



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Políticas de la nada, fascismo, eco-anarquismo y modernidad

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
Emiliano Castro Sánchez

DIRECTORA DE TESIS
Rebeca Maldonado Rodriguera
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

COMITÉ TUTOR
Raquel Bouso García
Universitat Pompeu Fabra
Alberto Constante López
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, Mex., Junio 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los presos indígenas libertarios solidarios de La voz del Amate, Chiapas

*A los presos y desplazados de la asamblea comunitaria de Eloxochitlán de Flores
Magón, Chiapas*

A Fidencio Aldama, preso político Yaqui de Sonora

*A Diana, a Fátima, a Mariana, a todas las mujeres que nunca volvieron a su casa
por la violencia machista y sus familias que luchan por que su nombre no se olvide*

A Carlos, estimado colega filósofo perseguido y asesinado por el Estado

*Y, sobre todo, a todas las personas y colectivas que luchan por la vida, la
dignidad, la tierra y la libertad*

Introducción.....	8
¿Por qué la nada?	13
<i>Ex nihilo nihil fit</i>	13
La senda de lo que es y la de lo que no es.....	13
Explicar el ente a partir del ente	14
Pero la nada siempre estuvo ahí.....	16
El parricidio y la diferencia	16
Creatio ex nihilo	16
La nada más allá de occidente	18
El giro nihilista y la época de la nada	19
La nada más allá del mundo en Schopenhauer.....	19
El Nihilismo llama a la puerta.....	20
Nada, experiencia y libertad en Sartre.....	21
La clara noche de la nada en Heidegger	23
Jünger, Heidegger y el nihil del nihilismo.....	24
Los filósofos de la nada de la escuela de Kioto	26
Las filosofías de la nada	27
Desde el frente invisible: El proyecto político de Heidegger y su experiencia del nacionalsocialismo a la luz de Cuadernos Negros	30
Qué son los Cuadernos Negros.....	30
Los caminos al es: Reflexiones II dentro de la obra de Heidegger	32
Reflexiones II y los trabajos anteriores	32
Reflexiones II y los trabajos posteriores	32
Las formulaciones endémicas a Reflexiones II.....	34
“El mundo está en proceso de remodelación” los primeros acercamientos de Heidegger al nacionalsocialismo en Reflexiones II	36
Primeros guiños.....	36
El contexto	37
La remodelación del mundo.....	40
La posición política de Heidegger	42

El horror ante la decadencia: Reflexiones III y la experiencia de la realidad del Nacionalsocialismo	49
Antecedentes	49
Para entrar a R III	49
“El destino de la grandeza alemana”: del regreso de vacaciones al inicio del rectorado.....	50
“En contra de mi voz interior”: el inicio del rectorado	51
“¿Marchitará con el invierno la flor del movimiento?” Las primeras críticas....	58
Contra la política de la acción: las críticas al nacionalsocialismo y su rol en la universidad	64
El final de un fracaso y el regreso al frente invisible: la ruptura y el fin del rectorado.....	69
Quién puede soportar la degradación de lo inicial sin rebajarse: La salida del rectorado, las (auto)críticas y la búsqueda del dios a través de la obra	73
El nacionalsocialismo como experimento de la modernidad.....	81
Imagen científica, las conexiones con “La Época de la imagen del mundo”...	81
Resonancia, las conexiones con Aportes a la Filosofía.....	84
Confesiones de un dirigente de sector cultural, las conexiones con “Superación de la metafísica”	86
Algunos comentarios sobre la bibliografía reciente.....	92
Las controversias que Cuadernos trajo	92
Las referencias antisemitas en Cuadernos.....	94
El nacionalsocialismo y la transición de Heidegger	98
Cuadernos dentro del resto de la obra de Heidegger	99
Conclusiones de esta sección.....	101
Un recuento de la investigación.....	101
FAQ	103
El nacionalsocialismo según Heidegger	106
De cara a occidente, de cara al pasado: La escuela de Kioto y el mundo del militarismo japonés	109
Una breve historia de Japón, de 1868 a 1945	109
La época de los Shogunes	109

La restauración del emperador	113
Taisho, la democracia y la guerra	118
El militarismo y colonialismo en el periodo Showa	120
La guerra y la aventura en el Pacífico	125
El dónde y cuándo de los pensadores de la escuela de Kioto	129
Los fundadores de la escuela de Kioto, Nishida, Tanabe y Watsuji	129
Los “cuatro grandes” de la segunda generación.....	132
El militarismo y la escuela de Kioto, un debate.....	133
Los memos de Oshima y la escuela de Kioto durante el militarismo	135
Identidad nacional y globalización en la primera generación de la escuela de Kioto.....	140
La nación ante el globo en Nishida.....	140
La particularidad monzónica en Watsuji.....	144
Lo específico en Tanabe.....	146
El individuo ante la nación, la nación ante el globo	149
<i>Los tres simposios de Chuo Koron</i>	151
Primer simposio	151
Segundo simposio	163
Tercer simposio	175
¿Estamos superando la modernidad? Los debates de <i>Overcoming Modernity</i>	185
Introducción	185
Una nota sobre el espíritu contemporáneo, de Kamei Katsuichiro.....	187
El corazón de la fidelidad imperial, de Hayashi Fusao	189
Mi perspectiva sobre superar la modernidad, de Nishitani Keiji.....	190
Una nota sobre “superar la modernidad”, de Suzuki Shigetaka.....	192
El curso de la superación de la modernidad, de Shimomura Torataro	193
Los fundamentos teológicos de la superación de la modernidad / ¿Cómo puede el hombre moderno encontrar a dios?, de Yoshimitsu Yoshihiko	194
Desde nuestra perspectiva, de Moroi Saburo.....	194
¿Qué ha de ser destruido?, de Tsumura Hideo.....	195
Sobre la superación de la ciencia, de Kikuchi Seishi.....	196

Un breve testimonio, de Miyoshi Tatsuji	197
Dudas respecto a la modernidad, de Nakamura Mitsuo	197
Conclusión de “superando la modernidad”, de Kawakami Tetsutaro.....	198
Los días de debate	198
A modo de recuento	201
Tanabe ante el fascismo	203
Tanabe frente a la autoafirmación de la universidad alemana.....	203
Tanabe y la esfera de co-prosperidad	206
El arrepentimiento y la sociedad de la fraternidad	209
Diferencia y horizontalidad, un recuento.....	214
Apéndice: Nishida y el nuevo orden mundial	216
El desafío de un mundo global	216
Por una globalidad que no niegue la singularidad	217
La cuestión del liderazgo	217
El nacionalismo en Japón	218
La casa imperial.....	219
El recuento de un exhorto no escuchado.....	219
El Fascismo desde dentro, la experiencia de Heidegger y la escuela de Kioto	222
El enigma del fascismo	222
El gran enemigo	224
Algunas definiciones de “fascismo”	227
El interior del fascismo	230
Un movimiento de la juventud.....	231
Una propuesta revolucionaria anti-moderna	231
La energía moral.....	231
El cuerpo de la nación y las metáforas orgánicas del pueblo	232
La medianía y la política de masas.....	232
Identidad al alcance de todos	233
La política de la acción	234
Anticapitalismo.....	234

¡Organización!	235
Encanto y desencanto con el fascismo	236
La filosofía frente al poder.....	237
Puntos de fricción.....	239
“Fascismo” en general y el matiz decolonial	240
¿Tiene sentido hablar de izquierda y derecha?	243
¿Volverá el fascismo?.....	247
Χρυσή Αυγή, Amanecer Dorado	248
Trump y el MAGA	248
La ideología incel.....	250
La nueva derecha y la derecha alternativa	252
Conclusión.....	254
Un recuento	254
Filosofías y políticas de la nada.....	254
Heidegger y el nacionalsocialismo.....	254
La escuela de Kioto y el militarismo.....	256
El fascismo desde dentro.....	259
El fascismo y la primera política de la nada	260
Re-politizar la filosofía de la nada	262
La sociedad F.A.S. y el posmodernismo.....	263
Vattimo, comunismo y pensamiento débil.....	267
David Williams y la crisis del mundo blanco	268
Para re-politizar la filosofía de la nada.....	268
Eco-anarquismo, otra política de la nada.....	271
¿Por qué anarquismo?	271
Hacia una lectura eco-anarquista	273
Bibliografía.....	286

Introducción

Por más de diez años de clases, seminarios y conferencias dedicadas a la filosofías de la nada de Heidegger y la escuela de Kioto, una y otra vez chocamos con la misma pregunta. "Todo esto de la nada suena muy bien pero ¿qué significa esto para la forma en que habitamos este mundo?". *¿Cuáles pueden ser las consecuencias políticas de los planteamientos ontológicos de las filosofías de la nada?* Ésta es la pregunta por lo que llamo "políticas de la nada". Y, después de años de respuestas parciales y titubeantes, espero que este trabajo logre ofrecer una respuesta más completa a la cuestión.

La naturaleza del tema ha requerido que este trabajo sea más extenso y minucioso de lo que esperaba. Por ello, no quiero extenderme más de lo necesario en esta introducción y me daré por satisfecho con explicar este trabajo a la luz de su título: *Políticas de la nada, fascismo, eco-anarquismo y modernidad*.

Entiendo por "*políticas de la nada*" las posibles lecturas políticas de las filosofías de la nada. El intento de pasar de sus planteamientos ontológicos a modelos más concretos de cómo habitar este mundo en relación con los demás seres humanos y el resto de los entes.

El primer apartado, titulado "¿Por qué la nada?", es una exposición de lo que entiendo por "filosofías de la nada". Me enfoco en por qué preguntar por la nada desde la crisis del horizonte moderno e intento ofrecer una caracterización general de la forma que la filosofía de la nada ha adoptado en los últimos siglos.

Abordo la cuestión del *fascismo* porque dos filosofías de la nada, la de Heidegger y la escuela de Kioto, entablaron un diálogo con movimientos de este tipo alrededor de la segunda guerra mundial. A este primer encuentro entre las filosofías de la nada y la política lo he descrito como una primera política de la nada.

Sobra decir, que esta relación ha sido objeto de mucha controversia, volviéndose un estigma de ambas filosofías. Pero, en ambos casos, el reciente acceso a nueva bibliografía ha ofrecido otra perspectiva de la cuestión. En el caso de Heidegger, la reciente publicación de los primeros tomos de *Cuadernos Negros* nos permite ver cómo Heidegger vivió este encuentro, pasando del encanto a la decepción y la ruptura. En el caso de la escuela de Kioto, la publicación de los simposios de *Chuo Koron*, los debates de *Overcoming Modernity* y eventos en que participaron durante la guerra, junto con el reciente descubrimiento de los memos de Oshima, nos muestran una relación de nuestros pensadores con el militarismo que, sin negar que implicó compromisos, se mantuvo polémica y crítica.

Por tratarse de una cuestión tan delicada, en que abundan los juicios prontos y las posiciones viscerales, me pareció necesario ser especialmente minucioso en la exposición, dejando a los autores hablar por sí mismos y sin buscar emitir un juicio ético sobre sus posturas. No me pareció adecuado tomar la postura de condenarlos o defenderlos. En el mejor de los casos, intenté entenderlos.

La segunda sección de este trabajo, titulada “Desde el frente invisible: El proyecto político de Heidegger y su experiencia del nacionalsocialismo a la luz de Cuadernos Negros”, hace una revisión de los apartados de *Cuadernos* de la época del rectorado. Ésta es la época de mayor acercamiento con el movimiento nazi, pero también es una época de desengaño y ruptura. Intenté entender qué atrajo a Heidegger al “movimiento de la juventud”, cómo intentó intervenir en él, qué de la propaganda del movimiento se coló a su pensamiento y qué cosas lo llevaron a distanciarse y romper con él. Además, propongo una lectura de los textos de crítica a la modernidad a la luz de su crítica al nacionalsocialismo, dándole a estos textos una nueva dimensión, incluso autocrítica.

En la tercera sección, titulada “De cara a occidente, de cara al pasado: La escuela de Kioto y el mundo del militarismo japonés”, me aproximo a la relación crítica que establecieron los pensadores de la escuela de Kioto con el militarismo japonés. Dicha relación es leída como parte de una estrategia de oposición a las actitudes belicistas y coloniales del gobierno de Tojo. Para ello, parto de una breve historia

de Japón para luego exponer la compleja relación entre individuo, la comunidad y la globalidad en la primera generación de la escuela de Kioto. Después, reviso los debates en que participaron durante la guerra y una serie de eventos en que disputaron algunos de los conceptos fundamentales del militarismo, en un intento de cambiar el rumbo de los acontecimientos.

En la cuarta sección, “El Fascismo desde dentro, una caracterización desde Heidegger y la escuela de Kioto”, parto de las crudas experiencias que nuestros pensadores hicieron del fascismo para intentar extraer algunas características generales de éste. Me parece crucial volver a preguntar por la naturaleza del fascismo en una época en que movimientos análogos se están gestando. Pero esta pregunta, nos implica repensar todo nuestro espectro político.

La cuestión de lo que llamo “*eco-anarquismo*” está en la conclusión. En este apartado parto de un recuento general de la investigación para luego intentar entender las características, los encuentros y desencuentros, de la primera política de la nada. A partir de esto, intento delinear la posibilidad de otras políticas de la nada que rescaten la cuestión política desde una perspectiva crítica de la experiencia del fascismo. Reviso algunas propuestas que se articulan a partir de la postguerra como son las de Hisamatsu y sus alumnos, la de Vattimo y de Williams.

Finalmente, el trabajo cierra con mi propuesta de una política de la nada entendida a la luz de un cierto anarquismo contemporáneo con perspectiva ecológica. Parto de la filosofía de la nada como *ἀν-ἀρχή*, como no principio, no comienzo y no gobierno. Llevo esta lectura un poco más allá, conectando a la filosofía de la nada con prácticas y valores ácratas como la autonomía, la horizontalidad, la diversidad y la no sustancialidad de las dicotomías, la perspectiva cosmocéntrica, la noción de regeneración, el anti-progresismo, las tácticas de alto como el sabotaje y la barricada, la economía vital, el ateísmo y la crítica a la acción. Y, con estas sugerencias para seguir pensando y dialogando, cierro el trabajo.

La única cuestión que no tiene su propio apartado es el tema de la *modernidad*. Sin embargo, es una cuestión transversal a todo el trabajo. Superar la modernidad, de un modo u otro, es el itinerario común a toda política de la nada. Pero esto supone que todos parten de cierta comprensión de ella. Más que dar una definición, quiero ofrecer aquí algunos elementos desde los que la filosofía de la nada suele entender la modernidad.

La modernidad es la época del acabamiento del proyecto histórico al que la concepción metafísica dio forma. La metafísica es la búsqueda de fundamento, de fundar un ente en otro ente. Dicha concepción llega a su acabamiento con la pérdida del fundamento. Con ello, la modernidad es una época falta de fundamento, caracterizada por una tendencia a la desintegración de todas las dimensiones de la vida. Esta desintegración se expresa como individualismo, como nacionalismo y como extrema especialización de las ciencias y la cultura.

Frente a esta falta de fundamento moderna, el ser humano ha intentado colocarse como centro. Pero esto supone una relación paradójica: A la vez que, en la modernidad, todo es por “la humanidad”, los seres humanos vamos deviniendo masas, conjuntos homogéneos de operadores silenciosos cuyo único valor está en los números. Estas masas son “el ser humano”. Todo debe estar a su alcance, empezando por una identidad común que subsuma todas sus diferencias. Y el objetivo de “el ser humano”, encarnado en las masas, es “a mayor dominio técnico de todo lo que es, mayor felicidad para la humanidad”. En tanto la vida humana está también falta de un centro al cuál volver, no queda más que perderse en un infinito progreso de dominio y felicidad.

Hay que decir, finalmente, que la modernidad no es algo, del todo, negativo. Lleva en sí los vestigios de otras formas de vida más cercanas a un centro. Además, el desarrollo técnico, a la vez que esclaviza, abre la posibilidad de una libertad del espíritu nunca antes vista. Su falta de centro abre, también, nuevos espacios de diversidad, antes no reconocida. En este tono podemos entender “modernidad” en el presente trabajo.

Quiero terminar por mencionar una limitación. A pesar de que, para mí, la cuestión de la diversidad es fundamental; al leer el trabajo parece moverse mucho dentro de los marcos de la dicotomía de género tradicional. En concreto, no usé un lenguaje incluyente. Esto se debe a que, cuando empecé el trabajo, el uso del lenguaje incluyente no era todavía muy bien visto en el ámbito académico. Pero, a partir de las luchas feministas y de las disidencias sexo-genéricas de los últimos años, se ha abierto la puerta a formas subversivas de lenguaje, como el uso de la “x” para omitir género, en el ámbito académico.

En fin, esta falta de lenguaje inclusivo en el presente trabajo es una cuestión que me incomoda. Pero esta incomodidad de los usos cotidianos del lenguaje es justo lo que los usos subversivos intentan despertar.

Agradezco al proyecto PIFFIL 02_006_2019 “Ontologías intersticiales”, así como el proyecto PAPIIT IN406420 “Crisis del habitar y el habitar originario en su relación con la tierra” por su apoyo en la presente investigación.

Agradezco de antemano también a quien me lee por su interés y su paciencia, espero este modesto trabajo le convenza de que no tengo todas las respuestas y sea, más bien, una invitación a imaginar nuevos modos de habitar desde la nada.

¿Por qué la nada?

Como he señalado ya, el propósito del presente trabajo es explorar las lecturas políticas que se pueden hacer de las filosofías de la nada de Heidegger y la escuela de Kioto. Pero, antes de entrar de lleno al tema, es necesario explicar qué entiendo por “filosofías de la nada”. Y, más aún, por qué la nada habría de ser un tema relevante para la filosofía. A mi parecer, preguntar por la nada es preguntar en sentido contrario a la tradición metafísica. Y, con ello, es tomar también una posición crítica frente al mundo al que dicha tradición dio forma.

Ex nihilo nihil fit

“Ninguna cosa nace de la nada”.¹ Si a algo podemos llamar idiosincrasia en la metafísica es a esta máxima. Ha habido en la tradición filosófica un no querer saber nada de la nada. Podríamos rastrear esta tendencia a desterrar la nada del discurso filosófico hasta las lecturas, acertadas o no, del poema de Parménides.

La senda de lo que es y la de lo que no es

Pues bien, te diré, y presta tu escucha al mito,
de cuáles son los únicos caminos de la investigación [διζήσιός] y la
intelección [νοῆσαι]:

Por un lado, que es [ἐστίν] y que no [οὐκ] es no [μὴ] ser [εἶναι],
es el camino de la persuasión, pues está acompañado de la verdad
[ἀληθείη].

Por otro lado, que no [οὐκ] es [ἔστιν] y que ha de ser no [μὴ] ser [εἶναι],
te mostraré que esta vía es inescrutable
pues no podrás conocer [γνοίης] lo que no es, no es factible,

¹ Tito Lucrecio, *De Rerum Natura*, 205.

ni podrás mostrarlo [φράσαις].²

Hay, para Parménides sólo dos caminos para la investigación, uno es el camino de lo que es y otro el de lo que no es. Lo que es está conectado con la verdad y lo que puede mostrarse, mientras que lo que no es con lo inescrutable y lo que no se muestra. Para él, además, cuando hablamos de no ser (*μη εἶναι*) y de nada (*μηδέν*, literalmente “no uno”) hablamos de lo mismo, de lo otro de lo que es.

Pero, en esta distinción, Parménides sólo obedece al lenguaje. Cuando dice que el no ser (*μη εἶναι*) y la nada (*μηδέν*) no (*οὐκ*) son, está llamando la atención sobre las dos formas de negación en el griego. El “μη” en el griego puede entenderse como una negación subjetiva o formal, lo que debe de ser; mientras que el “ου” puede entenderse como una negación objetiva o fáctica, lo que de hecho es. Con ello, sólo dice que aquello que, desde su concepto, no debe de ser, de hecho, no es.

Y esta distinción se vuelve una definitiva separación. No hay lugar para la diferencia, el cambio, la generación o la corrupción en lo que es. Qué diferenciará al ser si en nada puede enredarse con su otro. Si lo que es surgiera ¿de dónde vendría? “De lo que no es no te lo permito ni que lo digas ni que lo pienses”³. Lo que es no puede relacionarse más que con lo que es y no hay lugar para lo que no es dentro de lo que es. De ahí que *ex nihilo nihil fit*, lo que es en nada se mezcla con lo que no es.

Explicar el ente a partir del ente

En *Metafísica*, Aristóteles se encuentra varias veces con la nada al responder a la pregunta por lo que es. En el libro VII, por ejemplo, al investigar el sentido fundamental de “ente” llega a la siguiente cuestión: ¿en qué recae la substancia (*οὐσία*) de un ente? La substancia (*οὐσία*) puede entenderse como substrato (*τὸ ὑποκείμενον*) o como esencia (*τὸ τί ᾗν εἶναι*).

² Parménides, *Fragmentos*, DK 2.

³ *Ibidem*.

Si entendemos la substancia como substrato, debemos analizar el ente sensible, quitándole todos los atributos que lo recubren (*περιαιρουμένων*) para llegar a la substancia. Pero, si le quitamos todos los atributos a un ente ¿qué nos queda? Resulta que “[...] si retiramos todo lo demás, se hace manifiesto [*φαίνεται*] que no subsiste nada [*οὐδὲν*]”⁴. Ya que “[...] suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada [...]”⁵. ¿Qué es un ente si lo despojamos completamente de sus atributos? Nada. Pero esto, siguiendo a Parménides, es inaceptable. No podemos permitir que lo que es venga de lo que no es.

Y si no podemos permitir que el ente derive del no ente, debemos renunciar a entender la substancia como substrato. Es necesario no quitar todos los atributos del ente sensible y quedarnos sólo con los que más persisten, los que eran y son (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Esos atributos que, si se los quitáramos a un ente, deja de ser lo que es. En pocas palabras, debemos entender la substancia no como substrato sino como esencia.

En libro XII, 6 Aristóteles se pregunta por la relación de prioridad entre la potencia y el acto. ¿Qué es primero, el acto o la potencia, el huevo o la gallina? En un primer momento, parece que la potencia tiene prioridad, pues todo lo que es puede ser pero no todo lo que puede ser es. “Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la Noche”⁶. Si la potencia antecede al acto, habría un tiempo en que todo pudiera ser pero, de hecho, no fuera. O, en otros términos, lo que es vendría de lo que todavía no es, lo que puede ser. Pero, para Aristóteles “[...] el Caos y la Noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia”⁷. La única forma de derivar el ente a partir del ente es que el acto sea anterior a la potencia y, con ello, que todas las cosas siempre hayan sido como ahora son. Con esto, Aristóteles rompe con la tradición antigua y

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1029 a 13.

⁵ *Ibid.*, 17-18.

⁶ *Ibid.*, 171b 24-27.

⁷ *Ibid.*, 172a 7-9

da una nueva dimensión a la separación parmenídea entre ser y no ser. La gallina es siempre anterior al huevo porque el ser sólo puede venir del ser y lo que no es se reduce a un momento de lo que es. *Ex nihilo nihil fit*.

Pero la nada siempre estuvo ahí

Ahora bien, que en la tradición metafísica sólo se explique el ente en términos del ente, no quiere decir que la cuestión de la nada estuviera por completo ausente del discurso filosófico.

El parricidio y la diferencia

Entre los griegos, la nada volvió al debate a partir de la cuestión de la diferencia. Los atomistas debieron apelar a un segundo principio para introducir diferencia en el ser parmenídeo. El ser se pulveriza en átomos separados por el vacío. Es el vacío lo que, además, les posibilita moverse y entrar en relaciones. Platón también debe dar un lugar al no ser para comprender la diferencia. Para dar razón de un ente, hay que entenderlo desde lo que es, pero también desde todo lo que no es. Y, para hacer esto, es necesario cometer parricidio y dejar que lo que es y lo que no es se entremezclen de nuevo.

Creatio ex nihilo

Otro encuentro del pensamiento occidental con la nada vino con las religiones de El Libro. En el primer siglo antes de Cristo era una idea popular entre teólogos y filósofos judíos que dios había creado todo desde la nada. Esta idea puede rastrearse hasta 2-Macebeos 7:28 donde dice: “Te ruego que observes el cielo y la tierra, y pienses en todo lo que hay en ellos. Dios hizo todo esto de la nada, y de la misma manera hizo la raza humana”. Aunque esta doctrina no tuvo demasiada trascendencia en la tradición judía; sí fue lo suficientemente importante en su tiempo como para influir al naciente cristianismo.

Desde los inicios del cristianismo, la doctrina de la *creatio ex nihilo* confrontó a los intelectuales cristianos con la tradición griega y romana de *ex nihilo nihil fit*. Pero

pronto ambas tradiciones entraron en diálogo. Del encuentro entre la tradición neoplatónica y el cristianismo temprano nace la teología negativa. Para no limitar a dios a los atributos de un ente, se proponen buscarlo más allá del ente y sus determinaciones a través de la vía negativa. No podemos decir, por ejemplo, que dios es bueno sin limitarlo a los atributos que predicamos de los entes. Habría que decir que dios no es bueno, en tanto que no puede reducirse a la bondad de las criaturas. Y, con ello, dios está “más allá” de los entes y sus determinaciones.

La *creatio ex nihilo* sirvió también de inspiración a pensadoras y pensadores místicos de los siglos XIII y XIV, quienes también se apropiaron herramientas de la teología negativa. Margarita Porete es, tal vez, el ejemplo más conocido. Llevando a la práctica la vía negativa para llegar a dios. Nos propone buscarlo en el alma a través del amor y el desapego a las criaturas. “Y esta alma, que se ha convertido en nada, lo tiene todo y por ello no tiene nada, lo quiere todo y no quiere nada, lo sabe todo y no sabe nada”⁸. Vemos en ella un paso de sostener que dios creo todo desde la nada a buscar a dios haciéndonos nada.

Otro ejemplo es Eckhart. En sus sermones, describe a dios como “el fruto de la nada”. Igual que Porete, Eckhart nos invita a buscar a dios en nuestro fondo, desprendiéndonos de nuestro apego a los modos. “Si quieres vaciarte absolutamente de todas las mercancías, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí”⁹. Para Eckhart nuestro fondo y el fondo de dios son el mismo, pero sólo podemos acceder a él si nos vaciamos y desapegamos de todos los modos de los entes. “Por eso, si Dios quiere alguna vez asomarse en su interior, le costará necesariamente todos sus nombres divinos y sus atributos personales”¹⁰. En los sermones de Eckhart se radicaliza también la posición de la *creatio ex nihilo*.

⁸ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005, p. 56.

⁹ Maister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 36-37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

“Todas las cosas han sido creadas de la nada; por ello su verdadero origen es la nada”¹¹.

En fin, mientras la tradición metafísica cerró la puerta a la nada y al no ser, el cristianismo le abrió la ventana. Y, con ello, la historia de la nada no acabó ni con Parménides ni con Aristóteles, aunque sus capítulos estuvieran dispersos en la tradición occidental.

La nada más allá de occidente

Antes de cerrar este apartado, hay que mencionar al menos que tradiciones de otras latitudes no se impusieron los mismos límites que la metafísica occidental a la hora de pensar lo otro del ente. Es complicado comparar tradiciones que parten de distintas categorías, pero vale la pena nombrar algunos ejemplos.

En el sutra Corazón y el sutra Diamante, textos fundamentales de la literatura *Prajñāpāramitā* del budismo indio, se aborda la cuestión del vacío y de la no forma. El sutra Corazón comienza con la sentencia: “La forma aquí sólo es vacío/ el vacío sólo forma”. En un tono parecido, el sutra Diamante dice: “[...] si ves que toda forma es no-forma, entonces ves al Tataghata [a Buda, literalmente “el así venido”]”. En ambos textos vemos un movimiento contrario al de la metafísica. En vez de separar tajantemente ser y no ser; para el budismo ser y no ser, forma y no-forma, refieren a una misma naturaleza vista desde dos perspectivas. Desde la perspectiva cotidiana, el mundo es visto como conformado por entes separados; pero, desde la perspectiva de buda, reconocemos que, detrás de la forma y las diferencias, hay no forma y no diferenciación.

En el *Tao Te King*, texto de las tradiciones religiosas nativas de China, se valora también lo vacío y sin forma. “El Tao es un recipiente vacío que nunca se puede llenar”¹². Para el taoísmo, el principio de todo lo que es no puede entenderse, él mismo, como un ente. “Su parte superior no es luminosa, su parte inferior no es oscura. Es incesante y continuo, y no se puede nombrar, retorna siempre al no

¹¹ *Ibid.*, p. 50.

¹² Lao Tse, *Tao Te King*, § IV.

ser. Por eso se le llama la Forma de lo Sin Forma, la imagen del No-Ser”¹³. Para entender esto, ponen como ejemplo el juego que hay entre forma y vacío en las cosas cotidianas. “Forma una vasija con arcilla; del vacío (de la vasija) surge su utilidad”¹⁴. No sólo es que el ser y la forma vengan del no ser y el vacío, sino que forma y vacío interactúan constantemente. Para ellos no sólo hay *creatio ex nihilo* sino que la nada está presente y entremezclada con lo ente a cada momento.

El giro nihilista y la época de la nada

“El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?”¹⁵. El siglo XIX trajo un nuevo capítulo en la historia de la nada. Si, en la antigüedad, la nada entró al escenario filosófico a través de la influencia cristiana; a partir del siglo XIX, la nada parece llamar ella misma a la puerta e imponerse como un reto al pensar. Y a este reto epocal se llama “nihilismo”.

Podemos rastrear el concepto de “nihilismo” hasta las cartas sobre Hume de Jacobi. Al final de estas cartas, Jacobi explora las consecuencias de la *Crítica de la razón pura de Kant*. Una de las consecuencias es que nos cierra la posibilidad de conocer aquello que causa nuestras sensaciones. Entonces, si no *sabemos de qué* son nuestras intuiciones, resulta que éstas no están fundadas en nada.. Y a este infundamento de nuestras representaciones es a lo que llama “nihilismo”.

La nada más allá del mundo en Schopenhauer

En el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer también se encuentra con la nada. Una vez que reconoce los límites del horizonte de la representación, Schopenhauer se pregunta si hay algo más que representación en nuestro mundo. La salida que nos propone parte de que no sólo somos subjetividad sino también cuerpo. Es desde el cuerpo que podemos

¹³ *Ibid.*, § XIV.

¹⁴ *Ibid.*, § XI.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008, § 2 [127].

acceder a toda otra dimensión del mundo, al interior de la cosa en sí, en tanto que nosotros somos también cosa. Y ese interior es la voluntad.

Detrás de la apariencia de los objetos para la representación, hay un impulso a preservarse en eterno conflicto consigo mismo. Un eterno querer que nunca se sacia y convierte a la vida en un ciclo de carencia y sufrimiento mediado por pequeños periodos de saciedad y sosiego.

Y es frente a este diagnóstico que se pregunta ¿qué nos queda por hacer cuando adquirimos este “conocimiento transformado” de la naturaleza de la voluntad? “[T]enemos ante los ojos la negación y supresión de todo querer e igualmente por ello la salvación de un mundo, cuya esencia global se nos presenta como sufrimiento; se diría que nos hallamos ante un tránsito hacia el vacío de la *nada*”¹⁶. Si la voluntad es el fundamento de todo lo que es y negamos esta voluntad, nos quedamos del otro lado, el de la nada. Schopenhauer entiende la nada como *nihil privativum*, como lo otro del ente y, concretamente, como lo otro de la voluntad. Esta experiencia de aquietamiento de la voluntad se identifica con la experiencia religiosa de éxtasis o iluminación y se pone como ejemplo de ella a santos y ascetas de oriente y occidente.

