podrían dominar las tecnologías occidentales empleando su propio pensamiento.

El historiador Arnold Toynbee planteó, en sus conferencias Reith de 1952 para la BBC, una pregunta interesante: ¿por qué los chinos y los japoneses rechazaban visitantes europeos en el siglo XVI, pero les dejaron entrar en sus países en el siglo XIX? Su respuesta fue que en el siglo XVI los europeos quisieron exportar a Asia oriental tanto su religión como su tecnología, y los asiáticos se dieron cuenta de que eso significaría un cambio en su forma de vida. Según Toynbee, hacia finales del siglo XVII, algo ocurrió en Europa: tecnología y religión se separaron (este es un tránsito ampliamente comentado y criticado por Carl Schmitt).<sup>29</sup> En el siglo XIX, los europeos entendieron que era más efectivo solamente exportar la tecnología sin la cristiandad. Y los países asiáticos aceptaron fácilmente esa tecnología como algo inessential e instrumental, que ellos eran «usuarios» que podrían decidir cómo usarla. Toynbee continúa como sigue:

La tecnología opera en la superficie de la vida y, por tanto, resulta práctico adoptar una tecnología extranjera sin correr el riesgo de ser incapaz de decir que su alma es suya. Esta noción de que, al adoptar una tecnología extranjera, solo asume un pequeño lastre puede que sea, por supuesto, un error de cálculo.<sup>30</sup>

Lo que decía Toynbee es que la tecnología en sí misma no es neutral en absoluto; lleva consigo formas particulares de co-

---

29. Véase Carl Schmitt, «La unidad del mundo (conferencia pronunciada en la Universidad de Murcia)», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. IX, 1951, pp. 343-355.

30. Arnold Toynbee, *The World and the West*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 67.

nocimiento y práctica que obliga a acatar. Si no se toma esto en consideración, uno se arriesga a adoptar una aproximación más bien dualista, socavando la importancia de la tecnología al tratarla como algo meramente instrumental. En Asia, durante este período, encontramos eslóganes muy similares, como, por ejemplo, «sustancia china y función occidental [中體西用, *zhōng tǐ xī yòng*]», «alma japonesa y conocimiento occidental [和魂洋才, *wakon yōsai*]» o «*tao* oriental y *qi* occidental [[동도서기론, *Dongdoseogiron*]]». Todos estos movimientos comparten la convicción de que el pensamiento oriental podrá dominar la ciencia y la tecnología occidental, que son simples instrumentos. Hoy día, los familiarizados con la crítica al dualismo y a la modernidad saben que este pensamiento ilusorio es solo una variación del dualismo cartesiano y está condenado al fracaso, ya que fue un producto de la modernidad temprana. Sin embargo, este estereotipo sigue siendo común en Asia, pues el industrialismo se separa del pensamiento tradicional, excepto cuando se moviliza el segundo para compensar la catástrofe que causa el primero. El problema, empero, es que si, al verla como un útil que el pensamiento asiático ha de dominar, seguimos subestimando la tecnología, o si simplemente la vemos como inferior a todo discurso intelectual, no estamos lejos de las actitudes de finales del siglo XIX y la modernidad que creíamos haber superado continuará indefinidamente. En los escritos de Karl Löwith, exiliado en Japón de 1936 a 1941, podemos encontrar una observación y un testimonio similares. En su «Epílogo para los lectores japoneses», un apéndice a la traducción japonesa del extenso ensayo «El nihilismo europeo»,<sup>31</sup> Löwith hablaba acerca del problema de la modernización en Japón y la necesidad de hacer frente a la adopción ingenua de la

---

31. Karl Löwith, «El nihilismo europeo», en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 57-122.

ciencia y la tecnología europea, al tiempo que lamentaba que dicha percatación ya habría llegado «demasiado tarde»:

Cuando Japón entró en contacto con nosotros en la segunda mitad del siglo pasado y adoptó nuestros «progresos» con un admirable esfuerzo y a una velocidad vertiginosa, nuestra cultura estaba en plena decadencia, a pesar de que externamente progresaba y conquistaba toda la tierra. En contraposición a los rusos del siglo XIX, sin embargo, los japoneses no se ocuparon críticamente de nosotros en aquel momento, sino que adoptaron al principio de forma ingenua y acrítica todo aquello que repugnaba a nuestras mejores mentes, de Baudelaire a Nietzsche, porque éstos, en cuanto europeos, se calaban a sí mismos y a Europa. Japón sólo nos conoció cuando era demasiado tarde, cuando nosotros ya no creíamos en nuestra propia civilización y lo mejor que teníamos era la autocrítica, de la que Japón, en cambio, no se enteraba.<sup>32</sup>

Este apéndice al libro de Löwith es seguramente más interesante que el resto de sus divagaciones de Hegel a Nietzsche, pasando por Flaubert, Baudelaire, Dostoievski y Tolstoi. Löwith afirma que en Europa hay una cultura de la autocrítica. La autocrítica, según Löwith, parte de una oposición de polos y alcanza finalmente una reconciliación. Sin embargo, observa que en Japón, la oposición entre Oriente y Occidente no se tomó en serio. Esta afirmación surge de una de sus observaciones de la actitud de sus estudiantes japoneses respecto a Occidente y a Oriente. Lo que vio Löwith fue un paralelismo desconcertante entre dos modos de pensamiento que realmente no entraban en contacto: los estudiantes japoneses estudiaban filosofía occidental sin relacionar conceptos como, por ejemplo, «voluntad», «libertad» y «espíritu» con el pensamiento japonés, como si lo que estuvieran aprendiendo fuese autoevidente.<sup>33</sup> A Löwith le asombraba

---

32. *Ibid.*, p. 116.

33. *Ibid.*, pp. 119-120.

que sus estudiantes de la universidad de Sendai fueran capaces de leer Hegel en alemán, Platón en griego, Hume en inglés, el Antiguo Testamento en hebreo, y que su ayudante fuese capaz de leer literatura medieval alemana en su lengua original, que ni el mismo Löwith entendía. Sin embargo, lamentaba que «todos esos libros fueran para ellos simples libros, sin relación con su propio contexto histórico y sin relación con el sentir y pensar japonés».<sup>34</sup> Löwith caracterizó esta tendencia en la cultura japonesa como una «unidad sin opuestos [*gegensatzlose Einheit*]».<sup>35</sup> Si esta observación es correcta o no, es una cuestión que he intentado analizar en *Arte y cosmotécnica*, por lo que no hablaré de ello aquí.<sup>36</sup> No obstante, el fenómeno que observó, a saber, la mutua irrelevancia entre pensamiento occidental y pensamiento oriental, sigue siendo un problema hoy. Como vimos en la introducción, a Nishitani le pareció necesario responder a la formulación de Löwith: «Lo que Löwith dice es cierto. Como europeo, Löwith dejó que la cuestión se quedase allí. Es nuestro problema, un problema de voluntad».<sup>37</sup> Para Nishitani, el problema es incluso más grave de

---

34. Karl Löwith, «Japanese Westernization and Moral Foundation», en *Sämtliche Schriften, Band 2*, Berlín/Heidelberg, J.B. Metzler, 2022, pp. 541-555. Es interesante notar que el último Löwith parece haber cambiado de actitud al comparar Japón con América. En Japón, pudo enseñar en alemán como filósofo europeo, pero en América, ya no podía ser europeo. Esa separación aparentemente problemática en Japón parece un contramodelo de América y, en este sentido, Japón permite a un viejo europeo coexistir en su propia cultura. Agradezco al profesor Tanehisa Otabe por compartir conmigo esta observación, que presentó en una conferencia no publicada con el título «Karl Löwith and Japanese Thinking That Consists of Two Floors: A Contribution to Intercultural Aesthetics» [Karl Löwith y el pensamiento japonés que consiste en dos plantas. Una contribución a la estética intercultural] (2010).

35. Karl Löwith, «El nihilismo europeo», en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX, op. cit.*, p. 121.

36. Véase Yuk Hui, *Arte y cosmotécnica*, Buenos Aires, Caja Negra, 2025.

37. Keiji Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism, op. cit.*, p. 176.

lo que sugiere la descripción de Löwith. Aun cuando la ciencia y la tecnología se han vuelto determinantes, porque hay una continuidad de la filosofía griega a la teología cristiana y luego a la ciencia y la tecnología moderna, otras tradiciones pueden participar activamente en Occidente. No obstante, afirma Nishitani:

Para nosotros, en Japón, las cosas son distintas. En el pasado, el budismo y el pensamiento confuciano constituían una base semejante, pero ya ha perdido su poder, dejando un vacío y una nada totales en nuestro campo espiritual. Nuestra era representa probablemente la primera vez, desde el comienzo de la historia japonesa, en que semejante fenómeno ocurre.<sup>38</sup>

El «vacío total» es aquí alarmante, puesto que implica una completa desorientación. La respuesta de Nishitani es coherente lógicamente y no puede mejorarse: «la cuestión es recuperar la creatividad que intercede por el futuro en el pasado y por el pasado en el futuro (*pero no para restaurar un tiempo que ya pasó*)».<sup>39</sup> Esto resuena, por supuesto, tanto con la aproximación heideggeriana del retorno a los griegos sin restaurar la época griega como con la propuesta de Masao Maruyama de reactivar la *kosō* (古層, literalmente «la capa ancestral») del presente.<sup>40</sup> No obstante, como ya he intentado mostrar en *La pregunta por la técnica en China*, el rechazo de Nishitani de la ciencia y la tecnología moderna es, en gran parte, responsable del fracaso de su proyecto de superación de la modernidad.

---

38. *Ibid.*, p. 175.

39. *Ibid.*, p. 179.

40. Véase Masao Maruyama, 「「歴史意識」の古層」[El *kosō* de la conciencia histórica], en 『丸山眞男集第10巻』[Obras completas de Masao Maruyama, vol. 10], Tokio, Iwanami, 2003, donde Maruyama comienza con una relectura de los mitos en los *Kojiki* (古事記, «Registro de cosas antiguas») para probar que el *kosō* como fuerza que está siempre en funcionamiento a lo largo de toda la historia.