“[N]osotros tememos, al igual que los niños temen la oscuridad; en vez de rodearla, al igual que los indios, mediante mitos y palabras vacías de significado”¹⁷. Reconoce Schopenhauer la aversión del pensar occidental a la nada. Y busca una guía para pensar más allá de los límites occidentales en las tradiciones de la India.

El Nihilismo llama a la puerta

Ya hemos visto cómo, para Nietzsche, es el nihilismo quien llama a nuestra puerta y no nosotros quienes salimos a buscarlo. El nihilismo se nos presenta comola marca de una época. Para Nietzsche el nihilismo es “falta de metas; falta de

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012, p. 513.

¹⁷ *Ibid.*, p. 516.

respuesta al <<¿por qué?>> ¿qué significa nihilismo? –que los valores supremos se desvalorizan”¹⁸. Y esta falta de respuesta al porqué nos viene, piensa él, de la crisis de la interpretación cristiana del mundo. “Ha sucumbido una interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*”¹⁹.

Pero el cristianismo no es sino una interpretación que pretendía servir de antídoto contra un *primer nihilismo* original. Este primer nihilismo es el sinsentido fundamental de la existencia. Ese uno primordial dionisiaco del que habló en *Nacimiento de la tragedia*. Una vez que cae ese velo que se presentaba como *la* verdad, quedamos confrontados al nihilismo original y sin capacidad de creer en otras ficciones.

Para Nietzsche, el nihilismo moderno, la crisis de sentido de la interpretación cristiana, es un reto a nuestra capacidad de soportar el nihilismo original sin necesidad de una interpretación tan extrema como la cristiana. De si seremos capaces de aceptar una reducción de nuestro valor y una mayor dosis de incertidumbre en nuestras futuras interpretaciones.

A fin de cuentas, hay para Nietzsche dos nihilismos. Uno que es una condición epocal apremiante, la crisis de la interpretación cristiana; y otro que es la condición fundamental de la existencia, un sinsentido fundamental que siempre está ahí. Y esta crisis nihilista epocal, que nos pone de nuevo delante del nihilismo originario, es también una oportunidad de crear nuevos sentidos y modos de habitar este mundo.

Nada, experiencia y libertad en Sartre

En 1929 Husserl dictó las famosas *Conferencias de París* para presentar su proyecto fenomenológico a sus colegas franceses. Uno de estos colegas fue el joven Sartre que, a los pocos años, partió rumbo a Berlín a estudiar

¹⁸ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, op. cit., §9 [35].

¹⁹ *Ibid.*, §5 [71].

fenomenología. En las *Conferencias* de Husserl podemos ver lo que encantó a Sartre de la naciente fenomenología, pero también la génesis de su mayor punto de desencuentro con el maestro: el yo trascendental.

Sartre se apropia de la perspectiva husserliana de la intencionalidad y la entiende de la siguiente forma: “La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo [...] Conocer es “estallar hacia”, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí”²⁰. Para Sartre la conciencia es un estallar hacia, un ex-istir, un estar echados fuera que se da entre la conciencia y la cosa. La conciencia no tiene interior, sólo se da en su estallar hacia el mundo.

No hay lugar para un yo trascendental en la conciencia sin interior sartreana. En *La trascendencia del ego*, Sartre se propone mostrar que no hay yo en el campo trascendental de la conciencia y que lo que llamamos “yo” no es sino un objeto del mundo entre otros. “El campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su limpidez primera. En un sentido es una *nada* puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, están fuera de él, puesto que mi Yo (Moi) ha cesado de formar parte de él. Pero esa nada es *todo*, puesto que es *conciencia* de todos esos objetos”²¹. Si el mundo está allá afuera y existimos en él, ese polo desde donde estallamos al mundo no puede ser un objeto del mundo. Es, en cambio, lo otro del mundo y, por ello, una nada.

En un sentido, Sartre da una nueva dimensión a la *creatio ex nihilo*. El mundo se crea desde la nada trascendental de la conciencia en cada experiencia espontánea. Y, si el yo es otro objeto del mundo, él también nace desde la nada a través de cada acto de conciencia. El ser humano está condenado a ser libre

²⁰ Jean-Paul Sartre, *El Hombre y las Cosas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 25.

²¹ Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, Ediciones Calden, s/l, s/f, p. 43.

porque se define en cada acto. Y, con ello, la libertad humana está fundada en la nada de la conciencia.

La clara noche de la nada en Heidegger

En “¿Qué es metafísica?” Heidegger se pregunta qué lugar queda a la metafísica en un mundo donde el modelo del saber es la ciencia. La ciencia se ocupa plenamente del ente pero de nada más. Y es en este “nada más” que la metafísica puede encontrar su campo. Si la ciencia limita su campo al ente, la metafísica puede aventurarse más allá preguntando “¿qué pasa con la nada?”²².

¿Dónde ha de encontrar la metafísica a la nada? Si la nada es la completa negación de la totalidad de lo ente, habría que sustraer todo lo ente de nuestro mundo y lo que sea que quede sería la nada. Pero esta sustracción parece imposible a la razón. Y si no podemos ir nosotros a la nada a través de la razón, es la nada misma la que debe salir a nuestro encuentro. Hay disposiciones afectivas que nos ponen delante, no de la suma de los entes, sino del ente como una totalidad. La alegría, por ejemplo, nos hace ver “todo” color de rosa o el tedio nos hace percibir todo lo ente como una masa indiferenciada en que “todo” da igual.

Y si hay disposiciones afectivas que nos ponen delante de la totalidad de lo ente, ha de haber alguna que nos ponga frente a su otro, a su negación: la nada. Esta disposición es la angustia. En la angustia “[...] se siente uno extraño”²³. La nada nos lleva a extrañarnos de lo ente en que estamos cotidianamente envueltos. Y con este extrañamiento el ente se aparta y se revela la nada.

La nada no es un ente y no puede sino rechazarnos de vuelta a lo ente. Pero, en su rechazo, nos permite ver lo ente por vez primera con cierta distancia. “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada”²⁴.

²² M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 95.

²³ *Ibid.*, p. 100.

²⁴ *Ibid.*, p. 102.

Y de esta confrontación con la nada y extrañamiento frente a lo ente saca Heidegger dos consecuencias. La primera es que el hombre es lugarteniente de la nada. Aunque estemos inmersos en lo ente, estamos parados siempre sobre su otro que se oculta hasta que la angustia nos confronta con él. La angustia nos permite, pues, trascender lo ente y reconocer, desde la nada, que es. Y esta posibilidad de trascender lo ente es justo lo que, según Heidegger, es la metafísica.

La segunda consecuencia es que, si es sólo a través de la nada que se hace patente que el ente es ente y no nada, entonces ser y nada se identifican. Heidegger toma prestada esta coincidencia de la *Lógica* de Hegel y le da un nuevo sentido. La convierte en el máximo parricidio. No sólo hay que decir que el no ser, en algún sentido es, sino que ser y nada coinciden.

Jünger, Heidegger y el nihil del nihilismo

En sus cursos sobre Nietzsche, Heidegger reconoce que es el pensamiento de Nietzsche el primero en experimentar el nihilismo. Pero la cuestión es si éste, en realidad, logra superarlo. Superar el nihilismo es confrontarse con su esencia y su esencia es precisamente el *nihil*, la nada. “La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada”²⁵. La esencia del nihilismo es la propia sustracción de ser que se oculta en favor de que el ente se muestre. Y con ello, si el ser es sustracción, el nihilismo es fundamentalmente insuperable. El nihilismo propio, la sustracción del ser, es insuperable.

Pero hay, en la actualidad, un nihilismo impropio que convierte esta sustracción en olvido. Por ello, la única forma de superar el nihilismo impropio es sabiendo del nihilismo propio, o sea, que el ser es sustracción. Quedamos una vez más con dos nihilismos, uno como acontecimiento histórico y otro como condición fundamental.

En los años 50s Heidegger y Jünger intercambian impresiones sobre las características de este mundo nihilista, su esencia y cómo superarlo. Definir el

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, Destino, Barcelona, 2000, p. 276.

nihilismo, piensa Jünger, sería como descubrir el agente cancerígeno. No sería la cura, pero sí la condición de ésta. Sin embargo, “[!]a dificultad de definir el nihilismo estriba en que es imposible que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada”²⁶. Y, por esto, Jünger opta por una aproximación periférica al nihilismo. Y esa aproximación lo lleva tras sus síntomas, que difieren en mucho de la comprensión coloquial del nihilismo. El nihilismo moderno se manifiesta, piensa él, como orden y no caos, como exceso de salud y no como enfermedad. El mundo nihilista contemporáneo tiene una tendencia a simplificar todo, destruyendo lo único y maravilloso, imponiendo a todo el pulcro estilo del taller.

El nihilismo moderno, piensa Jünger, nos está orillando a un “meridiano cero” en que las cifras del viejo mundo ya no van a valer y va a empezar una nueva cuenta. Y es desde ahí que empieza a pensar espacios de liberación y resistencia frente al nihilismo moderno como son el dolor, el amor y el desorden.

En respuesta al enfoque periférico de Jünger, Heidegger se propone ir a la esencia. Para él, como ya vimos, superar el nihilismo sólo puede ser adentrarse en su esencia, y esta esencia es justamente el juego de sustracción y donación del ser. “El Ser <<es>> tan poco como la Nada. Pero *hay* ambos”²⁷.

Pero esta aproximación esencial no implica que Heidegger descuide la perspectiva periférica de describir los síntomas del nihilismo contemporáneo. Esta doble estrategia de caracterizar el fenómeno del nihilismo y, desde ahí, intentar adentrarse en su esencia es típica de sus trabajos de crítica a la modernidad como “La época de la imagen del mundo”, “Superación de la metafísica” y los tratados de la historia del ser, que revisaremos adelante.

Podemos ver, pues, que el pensamiento de Heidegger se encuentra con la nada desde dos caminos. Uno es en el esfuerzo de no fundar el ser del ente en un ente y, con ello, tener que pensar más allá de lo ente. El otro es el de la experiencia

²⁶ Ernst Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo: Sobre la línea/Hacia la pregunta por el ser*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 25.

²⁷ *Ibid.*, p. 119.

moderna del nihilismo. Y estos dos caminos se cruzan. No basta con circundar el nihilismo, es necesario adentrarse en la esencia del *nihil*. Y es en la pregunta por la nada que se juega la posibilidad de otro comienzo y de superar la línea de la modernidad.

Los filósofos de la nada de la escuela de Kioto

En su ensayo *Filósofos de la nada*, Heisig utiliza el término “filósofos de la nada” para referirse a los principales personajes de la escuela de Kioto: Nishida, Tanabe y Nishitani. Los describe como filósofos que buscan fundar el pensar en un principio absoluto más allá de la distinción entre sujeto y objeto, un principio que llaman “nada absoluta”.

Desde *Indagación del bien*, Nishida intenta pensar la experiencia más allá de la distinción entre sujeto y objeto. Eso justo es la experiencia pura; una dimensión fundamental unificada de la experiencia en que no hay sujeto que experimente ni objeto experimentado, sino sólo lo que él llama “fenómeno de conciencia”.

Y la nada sale a colación cuando Nishida intenta responder a una objeción jacobiana a la experiencia pura. Si pensamos los fenómenos de conciencia como el hecho fundamental y no como un efecto de la relación entre quien experimenta y lo experimentado, ¿quiere decir que los fenómenos de conciencia nacen de la nada? “Cuando afirmamos que ‘no hay cosas’ –en la perspectiva de la intuición que trasciende la diferencia de sujeto y objeto- detrás de nuestra afirmación hay una conciencia de la nada”²⁸. La nada no debe entenderse sólo en sentido negativo, sino también con ciertas cualidades positivas, como el negro no es sólo la ausencia del color, sino un color en sí mismo. “Cuando se considera el ser como surgiendo de la nada en el mundo físico, la nada, entendida como un hecho de conciencia, no es verdadera nada, sino que es un momento particular del desarrollo de la conciencia”²⁹. La nada no es una simple negación sino un momento de la conciencia.

²⁸ Nishida Kitaro, *Indagación del bien*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 88.

²⁹ *Ibidem*.

La conciencia está fundada en un principio de unidad oculta que es nada. Este principio de unidad de la conciencia excede la conciencia individual y unifica todo fenómeno de conciencia. Nishida, siguiendo la pista de la teología negativa, conecta además esta nada unificadora con dios.

Para Tanabe, la perspectiva egocéntrica, o del propio poder, está condenada a entrar constantemente en crisis. En la medida en que un ser relativo intenta afirmarse como absoluto, éste es llevado al límite de la crisis, hasta que logra arrepentirse, reconocer su arrogancia y poner lo absoluto más allá del campo del ente, en la nada. Una vez que el ente relativo rompe su perspectiva egocéntrica, se vuelve mediador del otro poder de la nada absoluta. Se abre, así, la posibilidad de un encuentro de los entes relativos vacíos, en el fondo común de la nada.

Nishitani piensa que son las crisis las que hacen patente que la nada está todo el tiempo bajo nuestros pies. El ser humano se mueve cotidianamente en el campo de la conciencia, donde él es el centro y determina todo en virtud de para que le sirve. La experiencia religiosa comienza por preguntarnos para qué servimos nosotros y poner al centro del campo de la conciencia entre signos de interrogación. Esto hace patente el infundamento sobre el que este sujeto descansa. Y, desde aquí, se abre la posibilidad de una experiencia de personalidad impersonal; de reconocimiento de los entes como máscaras o expresiones singulares de un fondo común: la nada absoluta.

Las filosofías de la nada

Con este breve recuento de la historia de la nada en la filosofía mi intención ha sido, más que ser exhaustivo, llamar la atención sobre un cierto *Zeitgeist* (espíritu de la época) que se extiende desde inicios del siglo XIX y toma a la nada como un eje de transformación de nuestra forma de hacer filosofía y habitar este mundo. Dicho todo lo anterior, ¿qué entiendo por filosofías de la nada? A continuación una caracterización puntual:

1. Las “filosofías de la nada” se refieren a una tendencia en la filosofía a poner a la nada en el centro de la reflexión. Dicha tendencia se extiende desde inicios del siglo XIX hasta nuestros días. Atraviesa a pensadores de distintas líneas, aunque con una motivación similar: encontrar un fundamento en el no fundamento, una dimensión de unidad de lo ente que no sea ella misma ente.
2. Ya desde tiempos de Platón era claro que, para regresar la nada a la filosofía, hacía falta cometer parricidio. Y este tono parricida lo comparten las filosofías de la nada. La pregunta por la nada resurge justo cuando los filósofos intentan ir más allá de los límites impuestos por la metafísica occidental. La pregunta por la nada es una pregunta que pretende desbordar los límites del pensar metafísico occidental.
3. Las filosofías de la nada surgen como una tendencia epocal porque están respondiendo a un reto igualmente epocal: el nihilismo. Con este término podemos designar esa experiencia de que la nada “llama a la puerta” en la modernidad consumada. La pérdida de fundamento no es sólo una cuestión metafísica, sino que se extiende a todas las dimensiones de la cultura y la vida moderna. *La* interpretación ha sucumbido y ahora todo está cubierto por el halo de un “en vano”. Las filosofías de la nada son la reacción a esta experiencia histórica del nihilismo.
4. En esta confrontación con el acontecimiento epocal del nihilismo, la pérdida de fundamento de la vida moderna, las filosofías de la nada se deben confrontar con la esencia misma del nihilismo moderno: el *nihil*, la nada. Descubren que el nihilismo no es sólo una “enfermedad” epocal, sino el síntoma de una condición fundamental, o in-fundamental, que ha estado siempre bajo nuestros pies.
5. Las filosofías de la nada son, pues, más que un simple juego de conceptos. Si el nihilismo no es sólo una cuestión metafísica, sino que se extiende a todas las dimensiones de la vida moderna; la ruptura de las filosofías de la nada con el límite tradicional del pensar metafísico, *ex nihilo nihil fit*, es también una ruptura con el mundo moderno al que este pensar metafísico

dio forma. Las filosofías de la nada se proponen transformar nuestra forma de pensar, pero también nuestra forma de habitar este mundo, desde un saber del *nihil* olvidado.

Es desde esta caracterización de “filosofías de la nada” que este trabajo se propone preguntarse por lo que he llamado “políticas de la nada”, o sea, las consecuencias políticas de esta transformación en nuestra forma de pensar impuesta por la experiencia histórica del nihilismo. Vemos cómo la agenda de estas filosofías empieza por la ontología pero tiene un alcance mucho mayor, al querer cambiar nuestra forma de habitar el mundo desde la confrontación con la nada. No es difícil ver cómo esta agenda pone a nuestros pensadores en ruta de colisión con movimientos políticos que pretenden romper con lo vigente.

A continuación, me enfocaré en dos vetas de filosofías de la nada: Hablaré de Heidegger y de sus encuentros y desencuentros con el nacionalsocialismo en los años 30s a partir de su experiencia de la nada. Abordaré también a los pensadores de la escuela de Kioto y cómo se relacionaron con el militarismo japonés desde su agenda filosófica. Con todo lo anterior, espero haber mostrado que la conexión entre estas dos vetas no es sólo anecdótica, sino que son parte de ese movimiento epocal que he llamado “filosofías de la nada”. Espero que esta confrontación nos permita entender también los motivos que llevaron a estos pensadores a acercarse, en ciertos momentos, al fascismo.

Pero, como ya dijimos, este trabajo se llama “Políticas de la nada...” porque no sólo pretende mostrar cómo los pensadores en cuestión politizaron sus planteamientos filosóficos durante el auge del fascismo. Sino que pretende proponer otra política de la nada, leyendo las filosofías de la nada desde una perspectiva eco-anarquista. Esta propuesta será la conclusión del presente trabajo.

Desde el frente invisible: El proyecto político de Heidegger y su experiencia del nacionalsocialismo a la luz de Cuadernos Negros

Qué son los Cuadernos Negros

La obra de Heidegger tiene varias capas: los libros publicados en vida, las compilaciones de artículos, las lecciones y los tratados póstumos de historia del ser. A éstas hay que sumar una nueva capa compuesta por los tomos 94 a 102 de las obras completas que se ha dado por llamar “Cuadernos Negros”. Cada capa, a pesar de conectarse temáticamente con las demás, tiene un estilo peculiar; y lo mismo aplica con los *Cuadernos Negros*.

En *Meditación*, Heidegger describe *Cuadernos* como “libretas de notas”³⁰. El primer tomo de *Cuadernos* abre con un epígrafe que también puede servir de descripción del estilo de las obras: “Las anotaciones de los cuadernos negros/son, en su núcleo,/ intentos de un sencillo nombrar:/ no un enunciar, ni menos aún apuntes/para un sistema planificado”³¹. Estas dos descripciones nos dan una idea de lo que son los *Cuadernos*; libros de anotaciones y de intentos.

Mientras *Aportes a la filosofía*, por ejemplo, está ordenado en “ensambles” y apartados; en *Cuadernos* simplemente se numeran las entradas y se acomodan cronológicamente según las libretas en que se encuentran. Cada libreta abarca un lapso de alrededor de un año³². Los *Cuadernos Negros* no son apuntes de una obra inconclusa, fueron pensados como obras *fragmentarias*³³.

³⁰ Martin Heidegger, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006, p.354

³¹ M. Heidegger, *Cuadernos Negros (1931.1938)* Reflexiones II a VI, Trotta, Madrid, 2015, p.9.

³² Vale notar que esta descripción se refiere principalmente al primer tomo de *Cuadernos*, de R II a R VI, que es el que en el presente trabajo nos ocupa. Pero hay que señalar que el estilo cambia en

Esta naturaleza fragmentaria da la pauta para que en *Cuadernos* encontremos cosas que rara vez se ven en el resto de la obra de Heidegger. Encontramos abundantes referencias a autores contemporáneos como Jaspers, Husserl, Scheler, Weber o Cassirer que son bastante escasas en el resto de la obra. También podemos ver acontecimientos del momento, y el impacto que éstos produjeron en Heidegger. Hay también varias críticas a su propia obra y a la recepción de ésta, particularmente a *Ser y tiempo*.

En general, se pueden distinguir las entradas de *Cuadernos* en dos tipos:

a) *Intentos y experimentos*: En ellas se vuelve sobre temas de la obra previa, se hacen planteamientos que aparecerán en la obra o se hacen planteamientos experimentales que intentan metáforas, perspectivas y abordajes distintos a los del resto de su obra. A la luz de estas entradas podemos entender por qué Heidegger describe *Cuadernos* como “*intentos de un nombrar*”.

b) *Diario filosófico*: Estas entradas responden a acontecimientos del momento. Esporádicamente, encontramos en ellas fechas, incidentes o personajes referidos.

Según la época, varía el peso de estos dos tipos de entradas en las libretas. En Reflexiones III por ejemplo, la libreta de la época del rectorado, las entradas son más del tipo de diario filosófico; mientras que en Reflexiones IV, después de la renuncia a la rectoría, los experimentos predominan.

En ambos tipos de entradas podemos ver cómo esta nueva capa de la obra de Heidegger, con su naturaleza fragmentaria, experimental y reactiva, presenta cosas que no se encuentran en el resto de su obra. Nos ofrece un vistazo a la tramoya de la obra, conocida. Por ello, a partir de ahora, se nos plantea la tarea no

los siguientes tomos. Por mencionar algunas diferencias, el segundo tomo, R VII a R XI, abarca solamente un lapso de 2 años y, a partir de R XIV en el tercer tomo, las libretas están escritas a renglón corrido, sin división de párrafos. Hasta aquí, sólo puedo hablar de los primeros tres tomos que ahora son accesibles. Pero, de cualquier forma, esto no cambia la naturaleza fragmentaria de la que hablo.

³³ Al menos los primeros tomos de *Cuadernos* fueron reordenados, cuentan con aparato crítico y referencias internas; dejando claro que Heidegger ya los consideraba completos en su forma fragmentaria. Cf. Steven Crowell, “Reading Heidegger’s Black Notebooks” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, MIT Press, Massachusetts, 2016, p. 33.

sólo de interpretar *Cuadernos Negros* sino de volver a entender la obra de Heidegger a la luz de ellos.

Los caminos al es: Reflexiones II dentro de la obra de Heidegger

Reflexiones II y los trabajos anteriores

Reflexiones II es la primera libreta que compone *Cuadernos Negros*. Abarca desde octubre de 1931 hasta finales del otoño de 1932, aunque más de la mitad de las entradas se escribieron durante el otoño de 1932. Es contemporánea de “¿Qué es metafísica?”, “De la esencia del fundamento” y especialmente “De la esencia de la verdad” y “La doctrina platónica de la verdad”. Heidegger también dictó “El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)”³⁴ en el semestre de verano de 1932.

Uno de los temas más relevantes de R II es la crítica a *Ser y Tiempo* y su recepción como una “filosofía existencial”³⁵. Desde R II, Heidegger ve su trabajo anterior como caminos fuera de servicio, ya con la hierba crecida, pero que todavía llevan al ser-ahí³⁶. Por ello, no hay que refutar *Ser y tiempo*, hay que eclipsarlo³⁷ y seguir en el camino de la experiencia de la pregunta por el ser³⁸.

Reflexiones II y los trabajos posteriores

La historia del ser, el primer comienzo y el otro comienzo

En el parágrafo 132 encontramos uno de los primeros esbozos de una historia del ser. Empieza con la necesidad griega de encontrar el ser del $\xi\sigma\tau\iota\nu$ desde el presente del verbo [$\xi\sigma\tau\iota\nu$] y cómo esto llevó a pensarlo desde la permanencia.

³⁴ Esta obra todavía no está traducida, el título en alemán es: *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. En un fragmento contemporáneo de *Cuadernos* Heidegger dice: “Daría ‘filosofías’ enteras que llenaran volúmenes a cambio de la única y contundente sentencia de Anaximandro”. (M. Heidegger, *Reflexiones II*, §54)

³⁵ Cf. *ibid*, § 91.

³⁶ Cf. *ibid*, § 49.

³⁷ Cf. *ibid*, § 103.

³⁸ Cf. *ibid*, § 53 y 183.

Este sí inmediato a la permanencia se diferencia de la nada mediata. El no-ente se reduce al ente en Platón (*Sofista*) y la potencia se reduce a un momento del acto en Aristóteles. Después, con el dios creador del cristianismo, lo que para los griegos era el comienzo (el ser del ἔσθιν) se convierte en resultado (de la creación), como la primera verdad. Este procedimiento de desplazamiento del comienzo continúa hasta la modernidad. El primero en percibir este problema fue Nietzsche, pero se mantuvo en los goznes de la modernidad en la relación de ser y devenir. Los fenomenólogos, Husserl y Scheler, lograron volver a la percepción inmediata de las cosas mismas; recuperando la postura de la antigüedad de la pregunta por el “es”³⁹.

El ser-ahí como ahí del ser

Otro vuelco en la obra heideggeriana que podemos ver gestarse en R II es el cambio en la interpretación antropológica del Dasein, del ser-ahí, a una más bien topológica en la obra posterior. Un paso de la comprensión de Dasein como existencia humana⁴⁰, a Dasein como ahí del ser.

La obra, el lenguaje y la poesía

Pero, si el ser-ahí, en que acontece que el ente es, ya no se entiende como existencia humana ¿dónde acontece este lugar del “ahí”? En la obra, en la poesía del lenguaje. La obra funda, la obra inaugura el lugar del hacer mundo, es el lugar del comienzo⁴¹. El ser irrumpe en la obra real⁴².

Si la filosofía busca lanzarse a otro comienzo, debe hacerlo como una obra poética, una que funda el “ahí” y, en él, una nueva relación con el ser y un nuevo mundo⁴³. La filosofía es una creación de metáforas (*bildersprache*)⁴⁴. Pero en el camino a la transformación del lenguaje⁴⁵ se debe empezar por el silencio. “Donde

³⁹ Cf. M. Heidegger, *Reflexiones II*, § 132

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008, p. 25p.28.

⁴¹ Cf. M. Heidegger, *Reflexiones II*, § 210.

⁴² Cf. *Ibid.*, § 19.

⁴³ Cf. *Ibid.*, § 86.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, § 236.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, § 64.

hay crecimiento hay silencio [...]”⁴⁶. Guardando silencio vamos camino hacia el ser-ahí⁴⁷. Sólo desde ahí podremos escribir los diálogos ocultos del lenguaje⁴⁸.

Ciencia, técnica y progreso

El último gran tema de la obra posterior que encontramos ya en R II es la confrontación con la ciencia y la técnica. La ciencia actual está en crisis⁴⁹ pues parte de la relación técnica con lo ente, una relación desde la fría objetividad⁵⁰ que quiere hacer todo accesible para el uso doméstico⁵¹. Heidegger ve también con alarma la tendencia de la “filosofía científica a intentar adoptar esta relación con lo ente. En cambio, piensa que la filosofía no debe ser ciencia, debe preservarse de ella⁵², para poder resguardar la posibilidad de fundar una nueva relación con lo ente y, desde ella, una nueva ciencia esencial⁵³.

Frente a la relación técnica con lo ente, Heidegger adopta la siguiente resolución: “Se ha acabado eso de ir corriendo de un lado al otro. Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos. ¡Alto! Y aquí, el límite original de la historia no es el eterno supratemporal vacío, sino la constancia del arraigamiento”⁵⁴. Ésta es, desde R II, la bandera de Heidegger ante la modernidad.

Las formulaciones endémicas a Reflexiones II

Los intentos de decir lo inconceptuable: “es” y \mathbb{A}

La tradición metafísica ha tomado al ser como objeto, como algo puesto enfrente, como si fuera un ente especial llamado “ser”⁵⁵. Y esto pone sobre la mesa un reto para el lenguaje poético del otro pensar: ¿cómo pensar al ser sin volverlo objeto?

⁴⁶ *Ibid.*, § 109.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, § 3.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, § 130.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, § 134.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, § 105.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, § 75.

⁵² Cf. *Ibid.*, § 78.

⁵³ Cf. *Ibid.*, § 39.

⁵⁴ *Ibid.*, § 108.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, § 216.

El ser es lo inconceptuable⁵⁶. Heidegger presenta dos intentos de decir el ser de forma no objetiva. Primero intenta revertir el desplazamiento de la forma sustantivada, volviendo a la forma verbal “es” (*ist*)⁵⁷. El otro intento lleva al extremo la idea del ser como lo inconceptuable e intenta referirlo, o al menos señalarlo, con el símbolo \mathcal{A} ⁵⁸.

El animal y lo humano

Otro camino que Heidegger deja comenzado en R II es la reflexión sobre el animal. ¿Qué clase de mundo se abre para el animal desde sus capacidades perceptivas? Eso no lo podemos saber porque preguntamos por *su* mundo desde *nuestro* mundo. Sólo podemos preguntar por el animal desde una perspectiva más original si antes preguntamos por el ser humano. Y, desde esta pregunta, retrocedemos sobre lo humano y vamos más allá de lo humano a través de la corporalidad activa animal. Hasta ahora hemos pensado la sensibilidad de forma kantiana, desde la perspectiva del pensar. Para poder entender lo animal, hay que entender la sensibilidad desde lo corporal⁵⁹. Esta senda es sobremanera sugerente y nos señala un tema pendiente en la obra heideggeriana: el cuerpo.

El acontecimiento universal

Otro concepto nuevo de R II es el de “acontecimiento universal” o “weltereignis”. Puede interpretarse como el acontecimiento que hace mundo, que funda⁶⁰.

En general, podemos ver R II como una incubadora de muchos de los temas característicos del llamado “segundo” Heidegger. Y con ello, la expresión de un proceso de transición en su pensamiento. Sin negar que mucho se queda, también en el tintero y no pasa a la obra posterior. Ahora, con ese contexto de RII presente, podemos entrar de lleno a la conexión con el nacionalsocialismo.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, § 81.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, § 207 y 216.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, § 36 y 45.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, § 201 y 202.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, § 223 y 226.

“El mundo está en proceso de remodelación” los primeros acercamientos de Heidegger al nacionalsocialismo en Reflexiones II

Ya hemos visto cómo *Cuadernos* sirvió como un campo de experimentación y gestación de itinerarios filosóficos, muchos retomados en la obra posterior. Pero hay otras entradas que responden más a los acontecimientos del momento. En este tipo de entradas de R II podemos ver la reacción de Heidegger al “movimiento de la juventud” que se estaba gestando en Alemania. Estas entradas nos dan una perspectiva única para entender qué llevó a Heidegger a acercarse al nacionalsocialismo en 1933.

Primeros guiños

Las referencias al movimiento nacionalsocialista en R II pueden empezar a rastrearse desde las entradas más tempranas. Ya en §39 hay una mención de los dirigentes (*Führer*) aunque en un contexto algo ambiguo. Los dirigentes y vigilantes son los que necesitan de la ciencia esencial⁶¹.