Una respuesta adecuada a nuestra época parece avanzar necesariamente en dos direcciones importantes. En primer lugar, respecto a la relevancia del pensamiento asiático para la época tecnológica en la que vivimos, creo que la obsolescencia o la ausencia del pensamiento asiático en el panorama del pensamiento contemporáneo se debe al hecho de que no ha logrado abordar la cuestión de la tecnología más allá de un humanismo clásico que hace hincapié en el valor de la moralidad humana y de la responsabilidad. Este humanismo puede haber funcionado bien en ciertos escenarios socioeconómicos cuando las tecnologías se limitaban a ser simples herramientas, pero una vez que la condición tecnológica ha cambiado radicalmente (con un alto grado de automatización de las máquinas y un enorme sistema tecnológico, por ejemplo), puede que ya no produzca el mismo efecto en la sociedad. Dado que el pensamiento asiático se puso en contra de la tecnología, en una oposición entre tradición y modernidad, se ha estado retirando lentamente al estatus de terapia *new age*, como antídoto, incluso en Asia, a la sociedad del cansancio. Por lo tanto, tenemos una modernización tecnocientífica paralela a una conservación de la tradición o del pensamiento tradicional. Pero la existencia separada de ambas cosas en paralelo no puede durar mucho, puesto que solamente presenta una melancolía que la rápida transformación tecnológica dejará atrás; todo el pasado viene a tomar la forma de mercancías culturales nostálgicas, es decir, los recuerdos se vuelven *souvenirs*. Así, este paralelismo debe repensarse, y para que las tradiciones tengan un valor distinto al de proyectos de conservación, es imperativo que el pensamiento asiático sea pensado de nuevo o incluso reconstruido desde la perspectiva de la tecnología, de otro modo no logrará nunca abordar la sociedad contemporánea; y si hoy en día siguen dominando la discusión las interpretaciones «fieles» del pensamiento asiático, no podrá lograrse nunca (aunque estas tengan su importancia histórica). En sus primeros trabajos,

Bernard Stiegler intentó reconstruir la filosofía europea desde la perspectiva de la tecnología y propuso la tecnología como filosofía primera. La reconstrucción del pensamiento asiático tiene que seguir un camino similar, pero con matices diferentes: no es una cuestión de filosofía comparada, sino de leer la historia de la filosofía y exponer sus límites desde la perspectiva de la tecnología.

Este es solo el primer paso, no obstante, porque semejante proyecto no puede evitar la tendencia a esencializar y, por tanto, corre el riesgo de recaer en un etnocentrismo, o incluso peor, en un tribalismo. Esto nos lleva a la segunda dirección, o al segundo paso, que concierne a lo que llamo la individuación del pensamiento. Esta segunda dirección está estrechamente relacionada con la primera y explicaremos esto más abajo, pero por ahora vamos a explorar el significado de la individuación del pensamiento.

Como se dijo en el capítulo anterior, adoptamos el concepto de individuación de Gilbert Simondon. Para Simondon, la individuación explica cómo un individuo llega a ser un individuo. Simondon criticó las teorías tradicionales de la individuación en la filosofía occidental clásica –el hilomorfismo y el atomismo, fundamentalmente–: dado que el hilomorfismo ya supone la forma individuada, es algo que la individuación debe explicar y no una explicación de ella; por lo que respecta al atomismo, se rechaza en virtud de que depende de acontecimientos azarosos y no logra explicar la necesidad de la individuación. La crítica del hilemorfismo también rechaza la promoción de la forma [εἶδος, eidos] como esencia [οὐσία, *ousia*], porque, según Simondon, es la génesis y no la forma la que da cuenta de la individualidad de un ser, de un pensamiento o de una cultura. Del mismo modo, la esencialización de la cultura no facilita la individuación del pensamiento, sino que solo refuerza una reticencia al cambio.

Según Simondon, la individuación presupone un sistema repleto de incompatibilidad y tensiones; cuando un cierto umbral es traspasado, el sistema empieza a desestructurarse y a reestructurarse antes de alcanzar una metaestabilidad. Simondon empleó frecuentemente el ejemplo de la cristalización para mostrar el proceso de individuación. Pensemos en una solución sobresaturada de cloruro de sodio (sal) en la que la tensión entre los iones positivos y negativos llega a un umbral. Ahora, cuando se aplica una pequeña cantidad de energía, la solución comienza a formar cristales como una manera de resolver las tensiones, mientras disipa calor y dispara la cristalización en otras regiones de la solución. Esta cristalización se detendrá cuando el sistema llegue a un estado metaestable, a saber, cuando se vuelva relativamente estable, pero no esté en equilibrio (estabilidad absoluta). La cristalización solo es un ejemplo primitivo de la individuación física y está lejos de dar cuenta completamente de la individuación de un ser viviente o de un ser psíquico. Con todo, representa un paradigma de individuación en el que relaciones y sistema, en lugar de sustancia y forma, son los factores determinantes del proceso. Un sistema define límites, de modo que puede aislarse el análisis de las relaciones que están en el sistema. La individuación presupone tensión, o más precisamente, incompatibilidad en el sistema. La individuación significa el descubrimiento de incompatibilidades y su resolución para alcanzar un estado metaestable. Dudamos si llamarlo dialéctico, pues la individuación no es necesariamente dialéctica –al contrario, la dialéctica es una forma de individuación–.

El ejemplo de Simondon nos aporta algunos elementos clave para entender lo que aquí llamamos individuación del pensamiento. Al definir la individuación del pensamiento, también queremos expandir su teoría de la individuación, que, en su *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, limita a los niveles del ser físico (cristalografía), el ser viviente (biología

moderna) y el ser psíquico (psicología junguiana).<sup>41</sup> Si buscamos una incompatibilidad (y diferencias también, por tanto) entre el pensamiento asiático y europeo (y esto no se limita a Asia y Europa) en el contexto de nuestra época, no es porque queramos esencializar Europa o Asia, sino porque queremos identificar una condición en la que una individuación del pensamiento pueda hacerse posible.

### La individuación del pensamiento y la búsqueda de lo universal

En la conversación entre Heidegger («el inquiridor») y el invitado japonés, citada en el epígrafe de este capítulo, podemos escuchar la vergüenza del invitado japonés: Asia ha estado imitando a Europa en términos de desarrollo tecnológico y económico, pero seguía faltando un diálogo profundo, un «verdadero encuentro con el modo de ser europeo». Un auténtico diálogo no se trata solo de comunicación, sino de individuación –por lo tanto, es menos una cuestión de a qué llamamos *pensar* y más una cuestión acerca de la *individuación del pensamiento*–.

Quiero hacer aquí una distinción entre individuación e hibridación o mestizaje [*métissage*], o lo que Édouard Glissant llama criollización. La criollización significa normalmente que elementos de diferentes culturas se mezclan para crear una nueva cultura, pero para Glissant es mucho más que eso. La criollización es como un rizoma que crea múltiples raíces. Para Glissant, la criollización es una diversificación, «uno de los sueños poéticos del Occidente en expansión», pero al mismo tiempo un «antídoto al

---

41. Véase Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2015.

imperio universal que subsume esta expansión». <sup>42</sup> Esta diversificación a través del lenguaje, la literatura y la tecnología es esencial para nuestra imaginación de un mundo por venir. Glissant pregunta: «¿Cómo salir del encierro, si solo dos o tres lenguas siguen monopolizando los irrefutables poderes tecnológicos, su manipulación, imponiéndolos como únicos medios de salvación, dinamizados a través de sus propios efectos?». <sup>43</sup> Por poner un ejemplo, durante la colonización de Hong Kong, los habitantes locales crearon una bebida llamada *yuenyeung* (literalmente, pato mandarín), que es una mezcla de té con leche (un intenso té negro con leche condensada) y café. Así, este tipo de mestizaje [*métissage*] puede ser importante para la vida diaria de alguien cuando se vuelve un hábito y puede representar la identidad de una comunidad, pero no lleva más lejos el pensamiento. Al contrario, el pensamiento no es un mosaico: no se actualiza a través del *collage*, sino individuándose. No estoy seguro de si la criollización es equivalente a lo que aquí llamamos individuación del pensamiento, aunque ambas cosas podrían verse como tentativas de diversificar. Si la criollización puede ser entendida como un proceso histórico, entonces quizá la individuación del pensamiento pueda entenderse como un modelo analítico y darnos algunas pistas de estrategias futuras. Deberíamos decir algunas palabras aquí también acerca de la diferencia entre la individuación del pensamiento y lo que Peter Sloterdijk llamó eurotaoísmo, «importación holística de *fast food*» y «*chop-suey* Wasserman». Sloterdijk fue al *ashram* del gurú indio *new age* Goldman Rajneesh en 1979 y se quedó allí durante cuatro meses. En una entrevista con el *Suddeutsche Zeitung*, Sloterdijk recuerda:

---

42. Edouard Glissant, «Creolization in the Making of the Americas», *Caribbean Quarterly*, vol. 54, n.º 1-2, 2008, p. 82.

43. Edouard Glissant, *Poética de la relación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2017, p. 140.

Comenzó algo que he llamado expansión de la razón hacia Oriente. Con este impulso llegó una profunda elevación de mi ser. De repente, me había liberado de la depresión psicosocial que se había cernido sobre mi vida y la de mi generación.<sup>44</sup>

Diez años después (*Eurotaoísmo* se publicó en 1989) Sloterdijk se dio cuenta de que esta edificante experiencia de aplacamiento de su depresión psicosocial era sinónima de la asiomanía occidental o de su deseo de renacimiento de la antigüedad, aun cuando esa antigüedad ya no sea occidental y llegue más bien con una forma extranjera.<sup>45</sup> En retrospectiva, esta asiomanía era una consecuencia de la globalización, pues los jóvenes expatriados americanos y europeos tuvieron el privilegio de encontrar su gurú espiritual y disfrutar lo exótico de Asia. Es la puesta en escena [*mise-en-scène*] de una comedia hegeliana en la cual, viajando a Oriente, el espíritu [*Geist*] europeo reconoce su propio origen; sin embargo, ahora el mundo oriental se ha transformado en una réplica del mundo occidental y la «expansión de la razón hacia Oriente» se ve como el comienzo de una conciencia desdichada.

Aparentemente, la observación de Sloterdijk acerca de que el apocalipticismo ya ha triunfado, como meta de la historia mundial, ha demostrado ser verdad.<sup>46</sup> Sin embargo, la tarea del pen-

---

44. Peter Sloterdijk y Sven Michaelsen, 12 de noviembre de 2014, «Man denkt an mich, also bin ich», *Sueddeutsche Zeitung*, <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/wissen/man-denkt-an-mich-also-bin-ich-80778>.

45. «Si existe realmente una lógica de los renacimientos, la nueva asiomanía debería ser la señal de que partes creativas de la civilización poscristiana tratan de comprenderse a sí mismas recurriendo al pasado; pero, esta vez, de manera que éste no pueda admitirse como antigüedad *propia*, sino como una antigüedad bajo forma ajena». Peter Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la ciencia política*, *op. cit.*, p. 59.

46. «La catástrofe de escarmiento tiene que ser el aviso. La transformación real en luz debe ser la luz crítica que ilumine nuestro proceso civilizador. Quien piense con esta lógica sacará una conclusión fatal: sólo el verdadero

samiento está lejos de haberse definido. El retorno de Heidegger a los presocráticos en su búsqueda del pensamiento del ser sigue siendo una búsqueda de la esencia europea contra su identidad post-europea. La individuación del pensamiento, que hemos establecido como la tarea de la filosofía post-europea, tiene que alzar el vuelo antes del anochecer. Quiero ofrecer dos ejemplos de cómo la individuación del pensamiento podría entenderse y espero, con estos dos ejemplos, ser capaz de aclarar esta oportunidad y cómo puede ayudarnos a pensar sobre el futuro, si aún creemos en la filosofía. Tomaré a Mou Zongsan (1909-1995) y a Kitarō Nishida (1870-1945), dos figuras representativas del pensamiento asiático-oriental del siglo XX, como ejemplos con los que esbozar un *método* que se ha seguido en la práctica sin que se haya definido explícitamente.

Mou Zongsan llevó a cabo una individuación del pensamiento chino a través del kantismo y con el kantismo, que para él representaba la culminación del pensamiento occidental. Mou comenzó por crear una incompatibilidad entre el pensamiento chino y el pensamiento occidental mediante su lectura de la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno. Kant limita el conocimiento científico a los fenómenos, puesto que los seres humanos solo tienen intuición sensible y, por tanto, solo pueden experimentar fenómenos. Este es también el límite del conocimiento científico, más allá del cual solo hay postulados y especulaciones que pueden caer en una *Schwärmerei*, una exaltación o un fanatismo. En oposición a este, está el noumeno, que solo puede captarse en una intuición intelectual, algo de lo que carecen los seres humanos y que solo hallamos en Dios. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, al noumeno también se le llama cosa en sí. Mou Zongsan afirmaba que si la fuerza del pensamiento occidental

---

fin del mundo sería una advertencia convincente contra el fin del mundo». *Ibid.*, p. 84.

reside en su teorización de los fenómenos, que da lugar a la ciencia y la tecnología, la fuerza del pensamiento oriental reside en su búsqueda del noumeno (en la que los entes nouménicos no se tratan como postulados). Ahora bien, a partir de esta lectura de Kant, el pensamiento chino y el pensamiento occidental se oponen. Encontramos aquí una incompatibilidad que no se resuelve inmediatamente: el pensamiento chino no puede reducirse al pensamiento occidental y a la inversa. Con esta lectura, Mou Zongsan quiere superar esta incompatibilidad, pero también pretende mostrar que es posible darle un nuevo marco al pensamiento chino, de tal manera que pueda dar cabida a la posibilidad de la ciencia y la tecnología modernas. Esto conduce a la reinterpretación de Mou Zongsan de la sentencia «un corazón abre dos puertas», de *El despertar de la fe en el Mahayana* [大乘起信論, *Daijōkishinron*]. O lo que es lo mismo, el pensamiento chino, aun cuando se concentra en comprender el noumeno, es capaz de producir una teoría del conocimiento basada en el fenómeno a través de una autonegación [自我坎陷, *Jiga kanzen*]. La interpretación que Mou Zongsan hace de Kant –especialmente, del noumeno– no es incontrovertible,<sup>47</sup> pero, para nosotros, su método filosófico es más importante que los defectos de su interpretación.

Los historiadores de la filosofía chinos se muestran escépticos respecto a los escritos de Mou. Según ellos, Mou distorsionó el pensamiento chino al occidentalizarlo y, por eso, su elaboración del pensamiento chino dista de ser auténtica, e incluso puede ser completamente engañosa. Esta crítica es bastante trágica, puesto que no logra entender que Mou estaba buscando un marco diferente a partir del cual pudiera producirse una individuación del pensamiento. Si los filósofos chinos se limitan al pensamiento chino y se dedican únicamente al desarrollo de lo singular del pensamiento chino, nunca se producirá una

---

47. Véase Yuk Hui, *La pregunta por la técnica en China*, op. cit.

individuación del pensamiento; en su lugar, solo recordaremos una y otra vez la diferencia absoluta entre el sí mismo y el otro. Probablemente, no sea algo fuera de lo común encontrar en Oriente especialistas en tal o cual filósofo occidental, pero es difícil encontrar un pensador original. Recordemos que, más arriba, vimos cómo Löwith (1943) lamentaba que sus estudiantes japoneses no fuesen capaces de relacionar su estudio de la filosofía occidental con su propia tradición, y, según él, en el Japón de ese tiempo solo había un pensador original: Kitarō Nishida, cuya metodología, pese a todo, seguía siendo una adaptación de la occidental.<sup>48</sup>

Nishida comenzó afirmando que en la filosofía occidental la cuestión fundamental es el ser y que en la filosofía oriental es la nada (Nishida se inspiró en el budismo zen, pues se había encomendado la tarea de establecer una comunicación entre el zen y la filosofía). Es discutible si esta categorización se puede justificar o no. Sin embargo, para Nishida, el pensamiento oriental y el occidental tienen comienzos distintos, a saber, el ser y la nada, y esta oposición también implica una incompatibilidad entre ellos. Nishida, empero, quiso asumir el reto de inventar un pensamien-

---

48. «Los japoneses solo tienen hoy en día un pensador original, Nishida, que es comparable, en profundidad de pensamiento y sutileza, a cualquiera de los filósofos occidentales vivos [...]. Pero hasta la obra de este hombre no es otra cosa que una adaptación de la metodología occidental, el empleo de esta para la aclaración lógica de las intuiciones fundamentales japonesas sobre el mundo. Intenta entender en los términos de la filosofía occidental la experiencia budista y la noción de “nada”». Karl Löwith, «The Japanese Mind: A Picture of the Mentality that We Must Understand if We are to Conquer», en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 560. En la bella biografía de Michiko Yusa, *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, op. cit., un libro esencial para entender la trayectoria intelectual de Nishida y su vida personal, leemos acerca de la correspondencia con Husserl, Rickert y otros, a través de los discípulos japoneses que estudiaban en Alemania, y conocemos que Husserl afirmó que no fue capaz de ver la originalidad del pensamiento de Nishida (p. 182).

to que fuese *más universal* que el pensamiento occidental. Poniendo en cuestión la universalidad de la lógica formal, Nishida se pregunta hasta qué punto no se trata simplemente de una función especial de la vida de la historia:

¿Debemos suponer que la lógica occidental es la única lógica y que el modo oriental de pensamiento es simplemente una forma menos desarrollada de este? [...] [D]ispuesto como estoy a reconocer la lógica occidental como un magnífico desarrollo sistemático, y resuelto como estoy a estudiarla en primer lugar como un tipo de lógica del mundo, me pregunto si acaso la lógica occidental no es nada más que una función especial de la vida de la historia [...]. Cosas como la lógica formal y abstracta serán las mismas en cualquier lugar, pero la lógica concreta, como forma de conocimiento concreta, no puede ser independiente de la función específica de la vida histórica.<sup>49</sup>

En consecuencia, Nishida tendrá que descubrir una nueva lógica que sea *verdaderamente* universal. En su obra tardía, Nishida inventó su famosa lógica del *basho*, que fundó la llamada «filosofía Nishida». La lógica del *basho* es un intento de reconciliar el ser, que ocupa el espacio, y la nada, que niega el espacio, mediante una filosofía del lugar.<sup>50</sup> Nishida invierte la lógica aristotélica que considera el sujeto como sustancia; y el predicado, como accidente.<sup>51</sup> Desustancializa el sujeto poniéndolo en el lugar del predicado, o en el campo de la conciencia. Por ejemplo,

---

49. James Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, *op. cit.*, p. 36.

50. Kitarō Nishida, «La lógica del lugar», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, John C. Maraldo, Raquel Bouso (eds.), *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016, pp. 673-682.

51. En una carta a Risaku Mutai, Nishida escribía «Este ensayo, “La lógica del lugar”, aún no es claro, pero lo que intenté hacer fue definir lógicamente la conciencia como “aquello que se vuelve predicado gramatical y no sujeto gramatical” en oposición a la definición aristotélica de sustancia como “aquello que se vuelve sujeto gramatical y no predicado gramatical”». Citado en

cuando decimos que una rosa es roja, según la lógica aristotélica, la rosa es el sujeto y roja el predicado, de modo que el predicado es una propiedad de la rosa. Por tanto, ser roja se subordina a la rosa como sustancia y sujeto gramatical; Nishida invierte esto al *situar* la rosa en el predicado rojo. El concepto del *basho* es el de un campo de conciencia que comprende. Si continuamos, afirmando que «el rojo es un color», entonces también situamos «rojo» en el *basho* llamado «color», y este *basho* es también el que permite aparecer al no rojo. El no rojo es la negación del rojo, niega el rojo hasta la nada, de manera que no hay nada de «rojo», pero este no es lo que produce la rojez, puesto que rojez y no rojez se comprenden en otro *basho*. Este también es el caso de las acciones, ya que cada acción puede identificarse con una causalidad situada en el espacio y el tiempo. Si entendemos el concepto de *basho* como «aquello que comprende», descubriremos que el *basho* se comprende en otro *basho*, y así sucesivamente, *ad infinitum*. Ahora bien, podría parecer que esto corre el riesgo de dar lugar a la «mala infinitud» en el sentido de Hegel –un problema que Aristóteles afrontó también al buscar la primera causa y que le condujo a atribuirla al motor inmóvil–. Nishida determina la nada absoluta como el contenedor final. Sin embargo, ¿no habría sustituido entonces el primer motor con la nada absoluta? ¿Tiene un lugar la propia nada absoluta? Si lo tiene, ¿no sería particular? Si no lo tiene, ¿no sería simplemente un universal abstracto? Nishida ha de conectar su lógica del *basho* con una filosofía de la historia y la nada absoluta tendrá que situarse en un mundo histórico-social.<sup>52</sup>

---

Michiko Yusa, *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, *op. cit.*, p. 205.