En §45, donde aborda la relación entre espacio y tiempo, hay una referencia al concepto de “pueblo sin espacio” (*Volk ohne Raum*)⁶². Éste es uno de los conceptos clave de la propaganda Nazi. Heidegger acompaña este concepto de una nota refiriendo a la novela homónima de 1926 de Hans Grimm. El concepto de “pueblo sin espacio” refiere a la idea de que, a partir del Tratado de Versalles, Alemania ha quedado falta de un espacio para desarrollarse.. Este concepto está emparentado con la idea de “*Lebensraum*” o “espacio vital”, el concepto geopolítico de que las sociedades son como organismos que dependen de un espacio adecuado para crecer y desarrollarse. Con ello, un pueblo sin espacio está destinado a la muerte a menos que luche por su expansión. Si bien es cierto que “pueblo sin espacio” y “espacio vital” son temas típicos de la propaganda Nazi, son más bien parte del ambiente general de la República de Weimar; una

⁶¹ Cf. M. Heidegger, *Reflexiones II*, § 39.

⁶² Cf. *Ibid.*, § 45.

respuesta al sentimiento popular de injusticia frente a las condiciones impuestas por el Tratado de Versalles.

El contexto

Contexto personal

Es en los parágrafos § 70 a 73 donde Heidegger dice que estamos frente a una reconfiguración del mundo que sólo el pueblo alemán es capaz de realizar y que una gran fe recorre al país joven. Aquí la referencia al movimiento nacionalsocialista es inocultable. Estos apartados datan de finales del semestre de verano o inicios del semestre de invierno de 1932. En la famosa entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger precisa que estuvo de vacaciones en su cabaña durante el curso de invierno de 1932. Como vimos arriba, la mayor parte de R II fue escrita durante este lapso vacacional. También quiere decir que la huella del movimiento nacionalsocialista en *Cuadernos* coincide con una época en que Heidegger se encontraba lejos de la ciudad y, en particular, de la universidad.

A nivel nacional

Para entender este primer acercamiento, sin caer en anacronismos, es importante tener presente el desarrollo del nacionalsocialismo en el contexto alemán. 1932 fue un año crítico en la política alemana. A nivel nacional, la crisis empezó con el colapso del gobierno de Brüning por las medidas de austeridad que intentó imponer para hacer frente a la crisis del 29. El descontento fue tan fuerte que arrastró a todos los partidos que colaboraron con él, e incluso a la institución del parlamento (*Reichstag*) entera, al desprestigio⁶³. La crisis en la democracia institucional sentó la base para el desarrollo de corrientes políticas anti-democráticas que, con la fuerza de un gran hombre, proponían una salida revolucionaria a la crisis en que todos tuvieran empleo y se expulsara a los culpables de la derrota de 1919. El parlamento se reunía con cada vez menos

⁶³ Cf. Robert Gallately (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, Oxford, Italia, 2018, p. 37.

regularidad y, para finales de mayo de 1932, el impopular canciller Brüning fue reemplazado por el autoritario y ultraconservador Franz Von Papen⁶⁴.

Lo único que mantenía cohesionada la república de Weimar era la figura del presidente Hindenburg, una fuerte figura militar de la Primera Guerra Mundial que fue presidente desde 1925 hasta su muerte en 1934. A pesar de presentarse como un candidato independiente, era apoyado por partidos de derecha. Gracias a su autoridad política fue capaz de mantener a flote el gobierno a través de sus decretos presidenciales. Entre marzo y abril de 32 fue reelecto como presidente, respaldado por partidos de centro e izquierda moderada que buscaban frenar el avance del NSDAP, dejando a Hitler en segundo lugar.

Para apuntalar la llegada de Von Papen, Hindenburg disolvió el parlamento y convocó a elecciones a finales de julio de 32. Estas elecciones trajeron el primer gran triunfo del NSDAP, que obtuvo mayoría en el parlamento⁶⁵.

Vale agregar que, a medida que el parlamento fue perdiendo relevancia, la contienda de los partidos pasó a la calle. Las SA, unidades de asalto afiliadas al movimiento nazi, alcanzaban casi los 500 mil miembros en agosto de 32 y los enfrentamientos callejeros con enemigos políticos eran frecuentes⁶⁶.

A nivel local

El panorama en la región de Heidegger, Baden-Württemberg, era algo distinto. Desde 1918, el gobierno se alternó entre la izquierda moderada del SDP, el Partido Democrático Alemán (DDP) y el partido católico Zentrum. En Württemberg el partido nazi no figuró en elecciones hasta 32.

De hecho, el NSDAP encontró mucha resistencia en la región de Baden-Württemberg. En los primeros días del partido, el auto de Hitler fue apedreado en Friburgo. En un enfrentamiento el 15 de mayo de 1926, las SA recibieron una golpiza de parte de organizaciones antifascistas cuando intentaban marchar hacia

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p.38.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

un discurso de Hitler en el puente Friedrich-Ebert-Brücke, de Heilborn. En 1933, el partido comunista en Stuttgart sabotó la transmisión televisiva de un discurso de Hitler en el famoso *Stuttgart Kableattentat*⁶⁷.

Fue hasta su gira de 1932 que Hitler se encontró con públicos de decenas de miles para sus discursos en Baden-Württemberg. El 29 de julio de 1932 esta gira llegó al Möslestadion (estadio de fútbol) de Friburgo. La familia de Heidegger asistió. Hermann Heidegger recuerda en una entrevista con *Zeit*, que en ese día de julio, su madre Elfride Petri lo llevó a él y a su hermano al evento; mientras que su padre, Martin Heidegger, decidió no asistir.

Llama la atención que los fragmentos de R II en que Heidegger hace referencia al movimiento nazi se dan en un contexto algo inesperado. Heidegger está en una zona en que resistió a la influencia nazi. Además, durante el “floreCIMIENTO tardío” del movimiento en la región de Baden-Württemberg, a finales de 32, Heidegger se encuentra en su cabaña, lejos del epicentro del movimiento. Y, sin embargo, es en esta época de recogimiento en que Heidegger voltea a ver al movimiento nazi con esperanza. ¿Qué alimentó la curiosidad de Heidegger por el “movimiento de la juventud” durante el semestre de invierno?

En la ya mencionada entrevista con *Zeit*, Hermann Heidegger comenta que los acercamientos de su familia al nacionalsocialismo no empezaron con su padre. Tanto su esposa como su cuñada y después incluso sus hijos se acercaron desde 32, y tal vez antes, al movimiento. Según Hermann, su padre Martin fue el más reticente de la familia ante el nacionalsocialismo⁶⁸. Con esto, no es difícil inferir que la principal influencia nacionalsocialista de Heidegger en estos primeros meses de acercamiento fue su propia familia.

⁶⁷ V. <https://www.hitlerpages.com/pagina58.html> [Consultado el 7 de junio de 219]

⁶⁸ V. Irsa Radisch, "Er war ein lieber Vater" [en línea], *Zeit* Onlinea, 6 de marzo de 2014 <https://www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte/seite-2> [Consultado el 7 de junio de 219]

La remodelación del mundo

A partir de § 70 Heidegger vuelve varias veces sobre una frase en la que podemos englobar su percepción del movimiento en 1932: “el mundo está en proceso de remodelación” (*Welts its im Umbau*). Heidegger percibe, el nacionalsocialismo como un movimiento que está cambiando el mundo pero ¿hasta qué punto? Desde el concepto de “*weltreignis*” o “acontecimiento de mundo”, transformar el mundo es que de nuevo acaezca el ser en el ser-ahí, transformar el lenguaje desde la obra poética. Ahora, ¿es el nacionalsocialismo “*weltreignis*”? ¿Cuál es el alcance de la remodelación (*Umbau*) del mundo propuesta? En algunos momentos nos encontraremos con un profundo entusiasmo de pensar que la transformación será profunda y, en otros, encontraremos más bien desconfianza frente a los elementos del viejo mundo que intentan volver a este movimiento una nueva capa de pintura sobre las viejas instituciones.

En las primeras apariciones de la sentencia “el mundo está en proceso de remodelación” (§70 y 84) Heidegger ve el movimiento con entusiasmo. En estos pasajes es muy claro que la remodelación del mundo se entiende como *weltreignis*”, “acontecimiento de mundo”. El pueblo alemán es el único que puede poetizar de nuevo el ser⁶⁹. En el movimiento y en todo trabajo, es el planificar, el despachar, el perforar y el solventar lo que se hace notar pero el acontecer no se lo puede reconocer de un vistazo y muchas veces simplemente se lo ignora. Pero una gran fe recorre un país joven y tal vez con esta fe venga la posibilidad de un acontecer oculto, por debajo de la actividad del movimiento⁷⁰. El mundo está en proceso de remodelación pero ¿qué se gesta tras bambalinas? ¿Qué acontecer (del ser, de la verdad) está operando ahí? Esta es la cuestión que debe preocuparnos⁷¹.

Encontramos, pues, en los primeros abordajes, una actitud de esperanza frente al proceso de transformación del nacionalsocialismo pero, a la vez, dudas sobre lo que está aconteciendo a nivel fundamental. Una gran fe en el cambio recorre a

⁶⁹ Cf. M. Heidegger, *Reflexiones II*, §71.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, § 72.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, § 84.

una joven nación pero la cuestión es si esta remodelación es sólo un movimiento de planificación y despacho o si hay, en el fondo, un acontecimiento de ser.

En las siguientes referencias al movimiento de remodelación del mundo⁷², Heidegger lo describe como un movimiento de la juventud. Para Heidegger, el motor del movimiento es la voluntad política de la juventud. Esta voluntad se expresa en el rechazo a la filosofía y la ciencia de su tiempo⁷³; así como una búsqueda de volver a tener suelo⁷⁴. Pero este estímulo de los jóvenes, y algunos insólitos ancianos con espíritu joven, enfrenta el riesgo de que su potencial creador sea sometido y trivializado por las fuerzas del presente. Existe el riesgo de absolutizar la política a través del mundillo empequeñecido del partido, volviendo a la juventud inofensiva en cursos de formación política⁷⁵.

La agitación de la juventud no sirve de mucho si no se vuelve a poner al servicio del misterio, de la cosecha, la germinación y el crecimiento. Si no, la estimulación de la juventud no es más que un fugaz cosquilleo, una apariencia de vitalidad política que clama al cielo su incapacidad intelectual⁷⁶. En fin, a Heidegger le sigue pareciendo que sólo al pueblo alemán le está esperando la lejana disposición para el comienzo⁷⁷. Pero ¿cómo el pueblo alemán cumplirá su misión, desde una filosofía de la “alemanidad”⁷⁸ o reanudando el vínculo con los griegos⁷⁹?

En algo tiene razón, el grupo demográfico que impulsó el desarrollo del nacionalsocialismo hasta la conquista del poder en 33 fue el de los hombres jóvenes⁸⁰. Más aún, el “movimiento de la juventud” representa para Heidegger una voluntad de romper con lo vigente, de cuestionarlo. La cuestión es si las fuerzas del presente lograrán coartar esta voluntad y si detrás de dicha voluntad de

⁷² Cf. *Ibid.*, § 107 y 159.

⁷³ Cf. *Ibid.*, § 140.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, § 153.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, § 153 y 159.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, § 153, 159 y 222.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, § 224.

⁷⁸ Vale agregar que, en el texto, Heidegger atribuye esta tarea a la, pro nazi, Sociedad Alemana de Filosofía. No es difícil imaginar que la otra alternativa, el vínculo con los griegos, es por la que apuesta Heidegger. Y, con esto, se opone a la tendencia de la Sociedad Alemana de Filosofía.

⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *Reflexiones II*, § 238.

⁸⁰ Cf. Robert Gallatelly (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, p. 31.

ruptura hay la posibilidad de otro comienzo. Hay, en él una mezcla de esperanza en la posibilidad de que sea la seña de una transformación profunda del mundo desde el acontecimiento del ser, un “weltereignis”. Pero, a la vez, hay una sospecha de que la agitación de la juventud terminará siendo canalizada por el partido o, en general, por la lógica de los viejos y vuelta una inofensiva revoltura de lo mismo. Esta ambigüedad sobre el carácter auténticamente transformador del movimiento nazi acompañará a Heidegger hasta la época del rectorado.

La posición política de Heidegger

Para concluir este capítulo me gustaría preguntar ¿qué posición política ostentaba Heidegger en 1932 y cómo esa posición lo acercó al nacionalsocialismo? Primero que nada, ya vimos que la actitud de Heidegger frente al movimiento nazi es ambigua, entre la esperanza y la desconfianza. Además, él mismo reconoce nunca haber tenido actividad política antes de la época del rectorado en 33⁸¹. Lo que quiere decir que algo vio al movimiento que lo llevó a involucrarse en política por primera vez.

Según Hermann Heidegger, en las elecciones de julio de 32 su padre todavía votó por el partido de los vinicultores de Württemberg⁸². Pero hay en su obra pistas de sus intereses políticos en este momento. Intentaré mostrar algunos:

1. Heidegger piensa desde el campo

No solamente Heidegger nació en un contexto campesino en Meßkirch, sino que toda su vida buscó mantenerse al margen de la ciudad y cerca de la Selva Negra. Muchas de las metáforas del acontecimiento en R II son referencias al campo y a la naturaleza, como el arado, la germinación, la cosecha, el árbol o la montaña. Y, según vimos, esta identidad campesina se reflejaba también en sus simpatías políticas, al menos a la hora de votar al partido de los vinicultores.

⁸¹ V. Ramón Rodríguez (trad.), “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, Tecnos, Madrid, 1996.

⁸² V. Irsa Radisch, “Er war ein lieber Vater” [en línea], Zeit Online, 6 de marzo de 2014 <https://www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte/seite-2> [Consultado el 7 de junio de 2019]

2. Da importancia a las raíces y a lo local

A diferencia de contemporáneos suyos, a quienes incluso admiraba como Jünger, Heidegger no fue un pensador viajero. Se mantuvo prácticamente toda su vida en el mismo estado federado de Alemania y ejerció la mayor parte de su vida en la misma universidad. No cabe duda que Heidegger se identificaba con su tierra materna. Y este arraigo a su tierra determinó la forma en que entendió lo que significaba ser alemán. Una parte fundamental de su itinerario filosófico es el regreso a las raíces del árbol, al comienzo, la necesidad de mantenerse cerca del origen. Su apuesta es siempre por el arraigamiento.

3. Heidegger es un pensador opuesto al progreso y la técnica moderna.

El párrafo 108 es claro sobre su posición: “Se ha acabado eso de ir corriendo de un lado al otro. Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos. ¡Alto!”⁸³.. El progreso es la ilimitada expansión en lo eterno supratemporal, la máxima pérdida de todo arraigamiento. Es la medida de expansión del dominio de la técnica moderna sobre lo ente. Esta lógica se expresa claramente en la ciudad que se expande sobre el campo y la naturaleza. Este mundo del progreso, además, busca imponer su lógica a nivel planetario, destruyendo todo lo local.

4. Heidegger apuesta por la refundación del mundo.

Vimos que su principal resquemor frente al nacionalsocialismo es qué tan profunda es la transformación que propone. Podemos extraer de esto que él espera una ruptura con el anquilosado mundo vigente y sus instituciones. Inaugurando otro comienzo.

5. Espera un caudillo.

En R II Heidegger le da importancia al caudillo (*Führer*) y a acaudillar (*führerschaft*)⁸⁴. Para él, la transformación del mundo no vendrá de las multitudes sino de los grandes hombres. En *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* es

⁸³ M. Heidegger, *Reflexiones II*, § 108.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, § 39, 40 y 52.

claro que, para él, el ser acaece en la obra del poeta y del pensador. Pero depende también del estadista que, con su acción política, funda un pueblo⁸⁵. Extrapolando esto al contexto político alemán, parece que, como muchos de sus connacionales, Heidegger esperaba el regreso de un “gran hombre” al estilo de Bismarck⁸⁶ que salvara a Alemania.

Con estos cinco puntos podemos entender un poco mejor la actitud política de Heidegger. Y desde ahí, podemos entender mejor también qué lo llevó a interesarse por el nacionalsocialismo a finales de 32.

En el panorama político alemán había tres grandes fuerzas: a) El Partido Socialdemócrata (SDP) y los partidos que apostaban por el sostenimiento de la República de Weimar, b) el Partido Comunista (KPD) y c) el Partido Nacionalsocialista.

De entrada, la inclinación transformadora de Heidegger (punto 4) lo distancia de los partidos que se proponían mantener el orden vigente de la República de Weimar: el SDP y compañía.

Con ello, Heidegger se queda con las dos posibilidades con intenciones más revolucionarias del espectro: los nacionalsocialistas y los comunistas. Desde el campo de la propaganda hasta los enfrentamientos callejeros, comunistas y nacionalsocialistas antagonizaban fuertemente por posicionar su visión de cómo debía ser Alemania después de la República de Weimar.

A pesar de sus diferencias, apuntaban a un público similar: trabajadores y la clase media sometidos a los estragos de la crisis del 29, con una marcada retórica anticapitalista. También se apoyan en el descontento de la gente ante el tratado de Versalles y la deuda internacional adquirida por Alemania después de la guerra. Los dos tienen un programa que plantea romper con las instituciones y cambiar radicalmente la forma de gobierno y la economía. Ambos son

⁸⁵ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Biblos, Buenos Aires, 2010, p.129.

⁸⁶ Cf. Robert Gallately (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, p. 6.

movimientos que se gestan en contextos urbanos. Y, finalmente, ambos movimientos ponen sus miras en la juventud⁸⁷.

Pero algunas cuestiones de la propuesta comunista chocaron con el ideario de Heidegger. Primero que nada, la relación con el campo. Tanto comunistas como nacionalsocialistas concentran su retórica en los trabajadores de la ciudad y tocan apenas de forma tangencial las necesidades de los campesinos en sus programas⁸⁸. Pero, mientras los comunistas enfatizan la necesidad de que el campesino subordine su lucha a la del proletariado urbano revolucionario⁸⁹, el Partido Nacionalsocialista propone un programa en que es el campesino el sustento de Alemania; no sólo a nivel alimentario sino que también se contempla “[...] a la población campesina como al depositario de la herencia de la salud, fuente de la juventud de la nación, y como la espina dorsal de sus fuerzas armadas”⁹⁰. Este reconocimiento al campesino por parte del nacionalsocialismo fue probablemente atractivo para Heidegger. Además, hay que tener presente que sobre los partidos comunistas pesaba todavía el espectro de las requisas soviéticas de granos a los campesinos.

Sumemos a esto el concepto de “asfalto” (*Asphalt*) de la propaganda nazi. Al inicio de la película *Asphalt* de Joe May (1929), se muestra el nacimiento del asfalto, el material en que funda nuestro mundo moderno de calles, veloces automóviles, edificios, espectaculares, tranvías y ajetreadas multitudes. Rosenberg y después Goebbels tomaron este concepto de asfalto como fundamento de la sociedad

⁸⁷ Hago esta reconstrucción a partir del manifiesto de los 25 puntos del Partido Nacionalsocialista [en línea] <http://www.anatomyofthethirdreich.com/index.php/national-socialist-ideology/twenty-five-point-manifesto> [consultado el 5 de junio de 2019] y textos de Thälman, líder del Partido Comunista, como: “Programmerklärung zur nationalen und sozialen Befreiung des deutschen Volkes” [Declaración del programa sobre la liberación nacional y social del pueblo alemán], “Entfaltet das rote Banner des Weltoktobers!” [¡Despliega la bandera roja del octubre mundial!] y “Für Brot und Freiheit!” [¡Por el pan y la libertad!]. [en línea] <https://www.marxists.org/deutsch/referenz/thaelmann/index.htm> [consultado el 5 de junio de 2019]

⁸⁸ Por ejemplo, sólo el punto 17 de los 25 puntos del Partido Nacionalsocialista incluye una demanda campesina, la reforma agraria, y es sobremanera ambiguo en el punto. “Demandamos una reforma de la tierra adecuada a nuestros requerimientos nacionales”.

⁸⁹ Cf. Ernst Thälmann, “Carta de los agricultores de Eifel”, [en línea] <http://web.archive.org/web/20070715201734/www.marxistische-bibliothek.de/thaelmannzeigt.html> [consultado el 5 de junio de 2019]

⁹⁰ Adolf Hitler, *Manifiesto oficial del partido nacionalsocialista alemán de los trabajadores con respecto a la población campesina y la agricultura*, Editorial Kamerad, s/l, s/a, p. 3.

urbana y le dieron una acepción negativa. “[E]l asfalto es concebido como una estructura estéril que impide la proliferación de la hierba y la respiración del suelo patrio⁹¹. Todo lo que los nazis veían como materialista, degenerado o moderno era calificado como “de asfalto”; se habla de intelectuales de asfalto, periódicos de asfalto, música de asfalto (o sea, el Jazz) e incluso se crea el verbo *asphaltieren* o “asfaltizar” como sinónimo de corromper. Rosenberg, plantea, en 1930, la siguiente disyuntiva a los alemanes: “sucumbir lastimosamente ‘por libre voluntad’ sobre el asfalto, o sanar ‘obligadamente’ en el campo o en la ciudad mediana”⁹². Irónicamente, el Tercer Reich dejó de calle a todas las potencias modernizadoras de su tiempo echando 3, 870 km de asfalto durante el desarrollo de la Autobahn.

Otra cuestión que pudo chocar a Heidegger de los comunistas es el peso de lo nacional y lo local. Si bien es cierto que el Partido Comunista tenía una retórica sorprendentemente nacionalista, seguramente en reacción a la retórica nazi⁹³, el referente de organización de la vida era siempre la Unión Soviética⁹⁴. Contrapuesto a esto, la visión de mundo del partido nazi estaba basada en el potencial específico de cada nación (*Völkisch*) y de cada raza. Cada nación tiene su potencial y su misión por realizar. Con ello, la tarea de la organización y el partido es salvaguardar y llevar a realización las tareas del pueblo alemán⁹⁵.

Algo parecido se puede decir con respecto al caudillo. Si bien ambos partidos tenían su *Führer*, su hombre fuerte que a la vez jugaba la función de dirigente y candidato (Hitler y Thälmann respectivamente), el Partido Comunista hace constantes referencias a las masas trabajadoras. Según la propaganda nazi “[e]l marxismo representa el eficaz instrumento de la aspiración judía de anular la

⁹¹ Rosa Sala, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilados, Barcelona, 2003, p. 76.

⁹² Alfred Rosenberg, *El mito del siglo 20*, Wotan, s/l, 2002, p. 194.

⁹³ Cf. *Ernst Thälmann*, “Programmerklärung zur nationalen und sozialen Befreiung des deutschen Volkes” [Declaración del programa sobre la liberación nacional y social del pueblo alemán], [en línea] <https://www.marxists.org/deutsch/referenz/thaelmann/1930/08/natsozbef.htm> [consultado el 5 de junio de 2019]

⁹⁴ Cf. *Ernst Thälmann*, “Entfaltet das rote Banner des Weltoktobers!” [¡Despliega la bandera roja del octubre mundial!], [en línea] <https://www.marxists.org/deutsch/referenz/thaelmann/1930/11/rotesbanner.htm> [consultado el 5 de junio de 2019]

⁹⁵ V. Adolf Hitler, *Mi lucha*, Rienzi, Colombia, 2012, p. 233 y ss.

significación preponderante del individuo para sustituirla por el número de la masa”⁹⁶.

En cambio, ellos creen que “[t]odos los descubrimientos son, pues, la consecuencia del poder creador del individuo. Así, todos esos individuos constituyen, se quiera o no, los mayores benefactores de la Humanidad”⁹⁷. En la propaganda nazi se da un peso importante a lo singular y específico: a la nación, a la raza y, finalmente, al individuo. Paradójicamente, a la vez, el movimiento apuesta siempre por construir las grandes multitudes a partir de acciones, como el mitin o la asamblea, que crean sentimiento de comunidad. Es un movimiento masivo que, a la vez, busca reivindicar el valor del individuo⁹⁸. Para el nacionalsocialismo, el valor no lo tienen todos los individuos, sino ciertos individuos con potencial creador: la dirección política. Esta afirmación del individuo dirigente creador es la base de su crítica a la democracia. Mientras la democracia impone la autoridad de la masa sobre el dirigente, un sistema político basado en el individuo debe regresar la autoridad a éste, al individuo dirigente, al caudillo⁹⁹.

Finalmente, está la cuestión del progreso. Con los comunistas no encontrará concordancia alguna en este punto. Por ejemplo, dice Thälmann en 30:

Mientras que en todos los países capitalistas, especialmente en Alemania, [...] las fábricas están cerradas, decenas de miles y cientos de miles de trabajadores vuelan por las calles cada semana, crecen gigantescas obras en la Unión Soviética. En la economía socialista, las ruedas están girando, las chimeneas están fumando, las enormes fábricas de cereales, las granjas socialistas soviéticas se están expandiendo en las tierras cultivables¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 279.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 299.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 280.

¹⁰⁰ *Ernst Thälmann*, “Entfaltet das rote Banner des Weltoktobers!” [¡Despliega la bandera roja del octubre mundial!], [en línea] <https://www.marxists.org/deutsch/referenz/thaelmann/1930/11/rotesbanner.htm>[consultado el 5 de junio de 2019]

Para él, el capitalismo y su crisis son un freno para el proceso de expansión de las chimeneas, las fábricas y las tierras cultivables. El socialismo es echar a andar las ruedas del progreso. Esto choca con los deseos de poner un alto al progreso y su eterna expansión. Choca también con su crítica a volver toda tierra disponible para la producción agrícola.

Aquí encontramos el choque entre dos concepciones de la revolución. En palabras de Benjamin: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”¹⁰¹. Mientras el modelo de revolución de los comunistas alemanes es el de la locomotora de la historia, para Heidegger y Benjamin la revolución debe ser más bien un freno de emergencia, un grito de “¡Alto!”.

Ahora, con el nacionalsocialismo las cosas no son muy diferentes. A pesar de que, como hemos visto, la propaganda nazi habla sobre la importancia de volver al origen, de combatir el asfalto y de romper con la vorágine globalizadora; también afirma que la fuerza del individuo está en su capacidad de someter cada vez más los elementos de la naturaleza. El nacionalsocialismo se mueve entre el regreso al corazón de lo tradicional y el impulso al desarrollo de poner a nuestro servicio todas las fuerzas de la naturaleza como una afirmación de nuestro poder¹⁰².

Me parece que, desde esta relación con el progreso, podemos entender las dudas de Heidegger frente al nacionalsocialismo. Qué tanto la remodelación del mundo (*Umbau*) que pretenden es un alto al progreso de la modernidad y un acontecimiento de mundo (*weltreignis*); o tan sólo una simple remodelación, una nueva faz del mismo mundo moderno del progreso. Pero aún con estas dudas, el nacionalsocialismo sigue siendo la posición más afín al ideario de Heidegger en el espectro oficial de 1932.

¹⁰¹ Walter Benjamin, Tesis sobre la historia, Ms-BA 1100.

¹⁰² Adolf Hitler, *Mi lucha*, p. 277

El horror ante la decadencia: Reflexiones III y la experiencia de la realidad del Nacionalsocialismo

Antecedentes

En el apartado anterior, dejamos a Heidegger con sus primeros acercamientos al nacionalsocialismo en R II. Vimos cómo fue creciendo su interés en el movimiento durante el periodo vacacional del semestre de invierno de 1932. Vimos también que, a pesar de su entusiasmo, mantenía cierta desconfianza sobre el tipo de “remodelación de mundo” que el “movimiento de la juventud” pretendía.

Reflexiones III retoma inmediatamente después y mantiene el mismo tono. En los primeros párrafos encontramos a un Heidegger mucho más entusiasta hacia el movimiento pero que, poco a poco, irá corroborando sus sospechas sobre él. Pero, antes de entrar de lleno a R III es necesario hacer unas aclaraciones metodológicas.

Para entrar a R III

Antes distinguí las entradas de *Cuadernos* en dos tipos: a) *intentos y experimentos* y b) *diario filosófico*. En RIII las entradas son predominantemente de diario filosófico. En lo concreto, R III puede leerse como el diario filosófico de Heidegger durante el periodo del rectorado. Y, más aún, R III es el diario filosófico de Heidegger durante su época de mayor acercamiento al movimiento nacionalsocialista y al Tercer Reich. A lo largo de la libreta podemos ver cómo Heidegger pasa del entusiasmo al completo desencanto y la ruptura con el movimiento.

Por ello, es necesario seguir el orden cronológico de los párrafos para reconocer su desarrollo. Así pues, en vez de agrupar temáticamente los párrafos, como hice con mi exposición de R II, me parece importante exponerlos en orden cronológico. Para mi exposición cronológica, propongo dividir los párrafos de R III en los siguientes periodos:

- a) **Del regreso de vacaciones al inicio del rectorado**: De finales del otoño de 1932 al nombramiento como rector. Abarca los párrafos 1 a 6.
- b) **El inicio del rectorado**: Del nombramiento como rector al semestre de verano (abril) de 1933. Abarca los párrafos 7 a 32.
- c) **Las primeras críticas**: Del semestre de verano (abril) a diciembre de 1933 Abarca los párrafos 33 a 67.
- d) **Las críticas al nacionalsocialismo y su rol en la universidad**: De diciembre de 1933 a enero-febrero de 1934. Abarca los párrafos 68 a 97.
- e) **La ruptura y el fin del rectorado** De febrero a finales de abril de 1934. Abarca los párrafos 98 a 113.
- f) **La salida del rectorado, las (auto)críticas y la búsqueda del dios a través de la obra** Del semestre de verano a finales de 1934 . Abarca de 114 a 219.

Veremos, pues, estas divisiones marcadas por acontecimientos o cambios de tono. Con este mapa propongo orientarnos en el desarrollo de R III.

Algo más que me gustaría agregar sobre la estrategia a seguir es que, como hicimos con R II, intentaré vincular los párrafos de R III con algunos textos contemporáneos o alusivos al tiempo en cuestión como son, en este caso, “La autoafirmación de la universidad alemana” y “El rectorado 1933/34: hechos y pensamientos”.

En fin, aclaradas estas cuestiones metodológicas y con el ya enunciado mapa como base, me dispongo a empezar.

“El destino de la grandeza alemana”: del regreso de vacaciones al inicio del rectorado

En los primeros párrafos de R III (del 1 al 6) podemos ver exacerbado el entusiasmo por el “movimiento de la juventud”. Nos encontramos a Heidegger

hablando del pueblo alemán, su grandeza, su misión y su destino¹⁰³. Probablemente fueron escritos en el contexto del regreso a Friburgo, al calor de la agitación política por el ascenso de Hitler al poder, el 30 de enero de 1933.

Una voluntad popular despierta¹⁰⁴, piensa Heidegger, y la filosofía alemana¹⁰⁵ debe estar resuelta a introducir el preguntar en su originariedad para que la misión del pueblo alemán se reenlace con su comienzo¹⁰⁶. El problema es que Heidegger teme que la filosofía actual no esté a la altura de semejante intervención política ni de hacer una nueva ciencia, sólo puede perderse en el parloteo de la “ciencia politizada” (*Politischer Wissenschaft*)¹⁰⁷. No podemos dejarnos llevar por la agitación desarraigada de la nueva intelectualidad, debemos seguir buscando la realización del destino de la grandeza alemana, desplegando el acontecer del pueblo y el Estado¹⁰⁸.

Heidegger empieza a preguntarse qué hacer para lograr que el pueblo alemán realice su destino y se vincule con el comienzo. En otros términos, va dejando su lugar como espectador y comienza a buscar agencia en la remodelación del mundo. Y este rol activo en el movimiento nazi lo busca justamente a través de la filosofía.