52. A primera vista, esto puede parecer desconcertante, es decir, que el universal se resitúa otra vez en lo local; quizá es consistente con uno de los conceptos centrales de Nishida: la unidad de los contrarios, parcialmente inspirada en la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa; en *Arte y cosmotécnica*,

Repitamos aquí que no es nuestra intención profundizar en las filosofías de Mou Zongsan y Kitarō Nishida, que merecen monografías más consagradas.<sup>53</sup> Lo que pretendemos hacer aquí es explicar cómo en la obra de Mou y Nishida se habría practicado ya una individuación del pensamiento. Tanto Mou como Nishida querían apropiarse de la filosofía occidental, al tiempo que eran reacios a abandonar a Oriente; su pensamiento se individuaba en la tensión entre el desarraigo [*Heimatlosigkeit*] y el hogar [*Heimat*]. Lo que hicieron Mou y Nishida no era filosofía comparada; y no es, por tanto, totalmente erróneo criticarles por haber occidentalizado el pensamiento oriental y poner en cuestión su autenticidad. Pero justamente, si hay una razón para oponer el pensamiento oriental y el occidental, es únicamente para establecer una condición de individuación, no para afirmar un carácter único o un excepcionalismo. Así, esta oposición que encontramos en Mou Zongsan y Nishida no consiste en esencializar el pensamiento chino o japonés y volver a Oriente y a Occidente extraños entre sí. En vez de eso, podemos decir que esta oposición es solamente estratégica, en la medida en que elucida una incompatibilidad a resolver y exige que emerja una nueva estructura.

No ha habido todavía ningún Mou Zongsan o Nishida en Europa. Es cierto que hay un interés creciente en la filosofía china y japonesa bajo el paraguas de la filosofía comparada. Pero ¿adónde lleva la comparación? No deberíamos olvidar aquí, empero,

---

he desarrollado una «unidad de contrarios» y una «continuidad de contrarios» a partir de una fuente distinta, a saber, el taoísmo.

53. Para una comparación más sistemática entre los dos filósofos, véase Tomomi Asakura, 「東アジアに哲学はない」のか 京都学派と新儒家 [¿No tiene filosofía Asia oriental? La Escuela de Kioto y el nuevo confucianismo], Tokio, Iwanami, 2014. El libro de Asakura es probablemente una de las primeras comparaciones sistemáticas, y hasta la fecha la única disponible, que también cuestiona el futuro de la filosofía asiática-oriental. Asakura pregunta incluso si es posible desarrollar una teoría unificada entre las dos escuelas, una pregunta que considero que está mal planteada, véase pp. 205-218.

el trabajo de François Jullien y otros sinólogos. Jullien subrayaba con frecuencia que él *no* era un filósofo comparado y que no estaba interesado en dicha disciplina, y tenía buenos motivos para decirlo, porque su trabajo no consiste en el estudio histórico del intercambio de ideas, sino en el espacio o divergencia [*écart*] entre dos filosofías.<sup>54</sup> En otras palabras, la obra de Jullien puede leerse como un intento de establecer la condición de individuación del pensamiento. Quizá esta lectura no se acepte fácilmente, porque puede reprocharse a su aproximación el haber colocado al pensamiento chino como el otro exótico o el otro absoluto, condenándose a sí mismo, por tanto, al orientalismo o neo-orientalismo. No obstante, acusaciones semejantes solo pueden salir de la idea ilusoria de la autenticidad y la autoridad.

La individuación del pensamiento nunca se ha vuelto un tema de las discusiones filosóficas contemporáneas. En su lugar, solo tenemos filosofía comparada y poscolonialismo. Pero ¿no son las dos, en sí mismas, proyectos de búsqueda del *Heimat* [hogar]? La historia de la colonización tiene que recordarse y condenarse de generación en generación. Si la descolonización en no Occidente significa negar Occidente, entonces sigue siendo una búsqueda del *Heimat* –aquello que aún no está contaminado o lo que es capaz de contener lo impuro sin verse afectado por él–. Walter D. Mignolo tenía razón cuando decía que la formación de los Estados nación de los países formalmente colonizados no era una descolonización, sino la continuación de la colonización.<sup>55</sup> Y, por otra parte, si Occidente quiere descolonizarse imponiendo una corrección política al discurso, también se arriesga a rechazar la posibilidad de una individuación, al pretender que las incompatibilidades no existen.

---

54. François Jullien, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, París, Galilée, 2012.

55. Véase Walter D. Mignolo, *The Politics of Decolonial Investigations*, Durham, Duke University Press, 2021.

Es muy probable que el colonialismo y el imperialismo continúen existiendo, ocultándose tras diferentes formas, por ejemplo, como mercado, como poder blando, etc. Ni el Estado ni la *Großraum* [gran espacio] nos preparará para la individuación del pensamiento; al contrario, solamente eliminarán cualquier posibilidad semejante, porque la enemistad es la condición de su propia supervivencia.

El pensamiento no se individúa por sí solo; el pensamiento se individúa a través de los individuos humanos, a través de cada uno de nosotros. Es mediante la individuación del pensamiento que buscamos lo universal, porque lo universal no es algo dado *a priori* y a lo que todos estamos supeditados. Esta sería únicamente la forma más obvia y lineal de universalidad. Hay una forma no lineal de universalidad que podría entenderse en lenguaje kantiano como la finalidad sin fin, el placer sin interés. Si suponemos que lo universal ya está dado, y pasamos a aplicarlo a las diferentes cosas del mundo, solo habremos reconocido la universalidad lineal, pero estaremos aún lejos de entender esta otra universalidad, que no está dada. Sin embargo, existe y exige una nueva interpretación del *sensus communis* kantiano. Es la tarea de la razón buscar lo universal; y solamente puede progresar hacia lo universal a través de la individuación del pensamiento –en otras palabras, al reconocer las diferencias, busca una reestructuración y diversificación, y lo hace constantemente–.

Volvemos ahora a la primera dirección que concierne a la relación entre el pensamiento asiático y la tecnología. Antes dijimos que hay una relación íntima entre estas dos direcciones, porque se dan forma la una a la otra. Ya no vivimos en la misma época que Nishida y Mou Zongsan, que en sus escritos sistemáticos intentaban construir un marco más amplio en el que se asimile el pensamiento occidental (pero también en el que se vaya más allá del mismo). Si para Nishida y Mou Zongsan

el medio de la individuación es la escritura, puede que hoy necesitemos identificar, si no nuevos medios, otros medios. Y así es cómo la pregunta por la técnica vuelve a entrar en nuestro discurso.

Si la pregunta «¿Qué es Asia?» es válida hoy, no es como un intento de plantear una pregunta ontológica, de esencializar algo común a todos los países asiáticos; tampoco de construir una *geistige Gestalt* [figura espiritual] de la misma manera en que Husserl o Valéry lo hicieron. Tentativas semejantes acabarán inevitablemente en fracaso. En vez de eso, hemos intentado mostrar que es difícil, pero no imposible, dar una respuesta precisa a una pregunta como esta. Nuestra pregunta fue más bien, dada tal diferencia y asimetría, ¿qué podría aportar hoy Asia al pensamiento contemporáneo?

Sabemos que hoy, en términos de desarrollo tecnológico, los países asiáticos se están moviendo a un ritmo mucho más rápido que la mayoría de países europeos. Hay, probablemente, una arquitectura más moderna en las ciudades metropolitanas asiáticas que en las europeas. El capitalismo encuentra poca resistencia en las tierras de Asia, ya que la economía ha sido la prioridad y, por lo tanto, también ha sido el indicador más importante del orgullo nacional –un orgullo que se mide con el PIB–. La aceleración tecnológica y el crecimiento económico se han vinculado cada vez más estrechamente. Especialmente, cuando la digitalización se convirtió en una tendencia técnica que ningún país podía rechazar. Ciertas propuestas aceleracionistas sugieren que, con la aceleración tecnológica hacia la completa automatización, es posible negar dialécticamente el capitalismo. Este imaginario se proyecta a Asia oriental, puesto que los países de Asia oriental se han modernizado profundamente y la infraestructura tecnológica permite un desarrollo más rápido. Sin embargo, acelerar la tecnología no favorece la biodiversidad más de lo que favorece la biodiversidad o incluso

la tecnodiversidad.<sup>56</sup> Acelerar la tecnología solo nos dará un mundo cada vez más uniforme, dado que la tecnología es conocimiento concretizado y materializado; es la continuación de lo que Mizoguchi criticaba, a saber, Occidente como lo universal, un concepto de universal que es, además, lineal.

Está por ver cómo el pensamiento asiático podría contribuir a la reconfiguración del mundo tecnológico (es decir, siguiendo las correlaciones entre biodiversidad, noodiversidad y tecnodiversidad). Las dos indagaciones sobre la individuación que hemos discutido en estos dos capítulos son intentos de renovar la discusión de «La superación de la modernidad». Los intentos de reprobar el movimiento de «La superación de la modernidad» viéndolo como un discurso estético, una ideología nacionalista y culturalista, o como testimonio de una ceguera hacia el capitalismo que apareció en Japón tras la Segunda Guerra Mundial, no nos ofrecen realmente ninguna ocasión genuina de filosofar. En vez de eso, tendremos que afrontar la crítica marxista buscando nuevos modelos de individuación ante las nuevas tecnologías que sirven al consumismo; también tendremos que hacer frente a la tentación de esencializar promoviendo una individuación del pensamiento. Esta búsqueda de una nueva teoría de la individuación será la tarea de la filosofía especulativa: la búsqueda de una teoría que necesariamente extienda y amplie la teoría clásica de la individuación que buscaba un principio de individuación para explicar la particularidad del ser. Solo con esa filosofía especulativa del pensamiento será posible reorientarnos en la época del *Heimatlosigkeit* [desarraigo] y responder a lo que Heidegger dijo una vez acerca del final de la filosofía que marca la cibernética: «“Final” de la Filosofía quiere decir:

---

56. Sobre la relación entre biodiversidad, noodiversidad y tecnodiversidad, véase Yuk Hui, «For a Planetary Thinking», *e-flux*, n.º 114, 2020, pp. 59-67; para una exposición más elaborada y sistemática del tema, véase Yuk Hui, *Machine and Sovereignty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2024.

comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental».

## CODA

---

### Los buenos post-europeos

*Porque aunque sea un mal alemán –en cualquier caso soy un muy buen europeo–.*

FRIEDRICH NIETZSCHE<sup>1</sup>

*[N]unca en mi vida he «amado» a ningún pueblo o colectivo, ni al alemán, ni al francés, ni al americano, ni por ejemplo a la clase obrera o nada similar en este nivel. Realmente amo tan solo a mis amigos y soy completamente incapaz de otra forma de amor.*

HANNAH ARENDT<sup>2</sup>

### Después de Nietzsche, el buen europeo

*¿Qué es Europa? ¿Qué es Asia?* Puede que, para nosotros, en el siglo XXI, estas ya no sean buenas preguntas. No solo porque la emergencia del poder imperial de Estados Unidos ha cambiado el curso de la historia desde el siglo XX, al tiempo que el viejo *Ius Publicum Europaeum* era incapaz de encargarse de la globaliza-

---

1. En una carta que Nietzsche escribió a su madre, fechada el 17 de agosto de 1886 desde Sils-Maria; véase Friedrich Nietzsche, *Correspondencia V. Enero 1885 - Octubre 1887*, Madrid, Trotta, 2012, p. 205.