“En contra de mi voz interior”: el inicio del rectorado

Asumiendo el rectorado

“Habiéndoseme apremiado a que asuma el rectorado, estoy actuando por vez primera en contra de mi voz interior”¹⁰⁹. Esta sección comienza con Heidegger adoptando un rol activo en el movimiento al asumir el rectorado el 27 de abril de 1933. Inmediatamente lo vemos desgarrado en la ambigüedad ante las posibilidades reales del movimiento. Continúa, en este sentido, parágrafo 8

¹⁰³ Cf. M. Heidegger, *Cuadernos Negros*, Reflexiones III, § 2 y 5

¹⁰⁴ Cf. *ibid*, § 1.

¹⁰⁵ Cf. *ibid*, § 3.

¹⁰⁶ Cf. *ibid*, § 2

¹⁰⁷ Cf. *ibid*, § 4.

¹⁰⁸ Cf. *ibid*, § 5.

¹⁰⁹ *Ibid*, § 8

lamentando que lo único que queda es intentar “[...] construir a partir de lo que hay-suponiendo que eso aún sea posible- faltan hombres”¹¹⁰. Heidegger espera poder realizar su agenda en la universidad e incluso usarla como un bastión para influir en el movimiento del pueblo pero, teme no encontrar eco en la universidad ni en el movimiento.

Vale la pena leer este párrafo sobre el inicio del rectorado junto con el primer apartado del ensayo “El rectorado 1933/34: hechos y pensamientos”, una pequeña retrospectiva escrita por Heidegger al calor del colapso del Tercer Reich en 1945. En este apartado nos pinta más a detalle el contexto del párrafo en cuestión. Von Möllendorf, renombrado anatomista, había sido elegido para ejercer como rector entre 1933/34 pero, debido a sus antecedentes como disidente y a su negativa a conceder “licencia vacacional permanente” al profesorado judío, fue presionado a renunciar con el ascenso de Hitler al poder. A raíz de esto, Heidegger señala que varios colegas, incluido el propio Von Möllendorf y el anterior rector Sauer (especialista en arqueología y arte cristiano) lo convencieron de asumir el rectorado. Al parecer fue Sauer quien finalmente lo persuadió señalando que, de no asumir él la posición, se impondría un rector desde fuera¹¹¹. Apenas tenía un mes que Goebbels se había sumando al gabinete con el naciente Ministerio de Propaganda y aún no era claro qué nivel de injerencia tendría en la universidad.

Junto con ésta, Heidegger lista tres razones que lo llevaron a desoír su voz interior y asumir el rectorado:

1) Vio en el movimiento del pueblo la posibilidad de remembranza y renovación para descubrir la vocación histórica de occidente. En este sentido, la universidad podría proveer al pueblo de una *medida* para su tarea.

¹¹⁰ *ibidem*

¹¹¹ Cf. M. Heidegger “The Rectorate 1933/34: Facts an Thoughts” en *The Self-assertion of the German University and The Rectorate 1933/34 : Facts an Thoughts*, trad. Karsten Harries [en línea] <https://phil.hse.ru/data/2016/10/03/1122904501/Heideggers%20Self-Assertion%20of%20German%20University.pdf> , pp. 481- 483.

2) El rectorado podía ser una oportunidad para encontrar a personas capaces de contribuir en esta tarea, independientemente de su filiación política.

3) Asumir el rectorado podía servir para frenar la injerencia externa y la hegemonía de la doctrina y la estructura del partido en la universidad¹¹².

Heidegger se sentía crucificado entre las dos tendencias en la universidad. Los “viejos” que se negaban a abandonar la especialización de sus saberes y los “jóvenes” que buscaban una ciencia politizada¹¹³.

Frente a estas dos tendencias, él adoptó una agenda para la universidad a partir de “¿Qué es metafísica?”: romper con la especialización, regresando las ciencias al terreno fundamental de la pregunta por el ser, devolviendo las ciencias a su unidad orgánica y no a una artificial técnico-organizacional e institucional.

A sus dudas sobre las posibilidades de la universidad se suma que, al momento de asumir el rectorado, Heidegger no tenía contactos con el gobierno ni era él mismo parte del partido y, más aún, no había tenido ninguna actividad política anterior.

Con esto podemos entender qué lo llevó a actuar contra su voz interior y también por qué temer que, tanto dentro como fuera de la universidad, faltaran hombres interpelados por su agenda de volver al comienzo.

Pero, al final, “[l]a nueva universidad sólo vendrá si nos *sacrificamos para ella*¹¹⁴”. En la retrospectiva de 45, Heidegger critica a quien lo juzga sin haberse involucrado en un sentido u otro. A pesar de sus dudas, Heidegger decidió tomar el riesgo de participar y asumir el rectorado para intentar rescatar lo positivo en el movimiento¹¹⁵. “Con una voluntad amplia, hay que estar dispuestos a fracasar con el ajetreo cotidiano [*alltäglichen Getriebe*]¹¹⁶. Pensó, pues, que sólo asumiendo el

¹¹² Cf. *ibid*, pp.483- 484.

¹¹³ Cf. *ibid*, pp. 482- 483.

¹¹⁴ M. Heidegger, Reflexiones III, § 12.

¹¹⁵ Cf. M. Heidegger “The Rectorate 1933/34 : Facts an Thoughts”, *op. cit.*, p. 486.

¹¹⁶ M. Heidegger, Cuadernos Negros, Reflexiones III, § 17. Vale la pena hacer notar dos cuestiones sobre la traducción. Aunque “ajetreo diario” es una traducción correcta de “*alltäglichen Getriebe*”,

riesgo del fracaso, se podía dar el encuentro con los solitarios¹¹⁷, los que no son ni “viejos” ni “jóvenes”, los que están a la altura de la tarea de volver al comienzo y al terreno común de las ciencias. Y así fue que decidió asumir el rectorado, contra su voz interior.

Trabajar mediante discursos, Heidegger en la universidad

“Lo arduo y fatídico de nuestro trabajo para la universidad es que, la mayoría de las veces, debemos actuar mediante ‘discursos’”¹¹⁸. Una vez decidido a correr el riesgo, Heidegger se introduce al movimiento nacionalsocialista a través de la universidad. A partir de aquí, la universidad será su lugar de encuentro con la realidad del movimiento. Por ello, la crítica a la universidad se vuelve un eje de R III. El primer sacrificio por la nueva universidad es justo intervenir en ella a través de discursos, el “Discurso de autoafirmación de la universidad alemana”.

En este discurso Heidegger intenta traducir su programa académico a términos de la institución universitaria. Vuelve sobre su agenda de “¿Qué es metafísica?”, donde plantea romper con la especialización de la universidad y reencontrar el fundamento originario de la ciencia: el comienzo griego. Y desde este comienzo, la universidad debe auto-afirmarse, defender su lugar (*Selbstbehauptung*), como la dirección para el movimiento del pueblo desde sus distintas profesiones. Para esto, la universidad requiere su propio dirigente, su *Führer*, y éste es el rector. Pero remata poniendo sobre la mesa la pregunta de si queremos o no, si estamos dispuestos o no, a esta nueva universidad alemana construida desde el comienzo. A fin de cuentas, Heidegger piensa que el movimiento del pueblo ya ha decidido y sólo resta a la universidad, la comunidad contenciosa de estudiantes y profesores, decidir si va a corresponderle¹¹⁹.

“*alltäglichen*” tiene también la acepción de “trivial”. Además, “*Getriebe*” tiene tanto la acepción de “ajeteo” como de “engranaje”, siendo ésta última la más frecuente. Seguramente Heidegger está aquí explotando la polisemia. Con ello, “*alltäglichen Getriebe*” puede entenderse tanto como “ajeteo cotidiano” como “vanos engranajes”.

¹¹⁷ Cf. *ibid*, § 14

¹¹⁸ *Ibid*, § 7

¹¹⁹ V. M. Heidegger “The Rectorate 1933/34 : Facts an Thoughts”, *op. cit.*

Trabajando a través de un discurso, Heidegger pone sobre la mesa su agenda como rector: destruir la universidad y construir un nuevo estatuto universitario, una nueva guía política y espiritual¹²⁰ para la revolución del pueblo alemán. La comunidad de la nueva universidad debe devenir creadora de sí misma (autónoma) pero, a la vez, creadora de la existencia del pueblo¹²¹. Y esto sólo lo logrará obrando desde lo venidero, resistiendo la extrañeza del futuro¹²².

Con esta agenda arranca el rectorado. Heidegger lo toma no sólo como una forma de intervenir sino hasta de intentar dirigir el movimiento. Pero, para dirigirlo, primero es necesario amoldarse a él.

Amoldándose a la realidad del movimiento.

“Imparables en el duro objetivo flexibles y alternantes con las vías y las armas, capaces de amoldarnos a ellas y de alternarlas”¹²³. Heidegger intenta mantenerse firme en su objetivo, el reencuentro con el comienzo como fundamento del ser de occidente, pero, para intentar influir en el movimiento, debe ser flexible en sus formas. *Amoldarse* es el eje de su estrategia. Esta flexibilidad o amoldarse (*Geschmeidiger*) la podemos entender de muchas formas. Podemos verla en cómo Heidegger adapta su posición filosófica a las formas de la universidad, trabajando a través de discursos. También está la intención de amoldar el cuerpo de la universidad al programa heideggeriano, que la universidad se amolde al movimiento del pueblo y que, al final, el movimiento y el pueblo se amolden a la dirección universitaria. No queda más que apretarse el cinturón y aprender de los errores en esta lucha por amoldarse¹²⁴.

La misión, preparando la revolución futura

Una vez encontrada una posición de intervención en el movimiento, amoldándose a las formas del rectorado, Heidegger comienza a lanzar sus directrices. Lo

¹²⁰ Cf. M. Heidegger, Reflexiones III, § 30.

¹²¹ Cf. *ibid.*, § 18.

¹²² Cf. *ibid.*, § 27.

¹²³ Cf. *ibid.*, § 11.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, § 9.

primero es apuntar la misión (*Der auftrag*). ¿Cuál es la misión del pueblo alemán? Esta misión no es un destino que ya esté escrito, ya asegurado. Meras imágenes de esta misión (al estilo de la propaganda nazi) no vinculan. La misión del pueblo está a decisión en encontrar una nueva esencia de la verdad, una esencia que ha permanecido oculta en la relación entre el ente y el ser. Hay que buscar lo más remoto, esta nueva esencia de la verdad, en lo más cercano¹²⁵.

“No podemos ni queremos calcular el futuro”¹²⁶, debemos crear nuestra futuridad, nuestra temporalidad¹²⁷. Esto se traduce en la actitud heideggeriana hacia la dirección del movimiento: “Que no haya programas, que no haya sistemas ni ninguna teoría, y sobre todo que no haya ningún vano ‘organizar’. Sino obrar lo real”¹²⁸. No podemos programar una revolución, sino sólo estar dispuestos a ella¹²⁹.

Podemos empezar a ver hacia dónde quiere Heidegger orientar el movimiento y nos podemos imaginar dónde esta orientación choca con la del partido. Tanto para Heidegger como para el movimiento nazi es importante la cuestión de los orígenes y la misión del pueblo alemán. Pero ahora vemos que la forma en que Heidegger entiende el origen y la misión del pueblo es muy diferente a la de la dirección del movimiento. Más adelante veremos estas divergencias profundizarse.

Heidegger y el acercamiento al nacionalsocialismo

Pero, aunque ya se vislumbran las distancias, es éste el momento de mayor acercamiento entre el pensamiento de Heidegger y la jerga nazi. En este apartado vemos varios conceptos de la propaganda nazi apropiados por la pluma de Heidegger. “[E]l Führer ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos”¹³⁰. Ésta es una de las tres

¹²⁵ Cf. *ibid.*, § 19, 21 y 24.

¹²⁶ *Ibid.*, § 15.

¹²⁷ Cf. *ibidem*.

¹²⁸ *Ibid.*, § 13.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, § 16.

¹³⁰ *Ibid.*, § 10.

o cuatro referencias explícitas a Hitler en R III. Él ha despertado una nueva realidad, el movimiento del pueblo, que le da a nuestro pensamiento un cauce. Y así, Heidegger intenta encausar sus pensamientos por el camino del Führer.

En este sentido, podemos ver tres grandes conceptos del discurso nazi aparecer, sin mucho contexto, en este apartado:

1) *La comunidad del pueblo*¹³¹ (*Volksgemeinschaft* o *Gemeinschaft des Volkes*): la idea de una nueva sociedad alemana sin clases sociales ni ideologías, unida por la raza y la jerarquía del Estado. Heidegger critica más adelante que las masas, cohesionadas por el biologismo turbio de la idea de raza, no son ya la comunidad del pueblo.

2) *Meta-política* (*Meta-politik*¹³²): es la idea de que, para conquistar el poder político, antes deben difundirse los valores e ideales en la mentalidad colectiva. Esta idea es muy antigua y tiene muchas acepciones. En el contexto del fascismo suele entenderse de la mano de la idea de que el movimiento no es ni de izquierda ni de derecha y, en cambio, se basa en valores e ideales nacionales. Heidegger piensa que la filosofía debe ser llevada a su fin y devenir metapolítica¹³³: construyendo *junto* a la política los fundamentos de ésta.

3) *Ser el poder*: “Ninguna evasión, ningún agotamiento, siempre ataque. ¡No tener poderes plenos, sino *ser* el poder!¹³⁴”. El poder es uno de los tres pilares de la autoridad nazi, junto con la popularidad y la tradición¹³⁵. Y este poder se ostenta a través de la acción y la ofensiva. Más adelante veremos qué Heidegger mismo identifica el nacionalsocialismo como una política de la acción. Sorprende ver al propio Heidegger embebido por el mismo poder que después criticará¹³⁶.

¹³¹ Cf. *ibid.*, § 23.

¹³² Cf. *ibid.*, § 29 y 32.

¹³³ Cf. *ibid.*, § 29

¹³⁴ *Ibid.*, § 31.

¹³⁵ Cf. Adolf Hitler, *Mi lucha*, Rienzi, Colombia, 2012, p. 323

¹³⁶ En *Historia del ser*, da Heidegger una lectura más profunda a la idea de “ser el poder”. En la medida que el ser del ente fue entendido como *ἐνέργεια* (acto) en Aristóteles, el ser es, en última instancia, poder. En este sentido, el poder es esencial a la metafísica. Cf. M. Heidegger, *Historia del ser*, El hilo de Adriana, Buenos Aires, 2011, § 56.

La realidad del nacionalsocialismo

Después de la primera experiencia de la realidad del nacionalsocialismo en los primeros días del rectorado, Heidegger llega al siguiente diagnóstico: “El *nacionalsocialismo* sólo será un auténtico poder de gestación si, tras todo lo que hace y dice, todavía tiene algo que silenciar. Obrando desde un fuerte trasfondo solapado que habrá de repercutir en el futuro. Pero si lo presente fuera lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya sólo restaría el horror ante la decadencia”¹³⁷. La mayor preocupación de Heidegger es que el movimiento, como en aquel momento se presentaba, fuera ya el fin de la “remodelación del mundo” sin una transformación profunda ni una conexión con el fundamento oculto. Si es así, sólo queda el “horror ante la decadencia”. Con este diagnóstico comienza el distanciamiento del movimiento nazi, por sólo encontrar en él más de lo presente y ninguna verdadera revolución.

“¿Marchitará con el invierno la flor del movimiento?” Las primeras críticas

Estos párrafos fueron escritos a la luz del rectorado. Abarcan desde la toma de posesión del rectorado hasta finales de 1933. Esta sección no solamente abarca la mayor parte del rectorado de Heidegger, sino también el primer año de Hitler en el poder.

Contexto

Los primeros meses del tercer Reich se caracterizaron por un tenso balance entre fuertes episodios de violencia localizada contra los enemigos del régimen, y una aparente paz y legalidad para buena parte de las clases medias. En la noche del 27-28 de febrero alguien quemó el Reichstag y el ataque fue atribuido a los comunistas. Esto permitió al gobierno impulsar un estado de emergencia y desatar la represión contra la izquierda. Para julio, unos 27 mil militantes de izquierda estaban presos y unos 100 mil habían pasado por una nueva institución de la SA:

¹³⁷ M. Heidegger, Reflexiones III, § 25.

los llamados “*Wilen Konzentrationslager*” (campos de concentración salvajes), los primeros campos de concentración.

Después de barrer con los militantes de izquierda, cosa que no fue tan mal vista por la población, comenzaron los ataques antisemitas a manos de la SA, particularmente enfocados contra judíos migrantes en Prusia. Hubo más de mil ataques en el transcurso del verano. Los perpetradores de estos ataques fueron liberados en la amnistía de julio, como crímenes cometidos durante la revolución. La persecución se extendió a los miembros de otros partidos conservadores, acusados de ser burgueses. Se introdujeron cuotas y restricciones a judíos para la educación media y superior. También avanzó la censura. El 10 de mayo fue la primera quema de libros en Berlín. El primero de mayo, día de conmemoración anarquista e hito en los calendarios sindicalistas en general, se convirtió en una festividad nacional de legitimación del régimen. El propio Heidegger se afilió al partido ese día.

Para julio, Hitler declaró la revolución por terminada y empezó un proceso de pacificación que implicó la ruptura con sus unidades de asalto (la SA), culminando con la noche de los cuchillos largos de 34. Para finales de 33 el partido nazi era el único en el país y el único contrapeso a Hitler era Hindenburg que aprobaba en silencio las acciones del nuevo gobierno mientras su salud se deterioraba. A pesar de la agitación política, en 33 el empleo aumentó un 40% y, para noviembre, el gobierno obtuvo una votación de 95% en el plebiscito de continuidad¹³⁸.

Del lado de Heidegger la situación era aún más complicada. Desde el primer día de rectorado, comenzaron las fricciones con el gobierno y el movimiento. Apenas dictó Heidegger su discurso, el ministro de cultura de Badena, Otto Wacker, lo criticó por ir en contra del programa del partido, no ser racista y por criticar la “ciencia politizada”. Esta opinión fue secundada por Scheel, líder estudiantil del distrito, y por Kriek, homólogo de la universidad de Frankfurt. Estas opiniones pusieron en jaque el cargo de Heidegger desde el principio¹³⁹. El siguiente

¹³⁸ V. Robert Gallately (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, *op. cit.*

¹³⁹ Cf. M. Heidegger “The Rectorate 1933/34 : Facts an Thoughts”, *op. cit.*, pp. 490-491.

incidente se dio a las pocas semanas en el cargo, cuando la liga de estudiantes intentó imponer los “carteles judíos”¹⁴⁰ en la universidad. Heidegger se negó y, a los pocos días, recibió una llamada de Baumann, líder de la SA, para presionarlo. Una vez más se negó, pero Baumann lo dejó con la amenaza de su destitución e incluso del cierre de la universidad¹⁴¹. En esos días, tal vez en un intento de mejorar su relación con el régimen, Heidegger cedió a las presiones del ministro y del líder del condado de afiliarse al partido¹⁴². Pero esto no sirvió de mucho. Heidegger se opuso a la quema de libros y a la retirada de libros de autores judíos de las bibliotecas, incluidos los libros de Husserl. Finalmente, un intento de defender a profesores judíos terminaría significando la ruptura con el régimen en el semestre de invierno¹⁴³.

Estos primeros meses de la revolución nacionalsocialista fueron sobremanera convulsivos. Mientras que la naturaleza violenta y autoritaria del nuevo régimen se hacía patente, también se anotaba puntos trayendo la tan añorada paz y estabilidad, perdidas desde 29. En cuanto a Heidegger, vemos que la luna de miel con el movimiento de la juventud duró poco y pronto, la realidad hizo patentes las diferencias. Tan convulsivo fue este periodo que Heidegger alcanzó a hacer apenas un poco más de 30 entradas a *Cuadernos* en un lapso de 8 meses. En ellas vemos sus primeras críticas al movimiento, teñidas de decepción, pero también con un toque de esperanza en la posibilidad de un cambio.

¿Hacia la escuela superior del imperio?

“La universidad está muerta. ¡Viva la futura escuela superior de la educación de los alemanes para el saber!”¹⁴⁴. La lucha de los estudiantes por la universidad es la lucha por un organismo que hace décadas está en decadencia¹⁴⁵. Heidegger reconoce que, como ya había indicado en “¿Qué es metafísica?”, la universidad es

¹⁴⁰ Táctica de señalar a personas y negocios judíos con carteles. Esta táctica se popularizó durante el boicot judío de abril de 33.

¹⁴¹ Cf. *Ibid*, p. 491. Esta misma anécdota reaparece en la entrevista con *Der Spiegel*.

¹⁴² Cf. *Ibid*, 492-493.

¹⁴³ V. Ramón Rodríguez (trad.), “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, Tecnos, Madrid, 1996.

¹⁴⁴ M. Heidegger, Reflexiones III, § 57.

¹⁴⁵ Cf., *ibid.*, § 67.

una institución decadente, interesada solamente en la ciencia como lo usable o como un bien cultural.

Esto ya lo había hecho notar desde el discurso de la asunción del rectorado. Pero, en los primeros días como rector, debe reconocer que no es sólo la antigua universidad la que está en crisis, sino que: “Después de ver lo que el estudiantado puede ofrecer ahora, al comienzo del semestre de verano, hay que concluir que fracasa en toda línea: no sólo a la hora de construir algo nuevo, sino ya con la revolución *dentro* de las escuelas superiores”¹⁴⁶. Una de las primeras decepciones de Heidegger es que el estudiante universitario no es ese joven que él idealizaba como motor de la remodelación del mundo.

Los estudiantes están muy lejos de reconocer al *trabajador*¹⁴⁷ como la figura fundamental de nuestro tiempo. No son capaces de reconocer el dominio planetario de la voluntad de poder, sin importar si ella se presenta como comunismo, democracia o incluso fascismo¹⁴⁸. Y, con ello, no logran más que perderse entre intrigas y maquinaciones “revolucionarias”¹⁴⁹.

A esta incapacidad del estudiante para la revolución, hay que sumar que los ministros, las corporaciones, el partido (y tal vez incluso el rector) le endosan a la universidad todo tipo de tareas posibles e imposibles¹⁵⁰. Todo esto impide a la universidad realizar su objetivo.

Pero, a pesar de la decadencia de la institución, la miopía del estudiantado y las excesivas expectativas sobre la universidad, Heidegger mantiene fe en que el fin de la universidad abre el camino para un nuevo saber, una nueva ciencia y una nueva escuela superior. La única posibilidad es volver a encontrar esa fuerza de

¹⁴⁶ *Ibid.*, § 33. “El Trabajador” es un concepto que toma Heidegger de Ernst Jünger. En este contexto, refiere a la figura dominante en la modernidad nihilista de un personaje que convierte todo en trabajo. Desde su ensayo “La movilización total” (1930) vemos cómo, a partir de la primera guerra mundial, todo se transforma en un gran proceso de trabajo. Y *El trabajador* (1932) nos ofrece un análisis minucioso de esta figura que está dispuesta a disolver su voluntad y abrazar el proceso frenético de la modernidad, convirtiendo cada momento y dimensión de la vida en trabajo

¹⁴⁷ Cf., *ibid.*, § 66.

¹⁴⁸ Cf., M. Heidegger “The Rectorate 1933/34 : Facts and Thoughts”, *op. cit.*, pp. 485.

¹⁴⁹ Cf., M. Heidegger, Reflexiones III, § 65.

¹⁵⁰ Cf., *ibid.*, § 60.

“lo joven”, desde el pensar y la tradición, para transformar la ciencia y la forma de enseñarla¹⁵¹. La universidad debe dejar de ser una institución para aprender de memoria y debe, en cambio, cultivar formas elevadas de pensar más allá de las clases sociales y las corporaciones¹⁵². *Lo decisivo no debe ser el progreso de la ciencia o la técnica especializada, sino la transmisión por tradición del saber del pueblo*¹⁵³. La escuela superior con la que Heidegger sueña es una escuela de autoafirmación (*Selbstbehauptung*¹⁵⁴) del pueblo alemán, que le permita regresar al núcleo de su tradición. Y Heidegger espera que este regreso a la tradición dé a la juventud las herramientas para reconocer y romper con la figura del trabajador y la voluntad de poder de la modernidad. Esto es lo que alimenta la voluntad de dirigente del rector; una voluntad que, para él, nace de la transformación del ser como surgimiento, una voluntad que él espera encuentre ecos y pueda repercutir, volviendo esta educación filosófica un bien común¹⁵⁵. Esta nueva filosofía debe de dejar el campo de la metafísica y volverse una *metapolítica* del pueblo histórico¹⁵⁶.

¡Organización!

Pero, el desencanto de Heidegger con el movimiento no se quedó entre los muros de la universidad. No sólo no encontró a “la juventud” entre el estudiantado, sino que, afuera, se encontró sólo masas malcriadas y ensoberbecidas, convertidas en “combatientes del partido”¹⁵⁷. Encontró un discurso socialista que amenazaba con nivelar y rebajar todo al nivel de estas masas¹⁵⁸. Y todo esto movido por una máxima: *¡Organización!*

Heidegger reconoce en estos primeros meses del tercer Reich un deseo de organizarlo todo. La organización puede ser vista como una institución técnica externa. Ella puede despertar y desencadenar pero, también, puede reprimir y

¹⁵¹ Cf., *ibid.*, § 34, 65 y 67.

¹⁵² Cf., *ibid.*, § 34 y 52.

¹⁵³ Cf., *ibid.*, § 51.

¹⁵⁴ Ver la nota 1 en *The Self-assertion of the German University and The Rectorate 1933/34 : Facts an Thoughts, op. cit.*

¹⁵⁵ Cf., M. Heidegger, Reflexiones III, § 58.

¹⁵⁶ Cf., *ibid.*, § 54.

¹⁵⁷ Cf., *ibid.*, § 39.

¹⁵⁸ Cf., *ibid.*, § 53.

paralizar¹⁵⁹. Llama la atención que sea en este contexto en que Heidegger reconozca la lógica de la organización como la relación técnica con todo lo ente de la actualidad, la época del trabajador. Volveré sobre esto más adelante.

Toda esta organización, con todo y sus buenas ideas, actúa como si ya se hubiera llegado al objetivo. Abundan los “éxitos” y “cifras” pero no debemos evaluar el movimiento en función del presente¹⁶⁰. En el contexto del decreto de Hitler de que la revolución ha terminado, vemos a Heidegger desencantado con la actitud triunfalista que toma al presente como lo que se esperaba alcanzar. “Pero si lo presente fuera lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya sólo restaría el horror ante la decadencia”¹⁶¹.

Para qué continuar en un rincón apartado

A pesar de todos estos problemas, Heidegger hace un último exhorto a la confianza, a permanecer en el movimiento con paciencia resuelta¹⁶². A pesar de toda la resistencia, Heidegger se cuestiona para qué seguir en un rincón apartado, para qué seguir dando conferencias aquí y allá que, al final, nadie va a entender. Pero, a la vez, se cuestiona si lo que debe hacer es anquilosarse en los negocios, en el funcionamiento, eliminando sus discrepancias¹⁶³. “¿Debe morir de hambre nuestro pueblo al cabo de pocos años por culpa de los lemas y los tópicos y las frases constantes?”¹⁶⁴ “¿Se limitará la juventud a florecer una vez, como si fuera una planta, para que esa floración la destruya una helada nocturna?”¹⁶⁵. Heidegger termina el año entre dudas sobre el movimiento y su capacidad de intervenir dentro de él. En los primeros días de 34 se desdibuja la confianza y las dudas se convierten en agudas críticas contra el régimen y la universidad.

¹⁵⁹ Cf., *ibid.*, § 50.

¹⁶⁰ Cf., *ibid.*, § 36 y 42.

¹⁶¹ *Ibid.*, § 25.

¹⁶² Cf., *ibid.*, § 38 y 62.

¹⁶³ Cf., *ibid.*, § 41 y 46.

¹⁶⁴ *Ibid.*, § 46.

¹⁶⁵ *Ibid.*, § 56.

Contra la política de la acción: las críticas al nacionalsocialismo y su rol en la universidad

Para finales del semestre de invierno, Heidegger ya tenía una imagen mucho más clara de lo que en realidad era el tercer Reich, pintada a la luz de su experiencia como rector. A través de la intervención de las distintas corporaciones y ministerios en la universidad, Heidegger se da cuenta que, como rector, no tiene mayor agencia que la de un interventor. En los párrafos a continuación, que abarcan el paso de 1933 a 34, Heidegger logra captar varias características del nacionalsocialismo, y el fascismo en general. Y, mucho de lo que captó en esta experiencia pensante, le dará forma a su comprensión de la modernidad. Encontraremos aquí una confrontación de Heidegger con el nacionalsocialismo y la universidad, pero también, una confrontación con su rol en ambos.

El fin de la lucha por la universidad

“La lucha por conquistar las escuelas superiores está llegando a su final [...] Sin darse cuenta uno cae en las cadenas del mundo que supuestamente está combatiendo”¹⁶⁶. Para el final del año, Heidegger reconoce que sus esfuerzos por transformar la universidad han fracasado.

No solamente la universidad era ya una institución en decadencia, sino que el impulso a organizarlo todo del nacionalsocialismo la ha convertido en el campo de batalla de corporaciones, organismos y ministerios que, en la vía de los hechos, la dirigen. En el párrafo 68 Heidegger expone un catálogo de las distintas organizaciones y tendencias que, en diciembre de 33, dominan la universidad. Hay organizaciones que operan desde fuera de la universidad como:

- 1) Corporación Estudiantil Alemana
- 2) Cuerpo Docente Alemán
- 3) Ministerio de escuelas superiores de la Sección de Asalto

Estas organizaciones operan dentro de las escuelas superiores pero sin preocuparse por su especificidad (su composición, sus estudiantes, sus docentes,

¹⁶⁶ *Ibid.*, § 82.

su paisaje). Sólo responden a sus dirigentes y su agenda. Vale agregar que éstas fueron las organizaciones relacionadas con el incidente del “Cartel Judío” en los primeros días del rectorado.

Luego están las corporaciones profesionales que operan sólo en función de sus necesidades y son la influencia esencial en las escuelas:

- 4) Federación Nacionalsocialista de médicos
- 5) Federación Nacionalsocialista de abogados
- 6) Federación Nacionalsocialista de profesores

Al final del día, la administración de la universidad está en manos de los Ministerios (7.). Ellos regulan y equilibran las tendencias dentro de la universidad. Y *el rector termina siendo un simple interventor* entre estos organismos. “Si el rector es nacionalsocialista o no, eso es una diferencia relativa, no absoluta. Incluso en caso que no lo sea los mencionados organismos trabajan más fácilmente, porque ya por pura precaución, si no es que por miedo, se dice que sí a todo y se hace que se ejecute”¹⁶⁷.

Esto último es una brutal confesión. El rector no es un dirigente, un *Führer*, sino un interventor (*Vermittlungsstelle*¹⁶⁸) entre ministerios en una universidad ya completamente organizada, ya completamente estamentada¹⁶⁹. En la experiencia del rectorado, Heidegger se enfrenta a lo que años después llama *dirigismo*. En la época de la errancia, todo está organizado y dividido en sectores; y estos sectores necesitan sus dirigentes: los trabajadores, vigilantes y administradores de dichos sectores de lo ente¹⁷⁰.

En la universidad ya no hay posibilidad de lograr la *autoafirmación*. Sólo interesa mantenerse en el mundillo científico dominante. Hay una aversión por lo espiritual

¹⁶⁷ *Ibid.*, § 68.

¹⁶⁸ El término también tiene el sentido de “conmutador”. Valdría la pena tener presente esta acepción maquinal para entender lo que quiere decir Heidegger.

¹⁶⁹ “Señor es quien señorea *sobre* el poder. El mero sí al poder como esencia de la realidad es la más baja servidumbre”. M. Heidegger, *Historia del ser, op. cit.*, § 18.

¹⁷⁰ Cf. M. Heidegger, “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 68-69.

que dicha autoafirmación implica. Sólo se quiere una ciencia politizada, una ciencia “próxima a la vida”. *El nacionalsocialismo no es más que una nueva capa de pintura sobre las viejas instituciones con su vieja lógica.*

Esta lógica quiere que sucedan demasiadas cosas, demasiado rápido. Se desperdiga en *acciones* momentáneas. Heidegger nota, a través de la universidad, que la lógica del régimen es la lógica de la acción, la lógica de hacer y hacer para obtener resultados. Como dirá después, el nihilismo de la época de la voluntad de voluntad no sólo se presenta como falta de metas sino, más aún, como una abundancia de metas, de constante actividad en búsqueda de resultados.

En fin, es hora de cancelar el simulacro de revolución en la universidad¹⁷¹. La universidad ha devenido un apéndice del Ministerio de Prensa, haciendo propaganda de cuántos trabajos se han creado o cuántos miembros de la SA comen en el comedor universitario¹⁷². Estudiantes y profesores se dedican, desde sus jurados, a intercambiar nombramientos o a culparse por la falta de resultados¹⁷³.

Mediocridad e indigencia

El estudiante, que se siente cercano a los trabajadores por embriagarse con ellos en las cantinas, no es más que un burgués de la medianía¹⁷⁴. No solamente domina la organización en la universidad, sino que se acusa todo esfuerzo intelectual, no alineado al régimen, de burgués. En su búsqueda de una ciencia “cercana a la vida”, impone una condición de medianía.

“¿Y si resultara que las imprecaciones contra el espíritu y el pensamiento [...] no fueran más que el miedo a la claridad de la indigencia existencial [*Daseinsnot*] tan profundamente amplia, un aferrarse al mediocre sosiego de una mentalidad perniciosa que hace ruido?”¹⁷⁵. La mediocridad se va elevando a criterio supremo

¹⁷¹ Cf., M. Heidegger, Reflexiones III, § 84.

¹⁷² Cf., *Ibid.*, § 87.

¹⁷³ Cf., *Ibid.*, § 94 y 96.

¹⁷⁴ Cf., *Ibid.*, § 83.

¹⁷⁵ *Ibid.*, § 89.

y va abarcando todos los campos de la vida cotidiana¹⁷⁶. Pero esta mediocridad no es una simple insuficiencia, es un intento de encubrir una indigencia. El autoenaltecimiento de lo alemán, con sus corporaciones y organismos, el ruido de las cifras y los éxitos son un intento de acallar una falta más fundamental¹⁷⁷. El régimen ataca la indigencia económica pero no quiere reconocer la suprema indigencia, esta indigencia descansa en su fundamento¹⁷⁸.

En este régimen que organiza todo y en que la medianía alcanza el poder, el mayor riesgo es quedar atrapado en las cadenas de lo que se combate. De la mano del desencanto con el régimen, Heidegger se empieza a cuestionar su papel en él. Qué tanto se dejó atrapar en su encanto y se volvió un engrane en su proceso organizador como interventor de la universidad. Empezará también a replantearse su tarea. Si el mundo de la mediocridad acalla la suprema indigencia, la tarea del pensador debe ser, desde el temple fundamental, infundir la auténtica indignación (*wirkliche Empörung*)¹⁷⁹. O, como dirá después, hacer patente la indigencia de la falta de indigencia.

La confrontación con el nacionalsocialismo

El primer paso en esta tarea es intentar entender la naturaleza del nacionalsocialismo, para descubrir qué oculta entre tanta organización y tantos triunfos. De este esfuerzo podemos extraer las siguientes características del movimiento:

1. **La centralidad de la acción:** “El nacionalsocialismo no se construyó como teoría, sino como acción”¹⁸⁰. La teoría es algo secundario para el nacionalsocialismo, lo importante es hacer. La valía del movimiento debe probarse en acciones y resultados, no en argumentos. Lo importante es la

¹⁷⁶ Cf., *Ibid.*, § 92 y 95.

¹⁷⁷ Cf., *Ibid.*, § 90.

¹⁷⁸ Cf., *Ibid.*, § 88.

¹⁷⁹ Cf., *Ibid.*, § 82. La palabra “*Empörung*” puede traducirse como “indignación”, pero también como “revuelta” o “rebelión”. Es la sustantivación de “*empören*” que, a su vez, viene de “*bor*” que significa cima o elevación. Así pues, “*Empörung*” puede entenderse como “indignación” en el sentido de llegar hasta la cima, o sea, de llegar hasta el límite.

¹⁸⁰ *Ibid.*, § 69.

praxis, pero por praxis se entiende sólo como estallar y soltar golpes. Esta praxis deviene puro funcionamiento y organización¹⁸¹.

2. **El anti-intelectualismo:** Si lo importante del movimiento es la acción, la teoría y todo lo espiritual deben ser un resquicio del viejo mundo, una práctica burguesa. Heidegger descubre que no hay lugar para el *nacionalsocialismo espiritual* que él intenta. Un nacionalsocialismo que no se construye desde la acción, sino desde la conexión con el acontecimiento del ser y la tradición. El nacionalsocialismo en la universidad no intenta espiritualizarse sino, en cambio, insertar las ciencias en el mundo de la política, volverlas cercanas a la vida, rebajarlas a la medianía. Esto es el *nacionalsocialismo vulgar* de los redactores de periódico y hacedores de cultura aprobados por el partido. Donde la única teoría de la historia y el hombre se extrae de las páginas de *Mi lucha*¹⁸².
3. **Triunfalismo:** Para inicios de 34, el movimiento se posiciona como si ya hubiera alcanzado su objetivo. Esto es consecuencia de la política de la acción y los resultados. Al nacionalsocialismo ya no le interesa mantenerse en lucha, profundizando su revolución. Ya sólo se autoafirma como el fin. Esta joven generación se ha autoendiosado con su fraseología vacía, dejando lo fundamental sin cuestionar.
4. **Racismo:** Este endiosamiento viene de la mano de un *biologismo turbio* que toma el *carácter* del pueblo para desarrollar un mundo espiritual e histórico como algo dado sólo por el hecho de tener cierta genética. Ésta es la ideología de la medianía del nacionalsocialismo vulgar, extraída de las páginas de *Mi lucha*. Desde los años 20s, no era un secreto la naturaleza racista del movimiento. Lo que Heidegger reconoce es que este ideal racista sirve para crear la base ideológica de la medianía. “El pueblo alemán” se define no por una forma histórica de entrar en relación con el ser, y construir desde ahí su lugar en el mundo; sino por cierta “sangre”, cierta raza. Tal vez Heidegger era un pensador nacionalista pero no acepta

¹⁸¹ Cf., *ibidem*.

¹⁸² Cf., *Ibid.*, § 72, 73, 80 y 81.

la reducción de lo nacional a lo racial. El constructo ideológico de la raza pone a todo el pueblo bajo el mismo techo y todo intento de ir en contra del vulgo es señal de corrupción racial, de ser parte de otra raza.

5. **La constante organización:** Hay en el movimiento nacionalsocialista una compulsión a organizarlo todo. Esta tendencia cierra toda posibilidad de cambio profundo y reduce a los participantes a simples operadores e interventores de un proceso ya organizado. Y aunque esta tendencia encuentra una expresión abierta en el nacionalsocialismo, no es exclusiva de él. Subyace en la modernidad esta lógica organizadora y el nacionalsocialismo no es más que una nueva capa de pintura¹⁸³.

No sólo Heidegger reconoce la naturaleza del nacionalsocialismo que antes idealizaba; sino que se da cuenta que este movimiento revolucionario no es más que una remodelación del viejo mundo, una nueva y cruda expresión de la lógica del trabajador, la movilización total y la voluntad de poder. Y, al integrarse a él como rector, ha devenido accesorio del funcionamiento del engranaje de las corporaciones y organismos. Ahora, el único camino es dejar el rectorado. Lo que viene en los siguientes párrafos es el testimonio de este proceso de ruptura.

El final de un fracaso y el regreso al frente invisible: la ruptura y el fin del rectorado

Contexto

Para el semestre de invierno, las fricciones de Heidegger con los ministerios y las organizaciones estudiantiles estaban llegando a un punto de quiebre. Poco a poco, los puestos directivos de la universidad fueron ocupados por personajes alineados con el partido, preparando una toma completa. Después vino el intento de despedir al director de la clínica universitaria, Tannhauser, y al profesor von Hevesy, ganador del premio Nobel de química en 43; ambos judíos. Heidegger logró mediar para impedir su despido, pero pronto la lucha pasó a manifestaciones contra Tannhauser frente a su clínica. Otro fuerte choque vino con el campamento

¹⁸³Cf., *Ibid.*, § 93.

de Todtnauberg del semestre de invierno: una especie de campamento de preparación para el siguiente semestre, pensado por Heidegger como una oportunidad para clarificar entre estudiantes y profesores su concepción de la ciencia y el rumbo de la universidad. De último momento, este campamento fue sabotado por un tal “Dr. Stein”¹⁸⁴ y un grupo de Heidelberg que se presentaron a intentar imponer el principio racial del partido en el evento. A finales del año, hizo Heidegger su último intento de renovación de la universidad, con el nombramiento de nuevos decanos en las facultades de derecho, filosofía, ciencias y, el que fue el colmo, el destituido rector Von Möllendorf como decano de la facultad de medicina. Sobra decir que este movimiento no fue bien recibido ni por los ministerios ni las organizaciones estudiantiles. Se le exigió a Heidegger que inmediatamente nombrara a decanos afines al partido en medicina y derecho, a lo que él respondió con su carta de renuncia, que fue felizmente recibida por el ministro; quien remató contestando que el motivo último de la renuncia era la incompatibilidad de la filosofía de Heidegger con las ideas nacionalsocialistas. Con este acto llegó a su fin la aventura de 10 meses de rectorado en medio de un terrible desencanto¹⁸⁵.

El año del fracaso

A pesar de que, después de su renuncia, Heidegger se niega a participar del protocolo normal de sucesión rectoral, alejándose, en cambio, lo más posible de la universidad¹⁸⁶; En el párrafo 112 encontramos el borrador de un discurso de despedida fechado 28 de abril de 1934, a un año y un día de haber asumido la posición con el discurso de la “Autoafirmación...”. Heidegger empieza este discurso hablando como

¹⁸⁴ No es claro a qué Dr. Stein se refiere aquí Heidegger. Es probable que sea Dr. Gerhart Stein, uno de los más importantes ideólogos racistas del nacionalsocialismo en el campo de la medicina. Infame por sus experimentos en personas gitanas. Aunque, él estaba en Frankfurt y no en Heidelberg. La descripción de este personaje en el relato de Heidegger encaja con Gerhart pero “Stein” es un apellido común.

¹⁸⁵ Cf., Ramón Rodríguez (trad.), “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, *op. cit.*, p. 8 y M. Heidegger “The Rectorate 1933/34 : Facts an Thoughts”, *op. cit.*, pp. 494-497. Llama la atención que, en éste último pasaje, Heidegger señala que tanto los alineados como los que repudiaban el movimiento nacionalsocialista en la universidad se aliaron para echarlo de la oficina.

¹⁸⁶ *Ibidem.*

simple compañero (*kameradschaftliches*) y no como colega (*kollegialen*). Y, se dirige a sus compañeros diciendo: “Ustedes están a punto de empezar un nuevo comienzo. Yo estoy al final de un *año de fracaso*”¹⁸⁷. El fracaso está en que la fuerza de autoafirmación de la universidad se ha disipado, ha perdido su posibilidad de influir en el pueblo.

Se ha limitado a suministrar a los estudiantes los conocimientos necesarios para su práctica profesional lo más rápido posible. Y lo peor es que esta situación se *enmascara*. El estudiantado “revolucionario” lo ve como un éxito. Este estudiantado no es la juventud, no está a la altura¹⁸⁸. El profesor es un peón del estudiante, que sólo debe manejar datos¹⁸⁹. El conocimiento científico está fijado en la especialización, el dominio y el rendimiento¹⁹⁰.

Este año de fracaso habría sido una total pérdida si no tomamos esta suprema forma de la experiencia humana, la del fracaso, para entrar en contacto con las fuerzas operativas universales. “Sólo queda una cosa: frente al enmascaramiento, mostrar lo real, y eso significa poner en obra la disolución [...] Lo triste no es este final sino el enmascaramiento de su realidad”¹⁹¹.

Permanecer en el frente invisible

Con esto, Heidegger marca el fin del rectorado con la máxima “¡Viva la mediocridad y el ruido!”¹⁹². Piensa que su intervención ha sido superflua y prematura¹⁹³. Intentó que los gobernantes asumieran sus ideas como propias pero fue rechazado¹⁹⁴.

Ante el fracaso del proyecto del rectorado, Heidegger se dedica a buscar un nuevo frente de intervención, el frente del desenmascaramiento de la suprema indigencia, encubierta por la avidez de cifras y metas. Y, desde ahí, preparar lo

¹⁸⁷ M. Heidegger, Reflexiones III, § 112.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, § 105.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, § 110.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, § 101.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, § 112.

¹⁹² *Ibid.*, § 113.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, § 101.

¹⁹⁴ Cf. *ibid.*, § 102.

venidero. “Permaneceremos en el frente invisible de la Alemania espiritual secreta”¹⁹⁵. Se decide a buscar *por sí mismo* en la esencia del pueblo¹⁹⁶. Y, desde ahí, preparar el camino para su añorada juventud.

Para ello, se necesita una filosofía que (1) no se deje apremiar por lo actual, (2) que no tome la función de representar ciencia y cultura, (3) que oriente a la juventud sin dejarse llevar por ella, (4) que no nos convierta en funcionarios y que (5) no pierda la mediatez de la dirección espiritual¹⁹⁷. La educación para el saber sigue siendo el camino correcto¹⁹⁸. Nosotros tenemos que cambiar. No hay que dejarnos arrastrar más por el activismo y la organización, por el marxismo invertido que quiere arrastrar todo a lo público, al ruido¹⁹⁹.

Para reconocer esta auténtica indigencia que se resiste a lo público, que se encubre con las cifras; en una palabra, para reencontrar el frente invisible: “Por una vez tenemos que habernos *marchado* del todo hacia lo comercial, hacia lo exclusivamente empresarial, para experimentar la remota soledad de la *obra* y para asumir del todo la contradictoriedad del ser y mantenernos en ella”²⁰⁰.

El fracaso del rectorado era necesario para reconocer lo que el falso camino del nacionalsocialismo encubría: la suprema indigencia. Pero ahora, para continuar la labor pensante de fundar el ser del pueblo en la confrontación con lo más inicial del comienzo, que el ente es, es necesario un cambio radical de los caminos. Tras el fracaso de la labor de funcionario, en medio de lo público, entre el cálculo y las intrigas maquinadoras del poder, tras el fracaso del frente de la autoafirmación de la universidad alemana, es momento de posicionarse en el frente invisible de la Alemania espiritual secreta. Este frente no es público, su tarea no se mide en cifras ni objetivos. Este frente que puede espantarse ante lo presente, tomar su necesidad de la máxima indigencia y ponerse en la cercanía de la suprema

¹⁹⁵ *Ibid.*, § 101.

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, § 100.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, § 106.

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, § 107.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, § 108.

²⁰⁰ *Ibid.*, § 111.

lejanía. Este frente es el del solitario silencio, el de la obra y el que sale al encuentro de los dioses huidos.

Quién puede soportar la degradación de lo inicial sin rebajarse: La salida del rectorado, las (auto)críticas y la búsqueda del dios a través de la obra

Contexto

Después de su accidentada salida del rectorado, Heidegger intentó alejarse lo más posible de la universidad, ciñéndose exclusivamente a sus clases. Apenas fue nombrado su sucesor al rectorado, la prensa declaró que él, y no Heidegger, era el primer rector nacionalsocialista de la universidad. Los ataques contra Heidegger en la prensa se hicieron frecuentes, particularmente a manos de Ernst Krieck²⁰¹, personaje que aparece frecuentemente en R III, siempre bajo una luz desfavorable²⁰². Sus conferencias de los años posteriores, “El origen de la obra de arte” (1935), “La época de la imagen del mundo” (1938) y las dedicadas a Hölderlin, se vieron reducidas a círculos académicos y fueron atacadas por las organizaciones locales del partido. En 1937 Heidegger pudo constatar la presencia de espías de los servicios de seguridad en sus famosos cursos sobre Nietzsche. El gobierno desconfiaba de sus cursos por la participación de personajes de la iglesia y la posible asistencia de estudiantes no arios, expulsados de la universidad. Sus alumnos distinguidos, Gadamer, Krüger y Bröcker, encontraron grandes dificultades al intentar hacerse profesores. Se le negó también a Heidegger la invitación al Congreso Internacional de Filosofía en Praga (1935) y al Congreso sobre Descartes en París (1937). Finalmente, para 38 quedó prohibida toda mención o comentario sobre Heidegger o su obra y se paró la publicación de *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*. Las conferencias “¿Qué es metafísica?” y “De la esencia de la verdad” tuvieron que distribuirse de forma clandestina, sin título²⁰³. En este contexto, Heidegger intenta purgar su

²⁰¹ Ernst Krieck fue un pedagogo y teórico nacionalsocialista. Fue el primer director decididamente nacionalsocialista de una universidad, la Universidad de Frankfurt, en abril de 33. Entre 33 y 34 publicó la revista *Volk im Werden*, la revista desde donde criticó a Heidegger.

²⁰² En los párrafos 74, 161, 167 y 169.

²⁰³ Cf., Ramón Rodríguez (trad.), “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, *op. cit.*, p. 9 y M. Heidegger “The Rectorate 1933/34 : Facts and Thoughts”, *op. cit.*, pp. 497- 502.

pensamiento del fracaso del rectorado nazi y prepara la nueva senda: la solitaria meditación sobre el presente, la meditación sobre la historia del ser, de la sagrada y doliente opresión por la huída de los dioses y la preparación de la obra que dé abrigo al ser en el ente.

El pequeño intento de un gran fracaso

“Una prueba: a ver quién puede soportar la incesante degradación de todo lo inicial y original sin rebajarse por su parte; a ver quién puede quedarse mirando al vaciamiento y superficialización de todo lo nuclear y denso sin convertirse en un maestro de la trivialidad”²⁰⁴. Quién puede moverse entre las cadenas de la organización sin verse atrapado en ellas. Como rector cometió el gran error de intentar hacer ver a los colegas algo de lo que sólo querían verse excluidos²⁰⁵. No era posible mostrar ese aspirado núcleo inicial de todo saber a esos maestros de la trivialización que sólo se interesan por lo superficial. La universidad está sumida en la completa tecnificación, las ciencias naturales y la biología han devenido técnica y las ciencias del espíritu instrumento político de la cosmovisión del régimen (ciencia politizada). La autoafirmación de la universidad alemana ha sido el pequeño intento de un gran fracaso²⁰⁶. Y con este fracaso, ha fracasado Heidegger en su intento de orientar el porvenir del movimiento nacionalsocialista.

La ruidosa organización de lo actual, comienza la edad media

Son hoy muchos los que tienen prisa, los que hacen ruido, los activistas, los embaucadores e intérpretes²⁰⁷. “Los hombres de hoy van dando tumbos en el vacío de la mera organización”²⁰⁸. Hay una desmesura con lo masivo que lleva a dar a todo un continuo revestimiento de organización²⁰⁹.

²⁰⁴ M. Heidegger, Reflexiones III, § 123.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, § 114.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, § 219.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, § 118.

²⁰⁸ *Ibid.*, § 125.

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, § 145.

“¿A qué conduce si como lo real ‘se’ considera sólo lo actual, y si todo lo que va contra lo actual ‘se’ lo hace pasar por reacción?”²¹⁰. Está comenzando una nueva edad media (*Mittelalter*), una época de mediocridad (*Mittelmäßigkeit*)²¹¹. En nombre del socialismo y la comunidad del pueblo, se ha impuesto al “pueblo” como criterio de lo actual y, con ello, de lo real²¹². Pero ¿dónde está el pueblo?²¹³ Tenemos una *comunidad del pueblo* que no es más que concordia de mediocridad, tomando el ruido por obediencia²¹⁴. Esta comunidad ha devenido masas²¹⁵. Su anti-intelectualismo sólo busca degradar a los individuos al nivel de la masa, negarlos en favor de la totalidad. Pero, sólo los individuos pueden realizar lo esencial²¹⁶. Por eso la comunidad auténtica exige la suprema autonomía del individuo para lograr un saber desarraigado del yo²¹⁷. La comunidad devenida masa, en cambio, exonera al individuo de su autonomía, organizándolo e invitándolo a encontrar su cómodo beneficio personal en la organización. Si Alemania es un *pueblo sin espacio* no es porque deba expandir sus fronteras del tratado de Versalles, es porque ha perdido su verdad, la esencia de su mundo, en favor de lo superficial de la organización²¹⁸.

Es pues, una época en que el único gran hombre, a ojos de las masas, es el boxeador²¹⁹, el símbolo de la hombría corporal y la acción, contrapuestas a lo

²¹⁰ *Ibid.*, § 121.

²¹¹ Cf. *ibid.*, § 218, 167 y 196.

²¹² Cf. *ibid.*, § 196, 193 y 173.

²¹³ Cf. *ibid.*, § 209.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, § 123.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, § 153 y 177.

²¹⁶ Cf. *ibid.*, § 152 y 217.

²¹⁷ Cf. *ibid.*, § 154.

²¹⁸ Cf. *ibid.*, § 210. En *Sobre el comienzo*, Heidegger describe este fenómeno como el *idiotismo*: la igualación del *ἴδιον* (lo propio de sí, lo peculiar) de un individuo con todos los demás. Y, con ello, la pérdida de individualidad. Cf. M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

²¹⁹ Es probable que aquí la referencia sea al campeón de peso pesado, Max Schemelin. A partir de 33 fue visto como un personaje alineado con el régimen Nazi, particularmente en su pelea con Max Bear, boxeador de ascendencia judía que lo venció el 8 de junio de 33. En la época en que se escribió el párrafo en cuestión, Schemelin se encontraba boxeando en Alemania, recuperando su reputación después de la derrota.

intelectual reaccionario²²⁰. A fin de cuentas, para estas masas organizadas bajo el mote de “nacionalsocialismo”, esos son los valores supremos²²¹.

Nacionalsocialismo: acción, raza y masculinidad

“Se dice que el nacionalsocialismo no se ha construido gracias a pensamientos sino gracias a la acción. Concedámoslo. ¿Se sigue de ahí entonces que el pensar resulte degradado y que se vuelva sospechoso?”²²². Como ya dijimos, si el nacionalsocialismo se ha formado desde la acción, tiene sentido que el pensar sea algo secundario, si no un bastión de resistencia del viejo mundo que se combate. Esto impide que, a pesar de los intentos de los intelectuales del régimen, el nacionalsocialismo llegue a ser filosofía o cosmovisión plenamente. Es sólo un simple recubrimiento o remodelación de la cosmovisión vigente. “Está despuntando una época en la que todos los poderes y los organismos, todas las tendencias y los criterios se están *fundiendo*”²²³. Con ello, el nacionalsocialismo no es más que un *principio de barbarie* de dicha cosmovisión, a la luz de su guerra contra el pensar y por banalizarlo todo²²⁴.

Reconoce Heidegger también dos características más de este principio barbárico:

- *Masculinidad*: “Federación masculina y ciencia’ una hoja de parra muy hábilmente apañada pero que, pese a todo, no cubre la desnudez”. La acción y la violencia del movimiento cristalizan como símbolos de masculinidad. Como si mentar lo masculino fuera mentar este viril hacer. Pero esta hoja de parra no logra cubrir que ni la naturaleza de esta acción ni de la masculinidad están cuestionadas²²⁵. Algo vislumbró Heidegger aquí sobre el valor de la masculinidad patriarcal en el movimiento. De hecho,

²²⁰ Cf. M. Heidegger, Reflexiones III, § 177.

²²¹ En *Meditación*, Heidegger revisita la cuestión al abordar esta cita de Hitler de 1939: “No hay actitud alguna que no pueda encontrar su última justificación en su utilidad procedente de ella para el conjunto”. Ve en ella la máxima expresión de medianía y masificación. “El conjunto” no son sino las masas convertidas en criterio de todo, medido con la regla de la utilidad. Y la relación con lo ente se reduce a “actitudes” humanas. Cf. M. Heidegger, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006, § 47.

²²² M. Heidegger, Reflexiones III., § 190.

²²³ Cf. *ibid.*, § 163.

²²⁴ Cf. *ibid.*, § 198, 206 y 212.

²²⁵ Cf. *ibid.*, § 172.

como ya dijimos, la principal base social del movimiento eran los hombres jóvenes²²⁶.

- *Raza y antropologismo*: El nacionalsocialismo intenta reducir al pueblo, acontecer histórico de mundo, a los caracteres biológicos dados que suelen llamarse “raza”. “Raza: eso no representa más que una condición necesaria de la existencia histórica (que consiste a su vez en haber sido arrojado) entre otras [...] Lo que no es más que una condición se lo magnifica convirtiéndolo en lo incondicionado”²²⁷. En otros términos, la raza no es más que una construcción histórica, entre otras, del mundo ya significado en el que nacemos. No puede ser lo fundamental. Esta elevación de la raza a lo incondicionado no es sino un antropologismo, pues pone una condición humana dada como fundamento. Y si algo delata es el desarraigo de aquellos que se la pasan hablando de raza y arraigo²²⁸. Es una incapacidad de preguntar por un fundamento más allá de lo humano²²⁹.

Preparando el camino del pensar sospechoso

Pero ¿cómo romper con las cadenas de este movimiento? ¿Cómo formar el frente invisible, el pensar sospechoso? En contraposición a la ciencia cercana a la vida, la filosofía debe ser inadecuada a su tiempo. Una filosofía lejana a lo actual, una que pueda esperar desde la gran soledad²³⁰. Lo primero que esta filosofía debe hacer es, contra el ruido de la propaganda, guardar silencio cada vez más. Hay que prepararnos a resistir el vacío que se abre en lo inhóspito, en la indigencia, y lo insospechado²³¹. Caminando en sentido contrario a la corriente del movimiento, por la ruta del silencio, la soledad y la “lejanía de la vida”, es que podemos acceder a esa suprema precariedad que el ruido de los logros y las cifras de la medianía nacionalsocialista vulgar intentan acallar.

²²⁶ Cf. Robert Gallately (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, op. cit., p. 31.

²²⁷ M. Heidegger, *Reflexiones III*, § 195.

²²⁸ Cf. *ibid.*, § 191 y 151.

²²⁹ En *Aportes...*, Heidegger vuelve sobre la cuestión del racismo y la reduce a una forma de idealismo. Es una forma de idealismo en tanto reduce la identidad a un *εἶδος*, a una apariencia. Con ello, el racismo es una consecuencia de la metafísica. Cf. Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2006, § 110.

²³⁰ Cf. M. Heidegger, *Reflexiones III*, § 115, 127, 133, 157 y 160.

²³¹ Cf. *ibid.*, § 150 y 159.

Cerrado el camino de la autoafirmación, Heidegger comienza a trazar el camino para las decisiones espirituales desde la soledad del pensar. Este camino es el de la confrontación con la historia del ser²³². Para encontrar el camino, debemos confrontarnos con la filosofía occidental. Hay que recorrer los circuitos históricos de confrontación con Heráclito, Kant, Hölderlin y Nietzsche, reposicionándolos como extraños y, desde el agradecimiento, transformar su extrañeza en poder. Hay que preguntarnos también por la posibilidad de una relación creativa con la técnica (la obra, la poesía). Y, desde esta nueva relación, construir un nuevo mundo europeo, el mundo de la tierra en cuanto tal. Lo que está en juego en esta confrontación es la decisión por la diferencia de ser, la decisión por la historia de occidente²³³.

Vemos aquí a Heidegger trazando el itinerario que siguió, prácticamente al pie de la letra, en los años posteriores: Los cursos sobre Heráclito, Hölderlin y Nietzsche, las conferencias de “El origen de la obra de arte”, “La época de la imagen del mundo” y “Superación de la metafísica” y, sobre todo, los tratados de la historia del ser, publicados póstumamente.

Como ya dije, los párrafos que aquí nos ocupan fueron escritos en 1935, a la vez que la famosa conferencia “El origen de la obra de arte”. En esta conferencia encontraremos nuevos caminos que luego determinaron la obra posterior: La obra, el viraje, la contienda mundo-tierra y los dioses. Estos caminos son las líneas del frente invisible y llegan al encuentro de Heidegger desde las últimas entradas de R III.

a) La obra: “La verdad de una filosofía se basa en la fuerza metafórica de su obra”²³⁴. La obra es el acontecimiento de lo irrepetible. Por ello, se

²³² En *Meditación*, Heidegger describe la confrontación histórica como una confrontación con las posiciones fundamentales del pensar, en lo que éstas tienen de singular, donde ellas no pueden estar de acuerdo. No se trata de criticar a los pensadores ni de refutarlos, sino de encontrar lo irrefutable en ellos, la forma peculiar en que plantean la cuestión de lo que es. A fin de cuentas, por más que la historia de la metafísica es esa en la que del ser no hay nada, esta falta se puede convertir también en una forma de donación a partir de la confrontación histórica. Cf. M. Heidegger, *Meditación, op. cit.*, § 15.

²³³ Cf. M. Heidegger, Reflexiones III, § 140 y 166.

²³⁴ *Ibid.*, § 124.

separa de toda organización, sólo se expone a la abundancia de lo incondicionado²³⁵. Es la disposición poética que abre un campo para que acontezca la verdad del ser y, desde ella se funde un nuevo mundo. La filosofía debe volverse una meditación sobre la obra, para poder ponerse a la altura de ella²³⁶.

b) El viraje: “Lo único que nos salvará es el *viraje de vuelta* hacia el esenciar aún no surgido (original) de la verdad”²³⁷. De Hölderlin, toma Heidegger la máxima: “Donde está el peligro, crece también lo que salva”²³⁸. En la época en que toda indigencia ha sido “superada” por los logros de la organización, la única posibilidad para que el pensar encuentre su fuerza es reconocer que la suprema indigencia es justamente la falta de indigencia.

c) La contienda: “Los sabientes—no los científicos—son quienes portan por sí mismos la existencia [...] solitarios, árboles enraizados en el fondo y cuya misión es alzarse sin más hacia el cielo”²³⁹. “*La suprema coerción de la tierra* no se encuentra en lo cotidiano ni en la acción”²⁴⁰. A partir de este punto, Heidegger pensará el acontecimiento de la verdad del ser como una contienda entre la tierra que se cierra y el cielo que se abre. El resultado de esta tensión es la fundación de un mundo.

d) Los dioses: “Ahora se pone de manifiesto que ya desde hace tiempo y aún para mucho tiempo vivimos en la época de los dioses que se marchan. ¿Experimentaremos en esta despedida su paso, y de esta manera su cercanía nos conmueve y se nos escape?”²⁴¹. La filosofía debe estar expuesta a la sacudida de la cercanía de los dioses, preparar el temblor del futuro con su obra forzada por los dioses. Debe atreverse a los dioses, a

²³⁵ Cf. *ibid.*, § 126 y 211.