2. Hannah Arendt y Gershom Scholem, *Tradición y política. Correspondencia 1939-1964*, Madrid, Trotta, 2018, p. 281.

ción y el imperialismo, como mostró Carl Schmitt en su *El nomos de la tierra*, sino también porque la indagación se expone a una recaída en el «retorno al hogar» de siglos pasados, al buscar la esencia de una nación o una cultura, que los «grandes líderes políticos» han estado promoviendo. Una reorientación es necesaria, pero eso no significa que podamos volver al tipo de división entre Occidente y Oriente que existía antes del siglo XVI. Si podemos admitir con franqueza que, al menos en Asia oriental, los últimos siglos han sido una historia de europeización y, posteriormente, americanización, entonces, admitiendo esto, y volviéndonos a desviar de este proceso, todos nos hacemos post-europeos. En esta condición, encontramos de nuevo el problema del desarraigo [*Heimatlosigkeit*] y la tarea del pensar. La posición del desarraigo nos obligará a reconocer un Otro que está tan desarraigado [*heimatlos*] como nosotros.

Afirmar la posición del desarraigo es devenir un verdadero nietzscheano. El Nietzsche de *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Así habló Zaratustra* y *La gaya ciencia* era un mal alemán. Para Nietzsche, el nacionalismo era simplemente un sustituto del Dios que ya había sido asesinado por los humanos. Desde este punto de vista, la secularización supera un nihilismo que se funda en la doctrina platónico-cristiana, pero no logra superarlo por completo; sigue intentando encontrar un sustituto de Dios. La *Vaterland* [patria] llena el vacío de trascendencia que queda tras la muerte de Dios. En otras palabras, el nacionalismo es la continuación del nihilismo europeo. O podría llamarse, quizá de forma más precisa, un «nihilismo incompleto». Después de la muerte de Dios, el nacionalismo se vuelve aquello que da sentido a la existencia, como leemos en *Ecce Homo*:

[...] el nacionalismo, esa *névrose nationale* [neurosis nacional] de la que Europa está enferma, esa perpetuación de los pequeños Estados en Europa, de la *pequeña* política: ellos han metido a Europa,

su sentido, su razón en un callejón sin salida. ¿Conoce alguien, a excepción mía, un camino para salir de este callejón?... ¿Una tarea lo bastante grande como para volver a *unir* a los pueblos?...<sup>3</sup>

Un buen europeo como Nietzsche es alguien que rechaza las maneras patológicas del absurdo nacionalista y la estrechez de miras de los políticos que hacen carrera con este absurdo, es alguien que quiere abrazar Europa: «Europa quiere ser una sola».<sup>4</sup> Ahora tenemos una Unión Europea compuesta por veintiocho países. En cierta medida, aunque las tensiones internas y el desacuerdo continúan existiendo, podemos considerar Europa como una unidad. Que exista como unidad es un logro histórico significativo. Pero incluso después de la formación de la Unión Europea, el nacionalismo sigue existiendo y puede ir rápidamente en aumento, en vista de los crecientes retos geopolíticos y económicos –el Brexit fue ejemplo de ello–.

La situación mundial ha cambiado dramáticamente desde los tiempos de Nietzsche. Pero el nacionalismo continúa creciendo ante el *Heimatlosigkeit* [desarraigo] generalizado que trajeron las guerras y la planetización. Como Nietzsche quiso desgermanizar Alemania, acaso Europa tendrá que deseuropeizarse, como afirma Stiegler. Deseuropeizarse no significa abandonar el le-

---

3. Friedrich Nietzsche, «Ecce Homo», en *Obras completas IV. Escritos de madurez II*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 850.

4. «Debido al morbosos extrañamiento que el delirio nacionalista ha introducido y sigue introduciendo entre los pueblos de Europa, gracias también a los políticos de mirada corta y manos rápidas, en virtud de las cuales están ahora seguros de sí mismos y no intuyen hasta qué punto la política disolvente que practican solo puede serlo necesariamente como política de entreacto, debido a todo esto y a algunas otras cosas totalmente inexpresables a día de hoy, se omiten o se reinterpretan deliberada y mentirosamente los indicios más inequívocos en los que se expresa que *Europa quiere ser una sola*». Friedrich Nietzsche, «Más allá del bien y del mal», en *Obras completas IV. Escritos de madurez II, op. cit.*, §256, p. 411.

gado y la herencia de Europa. Al contrario, significa preguntar cómo puede llevarse más lejos la herencia europea sin imponer una forma mecánica o lineal de universalización. Pero ¿cómo podemos concebir un proceso semejante? Si se trata de una emanación de Europa hacia el mundo, como en la Ilustración, corre el riesgo de ser una mera repetición del anterior modo de movimiento unilateral.

Que los modernos estén desarraigados [*heimatlos*] es una consecuencia histórica. Ya hemos abandonado la tierra, lo hemos dejado todo atrás para buscar el infinito, como Nietzsche describe en el §124 de *La gaya ciencia*: en medio del océano, nos damos cuenta de que no hay nada más aterrador que el infinito, pero ya no hay hogar al que regresar, porque hemos derrumbado el puente que había tras nosotros. No estamos en ningún otro sitio salvo en medio del océano, en la situación desconcertante de no saber si vale la pena avanzar, mientras ya no hay vuelta atrás. Nietzsche ya había descrito para nosotros la situación desarraigada [*heimatlosigē*], pero hemos seguido atrapados en este dilema: escoger seguir navegando hacia el aterrador infinito o volver a un hogar [*Heimat*] que ya no existe.

En el siglo XXI, el desarraigo [*Heimatlosigkeit*] es la condición de existencia. Todo el mundo necesita un hogar, pero el hogar ya no es lo que era y no volverá a serlo jamás. Un hogar debe pensarse desde y contra el presente, y no solamente desde y contra el pasado. Un hogar concebido desde el presente es un hogar futuro que aún no es, y que solo será cuando el regreso al pasado sirva únicamente como rodeo y no como destinación. Así como Europa, según Patočka, se volvió post-Europa después de la Segunda Guerra Mundial, los europeos se volverán post-europeos. Como los no europeos, de hecho.

En los dos anteriores capítulos, hemos intentado mostrar dos maneras distintas de pensar sobre la individuación como la posibilidad de una filosofía post-europea. La primera es un nuevo

modelo de individuación: el tipo de alternativa a la de desindividuación de la sociedad consumista que Stiegler trató de desarrollar en su obra. Este modelo está aún por hacerse, pues el consumo sigue siendo el principal índice de crecimiento y desarrollo económico. Nos falta desarrollar una nueva crítica de la economía política después de Marx y Stiegler. La segunda es estar abiertos y concebir una individuación del pensamiento que permita que emerja y se diversifique uno nuevo. Sin embargo, estas dos maneras no pueden separarse o yuxtaponerse: sin una crítica del capitalismo, no podemos avanzar en la imaginación de nuevas formas de vida, y sin una crítica de la cultura, no podemos avanzar en la promoción de formas de vida diversas. Solo podemos hablar verdaderamente sobre la deseuropeización y el futuro de las culturas no europeas en este sentido.

Los post-europeos no son huérfanos abandonados por la historia, sino los que están viviendo las consecuencias lógicas de la historia, a saber, las secuelas de la planetización, donde la conciencia y el sentimiento del desarraigo se intensifican y el deseo de un regreso al hogar crece. El dilema tendrá que resolverse en un tercer camino, que no es «o lo uno, o lo otro», ni tampoco «ni lo uno, ni lo otro». En este proceso, uno tiene que afrontar la natalidad y nacionalidad propias. Rechazando ser un buen alemán, Nietzsche resistió también ser un pensador de Estado. ¿Cómo puede uno resistir volverse pensador de Estado en el siglo XXI cuando el estatismo hunde profundamente sus raíces en todos los dominios de la vida? Quizá en el momento en que uno experimenta una suspensión de la propia nacionalidad, y cuando uno, por tanto, se convierte en un *homo sacer* moderno, tanto el individuo como todas las comunidades a las que pueda pertenecer de repente se vuelven frágiles, puesto que el Estado se presentaría como el poder absoluto sin el que todo lo sólido desvanece y uno podría experimentar por qué Nietzsche dijo que el nacionalismo es un nihilismo que releva a la cristiandad. Sin experimentar di-

cha ἐποχή [epojé], es difícil, incluso para los mejores fenomenólogos, evitar convertirse en pensadores de Estado... Sin embargo, siempre que se piense desde la posición de un pensador de Estado, se cae de nuevo en el nacionalismo, porque entonces lo Otro solo puede existir como amigo o enemigo. Natalidad no quiere decir nacionalidad, sino más bien un arrojamiento accidental al planeta, por el cual uno adquiere su derecho a la vida y a compartir el planeta. Esta accidentalidad también implica un defecto necesario mediante el cual se heredan ciertos recursos que una historia y un lugar específicos otorgan; este arrojamiento «original» no impide que uno vague por el planeta, o que uno acceda y adopte otros recursos.