²³⁶ Cf. *ibid.*, § 120 y 204.

²³⁷ *Ibid.*, § 149.

²³⁸ Cf. M. Heidegger, *Die Kehre*, Alción editorial, Argentina, 2008, p. 25.

²³⁹ M. Heidegger, *Reflexiones III*, § 136.

²⁴⁰ *Ibid.*, § 119.

²⁴¹ *Ibid.*, § 132.

preparar su morada a través del poetizar y el pensar. Esta morada se construirá yendo de cumbre en cumbre de la tradición, balanceando la altura del bosque, que se eleva al cielo, con la profundidad del valle²⁴².

Con estas líneas, Heidegger arranca el camino del frente invisible o, como lo llamará después, el camino de la meditación sobre la historia del ser. Este camino lo ocupará por el resto de su vida. A partir de estos primeros trazos en 35, Heidegger intentará una y otra vez este pensar de la historia del ser; una resonancia de la tradición metafísica y la modernidad, en busca de las señas del olvido del ser para encontrar el camino para la fundación del abrigo de la contienda del ser en el claro de la obra, el claro del paso del último dios. Este itinerario lo vemos en su siguiente gran obra: *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, que no vio la luz hasta después de su muerte.

Espero haber podido presentar en estas páginas un recorrido por la experiencia que hizo Heidegger del nacionalsocialismo, desde el mayor encanto hasta la completa ruptura, a la luz de las entradas de R III. Lo vimos pasar del amoldamiento a la jerga del movimiento a la radical crítica. Me interesa antes de cerrar toda esta sección, llamar la atención sobre dos cuestiones que traslucen en la presente exposición: Primero, sobre cómo esta experiencia del nacionalsocialismo dio forma a la crítica heideggeriana a la modernidad de los años posteriores. Considero que Heidegger experimenta la modernidad, en buena medida, desde su recubrimiento bárbaro llamado “nacionalsocialismo”. Y segundo, quiero apoyarme en la experiencia pensante que hizo Heidegger del movimiento nacionalsocialista para intentar apuntar algunas de las características fundamentales de dicho movimiento, esperando poder usarlas como categorías para comprender los procesos modernos que podemos englobar con el término, a falta de uno más claro, de “fascismo”.

²⁴² Cf. *ibid.*, § 134, 146 y 178.

El nacionalsocialismo como experimento de la modernidad

En este apartado me interesa mostrar que podemos encontrar la génesis de muchas de las líneas heideggerianas de crítica a la modernidad en su experiencia pensante del nacionalsocialismo. En otros términos, que Heidegger experimentó la modernidad, en buena medida, a través del nacionalsocialismo y la universidad. Para ello intentaré conectar los conceptos clave de crítica a la modernidad de sus clásicos trabajos “La época de la imagen del mundo”, *Aportes a la filosofía* y “Superación de la metafísica” con algunos de los temas antes expuestos de la experiencia del nacionalsocialismo en la universidad de R III.

Imagen científica, las conexiones con “La Época de la imagen del mundo”

Comienzo con “La época de la imagen del mundo” por ser el primer trabajo de Heidegger dedicado por completo a la crítica de la modernidad.

La primera tesis de “La época...” es que la modernidad está fundada en una interpretación de lo ente llamada “metafísica”. Heidegger lista después cinco fenómenos esenciales de la modernidad:

1. La ciencia
2. La técnica mecanizada
3. El arte devenido vivencia
4. La cultura devenida política cultural
5. La huída de los dioses

Tanto el primero como el segundo fenómeno, profundamente relacionados, son abordados abundantemente en las críticas a la universidad de R III. Volveré sobre esto adelante. El tercer fenómeno podemos comprenderlo más bien a la luz de “El origen de la obra de arte”, aunque ya en R III señalaba que la medianía, “[...] degrada ‘el arte’ al nivel de diversión popular [...]”²⁴³. El cuarto fenómeno lo

²⁴³ *Ibid.*, § 202. Vale mencionar que el movimiento nacionalsocialista se caracterizó por dar un peso crucial al arte. En la ideología nacionalsocialista el pueblo ario era un pueblo caracterizado por lo

reconoció también en la universidad donde los hacedores de cultura del nacionalsocialismo vulgar querían transformar toda ciencia en bien cultural utilizable²⁴⁴. Y, en cuanto al quinto fenómeno, señalamos arriba que es en el párrafo 132 donde encontraremos la primera mención de la huída de los dioses.

A continuación, la conferencia se concentra en el fenómeno moderno de la ciencia tecnificada y su relación objetiva con lo ente. En este punto encontramos muchas relaciones con la crítica del rol de las ciencias dentro de la universidad alemana. Señala en “La época...” algunas características de la ciencia tecnificada. Empieza con la exactitud, la matematización y la relación objetiva con la naturaleza. Reconocía ya Heidegger en R III que las ciencias naturales estaban ya completamente tecnificadas, habían devenido puro dominio de la naturaleza²⁴⁵ y el saber había devenido manejo de datos y números²⁴⁶. A estas características suma la búsqueda de progresos que también ya reconocía en R III²⁴⁷.

Pero lo fundamental, señala Heidegger, es la tendencia a la especialización, a la creación de sectores limitados de lo ente para su estudio y dominación; sin ninguna unidad ulterior de las ciencias. La crítica a la especialización está ya presente desde “¿Qué es metafísica?” y en el discurso del rectorado. Intentó combatirla durante el rectorado pero, al renunciar, se vio forzado a reconocer lo profundo de esta tendencia a la especialización y la imposibilidad de una autoafirmación, o sea, de un reencuentro con el núcleo de toda ciencia²⁴⁸.

espiritual, expresado en obras de arte; mientras que el judío era caracterizado con una fijación a lo material, expresada en la riqueza y los negocios. El propio Hitler era adepto a las artes y esperaba lo mismo de todos sus allegados. Además, el arte fue visto como una herramienta propagandística para construir la identidad de “el alemán”. Desde los primeros días del ascenso al poder, las artes fueron prioritarias. En 1934 se aprobó una ley que hacía obligatorio que al menos el 2% del presupuesto de toda construcción se destinara a elementos decorativos. Además, se favorecieron las formas de arte con alcance masivo como fueron el cine, la fotografía y la arquitectura. Esta era la experiencia del arte como vivencia y bien cultural desde donde Heidegger levanta su crítica en “El origen de la obra de arte”. (Cf. Robert Gallately (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, p. 119 y ss.)

²⁴⁴ Cf. M. Heidegger, *Cuadernos Negros*, Reflexiones III, § 67 y 81.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, § 77 y 219.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, § 110.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, § 51.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, § 101.

La especialización de las ciencias y su división sectorial de lo ente no se limita a su objeto de estudio, sino que se manifiesta también en las instituciones donde se practica. La ciencia moderna está determinada por el proceso fundamental de la empresa (*den Betrieb*)²⁴⁹. Esta dinámica la lleva a crear instituciones de ciencia que reproducen la relación técnica, calculadora, sectorial y objetiva con lo ente de forma dominante. La única unidad que encuentran las ciencias es la de esa institución llamada “universidad”. En términos de R III, la universidad no es sino una mezcla de escuelas profesionales articuladas por una administración²⁵⁰. De ella parten las ciencias naturales tecnificadas, las ciencias del espíritu como herramienta política, las ciencias jurídicas superfluas, la biotecnia médica y la teología absurda²⁵¹. Todos ellos sectores distintos del dominio del ente, con su propio criterio de rigor, pero todos unidos por la institución universitaria y la relación objetiva con lo ente. En el antes mencionado parágrafo 68 de R III vimos el listado de estas tendencias y su artificial unidad en la universidad. Todo esto lleva a la creación de una visión del mundo, la del mundo como lo visto, lo puesto enfrente, lo representado; la del mundo como imagen. La ciencia ha devenido herramienta de cosmovisión, de la visión del trabajador²⁵².

Aunque la crítica a la ciencia no empieza en R III, fue en la experiencia pensante del rectorado donde Heidegger pudo ver de primera mano la dinámica de la ciencia moderna y confrontarla con su programa filosófico; para, de esa experimentación, sacar la conclusión de que la objetivación científica como formación de la cosmovisión toma al mundo por imagen, por representación puesta enfrente del hombre para su dominio.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, § 46. En “La época de la imagen del mundo” se traduce “*den Betrieb*” como “empresa” y en el parágrafo 46 de R III como “negocios”. Vale llamar la atención sobre que “*den Betrieb*” está emparentado con el verbo “*betreiben*” que significa “operar”. Esto nos puede servir a entender mejor el contexto de ambos pasajes.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, § 169.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, § 219.

²⁵² Cf. *Ibid.*, § 69 y 199.

Resonancia, las conexiones con Aportes a la Filosofía

Aportes a la filosofía, acerca del evento es el primer intento de Heidegger de escribir su obra magna: el tratado de la historia del ser. Al menos hasta el fin de la guerra, intenta una y otra vez una obra que articule el pensar del tránsito como un meditar hacia la fundación de un claro para el acontecimiento del ser en el ente. Un pensar capaz de colocarse en la cercanía de la suprema lejanía del paso del último dios. Una y otra vez volvió sobre los mismos temas, intentando desembarazarse del lenguaje de la metafísica para apuntalar las vías del otro pensar. En esta línea, junto con *Aportes...*, podemos listar *Meditación, Historia del ser, Sobre el comienzo* y *El evento*, todos ellos englobados bajo el nombre de “tratados de la historia del ser”. Más que una simple serie de tratados son, como ya dije, intentos de una obra que nunca se pudo llevar a la palabra plenamente. De estos intentos, tal vez el más completo es justamente el primero: *Aportes...*, tomando forma los demás en referencia a éste.

Estricto sentido, *Aportes...* es temporalmente más cercana a R III que “La época...”. El manuscrito se escribió entre 1936 y 38, pero no vio la luz hasta 1989. Mantiene un tono muy parecido al de “La época...” y R III en lo que respecta a la crítica a la modernidad. En fin, para la presente comparación me enfocaré en el primer ensamble de *Aportes...*, “Resonancia”, que está dedicado a la confrontación con la modernidad.

La resonancia es el reconocimiento de la indigencia en la época de la falta de indigencia. Una resonancia por el ser en la época de su olvido, un intento de transformar ese olvido en recuerdo. El temple anímico de este ensamble es el espanto que puede entenderse como el contramovimiento del asombro (*Θαῦμα*) griego. Si éste es el encanto con que el ente es, aquél es el paso atrás ante el predominio del ente y olvido del ser²⁵³. El espanto debe ayudarnos a reconocer que, en el mundo en que nada falta, falta la falta; la indigencia de la falta de indigencia.

²⁵³ Cf. Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*, op. cit., § 50.

Ya desde R III, Heidegger reconocía que la avidez de grandes metas y resultados, así como la mediocridad del movimiento nacionalsocialista no eran más que esfuerzos por atajar toda indigencia superficial para, así, encubrir una indigencia fundamental. Ante esto, el pensar del frente invisible debe salir al encuentro de la suprema indigencia encubierta y, desde ella, motivar la auténtica indignación.²⁵⁴ En una época en que se busca hacer que nada falte, con el nuevo socialismo nacional y la comunidad del pueblo, sólo se encubre lo que supremamente falta, la del ser que se sustrae. Y, reconocer esta falta es alcanzar el límite de una indignación ante lo presente.

Desde *Aportes...*, la época moderna es la época del supremo abandono del ser. Este abandono se anuncia, entre otras señas, en una fuga de lo fundamental hacia los acontecimientos y las maquinaciones. El ser humano deviene incapaz de esperar, todo quiere calcularlo y todo reposo es visto como simple inactividad, esto es, todo es medido desde el hacer.

Este abandono se anuncia también como desintegración de occidente, huída de los dioses y encubrimiento del propio proceso de abandono, o sea, encubrimiento de la indigencia²⁵⁵. Este encubrimiento se opera a través de la relación maquinadora de representación de lo ente como vivencia. La vivencia transforma todo lo misterioso en público y accesible. Opera a través del cálculo, la rapidez y la avidez por lo masivo y lo gigantesco. Para la vivencia nada es imposible²⁵⁶. Todo lo ente es articulado como movilización total, todo está organizado y puesto al servicio de las masas²⁵⁷.

No sólo reconoce Heidegger desde R III el olvido del ser²⁵⁸, la indigencia de la falta de indigencia, sino que nota cómo este olvido se encubre. Lo característico del movimiento nacionalsocialista es la acción, la praxis, y que todo no hacer, todo

²⁵⁴ Cf. M. Heidegger, Reflexiones III, § 82, 88 y 90.

²⁵⁵ Cf. Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*, op. cit., § 56.

²⁵⁶ Para Arendt, ésta es la creencia fundamental del totalitarismo, que nada es imposible. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998, p. 351.

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, §51, 57, 70 y 74.

²⁵⁸ Cf. M. Heidegger, Reflexiones III, § 135.

esperar, toda teoría, son vistos como algo reaccionario²⁵⁹. Esta actividad va de la mano del cálculo de metas por alcanzar. En cuanto a la vivencia, “[a]rrastrar todo a lo público anquilosa la existencia real”²⁶⁰. El nacionalsocialismo reduce todo al nivel de las masas. La medianía busca que todo saber sea “cercano a la vida”.

Volviendo a “Resonancia”, dedica Heidegger el párrafo 76 a una serie de proposiciones sobre la ciencia. Me parece relevante mencionar la proposición 20, en que se vuelve sobre el tema de la universidad. Se dice que la universidad, como sitio de investigación y enseñanza científica del siglo XIX, está viviendo un proceso de transformación en un establecimiento “más cercano a la realidad”. Toda la vieja “cultura” de la universidad (incluida la filosofía) va deviniendo simple decoración. No hay ya esencia (autoafirmación) universitaria porque la ciencia opera al servicio popular-político. En este nuevo establecimiento universitario toda filosofía que no sea simple erudición historiográfica está fuera de lugar. La filosofía por venir deberá forjarse un nuevo lugar al margen de la institución universitaria²⁶¹. Vemos aquí la continuación de la crítica a la institución universitaria articulada en R III y la búsqueda de un nuevo lugar para cavar la trinchera del frente invisible, una vez cerrado el campo universitario.

Confesiones de un dirigente de sector cultural, las conexiones con “Superación de la metafísica”

Quiero cerrar este capítulo abordando las conexiones entre la experiencia plasmada en R III y el que es, a mi parecer, el más completo manifiesto de crítica a la modernidad de Heidegger: “Superación de la metafísica”. Pienso que las relaciones con este texto son tan profundas que nos permiten leerlo con nuevos ojos.

El trabajo en “Superación de la metafísica” había comenzado en 1936, apenas un año después del cierre de R III, y se concluyó 10 años después, en 1946. Es el

²⁵⁹ Cf. *ibid.*, § 69 y 133

²⁶⁰ *Ibid.*, § 108

²⁶¹ Cf. Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*, op. cit., § 76.

primer texto (temporalmente) de lo que luego sería *Conferencias y artículos*, una compilación que marca una nueva etapa en la obra pública de Heidegger.

En un tono análogo al de “La época...”, Heidegger identifica el derrumbamiento del mundo y la devastación de la tierra con el acabamiento de la metafísica; y este acabamiento con la reducción de la entidad a representación y del ente a objeto presente, asegurado y puesto enfrente, a objeto para un sujeto. Dicha reducción de la entidad a representación es la culminación del olvido del ser, propia de la metafísica. El fundamento de la entidad del ente entendida como objetualidad (*Gegenständigkeit*), del mundo como imagen, es la subjetividad que se lo pone enfrente; una subjetividad que se pone a sí como fundamento de todo lo que es, como incondicionada, sólo se busca y se quiere a sí y deviene voluntad de voluntad. Ésta es la fatalidad de la metafísica y la modernidad es la época de la metafísica consumada.

La novedad de “Superación...” es su descripción de los signos del último estado del abandono del ser; una especie de reformulación de los antes mencionados fenómenos esenciales de la modernidad de “La época...”. Con estos puntos, Heidegger intenta caracterizar la modernidad nacida de la objetualidad de la representación. Es en esta descripción donde traslucen las líneas a través de las cuales Heidegger experimentó la modernidad. Espero mostrar cómo varias de estas líneas se van tirando desde R III y la experiencia del rectorado.

“La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de aparecer el cálculo y la organización de todo, pero sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de modo incondicionado”²⁶². La metafísica da a la organización planetaria un armazón (*Gerüst*)²⁶³. Ya hemos dicho bastante sobre la tendencia calculadora de la ciencia tecnificada y la máxima de organizarlo todo, propia del movimiento nacionalsocialista. Pero a esto hay que agregar el carácter de armazón para la organización planetaria de la metafísica. La metafísica

²⁶² M. Heidegger, “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 71.

²⁶³ Cf. *ibid*, p. 74.

consumada, que podemos ahora llamar técnica²⁶⁴, se dedica ya solamente a organizarlo todo, asegurándolo como inventario (*Bestandsicherung*)²⁶⁵. El ordenamiento y aseguramiento de todo lo ente en este gran almacén de la técnica (como metafísica consumada) lleva a dividir el gran inventario en pequeños sectores de un orden único. Y cada uno de estos sectores requiere un dirigente (*Führer*). Estos dirigentes no son más que vigilantes de su sector del ente, responsables sólo de asegurar la calculabilidad de éste²⁶⁶.

Me parece que en este punto encontramos una interesante conexión con R III. Recordemos que ya Heidegger se ha enfrentado a un sector de lo ente en que todo está organizado en tendencias, coordinadas por un interventor que no hace más que vigilarlo: la universidad nacionalsocialista. En el párrafo 68 de R III vimos un listado de las tendencias que dominan la universidad; y la conciencia de que el único rol que le queda al rector es el de ser interventor entre tendencias. El *Führer* de la universidad no tiene ninguna capacidad real de acción, no importa si es nacionalsocialista o no, porque la estructura ya es nacionalsocialista y no se puede operar en otro sentido. Creo que Heidegger entiende el dirigismo (*Führung*) porque él mismo fue un *Führer* de un sector ya completamente organizado, inventariado, institucionalizado y asegurado, en que no quedaba ya ninguna posibilidad de que pasara algo diferente. La crítica al dirigente en “Superación...” implica también el reconocimiento de la impotencia que él tuvo como dirigente de la universidad. Además, podemos ver cómo es la universidad el primer almacén de completa organización técnica con que choca Heidegger; o, en palabras de “La pregunta por la técnica” la primera estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)²⁶⁷. Esta conexión, nos da una perspectiva mucho más personal y sentida del pasaje de “Superación...”.

Otro de los signos del abandono en “Superación...” es el hecho de que, por un lado, todo se haga por “el hombre” o “la humanidad” o “la nación” mientras que,

²⁶⁴ Cf. *ibid*, p. 72.

²⁶⁵ Cf. *ibid*, p. 78.

²⁶⁶ Cf. *ibid*, p. 79 y 84.

²⁶⁷ Cf. *ibid*, p.21.

por otro lado, los seres humanos concretos van deviniendo la materia prima más valiosa, animales de trabajo²⁶⁸. La subjetividad deviene fundamento incondicionado de todo lo que es, en tanto que la entidad es entendida como objetualidad, todo es en tanto objeto para un sujeto. Pero, a la vez, los seres humanos concretos son tomados como objetos, como existencias inventariadas para ese sujeto. El animal de trabajo es la materia prima más valiosa en tanto que se hace voluntario de la voluntad, porque se disuelve en la voluntad de “la humanidad” y se pone al servicio de ella²⁶⁹. *Ésta es la gran fractura en la egoidad moderna, el Ser Humano es el centro del mundo mientras los seres humanos concretos no son más que materias primas al servicio de La Humanidad. Ésta es la contradicción moderna entre ultrahumanidad y subhumanidad*²⁷⁰.

En R III Heidegger vio cómo, en el nacionalsocialismo, los individuos se disolvían en las masas y éstas se daban el rol de la “comunidad del pueblo”. Pero sólo los individuos pueden realizar algo esencial²⁷¹. La “comunidad del pueblo” nacionalsocialista exonera al individuo, le permite disolverse en las masas. Una auténtica comunidad no puede exonerar al individuo, sino exigir de él la mayor autonomía²⁷². Las masas afirman su ultrahumanidad como “comunidad del pueblo”, como combatientes del partido, a través del biologismo turbio de la idea de raza. Las masas se autoendiosan dándose un carácter superior sólo por alguna condición histórica como el color de piel, los ojos, la lengua o lo que sea. Crean un bloque masivo ultrahumano (los arios, los alemanes) en que todos pueden disolverse, sin reconocer que esta disolución los reduce, *de facto*, como individuos al carácter de subhumanos, animales de trabajo, la masa de los mítines, la materia prima más valiosa.

“Está despuntando una época en la que todos los poderes y los organismos, todas las tendencias y criterios se están *fundiendo*”²⁷³. Otro tema que vemos pasar de la

²⁶⁸ Cf. *ibid*, pp. 64, 77 y 80.

²⁶⁹ Cf. *ibid*, p. 83.

²⁷⁰ Cf. *ibid*, p. 82.

²⁷¹ Cf. M. Heidegger, Reflexiones III, § 217

²⁷² Cf. *ibid*, § 154.

²⁷³ *Ibid*, § 163.

experiencia de R III a “Superación...” es la tendencia a la indiferencia de los poderes. La voluntad de voluntad tiene un carácter planetario. A pesar de las aparentes diferencias entre las naciones, los sectores, los proyectos y los dirigentes; todos operan bajo la lógica técnica de la modernidad. Se ha perdido la diferencia entre naciones, pero también entre guerra y paz²⁷⁴. La modernidad es un proceso de organización total y la guerra es sólo una herramienta para ponerlo todo en juego. Tras la aparente guerra entre naciones, tendencias y proyectos políticos modernos hay una sola lógica: *en la lucha por el poder, gane quien gane, gana siempre el poder*²⁷⁵.

Una última cuestión que quiero señalar antes de cerrar este apartado es que en “Superación...” se vuelve también sobre el tema de la acción. Hemos ya mencionado varias veces que Heidegger caracteriza el nacionalsocialismo como una política de la acción. Pero en “Superación...” agrega que, en la modernidad, por todas partes hay acción efectiva pero en ninguna acaece mundo²⁷⁶.

Si la lógica de la técnica planetaria organizadora es la acción, vuelta patente en la guerra perpetua: “Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio”. *El mundo construido por la acción no será destruido por una acción*. O en palabras de Audre Lorde: “[...] las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”²⁷⁷. El poder no tiene exterior, sólo es capaz de alcanzarse a sí. Ningún poder nos puede sacar del mundo del poder²⁷⁸.

La única forma de romper con la técnica planetaria es buscar los modos de vivir fuera del círculo del desierto de la tierra moderna. Hay que aprender del pastor, del abedul y de las abejas a habitar en lo que es posible y no intentar forzar a la tierra a ir más allá de sus límites. Ésta es la diferencia entre explotar la tierra y

²⁷⁴ O, como señala Hannah Arendt: “La paz es la continuación de la guerra por otros medios”. Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2006, p. 18.

²⁷⁵ Cf. M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, *op. cit.*, 1994, pp. 81-86.

²⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 83.

²⁷⁷ Audre Lorde, “Las herramientas del amo nunca demontarán la casa del amo” en *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, traducción de María Corniero, revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz, Ed. Horas y horas, Madrid, 2003, pp. 115-120.

²⁷⁸ M. Heidegger, *Historia del ser, op. cit.*, § 57.

acoger su bendición. Si el mundo moderno es el mundo del hacer, la resistencia es la del no-hacer, el *Wu Wei* (無為) taoísta. El frente invisible es el frente del no-hacer, de la renuncia al autoendiosamiento del Hombre para volver al campo de lo posible de la tierra, de lo animal, de la vida²⁷⁹.

Años después, Heidegger describe esta actitud que vuelve a la tierra, en vez de reducirla a una gran estación de servicio, *serenidad*. Mientras el pensar calculador reduce toda relación con lo ente a la utilidad, la serenidad se sirve de los objetos sin quedar atrapada en ellos. La serenidad nos permite meditar sobre el sentido del mundo técnico que él mismo oculta. Es un regreso a las raíces y, a la vez, una apertura al misterio²⁸⁰.

El frente invisible es, pues, el frente de la vida, de la tierra, la serenidad, las raíces, del misterio y del de-homocentrismo. Con esto podemos ver redondearse la senda de crítica al presente abierta en R III y creo también es un buen lugar para cerrar este apartado.

²⁷⁹ Reconozco que el concepto de “vida” es sobremanera problemático. Aquí lo incluyo, al menos, como una provocación a pensar lo impensado en Heidegger. En RII, al abordar la cuestión de la forma en que se abre el mundo para el animal, Heidegger apunta a una cierta posibilidad de dar un paso atrás, desde nuestro cuerpo, a una dimensión del abrirse del mundo no exclusivamente humana. Quizás podríamos leer los ejemplos del abedul y las abejas de “Superación...” desde esta perspectiva, como una invitación a dar un paso atrás frente a la posición subjetiva que pone todo lo ente como puesto enfrente y regresar a la acogida de la bendición de la tierra que no es exclusivamente humana. Tomando prestadas palabras de Nietzsche: “Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra la fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.” (F. Nietzsche, *Nacimiento de la tragedia*, Uno). Imaginemos pues esta perspectiva vital como este “regreso” no humano a lo ente y a la fiesta de su don. Un regreso a la posición de vivientes. Volveré sobre esto al final con la noción de la ecología radical de que no defendemos la naturaleza, somos la naturaleza defendiéndose a sí misma.

²⁸⁰ V. M. Heidegger, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002.

Algunos comentarios sobre la bibliografía reciente

Las controversias que Cuadernos trajo

Los primeros tres tomos de *Cuadernos* estaban ya generando controversia desde antes de publicarse. Ya en 2013, Steven Crowell recuerda una plática con el editor, Peter Trawny, donde éste se lamentaba de los conflictos que su edición avivaría²⁸¹. A los pocos meses su profecía se vería confirmada. Curiosamente, el primero en avivar la controversia fue el propio Trawny quien acompañó su edición de *Cuadernos* con el libro *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* y, a los pocos meses, habló en la Universidad de Emory sobre cómo las referencias antisemitas de *Cuadernos* eran parte de una configuración sistemática.²⁸² Pero ni el propio Trawny pudo anticipar el alcance de su profecía, auto-cumplida o no.

A pocos meses de la publicación de los tomos en cuestión, Günter Figal anunció su renuncia a la presidencia de la *Heidegger-Gesellschaft* (Sociedad Martin Heidegger) debido a los fragmentos con referencias antisemitas. De la mano de esto, se retiró de su posición en la Universidad de Friburgo. Y, por si fuera poco, la universidad anunció que la cátedra de Figal, misma cátedra que antes habían llevado Husserl y Heidegger, sería reemplazada por una posición junior en el departamento de lógica y filosofía analítica del lenguaje. Aunque la universidad negó que este cambio se debiera a las controversias desatadas por *Cuadernos*, fue recibido con indignación en la comunidad de estudiosos de Heidegger quienes contestaron con una carta con 3 mil firmas en defensa de la cátedra²⁸³.

Otra controversia que desató *Cuadernos* tuvo que ver con la edición de las obras de Heidegger. Por un lado, von Herrmann, editor de buena parte de la obra de

²⁸¹Cf. Steven Crowell, "Reading Heidegger's Black Notebooks" en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, MIT Press, Massachusetts, 2016, p. 29.

²⁸² Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "The Role of Martin Heidegger's Notebooks within the Context of His Oeuvre" en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, op. cit. pp. 91-92.

²⁸³ Cf. Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, op. cit. pp. XI.

Heidegger (particularmente las obras editadas antes del 2000) criticó fuertemente la actitud sesgada de Trawny en su edición. Lo criticó por hacer de lado las cuestiones filosóficas de *Cuadernos*, tomar partido y guiar la discusión al tema de las referencias antisemitas²⁸⁴. Por su parte, Trawny ha llamado la atención sobre posibles errores y censuras en la edición de las obras de Heidegger de los 30s y 40s. Aunque la acusación más fuerte de censura es contra Fritz Heidegger, estas acusaciones llevaron a la editorial Klostermann a pedir una revisión de las obras señaladas; poniendo entre paréntesis el trabajo de von Herrmann y dejando la duda entre los estudiosos de Heidegger sobre si estamos trabajando con textos “corruptos”²⁸⁵.

Las controversias han continuado también en el ambiente de la lectura e interpretación de *Cuadernos*. Algunos lectores han acusado a las referencias antisemitas de “contaminar” la obra de Heidegger y ser motivo suficiente para “excomulgarlo” de la filosofía. Esta lectura ha dado herramientas a departamentos de filosofía, particularmente norteamericanos, que ya estaban ansiosos por excomulgarlo²⁸⁶. En general, se ha dado una lectura polémica más que filosófica. Una lectura que se ha concentrado en los fragmentos controvertidos, los de referencias a “los judíos”, corriendo el riesgo de perder el bosque por concentrarse en los árboles²⁸⁷.

Esta lectura polémica se vio alimentada además por el espacio de la publicidad y las redes sociales. La controversia encontró su eco en los medios de comunicación y pronto, la dinámica de la publicidad forzó a todo mundo, en el ambiente filosófico, a preparar una opinión sobre el antisemitismo de Heidegger (si

²⁸⁴Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “The Role of Martin Heidegger’s Notebooks within the Context of His Oeuvre” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit. p. 92.

²⁸⁵V. Introducción y Michael Fagenblat, “Heidegger” and the Jews” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁸⁶ V. Laurence Paul Hemming, “The Existence of the Black Notebooks in the Background” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁸⁷ V. Jeff Malpas, “On the Philosophical Reading of Heidegger: Situating the Black Notebooks”, Fred Dallmayr, “Heidegger’s Notebooks: A Smoking Gun?” y Karsten Harries, Nostalgia, Spite, and the Truth of Being” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

habría que excomulgarlo o no) por si te entrevistaba algún medio o, en redes sociales, se exigía tu opinión²⁸⁸. Entre tantas opiniones, Crowell pregunta “¿cómo tanta gente leyó y analizó tan rápido textos tan complejos?” En el mar de opiniones, lo que falta es una lectura especializada y cuidadosa de los textos, sin el imperativo de opinar a bote pronto sobre la “excomunión” de Heidegger²⁸⁹. En fin, tanta controversia al menos ha logrado llamar la atención sobre *Cuadernos* mucho más que sobre las otras obras de Heidegger recientemente publicadas (no hay el mismo interés y debate en torno a *El evento* o *Acerca de Ernst Jünger*, por ejemplo). Una vez que se han ya vendido los libros, se han dado ya las prontas opiniones y el tema ha pasado de moda en los portales de internet; esperemos abrir paso a las lecturas especializadas de *Cuadernos* y que se logre ver el bosque sin perderse en los árboles.

Las referencias antisemitas en Cuadernos

Por más que este tema no es objeto de la presente investigación, me parece importante decir algo sobre el elefante en la sala. Hasta ahora se han publicado tres tomos de *Cuadernos*. En el segundo y tercer tomo hay unos 13 párrafos en que se habla de “el judaísmo”, “lo judío” y “los judíos” (*Judentum, jüdisch, Jude, Juden*). Estas menciones van de señalamientos a personajes como judíos (como “el judío Freud” o “el judío Litvínov”²⁹⁰), mentar a tradiciones intelectuales de “judías” (como el psicoanálisis²⁹¹ o la sociología²⁹²), hasta caracterizaciones del judaísmo a partir del desarraigo, la naturaleza calculadora²⁹³, la aplicación del principio racial²⁹⁴ (comprender su pueblo en términos de raza, como después harán los nazis), el valor de la cultura y el dogmatismo²⁹⁵. Y, a partir de esta

²⁸⁸ V. Laurence Paul Hemming, “The Existence of the Black Notebooks in the Background” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁸⁹V. Steven Crowell, “Reading Heidegger’s Black Notebooks” y Holger Zaborowski, “Metaphysics, Christianity, and the “Death of God” in Heidegger’s Black Notebooks (1931–1941)” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁹⁰ M. Heidegger, Reflexiones XIV, § 80 y 120.

²⁹¹ M. Heidegger, Reflexiones VIII, § 39.

²⁹² M. Heidegger, Reflexiones IX, § 92.

²⁹³ M. Heidegger, Reflexiones VIII, § 4 y 5.

²⁹⁴ M. Heidegger, Reflexiones XII, § 38.

²⁹⁵ M. Heidegger, Reflexiones X, § 46a y 48

caracterización del judaísmo, hacia el final del tercer tomo, llega a la controvertida conclusión de tomar el “judaísmo planetario” (*Weltjudentum*) como característica de la modernidad. Como ya vimos, estos fragmentos han alimentado la lectura polémica de *Cuadernos* y también los conflictos en el contexto de los estudios heideggerianos.

El llamado “asunto Heidegger”, la discusión sobre los compromisos de Heidegger con el nacionalsocialismo, ha tenido ya varios episodios; desde *Les temps modernes* y los juicios que siguieron a la guerra, pasando por los escritos de Hühnerfeld y Accheneeberg en los 60s, Farías en los 80s y hasta Fraye en los 00s²⁹⁶. Pero los ya antes mencionados pasajes han sido vistos como la última prueba del nacionalsocialismo de Heidegger y cómo éste corrompe toda su filosofía. El propio Trawny acusa al antisemitismo de Heidegger de introducir una ideología a la pregunta por el ser²⁹⁷. Ya se había especulado mucho sobre el antisemitismo de Heidegger, pero los párrafos mencionados le dan otra dimensión. Particularmente cuando habla del judaísmo planetario, Heidegger introduce al judaísmo en un lugar central de su crítica a la modernidad. Ésta es justo la acusación de Donatella Di Cesare. Ella considera que Heidegger pone a los judíos en el centro de su pensamiento, al responsabilizarlos del olvido del ser²⁹⁸.

Como hemos visto, Heidegger es un fuerte crítico del racismo, esto es, de entender la determinación de un pueblo en términos de la sangre. Con ello, es difícil acusar al antisemitismo de Heidegger de ser de carácter racista, aunque a veces a él mismo parece escapársele identificar a personas como judías sólo por su linaje²⁹⁹. Pero, salvo estos casos, “el judío” puede entenderse más como una figura o un tipo. “El judío” sería el tipo de un personaje desarraigado, sin tierra

²⁹⁶ V. Jeff Malpas “On the philosophical reading of Heidegger: situating the *Black Notebooks*” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁹⁷ V. Peter Trawny “Heidegger and the Shoah” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁹⁸ V. Donatella Di Cesare “Heidegger's Meraphysical Anti-Semitism” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

²⁹⁹ Por ejemplo, arriba mencioné los párrafos 80 y 120 de R XIV. No queda claro otro motivo para el mote de “judíos” a Litvínov y Freud que su ascendencia.

natal, afín al cálculo y antropocéntrico. Y éste sería un tipo dominante en la época del acabamiento de la metafísica, como es la figura de “El trabajador” para Jünger. Esto es lo que Donatella Di Cesare entiende como “antisemitismo metafísico”, porque su ataque a los judíos no se debe a su raza u origen, sino a su rol en la historia de la metafísica.

Esta lectura tipológica de Heidegger cae en estereotipos. “El judío” subsume todas las diferencias de las personas judías³⁰⁰. Pero esto no lo hace Heidegger sólo con la figura de “el judío”, lo mismo hace con los rusos, los americanos, los cristianos y hasta los nazis y los alemanes. Hay fragmentos antisemitas en *Cuadernos* “[p]ero si estos pasajes justifican la acusación de anti-semitismo, deberíamos notar con la misma o mayor justicia que los *Cuadernos Negros* revelan el anti-Bolchevismo, anti-nacionalsocialismo, anti-anglicismo y anti-americanismo de Heidegger, todos expresiones de un profundo anti-modernismo basado en su comprensión de la historia del ser”³⁰¹.

Ahora el debate sobre *Cuadernos* se mueve justo en intentar comprender el rol de la figura de “el judío” en el contexto de la crítica a la modernidad y el pensamiento de Heidegger en general. ¿Es el antisemitismo una parte fundamental de su pensamiento que sólo no se había hecho pública o un simple prejuicio personal? Si algo revelan estos fragmentos es que Heidegger no logró sustraerse a la influencia de su tiempo³⁰². Como dijo Ingo Farin, nos muestra que ni Heidegger logró sustraerse de la dictadura del *das Man*³⁰³.

Curiosamente, algunas voces como la propia Di Cesare, Michael Fagenblat y Teresa Oñate, han señalado que, a pesar de su antisemitismo, el pensamiento de Heidegger es más cercano a la tradición judía de lo que él hubiera pensado. Tal

³⁰⁰ V. Donatella Di Cesare “Heidegger’s Metaphysical Anti-Semitism” y Tracy B. Strong, “On relevant events, then and now” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³⁰¹ Karsten Harries, “Nostalgia, spite, and the truth of being” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit., p. 210.

³⁰² V. Jean Grondin, “The critique and tethinking of *Being and time* in the first *Black Notebooks*” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³⁰³ Ingo Farin, “The *Black Notebooks* in their historical and political context” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit., p. 310.

vez el pensar de la maquinación ofrece herramientas para pensar la Shoah³⁰⁴. Y tal vez incluso el interés heideggeriano por el lenguaje, la búsqueda de la tierra natal y la errancia, lo acercan a la tradición teológica judía. Pero esto queda como tarea para seguir pensando más allá del propio Heidegger³⁰⁵.

Llama la atención que en los cuadernos escritos durante la época de mayor acercamiento al movimiento nacionalsocialista (R II y R III) no hay una sola mención de “el judío” o “el judaísmo”. De hecho, la primera mención de la cuestión no aparece sino hasta R VIII, cuaderno que podemos fechar en el curso de invierno de 1938. O sea, las referencias a “el judío” no aparecen (como podría esperarse) en la época de mayor acercamiento con el nacionalsocialismo, en cambio, comienzan en la época en la que Heidegger ya había caído de la gracia nazi, su obra está sometida por la censura y pronto sería requisado para cavar trincheras en la segunda guerra mundial.

En fin, no quiero pecar de lo que aquí se ha criticado al dar una opinión de algunos fragmentos al margen de un estudio comprensivo de las obras en cuestión. A fin de cuentas, lo que nos ha ocupado es comprender la experiencia que hizo Heidegger del nacionalsocialismo a la luz de R II y R III. Y, como ya he señalado, en esta época el tema de “el judaísmo” está ausente. Sólo me pareció importante abordar esta cuestión al presentar las lecturas que se han hecho de *Cuadernos*. Pero por lo demás, este debate sobre el rol de “el judaísmo” en la obra de Heidegger y su posible “excomuniación” de la filosofía no me ocupa aquí.

³⁰⁴ V. Donatella Di Cesare “Heidegger’s Metaphysical Anti-Semitism” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, *op. cit.*

³⁰⁵ V. Michael Fagenblat “Heidegger’ and the jews” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, *op. cit.* En este texto, se presenta una breve historia de los teólogos judíos que intentaron pensar esta conexión con Heidegger. Por su parte, Teresa Oñate habló de esta alternativa en su presentación en el seminario internacional de HERCRITIA “Hermenéutica, revolución, arte e historia del ser: Martin Heidegger” en México. el 16 de octubre de 2019. Aquí se puede ver una parte de dicha presentación aunque, desgraciadamente, una falla técnica impidió se grabara completa. <<https://youtu.be/bLsawQNKavk>>

El nacionalsocialismo y la transición de Heidegger

Dejando de lado la cuestión del antisemitismo de Heidegger. Algo en lo que los comentaristas concuerdan es que *Cuadernos* refleja grandes cambios, crisis y tribulaciones en la vida y obra de Heidegger. Malpas y Hemming concuerdan con lo que señalé al hablar del contenido de R II, y es que *Cuadernos* refleja el tránsito de *Ser y Tiempo* al proyecto del pensar de la historia del ser. Y nos muestran que esta transición fue más accidentada de lo que antes pensábamos³⁰⁶.

Zaborowski señala que no podemos comprender la cruzada que Heidegger emprende en *Cuadernos* contra el cristianismo si no la entendemos a la luz de su propia ruptura con la fe a inicios de los 30s. Pero esta pérdida de fe fue el inicio de una crisis todavía más grande que se desplegó toda la década³⁰⁷. Al comenzar su transición, Heidegger reconoce que el mundo occidental está en crisis y esta crisis lo pone delante de una decisión: o el hundimiento en un futuro terrible o la superación del proyecto occidental moderno³⁰⁸. Esto dota a su pensamiento de un nuevo temple, lo que Daniela Vallega-Neu llama “el temple de la resistencia”³⁰⁹. En *Cuadernos* comienza Heidegger, dice Farin, a mostrar su disidencia³¹⁰. Podemos reconocer esta disposición afectiva de la resistencia desde su grito de “¡Alto!” ante el progreso del párrafo 108 de R II. Esta resistencia fue tomando la forma de lo que Rohkrämer describe como “conservadurismo revolucionario”³¹¹.

³⁰⁶ V. Jeff Malpas, “On the Philosophical Reading of Heidegger: Situating the Black Notebooks” y Laurence Paul Hemming, “The Existence of the Black Notebooks in the Background” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³⁰⁷ Holger Zaborowski, “Metaphysics, Christianity, and the “Death of God” in Heidegger’s Black Notebooks (1931–1941)” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³⁰⁸V. Thomas Rohkrämer, “Heidegger and the National Socialism: Great Hopes, Despair and Resilience” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³⁰⁹ V. Daniela Vallega-Neu, “The *Black Notebooks* and Heidegger’s Writing on the Event (1936-1942)” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³¹⁰V. Ingo Farin, “The Black Notebooks in Their Historical and Political Context” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³¹¹ V. Thomas Rohkrämer, “Heidegger and the National Socialism: Great Hopes, Despair and Resilience” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

Pero fue justo este temple de la resistencia ante el presente moderno, su conservadurismo revolucionario, lo que lo llevó a acercarse al nacionalsocialismo. Como ya vimos, en sus primeros acercamientos, Heidegger ve al nacionalsocialismo con lo que Fried llama “*hibris* revolucionaria”³¹². Esperaba del movimiento un cambio radical de nuestra forma de estar en el mundo, pero pronto se desencantó al ver que sólo era una nueva “capa de pintura” del orden moderno. Intentó entrar al espacio ideológico diverso del movimiento y resignificar la fraseología nazi pero, al exponer su filosofía al poder, terminó perdiendo, como señalan Strong y Rohkrämer³¹³.

Y, en consonancia con lo que hemos visto a lo largo de este trabajo, señalan Farin y Vallega-Neu, es esta decepción con el proyecto “revolucionario” nazi la que dará la pauta para que Heidegger se lance al frente invisible de la Alemania espiritual, o sea, al proyecto de superación de la metafísica y del pensar del desprendimiento³¹⁴; o, dicho de otra forma, al proyecto del pensar de la historia del ser.

Cuadernos dentro del resto de la obra de Heidegger

Intérpretes como Harries y Strong coinciden en que, a pesar de que incluso los planteamientos más controvertidos de *Cuadernos* no desencajan con el resto de su obra, no cambian en lo esencial la forma en que comprendemos ésta³¹⁵. Yo concuerdo en esto último. *Cuadernos* no es una formulación completamente nueva o diferente con relación al resto de su obra. Es más bien otra perspectiva de las mismas sendas del pensar. Es una oportunidad de ver la incubadora y la tramoya del proyecto heideggeriano; cómo Heidegger dio forma a su proyecto del

³¹² V. Gregory Fried, “*The King Is Dead: Martin Heidegger after the Black Notebooks*” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³¹³ Tracy B. Strong, “On Relevant Events, then and now” ” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³¹⁴ V. Daniela Vallega-Neu, “*The Black Notebooks and Heidegger’s Writing on the Event (1936-1942)*” e Ingo Farin, “*The Black Notebooks in Their Historical and Political Context*” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

³¹⁵ Tracy B. Strong, “On relevant events, then and now” ?” y Karsten Harries, *Nostalgia, Spite, and the Truth of Being*” en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

pensar de la historia del ser y todos los caminos y ensayos que no llegaron a la obra pública. Si bien *Cuadernos* no presenta ningún cambio importante, sí es un complemento fundamental de nuestra lectura de la obra de Heidegger. Como él mismo diría, tal vez no es un lugar para encontrar lo pensado por Heidegger, pero sí para encontrar lo no pensado por él. Espero, por otro lado, haber mostrado cómo hay planteamientos de *Cuadernos* que no sólo desencajan con el resto de la obra sino que terminan siendo objeto de críticas por el mismo Heidegger. No debemos olvidar que el pensar de Heidegger es un pensar del tránsito que está cambiando y criticándose todo el tiempo. *Cuadernos* nos ofrece un vistazo de un Heidegger que prueba caminos pero que también los clausura. En fin, en palabras de Fried:

Heidegger está muerto, y siendo sinceros, está mejor así. Eso puede significar el final de Heidegger como hombre siendo objeto de un culto intelectual. Puede significar el fin de tratar sus trabajos como objetos de exégesis reverencial sin fin. Esto sólo deja las preguntas genuinas, que desde un principio nunca fueron suyas. Ahora los interesados en su pensar tendrán que hacerse esas preguntas a sí, en sus propios idiomas, si esas preguntas han de sobrevivir como filosofía. En sus mejores momentos, a Heidegger seguro le hubiera gustado morir de este modo, si significaba que sus preguntas filosóficas lo sobrevivieran³¹⁶.

³¹⁶ Gregory Fried, "The King Is Dead: Martin Heidegger after the Black Notebooks" en Ingo Farin y Jeff Malpas eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, op. cit.

Conclusiones de esta sección

Un recuento de la investigación

Cerremos pues, esta investigación, dedicada a *Cuadernos* y la relación entre Heidegger y el movimiento nacionalsocialista en la época del rectorado, con un breve recuento. Comenzamos el recorrido con una visión general del lugar de *Cuadernos* en la obra de Heidegger. Vimos los experimentos de R II a la luz del resto de su obra.

Después entramos a los primeros guiños al movimiento nacionalsocialista en las entradas de otoño de 32. Intentamos comprenderlas en el contexto del desarrollo del movimiento nacionalsocialista y de las vacaciones de Heidegger. Vimos estos guiños al movimiento a través de la idea de que “el mundo está en proceso de remodelación”. Para Heidegger, el movimiento nacionalsocialista presentaba, a finales de 32, una posibilidad de remodelación del mundo, la pregunta es cuál sería el alcance de esta remodelación prometida: un cambio profundo o una nueva capa de pintura del viejo mundo.

Concluimos este apartado con una propuesta de interpretación de las afinidades políticas de Heidegger a finales de 32. Vimos que, de las posibilidades en el espectro político germano (los partidos de la república de Weimar, los comunistas y los nacionalsocialistas) eran los nacionalsocialistas los más cercanos sus afinidades.

Después, entramos a R III, el apartado de *Cuadernos* escrito durante la época del rectorado y el ascenso de Hitler al poder. Comenzamos con los apartados escritos en los primeros días de 1933, en el contexto del ascenso de Hitler como primer ministro y el regreso de Heidegger a Friburgo. En estos apartados encontramos a Heidegger conmovido por el despertar de la voluntad popular en el movimiento nacionalsocialista y la misión que se le abre a Alemania. La filosofía debe ponerse a la altura de esta misión, y es ahí donde Heidegger ve su lugar en el movimiento. Con esta tarea en mente, pasamos a las entradas de la época del inicio del rectorado y el discurso de la “Autoafirmación de la universidad alemana”. Aquí

Heidegger confiesa la necesidad de actuar contra su voz interior y buscar amoldarse al movimiento, no sólo asumiendo compromisos burocráticos, sino incorporando a su pensamiento elementos de la propaganda nacionalsocialista como la “comunidad del pueblo”, la metapolítica y el poder. Y estos compromisos deben asumirse con el fin de poder convertir la universidad en una plataforma de intervención en el movimiento para conducirlo hacia un objetivo: romper con la especialización de la ciencia tecnificada y regresar a la raíz, a los orígenes; más allá de todo calcular y planeación. Rematamos este apartado con una oscura prospectiva del movimiento: si lo que el movimiento ha alcanzado hasta ahora es ya el objetivo y no queda ya nada más allá que callar, entonces lo que resta es el horror ante la decadencia.

En el siguiente apartado encontramos las primeras críticas al movimiento en el contexto de los accidentados primeros días del rectorado. Nacen de su desencanto con la realidad del estudiantado y su incapacidad de reconocer el trasfondo del proceso revolucionario. Y, más aún, empezó Heidegger a notar que el movimiento operaba desde un deseo de organizarlo todo. Pero, a pesar de estas dudas, vemos persistir una cierta esperanza. Esto va cambiando en el siguiente apartado, donde las críticas se multiplican y la ruptura con el nacionalsocialismo comienza a vislumbrarse. Primero que nada, vemos a Heidegger abandonar la lucha por la universidad. La universidad está ya completamente dominada por la máxima “¡Organización!”, estamentada en corporaciones, federaciones y organizaciones, volviendo al rector un simple interventor que sólo gestiona las relaciones entre los sectores universitarios. No hace falta que el rector sea nacionalsocialista si la organización de las corporaciones ya lo es: no hay lugar para la acción del individuo. La universidad quiere mantenerse en su mundo de ciencia tecnificada e intrigas “revolucionarias”, no hay lugar para nada espiritual. Y, además, la tendencia a organizar todo del movimiento está imponiendo una lógica de la medianía, rebajando todo al nivel de “el pueblo”, unas masas malcriadas ahora autodenominadas “combatientes del partido”, todos bajo la sombrilla de la identidad “alemana” sólo por “su sangre” o color de piel. La crítica al movimiento se enfoca en cinco puntos: 1) La centralidad

de la acción, 2) el anti-intelectualismo, 3) el triunfalismo, 4) el racismo y 5) la constante organización. Ante estas críticas, el único camino es la ruptura, lo cual abordamos en el siguiente apartado, dedicado a la época de la renuncia al rectorado.

Al momento de renunciar al rectorado, Heidegger identifica su año en la universidad como un gran fracaso. Al romper con el movimiento y poner fin a su intento de orientarlo, Heidegger se decide a volver al frente invisible de la Alemania espiritual. En las últimas entradas de R III están los intentos de dar forma a este frente. Y empieza por una autocrítica a su rol en el rectorado. El nacionalsocialismo es el inicio de una nueva edad media, una época que reduce todo a la medianía, al nivel de las masas racializadas. Para hacer frente a esta edad media hay que preparar un pensar sospechoso a través de la meditación sobre la obra de arte, el viraje (*Kehre*), la contienda cielo-tierra y la huída de los dioses. Como vimos, estas líneas del pensar sospechoso son las que, en la obra posterior, tomaron la forma de la meditación y el pensar de la historia del ser.

Rematamos este apartado con una lectura comparada de los temas de R II y R III y los textos heideggerianos de crítica a la modernidad. Esto con el fin de mostrar cómo muchas de las líneas críticas de estos textos comenzaron a tomar forma en la experiencia del movimiento nacionalsocialista plasmada en *Cuadernos*. Estas líneas son la crítica a la ciencia en “La época de la imagen del mundo”, la ausencia de indigencia, la vivencia y la crítica a la universidad en “Resonancia” de *Aportes...* y la organización, el dirigismo y la acción en “Superación de la metafísica”. Todo esto para ilustrar la relación entre la experiencia de Heidegger del nacionalsocialismo y su crítica a la modernidad.

FAQ

En el sentido de ir cerrando, también me gustaría ofrecer algunas respuestas a preguntas que se han generado en el ambiente de la publicación de *Cuadernos*. Aclaro que mi intención no es defender ni atacar a la figura de Heidegger sino,

más bien, dar respuestas a la luz de la lectura crítica que hemos hecho de sus trabajos y el contexto en que se produjeron.

1. *¿Era Heidegger nazi?*

La respuesta inmediata es sí. Como vimos, Heidegger se afilió al partido el 1 de mayo de 1933. Pero tal vez la respuesta no es tan sencilla. Cuando Heidegger presentó su renuncia, el ministerio de educación señaló que el motivo era porque, a fin de cuentas, el pensamiento de Heidegger no encajaba con los ideales nacionalsocialistas. También, cuando su sucesor tomó la rectoría, la prensa presentó a éste como el primer rector nazi y no a Heidegger. Eso quiere decir que, a pesar de estar formalmente afiliado al partido, Heidegger no era percibido, desde dentro, como parte del movimiento. Sumemos a esto que, cuando Heidegger asumió el rectorado, él mismo se percibía como un externo al movimiento y al mundo de la política en general. Podríamos decir que, a pesar de su entusiasmo por el movimiento en 1932-33, Heidegger nunca logró integrarse completamente. Probablemente por falta de plena afinidad con una ideología, de por sí, poco clara. Esto nos lleva a los siguientes puntos.

2. *¿Se vio el pensamiento de Heidegger influido por la ideología y propaganda nazi?*

Si bien nunca logró integrarse plenamente al movimiento, los fragmentos de los últimos días de 1932 y los primeros de 33 muestran el entusiasmo de Heidegger por él. Con la frase “el mundo está en proceso de remodelación”, Heidegger expresó su interés en un movimiento que prometía un cambio y la reivindicación de lo local. Claro, vale la pena subrayar que las entradas de *Cuadernos* muestran que su interés por el movimiento siempre estuvo acompañado de dudas y críticas. Y, con el paso de los meses y a mayor acercamiento, las críticas fueron creciendo y minando su interés, hasta llegar a la ruptura.

Durante los meses de mayor acercamiento, sin embargo, encontramos conceptos de la jerga nacionalsocialista colarse entre las reflexiones heideggerianas. Conceptos como “pueblo sin espacio”, “comunidad del pueblo”, “poder”, “Estado”,

“dirigente” y “metapolítica” aparecen en su discurso a partir de la segunda mitad de 1932. En este tiempo Heidegger adopta la estrategia de “amoldarse” para influir en el movimiento. Pero, en los primeros meses de rectorado, el fracaso de este proyecto llevó a que el tono en que aborda estos conceptos de la propaganda pase a ser satírico y crítico. Heidegger pasó de intentar amoldar su pensamiento a la jerga nacionalsocialista a reconocer su completa incompatibilidad y tomar una posición crítica.

3. *¿Era Heidegger nacionalista?*

En las entradas de *Cuadernos* queda claro que lo que atrajo a Heidegger del nacionalsocialismo era su promesa de una revolución y un despertar de “lo alemán”. Para Heidegger, el camino para la transformación del presente es volver a las raíces. Pero es importante notar que el concepto de raíces en Heidegger tiene una connotación histórica. Para él, “lo alemán” tiene que ver con la construcción histórica de una forma de estar en el mundo que se conecta con el origen griego del mundo occidental. Podríamos decir que Heidegger era nacionalista pero no entendía por “nación” o “lo alemán” una cierta raza o instituciones políticas o jurídicas, sino una historia común y una misión legada por dicha historia.

4. *¿Era su pensamiento racista?*

Conectando con lo anterior, podemos afirmar que, aunque el pensamiento de Heidegger era nacionalista, claramente no era racista³¹⁷. Desde el discurso del rectorado, fue criticado por no suscribir los ideales racistas. Esta diferencia se mantuvo durante el rectorado. Heidegger siempre se opuso a la imposición de los criterios racistas del partido en la universidad. El trasfondo de esta diferencia es que él consideraba que reducir “lo alemán” a algunas determinaciones biológicas accidentales era un intento de poner esta identidad al alcance de las masas. En realidad, el movimiento busca la medianía, poner todo al alcance de las masas tal

³¹⁷ Aquí aclaro que me refiero a sus posiciones filosóficas pues, como hemos dicho, hay algunos fragmentos en que parece más bien expresar prejuicios racistas personales, sin ningún contexto o justificación. Es el caso de tildar a personajes de judíos sólo por su origen.

cual son, sin ofrecer ninguna verdadera transformación de su forma de estar en el mundo, sin forzar ninguna responsabilidad individual y sin ninguna realización de su misión histórica.

5. *¿Se distanció Heidegger del nacionalsocialismo?*

Ya dijimos mucho de cómo Heidegger fue reconociendo la incompatibilidad de su pensamiento con la realidad del nacionalsocialismo, llegando a la crítica abierta, la renuncia al rectorado y la completa ruptura. Heidegger se distanció del nacionalsocialismo reconociendo que su proyecto, el del frente invisible de la Alemania espiritual, era incompatible con el movimiento nazi. El movimiento propugnaba por poner todo al alcance de las masas, por organizarlo todo y, en última instancia, no ofrecía ningún cambio profundo de la lógica moderna. Heidegger se posiciona fuertemente contra el progreso, la lógica organizadora, la técnica moderna, el mundo de las masas y el desmedido acrecentamiento del poder. Su proyecto apuesta por una transformación radical de nuestra forma de estar en el mundo, otro comienzo, a partir de una confrontación histórica con la metafísica y cómo ésta dio forma al mundo moderno. Estas distancias se convirtieron en las líneas para criticar la modernidad y elaborar una meditación pensante de la historia del ser. Si bien Heidegger nunca se disculpa públicamente, critica fuertemente su rol en el movimiento.

El nacionalsocialismo según Heidegger

Además de pistas para comprender el frente invisible de Heidegger, la lectura de la experiencia pensante que hace del nacionalsocialismo a través de *Cuadernos* también nos deja algunas características de dicho movimiento que él notó y hoy nos pueden servir como claves hermenéuticas para comprender movimientos análogos en el mundo contemporáneo. Muchas ya las he señalado a lo largo del trabajo pero, para explicitarlas aún más, las listo juntas aquí:

1. El nacionalsocialismo es la *institucionalización* de un *impulso transformador* de la “juventud” alemana.

Desde sus primeros acercamientos al movimiento, Heidegger reconoce en la Alemania de su tiempo un impulso juvenil a romper con lo vigente. Dicho impulso es el motor del partido que lo canaliza por sus mecanismos organizativos y, con ello, lo institucionaliza y sofoca, limitándolo a no rebasar los límites de lo actual.

2. Es un movimiento de *masas*.

Este proceso de institucionalizar, convierte a las personas con aspiraciones de transformación en masas homogéneas, susceptibles de ser movilizadas por el partido.

3. La masificación se logra imponiendo un criterio de *medianía*.

El mundo de estas masas homogéneas debe ser también homogéneo. Todo debe ser “para el pueblo” y estar a su alcance. “El pueblo” deviene la medida de todo. Lo que no sirve a los deseos o intereses de “el pueblo” debe eliminarse.

4. El *racismo* como principio de medianía.

En esta labor de poner todo al nivel de “el pueblo”, lo primero es poner una identidad común al alcance de todos. Ser alemán, por ejemplo, ya no tiene que ver con la confrontación histórica con la tradición o la fundación de una forma de habitar el mundo; basta con la simple determinación biológica de cierto color de piel o cierto linaje para ser alemán. La raza pone una identidad al alcance de todos, como algo dado y no como algo por construir.

5. Institucionalización a través de la máxima: *¡Organización!*

Para institucionalizar el movimiento y ponerlo todo al alcance de los deseos de “el pueblo”, racialmente configurado, el nacionalsocialismo se propone organizarlo todo. Esta organización de todas las dimensiones de la vida paraliza e imposibilita todo hacer que no responda a los fines de “el pueblo”, que no sea “cercano a la vida”.

6. La política de la *acción* y los *resultados*.

El movimiento no se construyó pesando sino haciendo, así que hacer mucho es la prueba de su triunfo. Son las acciones y no los argumentos las que legitiman el movimiento. La medida del éxito de la acción es justamente la cantidad de resultados que ofrece. No se trata sólo de hacer mucho sino de obtener muchos resultados que se encuentren al alcance de “el pueblo” bajo la forma de cifras.

7. *Hacer ruido*, llevando todo a lo público.

Todos los éxitos calculados y obtenidos a través de la acción deben ser difundidos a través de la propaganda como triunfos. Es la publicidad el tribunal donde “el pueblo” mide toda acción en función de sus resultados.

8. *Anti-intelectualismo*.

Si el movimiento se formó a través de la acción, medida en resultados y puesta al alcance de “el pueblo” a través de la propaganda, todo pensar que no sea “cercano a la vida” es sospechoso de ser reaccionario,. No se puede permitir ningún pensar que pretenda elevarse más allá del reino de la medianía de “el pueblo”.

9. Movimiento *masculino*

La centralidad de la acción viene acompañada de la idea de que, en tanto movimiento de acción, es un movimiento de “hombres”, movido por el motor de la virilidad.

10. No es más que un *recubrimiento de la cosmovisión vigente*.

El descubrimiento más crudo para Heidegger es que, en el fondo, el nacionalsocialismo no implica ninguna profunda transformación sino que es simplemente un nueva capa de pintura sobre la vieja cosmovisión moderna. Con ello, las características del nacionalsocialismo no son más que expresiones burdas de la lógica inherente a la modernidad y se encuentran presentes en otros sistemas políticos modernos, aunque recubiertos de otra apariencia.

De cara a occidente, de cara al pasado: La escuela de Kioto y el mundo del militarismo japonés

Una breve historia de Japón, de 1868 a 1945

En general, nos suele ser más cercana la historia de Alemania durante la guerra que la de Japón. Por ello pretendo dedicar estas páginas al recuento de algunos hechos relevantes para entender a nuestros autores y su mundo. Comencemos con algunos antecedentes.

La época de los Shogunes

A finales de la era de hielo, el archipiélago japonés se separó del continente, dejando a los primeros pobladores atrapados en un sistema de islas con sólo un 27% de planicies habitables. En los primeros periodos de la historia japonesa, Jomon (14, 000 a 300 A.C.) y Yayoi (300 A.C. a 250 D.C.), el archipiélago fue habitado por tribus semi-sedentarias con agricultura rudimentaria y cultura animista. El periodo Asuka (538 a 710) trajo la introducción del budismo y una fuerte influencia china. En este periodo también vemos el nacimiento histórico de la corte imperial japonesa. Los periodos Nara (710 a 794) y Heian (794 a 1185) trajeron la consolidación de un Estado centralizado y la época de oro de la corte imperial.