La individuación del pensamiento puede darse en cualquier individuo con los recursos suficientes. Cuando uno es arrojado al mundo, hereda inevitablemente el pasado de su familia y de su localidad; es también por ser en el mundo que uno es capaz de lidiar con su pasado introduciendo otros recursos, mediante el estudio, el viaje, el matrimonio, etc. Un individuo es un campo en el que tensiones y contracciones se producen y resuelven para llegar a un estado metaestable, a saber, un nuevo pensamiento que descubre su propia consistencia. Cada individuo es el resultado de una individuación que se origina en los diferentes recursos que constituyen su realidad preindividual. La individuación del pensamiento significa la invención de nuevos conceptos considerando la incompatibilidad entre dos recursos vistos desde el presente.<sup>5</sup> Esta invención también puede realizarse en términos

---

5. Cabe recordar lo que dijeron Gilles Deleuze y Félix Guattari: «[...] carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos». Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 110.

tecnológicos –es decir, en primer lugar, creando instituciones que promuevan la individuación del pensamiento y, en segundo, interviniendo en los fundamentos epistemológicos del diseño con el fin de transformar las tecnologías–. Podemos hablar, en este sentido, de «superar la modernidad a través de la modernidad», de la misma manera en que Nietzsche y Nishitani trataron de «superar el nihilismo a través del nihilismo».<sup>6</sup>

### La lengua mágica

En 1969, tuvo lugar un gran debate entre el escritor nacionalista, y representante del romanticismo japonés, Yukio Mishima y los estudiantes que participaron en el movimiento social. Masahiko Akuta, un anarquista que más tarde se convertiría en un director de teatro, cuestionó el nacionalismo de Mishima. Mishima respondió: «No quiero ser otra cosa que japonés». «Si puedes hablar inglés con fluidez», continuó, «olvidas que eres japonés. Ves el reflejo de un hombre en el escaparate de una tienda con un torso alargado y una nariz chata. Es un japonés, soy yo...».<sup>7</sup> En realidad, Mishima hablaba muy bien inglés –como un aristócrata victoriano, o al menos eso es lo que escuchamos en los vídeos y audios de entrevistas que nos dejó–. Mishima afirmó la inevitabilidad de la nacionalidad en virtud de las características biológicas, una actitud que, unos sesenta y cinco años después, ha vuelto a evocar el ministro de exteriores chino Wang Yi durante una reunión de alto nivel con otros dos ministros de exteriores de Asia oriental: «No importa cuán rubio te tiñas el pelo, o cuán puntia-

---

6. En cierta medida, también podemos atribuir esto al pensamiento de Bernard Stiegler sobre Heidegger y la modernidad.

7. Keisuke Toyoshima, (dir.), 2020, *Mishima: The Last Debate* [Documental], 1:18:00.

guda te pongas la nariz, nunca te convertirás en un europeo o en un americano, nunca te volverás un occidental».<sup>8</sup>

Es fácil, y sin duda también políticamente efectivo, reducir la política a la biología y a la raza: el racismo, tanto en sus formas políticamente correctas como incorrectas, sigue persiguiéndonos y se nos presenta como un círculo vicioso, como si solo hubiese dos opciones: a menos que algún día tengamos la tecnología para producir y reproducir seres humanos estandarizados como esas personas blancas con las que soñaba Kang Youwei, y entonces podamos evitar este fatalismo –esa podría ser perfectamente una agenda transhumanista para la paz–. Sin embargo, este universalismo es ya en sí mismo un racismo, puesto que solo se afirma una raza y el resto han de ser asimiladas, por ejemplo, tornándolas blancas. Pero si este no es el futuro que deseamos, entonces tendremos que buscar la solución en otro lugar. La tecnología, como prótesis, puede otorgarnos igualdad de derechos para acceder a los recursos y permitir que todo el mundo actualice su potencial sin que se lo impidan los factores geográficos. Sin embargo, la tecnología industrial actual, y el consumismo personalizado que ella promete, va en contra de dichas posibilidades.

Quizá queramos volver aquí a otro órgano técnico, la lengua. La lengua y las manos fueron los órganos técnicos primordiales, aunque tendamos a recordar la relación entre la invención de las herramientas y la liberación de las manos y a olvidar la relación entre la invención del lenguaje y el desarrollo de la lengua. La lengua determina tanto el gusto como la capacidad del habla. Por un lado, la lengua es central para el *Heimat* [hogar], puesto que es lo que hace posible el gusto y, por tanto, hace posible una conexión psicofisiológica entre el cuerpo y el *Heimat*. Recorde-

---

8. 5 de julio de 2023, «China Dismisses Criticism of Top Diplomat's Comments Appearing to Push for Race-based Alliance», *AP News*, <https://apnews.com/article/china-japan-korea-race-controversy-b1fb99824d31b3f88a0893cac6f54f0>.

mos cómo, tras el primer bocado de un bol de *shirogohan* en Alemania, Nishitani fue capaz de reconectar con Japón mediante sus papilas gustativas.

La lengua es la que puede saber cuál es el *aji* (sabor) de la comida, no el estómago o los intestinos. Un hombre sabio [*sapiens*] es un catador, como nos dice Isidoro de Sevilla:

*Sapiens* (sabio): palabra derivada de *sapor* (sabor); porque así como el gusto es apropiado para discernir el sabor de los alimentos, así el sabio se encuentra capacitado para apreciar las cosas y sus causas; porque conoce cada una de ellas y las enjuicia con criterio de verdad.<sup>9</sup>

El gusto de la lengua y el gusto para los objetos no están desconectados del todo. El gusto no consiste únicamente en un placer sensorial, sino que implica una sensibilidad y una comprensión intuitiva que podemos llamar juicio.<sup>10</sup>

La lengua hace posible el habla y el lenguaje. El hecho de que el latín reserve la palabra «lengua» [*lingua*] para el lenguaje [*lingua*] no carece de profundidad. La lengua de origen es la lengua materna –la lengua que se considera más espontánea y propia–. La lengua materna es el correlato de la patria. Patria y lengua materna serían, sin la lengua, puramente abstractas. No es una coincidencia que, en el siglo XVIII, Herder y los románticos intentasen dar un sentido filosófico tanto a la patria como a la lengua materna. Por ejemplo, en su conferencia «Sobre los diferentes métodos de traducir», Schleiermacher hizo hincapié en el carácter único de la lengua materna: ella es orgánica, mientras

---

9. Isidoro de Sevilla, *Etimologías I*, Madrid, Editorial Católica, 1982, p. 847.  
10. Véase Tommaso Campanella, *Theologia*, libro XVI, «En efecto, no es discutiendo que el hombre espiritual se da cuenta si un demonio o un ángel [...] lo persuade [...] de algo; sino con una suerte de tacto y de gusto y de advertimiento intuitivo [...] como con la lengua de repente advertimos el sabor del vino y del pan». Citado en Giorgio Agamben, *Gusto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016, p. 22.

que la traducción es mecánica. El segundo o tercer lenguaje que uno aprende nunca es tan orgánico como la lengua materna, ya que la comunicación de la información se vuelve más importante y el tono y la entonación se dejan a un lado. Esta distinción podría aplicarse hoy en día a la traducción automática y las lenguas maternas: en cierto sentido, Schleiermacher anticipó una crítica que hoy se hace contra la traducción automática de la inteligencia artificial. Del mismo modo, se podría argumentar que no tiene sentido aprender ninguna lengua extranjera, dado que la máquina puede hacer un trabajo mejor en cuestión de segundos y librar entonces a los seres humanos de años de aprendizaje y práctica:

[...] pues quien reconozca la fuerza modeladora de la lengua, en su identidad con la idiosincrasia del pueblo, también ha de admitir que los mejores han llegado a serlo, sobre todo en lo que se refiere al saber, y también en cuanto a la posibilidad de su representación, con y a través de la lengua, y por consiguiente ha de admitir que la lengua no es algo que se lleve de forma mecánica y externa, por decirlo así, como si se hallara sujeta por correas, y, como tiro de caballos que fácilmente pudiera sustituirse por otro, pudiera alguien, según su capricho, enganchar su pensamiento tras otra lengua; y ha de admitir, en fin, por el contrario, que con originalidad sólo se escribe en la lengua materna, y que, por lo tanto, de ninguna forma puede plantearse la pregunta de cómo habría escrito sus obras un autor en otra lengua.<sup>11</sup>

Probablemente, fue por ignorancia que Schleiermacher no se dio cuenta de que hay muchas personas en este planeta que no pueden escribir en su lengua materna, al no haber ningún sistema de escritura que corresponda a su idioma. Estas son las lenguas maternas menospreciadas como dialectos y cuyos sistemas

---

11. Friedrich Schleiermacher, «Sobre los diferentes métodos de traducir» en Dámaso López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 148.

de escritura se reprimen en favor de la unidad de la nación. A diferencia de Derrida, que decía que era franco-magrebí, alguien que nació en el norte de África en una familia judía, pero que aprendió el francés como lengua materna, la primera lengua de dichas personas no puede devenir lenguaje escrito, por lo que el idioma en el que escriban es probablemente su segundo o tercer lenguaje. La oposición entre mecanismo y organismo, central para el argumento de Schleiermacher, ha sido el fundamento de la filosofía moderna europea desde el siglo XVIII, y puede sospecharse que la distinción entre la lengua materna y la segunda o tercera lengua en Schleiermacher se deriva de las implicaciones de esta comprensión epistemológica. El término «orgánico» era un contraconcepto para el concepto de mecanismo y, en consecuencia, representaba lo que la filosofía, la comunidad, la nación y el Estado debían ser. La *Crítica del juicio* de Kant, como argumenté en *Recursividad y contingencia*, impuso una condición orgánica al filosofar, que los idealistas adoptaron entonces.<sup>12</sup> El organismo se asocia con la comunidad, la nación, el sentimiento y la lengua materna. Al principio del siglo XX, los pensadores orientales identificaron el pensamiento oriental con el organismo; y el occidental, con el mecanismo –una corriente de pensamiento que podemos encontrar en el trabajo histórico de Joseph Needham, así como también en el pensamiento de filósofo de Kioto Kiyoshi Miki, que propuso un regreso a la cultura original «orgánica» japonesa como una manera de superar la modernidad occidental–.<sup>13</sup> Sin embargo, también he argumentado que la cibernéti-

---

12. Hemos profundizado en este tema en la trilogía de *Recursivity and Contingency* (2019), *Art and Cosmotronics* (2021) y *Machine and Sovereignty* (2024). [N. del T.: De estos tres títulos, solo se ha traducido, por el momento, el primero, *Recursividad y contingencia* (2022) y *Arte y cosmotécnica* (2025), en la editorial Caja Negra].

13. Kioto Kiyoshi Miki, 技術哲学 [Filosofía de la tecnología], en 三木清全集 第七卷 [Obras completas, vol. 7], Tokio, Iwanami Shoten, 1985, pp. 324-

ca ha puesto fin a esta condición orgánica del filosofar, puesto que, como afirmó Norbert Wiener y de lo que estamos siendo testigos hoy en día, las máquinas cibernéticas ya han superado la oposición teórica entre máquina y organismo. En otras palabras, la distinción entre mecanismo y organismo ya no es un buen criterio para entender las lenguas: no podemos decir que ChatGPT sea simplemente mecánico, de la misma manera en que podía describirse como mecánico un reloj en el siglo XVIII, por ejemplo. Si en el siglo XVIII esta oposición tuvo su importancia epistemológica, insistir en ella hoy en día corre el riesgo de ser algo meramente ideológico.

La lengua cambia el pasado, no solo como aquello que asocia gusto y experiencia pasada, sino también aprendiendo a hablar en un idioma distinto. Al aprender un nuevo idioma, la relación de uno con su pasado se altera. Especialmente, para aquellos que viven en el exilio, como fue el caso de Hannah Arendt, Milan Kundera y otros. Uno se ve forzado a entrenar el músculo de la lengua para que se mueva de una manera nueva, hasta que en algún momento los anteriores movimientos musculares le parecen inusuales. Arendt recordaba en su ensayo de 1943, «Nosotros, los refugiados», que el dominio del inglés tuvo un efecto casi mágico: al segundo año de inmigración, apenas se podía recordar su lengua materna:

Es cierto que a veces planteamos objeciones cuando nos dicen que olvidemos nuestro trabajo anterior, y normalmente resulta duro renunciar a nuestros ideales anteriores si está en juego nuestra posición social. Con el idioma, de todos modos, no encontramos dificultades: después de sólo un año, los optimistas están convencidos de que hablan el inglés tan bien como su lengua materna, y pasados

---

325; para una discusión más detallada, véase Yuk Hui, *Arte y cosmotécnica*, *op. cit.*, pp. 267-269.

dos años juran solemnemente que lo hablan mejor que cualquier otra lengua (su alemán es un idioma que apenas recuerdan).<sup>14</sup>

Veinte años después, en 1964, durante una entrevista presentada por Günter Gaus y titulada «*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*» [¿Qué queda? Queda la lengua materna], escuchamos a Arendt confesar: «Siempre. Me dije a mí misma: “Bueno, ¿qué puede hacerse? No fue el alemán el que enloqueció”. Y en segundo lugar es que no hay sustituto de la lengua materna». <sup>15</sup> Arendt admitió que hay gente que podía olvidar su lengua materna, pero que ella conservaba un acento muy marcado y con frecuencia hablaba de manera no idiomática. <sup>16</sup> Cuando habló de la importancia de tener un gran archivo de poemas alemanes, Arendt no podía recordar la expresión «*im Hinterkopf*» [en lo más recóndito de su mente, inconscientemente...] y recurrió al inglés «*in the back of the mind*». <sup>17</sup> Es difícil determinar si lo que está en lo más recóndito de su mente es la lengua materna o el idioma extranjero.

Sería un error pensar que en el futuro, con el progreso del aprendizaje automático [*machine learning*], no se tendrá que aprender ningún idioma extranjero porque la inteligencia artificial podrá traducir sin esfuerzo para los humanos. Es cierto que hoy en día puede usarse un aparato digital para comunicarse con los extranjeros de manera eficaz –una gran oportunidad para el turismo–. Stiegler me contó la historia de cómo, en 2018, le fue denegada la entrada en varios hoteles de Shanghái hasta que encontró uno en el que el personal de recepción sacó un dispositivo

---

14. Hannah Arendt, «Nosotros, los refugiados», en *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2016.

15. Hannah Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 30.

16. *Ibid.*

17. Yasemin Yildiz, *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition*, Nueva York, Fordham University Press, 2012, p. 220.

de traducción para comunicarse con él. No obstante, si se reduce el lenguaje a medio de comunicación, se menosprecia la lengua y su relación con el pensamiento. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Henri Bergson hizo un apunte acerca del aprendizaje de idiomas extranjeros que cabe mencionar aquí. Hablando sobre el patriotismo de un francés que es profesor de alemán y el de un francés corriente, argumentaba que no eran iguales. Un profesor de alemán, aunque esté dispuesto a morir por Francia en la guerra como cualquier otro patriota francés, no será capaz de odiar Alemania de la misma manera que los demás:

Tal profesor de alemán era tan buen patriota como cualquier francés, igualmente dispuesto a dar su vida, igualmente «enconado», hasta contra Alemania, pero era distinto. Quedaba un rincón reservado. El que conoce a fondo la lengua y la literatura de un pueblo no puede ser completamente su enemigo.<sup>18</sup>

Quizá podamos entender la relación cómplice con el alemán y con Alemania en los términos de lo que cuenta aquí Bergson. El caso es evidente con Arendt, una mujer judía en el exilio cuya lengua materna fue el alemán. Como señala Bergson, esta complicidad también existe entre los países y aquellos que aprenden sus lenguajes. Fue difícil para un conocedor chino de la cultura y la lengua japonesas como Lu Xun tratar a Japón de la misma manera que otros chinos en los tiempos de guerra; y seguramente sea inadecuado colocar a Mishima, Takeuchi y Nishitani en la categoría abstracta de nacionalismo junto a otros japoneses. Todos llevaban consigo recursos que adquirieron de otros sitios. Sin embargo, si eso puede permitir que se produzca una individuación es otra cuestión distinta. La conclusión que Bergson sacó de su experiencia en la guerra fue que «[e]l dominio de una lengua

---

18. Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1962, p. 277.

extranjera, al hacer posible una impregnación del espíritu por la literatura y la civilización correspondientes, puede hacer caer de un solo golpe la prevención querida por la naturaleza contra el extranjero en general». <sup>19</sup> Pero debemos interpretar lo que Bergson dice aquí entendiendo el lenguaje como un acceso a un recurso particular, que es también un constituyente de la realidad preindividual; sin acceso a este recurso a través del lenguaje, se pierde la ocasión de individuación, y un inmigrante se reduciría a sí mismo, a fin de cuentas, a simple fuerza de trabajo, disponible para la explotación.

Es asombroso ver cuando la lengua determina tanto el *Heimat* [hogar] como el *Heimatlosigkeit* [desarraigo] de una manera completamente no abstracta. La lengua es el lugar donde se encuentra la contradicción, la contradicción entre la nostalgia por el *Heimat* y el deseo de no estar en casa. La lengua, con sus papilas gustativas, determina la pertenencia del cuerpo a la patria –no importa cuán buenos sean los restaurantes japoneses en Alemania, puede que nunca satisfagan del todo las papilas gustativas de un japonés–; pero la lengua, con la flexibilidad de su músculo, permite superar los límites de lo que han establecido las papilas gustativas e ir más allá de la lengua materna. La profundidad del lenguaje más allá de la comunicación, que Herder y Schleiermacher llamaron organicidad, si realmente existe, no reside en la contemplación de la estructura gramatical del lenguaje, sino en su práctica y uso diario. Pues, en última instancia, no solo la mente está trabajando en el proceso del habla. Aprender un nuevo idioma es hacer gimnasia con la lengua y los labios hasta alcanzar un automatismo. Aprender un idioma es incluso más difícil para aquellos que han perdido la mitad de su lengua, porque supone entrenar de nuevo todo el sistema sensorio-motor y les cuesta coordinar los músculos –en este caso, la misma lengua se vuelve

---

19. *Ibid.*

prostética—. Puede conseguirse, empero, mediante la imitación, la lectura en voz alta, el recitado, la escucha de grabaciones de la propia voz, etc. Al final, tanto la organicidad a la que aspira Schleiermacher como la mecanicidad del aprendizaje de la lengua son maneras de adquirir un automatismo. Conviene recordar *La paradoja del comediante* de Denis Diderot, donde leemos que un gran comediante solo puede convertirse en un intérprete excelente practicando repetidamente, hasta el punto de volverse un *autómata*.<sup>20</sup> La diferencia entre lo original y lo adquirido no solo se hace arbitraria, sino que lo original necesita lo artificial.

\* \* \*

Echando la vista atrás desde la tercera década del siglo, la añoranza del *Heimat* [hogar] ha resurgido en vista del fracaso de la primera ola de globalización y de la última prueba del orden neoliberal. En el frente geopolítico, encontramos una resistencia creciente contra el imperialismo americano y la homogeneización que trajo consigo. Una resistencia semejante, en nombre de la seguridad nacional, acaba en llamamientos en favor de la autonomía y la soberanía estatal, por un lado, y en favor de un mundo multipolar, por el otro. Pero, ¿cuán diferentes son estas reivindi-

---

20. Véase Denis Diderot, *The Paradox of Acting*, Londres, Chatto & Windus, 1883, pp. 30-31. En una nota, el traductor cita a François-René Molé hablando de su experiencia como actor: «No estaba contento conmigo mismo. Me dejaba llevar demasiado; sentía la situación con demasiada intensidad; en lugar de ser el actor que lo interpreta, me volvía el personaje; perdía el control de mí mismo. Tan fiel a la Naturaleza como podría serlo en privado; la perspectiva del escenario exige algo distinto. La pieza debe interpretarse de nuevo en pocos días; ven a verla entonces». Diderot menciona a Molé en el texto, diciendo lo siguiente: «En nuestros días, la Clairon y Molé, al debutar, representaban poco más o menos como *autómatas*, y luego se mostraron como verdaderos comediantes». [énfasis propio] [N. del T.: Véase Denis Diderot, *La paradoja del comediante*, Buenos Aires, Losada, 2006]

caciones del llamamiento del *Heimat*, en pro del regreso al Estado en nombre del pueblo? Esa no es, empero, una solución a la que debamos acudir para resolver la crisis planetaria en el siglo XXI, puesto que aumentar la competición entre Estados nunca pondrá fin a las guerras ni a la cada vez más intensa explotación del planeta. La añoranza del *Heimat* terminó en un melodrama global en el pasado siglo, traduciéndose como antagonismo entre el sí mismo y el otro, conduciendo a todo tipo de conflictos. Por tanto, debemos imaginar nuestro viaje mirándolo desde la posición del desarraigo [*Heimatlosigkeit*]. Si Heidegger pudo afirmar que «[e]l desterramiento deviene un destino universal», dicho destino solo podrá superarse buscando una nueva definición de localidad y diversidad, no regresando al hogar. Una localidad en la que puedan descubrirse nuevos modelos y configuraciones de individuación que puedan resistir la tendencia a la desindividuación intrínseca al *homo consumericus*, al *homo economicus*, que valora la libertad económica por encima de todo y reduce la libertad a la arbitrariedad, así como también al último nihilista, el *homo deus*, que quiere elevar al individuo humano, por encima de todo lo no humano, al estatus de un Dios protésico y abandonar la Tierra y estar «entre las estrellas». En respuesta a la afirmación de Derrida de que la filosofía es intrínsecamente europea, y a la propuesta de Heidegger para un futuro del pensamiento (del ser), la filosofía post-europea tiene que ser capaz de ir más allá de la oposición ideológica entre Oriente y Occidente, la oposición estereotípica entre colectivismo e individualismo, y la oposición filosófica entre el ser y la nada; y ese ir más allá no debe ser una neutralización de las diferencias, sino una individuación del pensamiento.



## Bibliografía

AGAMBEN, G., *Gusto*, Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016.

ARENDT, H., *La condición humana*, Traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2003.

—, «Nosotros, los refugiados», en *Escritos judíos*, Traducción de Eduardo Cañas, R. S. Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, Paidós, 2016.

—, y Scholem, G., *Tradición y política. Correspondencia 1939-1964*, Traducción de Linda Maeding y Lorena Silos, Madrid, Trotta, 2018.

ASAKURA, T. [朝倉友海], 「東アジアに哲学はない」のか京都派と新儒家 [¿No tiene filosofía Asia oriental? La Escuela de Kioto y el nuevo confucianismo], Tokio, Iwanami, 2014.

BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Traducción de Miguel González Fernández, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1962.

BORRADORI, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Traducción de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Barcelona, Taurus, 2003.

BROWN, C., *Sovereignty, Rights and Justice*, Cambridge, Polity, 2002.

CHEN, K.-H., *Asia as Method: Toward Deimperialization*, Durham (NC), Duke University Press, 2010.

CRÉPON, M., *Altérités de l'Europe*, París, Galilée, 2006.

—, «Fear, Courage, Anger: The Socratic Lesson», en Ivan Chvatik y Erika Abrams (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2011.

DASTUR, F., «L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka», *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 104, n.º 1, 2006, pp. 1-22.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?* (4ª ed.), Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997.

DIDEROT, D., *La paradoja del comediante*, Traducción de Graciela Isnardi, Buenos Aires, Losada, 2006.

DERRIDA, J., *El otro cabo / La democracia, para otro día*, Traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1992.

—, *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.

ELLUL, J., *La edad de la técnica*, Traducción de Joaquim Sirera Riu y Juan León, Barcelona, Octaedro, 2003.

GLISSANT, E., *Poética de la relación*, Traducción de Senda Inés Sferco y Ana Paula Penchaszadeh, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

—, «Creolization in the Making of the Americas», *Caribbean Quarterly*, vol. 54, n.º 1-2, 2008, pp. 81-89.

GU YANWU, 《日知錄》[*Ri Zhi Lu*], capítulo 13, <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=614214>

GÜNTHER, G., «Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts», en Ute Guzzoni (ed.), *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980.

HABERMAS, J. y DERRIDA, J., 4 de junio de 2003, «El 15 de febrero, o lo que une a los europeos. En defensa de una política exterior común», *El País*, [https://elpais.com/diario/2003/06/04/internacional/1054677620\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2003/06/04/internacional/1054677620_850215.html)

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1999.

HEIDEGGER, M., *De camino al habla* (2ª ed.), Traducción de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1990.

—, «Hölderlins Hymne “Der Ister”», en *Gesamtausgabe 53*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1993.

—, *Carta sobre el Humanismo*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

—, *Tiempo y ser* (2ª ed.), Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2000.

—, *Introducción a la metafísica*, Traducción de Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001.

—, *Camino de campo* (2ª ed.), Barcelona, Herder, 2003.

—, *¿Qué significa pensar?*, Traducción de Carlota Rubiales, Madrid, Trotta, 2005.

—, *Los caminos del bosque* (2ª ed.), Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010.

HEISIG, J., *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, University of Hawai'i, 2001.

HIROMATSU, W., 〈近代の超克〉論—昭和思想史への一視角 [Acerca de «La superación de la modernidad». Una perspectiva de la historia del pensamiento Shōwa], Tokio, Kōdansha, 1989.

HUI, Y., *Arte y cosmotécnica*, Traducción de Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2025.

—, *Recursividad y contingencia*, Traducción de Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2022.

—, *La pregunta por la técnica en China. Un ensayo sobre cosmotécnica*, Traducción de Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2024.

—, *Machine and Sovereignty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2024.

HUSSERL, E., «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología*, Traducción de Peter Bader, Barcelona, Paidós, 1992.

—, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

—, *La tierra no se mueve* (2ª ed.), Traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Complutense, 2006.

JULLIEN, F., *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, París, Galilée, 2012.

—, «Between Is Not Being», *Theory, Culture & Society*, vol. 40, n.º 4-5, 2023, pp. 239-249.

KANG YOUWEI [康有為], 《大同書》 [*El libro de la gran unidad*], <https://ccontext.org/wiki.pl?if=gb&res=306261>

KISSINGER, H., 15 de junio de 2018, «How the Enlightenment Ends», *The Atlantic*, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>

KLEINGELD, P., «Romantic Cosmopolitanism: Novalis’s “Christianity or Europe”», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, n.º 2, 2008, pp. 269-284.

LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1983.

—, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Traducción de Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.

—, *Sämtliche Schriften, Band 2*, Berlín/Heidelberg, J. B. Metzler, 2022.

LYOTARD, J.-F., *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1998.

MARUYAMA, M., 「「歴史意識」の古層」 [El kosō de la conciencia histórica], en 『丸山眞男集第10巻』 [Obras completas de Masao Maruyama, vol. 10], Tokio, Iwanami, 2003.

MATSUI, N., «“Overcoming Modernity”, Capital, and Life System: Divergence of “Nothing” in the 1970s and 1980s», *The Journal of East Asian Philosophy*, 2023, <https://doi.org/10.1007/s43493-023-00020-9>

MIGNOLO, W. D., *The Politics of Decolonial Investigations*, Durham (NC), Duke University Press, 2021.

MIKI, K., 「技術哲学」 [Filosofía de la tecnología], en 『三木清全集 第七卷』 [Obras completas, vol. 7], Tokio, Iwanami Shoten, 1985.

MIZOGUCHI, Y. [溝口雄三], *China as Method*, Traducción de Lin You-chong [林右崇], Taipéi, National Institute for Compilation and Translation, 1999.

NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos IV*, Traducción de Juan Luis Verma! y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008.

—, *Correspondencia V. Enero 1885 - Octubre 1887*, Traducción de Juan Luis Verma! y Joan B. Llinares, Madrid, Trotta, 2012.

—, «Ecce Homo», en *Obras completas IV. Escritos de madurez II*, Traducción de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016.

—, «Más allá del bien y del mal», en *Obras completas IV. Escritos de madurez II*, Traducción de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016.

NISHIDA, K., «La lógica del lugar», en J. W. Heisig, T. P. Kasulis, J. C. Maraldo, R. Bouso (eds.), *La filosofía japonesa en sus textos*, Traducción de Raquel Bouso, Barcelona, Herder, 2016.

NISHITANI, K., KOSAKA, M., SUZUKI, S. y KOYAMA, I., 『世界史的立場と日本』 [La posición de la historia mundial y Japón], Tokio, Chūō Kōron, 1943.

—, 「飯を喰った経験」 [La experiencia de comer arroz], en 『西谷啓治著作集』 [Obras completas de Nishitani Keiji, vol. 20], Tokio, Shobunsha, 1990, pp. 196-202.

—, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Traducción de G. Parkes y S. Aihara, Nueva York, SUNY, 1990.

—, *On Buddhism*, Traducción de Seisaku Yamamoto y Robert E. Carter, Nueva York, SUNY, 2006.

NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon: Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*, Hamburgo, Felix Meiner, 1993.

NOVOTNÝ, K., «Europe, Post-Europe, and Eurocentrism», en Francesco Tava y Darian Meacham (eds.), *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, Londres, Rowman and Littlefield International, 2016.

PATOČKA, J., *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Traducción de Alberto Clavería, Barcelona, Ediciones Península, 1988.

—, «Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme», en Klaus Nellen, Jiří Němec e Ilja Šrubař (eds.), *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

—, «The Obligation to Resist Injustice», en Erazim Kohák (ed.), *Philosophy and Selected Writings*, Traducción de Erazim Kohák, Chicago, Chicago University Press, 1989.

—, *Platón y Europa*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Ediciones Península, 1991.

—, *Libertad y sacrificio*, Traducción de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

—, *Europa und Nach-Europa: Zur Phänomenologie einer Idee*, Baden-Baden, Karl Alber, 2020.

RILKE, R. M., *Briefe in Zwei Bänden*, vol. 2, Wiesbaden, Insel Verlag, 1950.

SCHLEIERMACHER, F., «Sobre los diferentes métodos de traducir» en Dámaso López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Traducción de Hans Christian Hagedorn, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

SCHMITT, C., «La unidad del mundo (conferencia pronunciada en la Universidad de Murcia)», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. IX, 1951, pp. 343-355.

SCHUBACK, M. S. C., «Sacrifice and Salvation: Jan Patočka's Reading of Heidegger on the Question of Technology'», en Ivan Chvatík y Erika Abrams (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2011.

SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2a ed.), Buenos Aires, Cactus, 2015.

SLOTERDIJK, P., *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la ciencia política*, Traducción de Ana María de la Fuente, Barcelona, Seix Barral, 2001.

—y MICHAELSEN, S., 12 de noviembre de 2014, «Man denkt an mich, also bin ich», *Sueddeutsche Zeitung*, <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/wissen/man-denkt-an-mich-also-bin-ich-80778>.

SPENGLER, O., *El hombre y la técnica, y otros ensayos*, Traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

STIEGLER, B., «Persephone, Oedipus, Epimetheus», Traducción de Richard Beardsworth, *Technema*, n.º 3, 1996, pp. 97-112.

—, *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.

—, *La técnica y el tiempo 2. La desorientación*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.

—, *Constituer l'Europe 1. Dans un monde sans vergogne*, Paris, Galilée, 2005.

—, «The Magic Skin; or, The Franco-European Accident of Philosophy after Jacques Derrida», *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, vol. 18, n.º 1, 2009, pp. 97-110.

TAKEUCHI, Y., 「近代の超克」 [*La superación de la modernidad*], Tokio, Chikuma Shobō, 1983.

—, *What is Modernity?*, Traducción de Richard Calichman, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

TOYNBEE, A., *The World and the West*, Oxford, Oxford University Press, 1953.

VALÉRY, P., *Œuvres, Tome 4. Variété. Première volume*, Paris, Éditions de la N.R.F., 1934.

WATSUJI, T., *Climate and Culture: A Philosophical Study*, Traducción de Geoffrey Bownas, Westport (CT), Greenwood, 1961.

WANG, Y. [王元化], 「关于中西哲学与文化的对话」 [Charlas sobre filosofía y cultura china y occidental], 《文史哲》 [Journal of Literature, History and Philosophy], n.º 2, 2002, pp. 5-8.

WILLIAMS, D., *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance: A Reading, with Commentary, of the Complete Texts of the Kyoto School Discussions of «The Standpoint of World History and Japan»*, Londres, Routledge, 2014.

YILDIZ, Y., *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition*, Nueva York, Fordham University Press, 2012.

YOUNG, J., «Heidegger's Heimat», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n.º 2, 2011, pp. 285-293.

YUSA, M., *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i, 2002.