El periodo Kamakura (1185 a 1333) implicó un cambio radical en la sociedad japonesa. En 1192, después de vencer a un clan enemigo, el emperador nombró *Shogun* (líder militar) a Minamoto Yoshitsune, con residencia en la ciudad de Kamakura. Con este acto nace la institución del *Bakufu* (gobierno de campaña). A partir de este momento, el poder fáctico y la administración de Japón pasan a manos del Shogun y su gobierno, dejando al emperador solamente como un

símbolo religioso y cultural. Además, fue el comienzo de las guerras feudales, en que distintos clanes luchaban por hacerse del Bakufu a través de guerras, alianzas y traiciones. Otro gran cambio que trajo el periodo Kamakura fue una serie de revoluciones en el budismo. En el seno de las instituciones budistas tradicionales nacieron dos nuevos movimientos: El budismo shin, de la mano de Hōnen y Shinran y el zen soto, que trajo Dogen de China.

Los próximos siglos se vieron caracterizados por guerras por el Bakufu entre los clanes feudales e intentos del emperador por recuperar el poder. En 1543 se dio el primer encuentro entre japoneses y occidentales, con exploradores portugueses en la isla de Tanegashima. Esto comenzó un breve periodo de intercambio con naciones occidentales, particularmente España y Portugal. Este intercambio comenzó por intereses comerciales y la introducción de nuevas tecnologías pero pronto vino acompañado de misiones cristianas. Entre 1549 y 1600 misioneros Jesuitas, Franciscanos y Dominicos buscaron llevar el evangelio al archipiélago. Para 1579 se calcula que había ya 130 mil conversos en Japón. A finales del siglo XVI crecían las sospechas en el Bakufu de que el comercio y las misiones cristianas eran el comienzo de un proceso de dominación imperial occidental. Llevando a Japón al mismo destino que otros pueblos asiáticos ya estaban viviendo.

En 1603 después de una gran victoria militar sobre el *Daimyo* (señor feudal) occidental, Tokugawa Ieyasu asumió el título de Shogun, dando inicio al periodo Tokugawa o Edo (1603 a 1868).

Hideoyoshi, Shogun predecesor de Ieyasu, ya había declarado la guerra a los misioneros cristianos. Pero fue Hidetada, hijo de Ieyasu y segundo Shogun del clan Tokugawa, quien se lanzó de lleno a la campaña contra el cristianismo y la influencia occidental. Esta campaña terminó en 1634 con la orden de expulsión de todos los extranjeros de Japón, dejando sólo el puerto de Nagasaki para intercambio comercial, exclusivamente con holandeses. Éste fue el comienzo de un periodo de aislamiento de Japón que duró hasta 1853.

El Bakufu de Tokugawa impuso también fuerte control sobre la familia imperial y los otros Daimyo a través del control de sus tierras y matrimonios. Estas dos medidas permitieron a los Tokugawa imponer su hegemonía sobre las distintas dimensiones de la sociedad japonesa. Esto trajo un periodo de 250 años de relativa estabilidad y prosperidad. La sociedad del periodo Edo era fuertemente jerárquica, basada en el modelo padre-hijo. A la cabeza estaba el Shogun y su corte que subordinaba al propio emperador y los otros Daimyo. Luego estaban los samuráis (guerreros profesionales), artesanos, comerciantes y campesinos.

El Shogunato de Tokugawa trajo el fin de las guerras feudales pero, con esto, se requirió que la casta guerrera se acostumbrara a la paz. Esto generó una idealización del pasado guerrero, que se manifiesta en la abundancia de textos sobre *Bushido* (el camino del guerrero) y el uso de espadas antiguas como símbolos de estatus. Este periodo también abrió una cierta posibilidad de ascenso social para los campesinos más prósperos, poniendo más en duda la autoridad social del samurái. Otro cambio relacionado con éste fue el auge en el refinamiento de la cultura japonesa. A despecho de periodos anteriores, se dio un valor agregado a la sencillez de los artefactos japoneses, vistos como superiores a los ornamentados utensilios chinos. También se popularizaron prácticas artísticas y religiosas que enfatizaban la ritualidad y el refinamiento como el teatro Noh y la ceremonia del té.

El siglo XIX trajo fuertes convulsiones a la paz del periodo Edo. Desde 1813 hubo una serie de disturbios relacionados con el precio del arroz. También las deudas de los Daimyo y samuráis crecían día con día. Siendo sectores *de facto* improductivos, cada vez fue creciendo su dependencia de comerciantes y casas financieras para sostener su estilo de vida.

Pero, en julio de 1853 vino un hecho que cambiaría la historia de Japón por completo: el comodoro Matthew C. Perry llegó a un puerto cerca de Edo con sus “barcos negros”. Perry traía un mensaje de parte del gobierno de EU. Exigencias de apoyo humanitario a barcos americanos naufragados y acceso a provisiones. Pero estas demandas incluían el delicado tema de la apertura de Japón al

intercambio comercial con Estados Unidos. Aceptar las demandas de Perry y el gobierno americano implicaría, de hecho, terminar con el cierre a extranjeros de 200 años impuesto por Hidetada. Obviamente, las demandas de Perry venían acompañadas de una amenaza naval, poniendo barcos de guerra por primera vez en la costa de la capital.

Hubo un debate sobre cómo responder a estas demandas. Una facción reconocía que resistir era fútil, mientras otra se aferraba a defender la cultura japonesa tradicional de la “corrupción” occidental. Sectores del Bakufu se inclinaban por la primera posición y la corte imperial se fue decantando por la posición conservadora. En 1854, Perry volvió con refuerzos, como había prometido. Y, en marzo, el gobierno se vio forzado a sentarse a negociar. Para finales de mes, se firmó el tratado de Kanagawa. A finales del año, no sólo se había cedido a las demandas de EU, sino que se habían firmado acuerdos análogos con Gran Bretaña y Rusia. Curiosamente, fue México el primer país con el que se alcanzó un acuerdo en condiciones equitativas y de no hostilidad. Con esto llegó a su fin el cierre de las fronteras japonesas.

Sectores conservadores del gobierno, así como la corte imperial, vieron estos acuerdos como traiciones a la pureza de Japón. En 1862 el emperador publicó un exhorto al Shogun a expulsar a los extranjeros. Se dieron también una serie de hostilidades y asesinatos tanto de extranjeros como de presuntos traidores a Japón que participaron en los acuerdos. Hubo un intento de conciliación entre el emperador y el Bakufu, a través de un matrimonio entre la hermana del emperador y el nuevo Shogun. Pero en 1866 muere el joven Shogun y al año siguiente el emperador Komei.

Con la muerte del emperador subió al cargo Mutsuhito, de 15 años, quien adoptó el nombre de Meiji (gobernante iluminado) al volverse emperador. Y en 1868 el nuevo emperador lanzó un decreto de restauración del poder imperial, dando fin a las instituciones del Shogun y el Bakufu. Evidentemente el Shogun resistió y hubo combates en Osaka y Kioto pero, finalmente, fue derrotado. En noviembre Meiji viajó a Edo, capital del Shogun, y decidió mudar ahí la corte, instalarse en el

castillo del Shogun y renombrar la nueva capital de Edo a “Tokio”. Con esto llegó a su fin el periodo Edo y comenzó el periodo conocido como la restauración Meiji (1868 a 1912).

La restauración del emperador

La restauración Meiji estuvo determinada por dos tendencias: un impulso a “modernizar” Japón a través de la importación de saberes y tecnologías occidentales y un deseo de preservar la pureza de la cultura y volver al Japón tradicional. En cualquier caso, se esperaba que la restauración del emperador trajera la estabilidad y la prosperidad perdidas en los últimos años del periodo Edo.

El término japonés para el emperador es *Tenno* (天皇), que literalmente significa “soberano celestial”. Es importante tener presente que, mientras en occidente pensamos al emperador como un personaje preeminentemente político, el *Tenno* japonés es más una figura religiosa, siendo objeto de veneración en la tradición del shinto. Desde esta perspectiva, es más comprensible la pérdida de poder político del emperador durante la época de los Shogunes. Meiji, en cambio, fue el primer emperador en siglos que no tuvo que lidiar con un Shogun.

En 1889 se promulgó la Constitución Meiji que ponía toda la soberanía en manos del emperador, incluida la potestad sobre el ejército y la marina. Identificaba también a todos los japoneses como súbditos del emperador. Para ejercer esta soberanía el emperador formó el *Genro*, un grupo de estadistas jubilados que le servían de consejeros. En 1890 se sumó a ellos la formación de una asamblea nacional. En 1885 el emperador designó también a un primer ministro y se implantó un sistema de gabinete.

Otra gran reforma fue la abolición de la clase samurái en 1870 y la prohibición de portar espadas en 1876. Los samuráis fueron reemplazados por un ejército al estilo occidental, con un amplio mecanismo de conscripción y que obedecía sólo al emperador. Los Daimyo, por su parte, cedieron su poder al emperador a cambio

de ser colocados en posiciones de gobierno. Con ello los viejos feudos se convirtieron en las modernas prefecturas. Ésta fue la transición del modelo feudal pre-moderno a un Estado moderno, centralizado en torno al emperador. La centralización del Estado incluyó también la formación del *Zaibatsu*, una cámara de las empresas más importantes de la sociedad japonesa.

El periodo Meiji fue también un periodo de grandes contiendas. La primera gran tensión fue con los extranjeros. El slogan de los primeros días de la restauración fue “Venerar al emperador, expulsar a los extranjeros”. Esto a despecho de los acuerdos recién firmados con las distintas potencias. Uno de los temas en que esta tensión se reflejó fue el problema de la extraterritorialidad. Varios de los acuerdos internacionales implicaban que los extranjeros en Japón no podían ser juzgados por sus actos. Esto era una evidencia de la condición desigual en que se hicieron dichos tratados. Tras varios conflictos, se llegó a un nuevo acuerdo con Inglaterra en 1894 y las demás naciones siguieron. La renegociación de estos tratados internacionales sentó un precedente en toda Asia, siendo Japón el primer país en negociar en condiciones de igualdad con las potencias occidentales.

Otro punto de contienda en la restauración Meiji fue el nacimiento de los partidos políticos y una serie de sociedades secretas y organizaciones clandestinas tanto revolucionarias como conservadoras. Junto con esta lucha de tendencias vino la formación de la policía militar *Kempeitai* y la ley de preservación de la paz de 1887.

La restauración Meiji también trajo las primeras aventuras militares y coloniales del Japón moderno. En 1894, Japón atacó el palacio imperial de Corea exigiendo la expulsión de los chinos. Este conflicto llevó a enfrentamientos militares con fuerzas chinas y terminó con la ocupación total de Corea en 1895. Para abril de ese año se firmó el Tratado de Shimonoseki que sumó Taiwán, la península de Kwantung y, en particular, Port Arthur al control de Japón. Port Arthur era un puerto al norte de China dominado por Rusia. Sobra decir que fue justamente Rusia la primera nación en oponerse a las ambiciones coloniales de Japón en Asia. Esto llevó a que, en febrero de 1904 comenzaran las hostilidades entre

ambos países. La guerra ruso-japonesa fue un crudo conflicto que costó alrededor de 65, 000 bajas del lado japonés. Para el otoño de 1905 el presidente Roosevelt logró sentar a los dos países a negociar en New Hampshire y el resultado fue el tratado de Portsmouth. Dicho tratado le reconocía a Japón muchos de sus intereses en Corea, el control de Kwantung y parte de los ferrocarriles de Manchuria. Sin embargo, el sentir del público japonés fue que el tratado había sido injusto y que EU había favorecido a Rusia. Aquí podemos ver los inicios de la animadversión japonesa hacia los Estados Unidos, así como sus primeros intentos de controlar China.

En cuanto a su política exterior, Japón pasó de tener sus fronteras cerradas a luchar dos guerras importantes, una con una “potencia occidental”, a avanzar en sus intereses coloniales en la región e imponer el primer tratado equitativo entre una nación asiática y occidente. No es de sorprendernos que Japón se sintiera una potencia moderna a no ser subestimada a finales de la restauración Meiji. Y en lo que respeta a su política interior, Japón se fue convirtiendo en un Estado centralizado cada vez más autoritario. Un Estado que buscaba convertirse en una potencia occidental a la vez que intentaba volver a un pasado idealizado.

La última cuestión sobre la que quiero llamar la atención tiene que ver con uno de los cambios más importantes que trajo la restauración Meiji: los cambios en la educación. Desde el inicio de la restauración, una de las máximas lanzadas por el emperador fue que “el conocimiento debe buscarse alrededor del mundo”. Frente al impacto de los acorazados modernos llegando a las costas de Edo, una de las respuestas de Japón fue salir a buscar esas tecnologías y saberes en occidente. Con esto comenzó un proceso de enviar jóvenes japoneses a estudiar en el extranjero y traer profesores invitados. En un primer momento, el interés era importar las tecnologías occidentales a Japón pero, poco a poco, fue dándole un tinte occidental a todo el modelo educativo. La culminación de este proceso vino con la fundación de la Universidad Imperial de Tokio en 1877.

Esto no quiere decir que la restauración Meiji fuera el primer contacto con las tecnologías y saberes occidentales. Como ya vimos, Japón tuvo un importante

contacto con occidente desde el siglo XVI y, a pesar del cierre de las fronteras, este contacto continuó durante el periodo Edo a través de los comerciantes holandeses. Las armas de fuego, por ejemplo, eran comunes en los arsenales de los Daimyo durante dicho periodo. Lo que cambió fue la forma y los espacios en que se producían los saberes. Poco a poco, las instituciones tradicionales de educación fueron reemplazadas por la universidad occidental.

Y con la universidad occidental, vino una disciplina que había sido enclaustrada en los límites universitarios desde inicios del siglo XIX: la filosofía. Si entendemos la filosofía en sentido amplio, o sea como la pregunta por lo que es y el lugar de los seres humanos dentro de lo que es; la filosofía japonesa es tan antigua como la escritura que la ha registrado. Podríamos remontarnos a Kukai o al que muchos consideramos el más importante pensador de la tradición japonesa: Dogen. Pero fueron personajes como Nishi Aname quienes trajeron la filosofía, entendida como la disciplina comenzada por Tales, Platón y Aristóteles, a Japón durante la restauración Meiji. Entonces, con el nacimiento de la universidad vino también el nacimiento de la filosofía japonesa moderna. Una filosofía construida por auténticos hijos de las tensiones de su periodo, que se iniciaban en la tradición filosófica occidental y aprendían a hablar en sus términos a la vez que mantenían un pie en los saberes tradicionales de Japón y sus instituciones.

Podemos ver esta transición en tres de los más ilustres hijos de la restauración Meiji en el ámbito intelectual: Raicho Hiratsuka, D. T. Suzuki y Nishida Kitaro. Estos tres personajes, que mantuvieron relaciones en vida, son un reflejo de la tensión del periodo de abrirse a la modernización occidental a la vez que intentan resistir a ella volviendo al Japón tradicional.

Raicho Hiratsuka fue una escritora y activista, pionera del feminismo japonés. En su juventud formó la revista literaria femenina *Seito*. En el primer número de dicha revista aparece un manifiesto titulado “Al principio, la mujer era el sol...”, escrito por Raicho. En este texto utiliza el mito de la diosa Amaterasu, deidad fundamental del shinto, como una herramienta para criticar la marginación de la mujer en la sociedad japonesa y la importancia de que las mujeres ejerzan su

autonomía y recuperen su lugar particular. Raicho impulsó el feminismo de la diferencia, enfatizando el reconocimiento de la particularidad de las mujeres y reivindicando su derecho a las artes, el amor, la maternidad y la felicidad. A la vez que cuestionó los roles de género del Japón tradicional (los matrimonios arreglados, por ejemplo) desde el feminismo europeo, se mantuvo siempre cercana a las tradiciones japonesas como la literatura, el shinto y el budismo, viéndolas desde una perspectiva de la particularidad femenina. En el pensamiento de Raicho se conectan las tradiciones occidentales del feminismo y el cooperativismo con la literatura y las religiones tradicionales de Japón, dando como resultado una propuesta única más allá de sus fuentes.

D. T. Suzuki comenzó su formación en la Universidad Imperial de Tokio pero se inclinó por el templo de Engaku-ji, donde llevó una formación tradicional en el zen bajo el maestro Kosen. En 1893, el teósofo alemán Paul Carus contactó al maestro Shaku Soen para pedirle ayuda en la traducción de textos orientales. Shaku recomendó a Suzuki, quien partió a Estados Unidos a vivir con Carus y emprender la labor de traducción. Suzuki se convirtió en el principal expositor del zen a occidente a través de sus libros y traducciones. Ejerció como profesor tanto en universidades japonesas como occidentales y fundó la *Eastern Buddhist Society*, cuya publicación periódica fue y sigue siendo una de las más importantes dedicadas al estudio académico del budismo. En el caso de Suzuki, vemos a un personaje que se movió entre la universidad y el templo budista, entre ser académico y monje y entre oriente y occidente; un claro ejemplo del “espíritu de la época” de la restauración Meiji.

Finalmente tenemos el caso de Nishida. Él nació junto con la restauración Meiji y llevó su marca toda la vida. A la vez que su interés por la filosofía occidental lo llevó a la universidad, se negó a matricularse oficialmente y, en cambio, se formó como estudiante libre, entrando a clases tanto de filosofía como de ciencias y matemáticas. Mantuvo también una fuerte conexión con la tradición zen que trasladó a sus planteamientos filosóficos. Esta mezcla de influencias se expresan en la que se considera la primera gran obra de la filosofía japonesa moderna:

Indagación del bien de 1911. En esta obra encontramos una novedosa aportación al problema de los límites del horizonte de la subjetividad y los intentos por repensar la experiencia. Su concepto de experiencia pura, a la vez que está conectado con temas occidentales, tiene una clara conexión con las ideas clásicas del zen. En Nishida se refleja la tensión fundamental de la restauración Meiji. Su pensamiento no es el de un filósofo occidental sin más, pero tampoco el de un monje budista tradicional. Es, en cambio, el resultado del encuentro entre estas dos tendencias, el deseo de aprehender los saberes occidentales y de, a la vez, no perder las raíces de la tradición japonesa. Curiosamente, el resultado es un pensador que seguro parecía muy occidental para los tradicionalistas y demasiado exótico para los occidentales.

El periodo Meiji llegó a su fin el verano de 1912 con la muerte del emperador. Siguiendo la tradición, el General Nogi, afamado por su rol en la guerra con Rusia, mató a su esposa y se suicidó para seguir sirviendo a su señor tras la muerte. La acción de un general moderno emulando los ideales del guerrero japonés tradicional sirve de premonición de lo que las siguientes décadas traerían. Por lo pronto, la muerte del emperador Meiji abrió las puertas a una nueva época de modernización, conocida como el periodo Taisho.

Taisho, la democracia y la guerra

Tras la muerte del emperador Meiji, el príncipe Yoshihito lo sucedió, dando inicio al periodo Taisho o “Gran rectitud”. Desde temprana edad, el príncipe había padecido de meningitis, dando como resultado una fuerte discapacidad física y mental. Esto limitó su actividad pública y su rol en el gobierno. Ante la ausencia de un emperador fuerte, dos instituciones se disputaron el poder fáctico: el gobierno civil y el ejército. El periodo se caracterizó por la llamada “democracia Taisho”, con un sistema bipartidista y el ascenso de personas no asociadas a las viejas castas a posiciones de gobierno. Las incursiones militares jugaron también un rol crucial en la época, con importantes avances coloniales en Asia y un aumento en la fuerza de la marina y el ejército sobre la sociedad japonesa.

Para 1910, el recientemente formado ejército japonés ya contaba con dos grandes victorias militares y un importante avance colonial sobre Corea y China. Las políticas de conscripción engrosaban las filas de las fuerzas armadas con jóvenes, muchos de ellos provenientes ya no de la casta samurái, sino del campesinado. Mientras las fuerzas armadas crecían en tamaño y prestigio, su comandante en jefe, el emperador, sólo jugaba un rol simbólico. Esto permitió que el ejército y la marina fueran ganando autonomía, al no tener a quién rendir cuentas. Las fuerzas armadas tenían también una importante influencia en el gobierno, siendo capaces de tumbar gabinetes a través de sus ministros. En el periodo se formaron, igualmente, “asociaciones patrióticas” intentando mejorar la conexión entre las fuerzas armadas y la sociedad.

El inicio de la Primera Guerra Mundial sólo aumentó la influencia de la marina y el ejército. Japón se alineó con los aliados y declaró la guerra a Alemania. Aprovechó la ocasión para ocupar todas las islas del Pacífico con colonias alemanas, incluyendo los territorios chinos de Shandong y Tsingtao. En 1915 Japón, sacando provecho de su posición, lanzó sus *21 demandas* a China. Entre estas demandas estaba el control de Manchuria, la construcción de un ferrocarril en el norte de China y una autoridad económica total sobre el país. La aceptación de estas demandas básicamente implicaba que China se volviera una colonia de Japón. Las intenciones de Japón no fueron bien recibidas a nivel internacional, pero el contexto de la guerra forzó a que se le reconociera el derecho a ocupar Shandong y cierto control sobre Manchuria y parte de Mongolia. En la conferencia de paz de Versalles de 1919 Japón se sentó a la mesa con la intención de posicionarse como una potencia mundial y que sus posiciones en China fueran reconocidas. En la conferencia EU se opuso pero, al final, tuvo que ceder y reconocer a Japón. Esto abonó al sentimiento anti-americano entre los japoneses.

La política interior del periodo fue también bastante convulsiva. En 1910 se descubrió un presunto intento de asesinar al emperador que llevó a una ola de represión contra las organizaciones de izquierda. El periodo Taisho comenzó con intentos del gobierno por recortar el presupuesto militar que llevaron a cambiar al

primer ministro y la caída del gabinete. Para 1914 se consolidó el partido conservador y conquistó la mayoría en el parlamento. Los años posteriores a la Primera Guerra Mundial trajeron prosperidad económica, gracias a las nuevas colonias en Asia y la consolidación de un sistema bipartidista. Es a este periodo al que se le llama “democracia Taisho”. En 1918, Hara Takashi se convirtió en la primera persona común (o sea, no parte de las castas tradicionales) en volverse primer ministro.

Entre 1918 y 1919 se vive una fuerte agitación social con revueltas por el precio del arroz, un ascenso del sindicalismo y luchas por el sufragio universal. En 1921 Hara es asesinado por un ferrocarrilero y en 1922, con la influencia de la revolución rusa, nace el Partido Comunista Japonés. En 1923 se da un gran sismo en Tokio. El gobierno aprovecha la ocasión para asesinar a activistas anarquistas y comunistas, así como para culpar a los migrantes y militantes de izquierda de las atrocidades en los días posteriores al siniestro.

En 1925, tras años de lucha y tensión social, se gana el sufragio universal masculino. Pero, a cambio de esta conquista, se aprueba también la Ley de Preservación de la Paz, que prohíbe todo intento de cambio al modelo económico o político. Esta ley intentaba frenar el avance de los comunistas pero también pone fin a la democracia Taisho. Finalmente, en diciembre de 1926 muere el emperador de neumonía, dando inicio al periodo Showa.

El militarismo y colonialismo en el periodo Showa

A los pocos días de la muerte de Yoshihito, su primogénito Hirohito lo sucedió como emperador, dando inicio al periodo Showa. Ya desde 1921 Hirohito jugaba la función de regente, esperando sólo la muerte del padre para pasar a ser emperador de pleno derecho. Hirohito fue un emperador mucho más activo que su predecesor y jugó un rol crucial en los años más complejos del Japón moderno.

Como ya vimos, la Ley de Preservación de la Paz de 1925 dio fin a la democracia Taisho. Aunque el sufragio universal masculino cuadruplicó el electorado japonés,

dicha ley cerró la posibilidad de todo cambio en las instituciones japonesas. Nació la idea del *Kokutai* o “sistema de gobierno” como algo inviolable y que debía ser resguardado en todas las dimensiones de la vida. El periodo Showa comenzó con una fuerte crisis económica en 1927 que se conectó a la crisis mundial del 29. Las exportaciones se desplomaron y el desempleo se generalizó. El gobierno del primer ministro Wakatsuki cayó y el zaibatsu tomó el control de la economía.

Las relaciones internacionales fueron también ríspidas. Tras la Primera Guerra Mundial, las potencias occidentales impulsaron un intento de desarme. Este esfuerzo comenzó con la Conferencia Naval de Washington de 1921-22. En la reunión se acordó la reducción del número de barcos y aviones militares de las naciones participantes. Los nacionalistas japoneses tomaron este acuerdo como un intento de EU por cuartear la expansión de Japón en Asia. Además, EU se cerró a la migración japonesa en 1924. Esto sólo aumentó la animadversión en Japón hacia los Estados Unidos y creó un terreno fértil para los avances del nacionalismo.

En 1930 las pláticas de desarme continuaron en Londres. Una vez más EU y Japón se enfrentaron sobre el número de navíos que este último podía tener, dejando a Japón reducido a la mitad de lo que esperaba obtener. A consecuencia de este acuerdo desfavorable, el primer ministro Hamaguchi fue asesinado por los nacionalistas en noviembre de 1930. Así comenzó un periodo de auge de complots nacionalistas para asesinar a personajes que eran vistos como traidores e intentos por restaurar el poder al emperador y su ejército. En estos incidentes participaron tanto civiles como jóvenes militares imbuidos en las ideas nacionalistas y la idealización del pasado japonés. El rápido desarrollo de Japón y sus victorias militares fueron alimentando la idea de que Japón era invencible y debía ser la potencia que liberara Asia del asedio del imperialismo occidental. Y, poco a poco, Estados Unidos se convirtió en el ícono de esta amenaza occidental.

Así nació la idea de la *Esfera de Co-prosperidad de Asia del Este*, un constructo ideológico según el cual Japón debía ser el “hermano mayor” de Asia y ayudar militar y económicamente a las demás naciones extremo-orientales a liberarse de

las cadenas del colonialismo europeo y prosperar en su singularidad cultural. Pero, esta “responsabilidad fraternal” implicaba que Japón tenía la autoridad de liderar y, de facto, dominar las demás naciones. Dicho derecho natural descansaba en el hecho de que Japón había logrado mantener un lazo continuo con su tradición, resistiendo al dominio colonial, a la vez que había alcanzado el nivel de desarrollo de las potencias occidentales. Y el símbolo de este lazo nunca roto con la antigüedad era la institución más antigua del Japón: el emperador. En la vía de los hechos, la esfera de co-prosperidad era una especie de Doctrina Monroe del tipo “Asia para los asiáticos” y, entre los asiáticos, primeramente para los japoneses. Esta idea, con su contenido decolonial sirvió, de hecho, para justificar la atroz ocupación de buena parte de Asia y las islas del Pacífico así como la entrada a la Segunda Guerra Mundial. La primera en la lista de esta agenda “liberadora” japonesa siempre fue China.

Con la crisis económica y política escalando en Japón, la pieza final cayó del otro lado del mar. El 18 de septiembre de 1931 se dio el llamado “Incidente de Manchuria”. Una carga de dinamita explotó cerca de las vías del tren japonesas en Manchuria. El ejército japonés acusó a insurgentes chinos del ataque y lo usó como justificación para avanzar la invasión de toda Manchuria, siguiendo las vías del tren. Hoy se cree que el atentado fue un montaje del ejército japonés. La incursión en Manchuria terminó con la instalación de un gobierno títere de los intereses japoneses en marzo de 1932.

Además de avanzar los intereses coloniales de Japón en China, el incidente de Manchuria es importante por dos motivos: En octubre de 1932 la Liga de las Naciones tomó la posición de que la ocupación de Manchuria era ilegítima y Japón debía retirarse. Fruto de esto, Japón decidió abandonar la Liga. Por otro lado, el incidente fue la primera vez que comandantes del ejército actuaron en contra de las órdenes del gobierno civil e incluso de sus superiores, invadiendo Manchuria a pesar de recibir órdenes contrarias. Este acto de *Gekokujo* o insubordinación fue muestra de la autonomización de las fuerzas armadas. Del incidente de

Manchuria, junto con las conspiraciones internas de las que ya hablamos, salió a la luz lo que llamamos *militarismo japonés*.

Después de mayo de 1932 y hasta marzo de 1936 el gobierno estuvo en manos de los militares, con almirantes retirados como primeros ministros. En 1936 ocurrió el “incidente del 26 de febrero”, un intento de golpe de Estado por parte de jóvenes oficiales del ejército. La intención era deshacerse de enemigos políticos en las fuerzas armadas, tomar el gobierno, matar al primer ministro, tomar el palacio imperial y establecer la “Restauración Showa”. Cerca de 1,500 rebeldes marcharon por Tokio y lograron tomar el gobierno local. Pero, al final, el golpe fue un fracaso, pues no lograron matar al primer ministro Okada. Todo terminó cuando el emperador tomó partido en contra de los rebeldes, emitiendo un mandato real de dar fin a la rebelión e incluso negándose a atestiguar el suicidio de los oficiales. A pesar del fracaso del golpe de Estado, el control militar sobre el gobierno continuó aumentando.

El “incidente del 26 de febrero” y la aventura de Manchuria fueron muestra de una creciente tensión dentro de las fuerzas armadas. Éstas se encontraban divididas entre oficiales que sólo habían pasado por la Academia Militar y aquellos que habían podido ir a la Academia de Guerra del Ejército a continuar sus estudios. Los egresados de la Academia de Guerra solían provenir de sectores privilegiados de la sociedad, muchas veces conectados con las viejas castas. Eran más maduros de edad y podían acceder a puestos de mando más altos en el ejército. En cambio, los que sólo egresaban de la academia militar solían venir del campo y entrar al servicio activo mucho más jóvenes. De ahí su denominación de “jóvenes oficiales” o *seinen shoko*. Muchos de estos jóvenes se habían formado en ideales ultra nacionalistas y tradicionalistas desde la infancia, además de un desprecio arcaico por las viejas castas privilegiadas. A la vez que mantenían la visión del samurái como opresor de generaciones anteriores, crecieron idealizando el Japón ancestral y el servicio al emperador del bushido. Estos jóvenes oficiales desarrollaron su propia agenda de devolverle a Japón su grandeza y fue cada vez más difícil hacerlos alinearse a las órdenes de los hijos de la vieja casta opresora,

fueran parte del gobierno civil o de los mandos del ejército. Ellos dirían que sólo obedecían al emperador. Pero, en el fondo, sólo respondían a su idealización de la figura del emperador como símbolo de sus propósitos nacionalistas.

En lo que respecta a la política exterior, el aislamiento de Japón después de la salida de la Liga de Naciones, no duró mucho. En noviembre de 1936 Japón firmó el Pacto contra la Internacional Comunista con la Alemania de Hitler. Después de los choques durante la Primera Guerra Mundial, esto marcó una nueva época en las relaciones entre Japón y Alemania. Fue también la primera conexión con el naciente bloque nacionalista europeo que terminó con el nacimiento del Eje.

El 7 de julio de 1937 fuerzas japonesas invadieron la parte china de Manchuria dando inicio al llamado “incidente chino”, o sea, la segunda guerra sino-japonesa. Las fuerzas japonesas se enfrentaron tanto a las fuerzas nacionalistas de Chiang-Kai Shek como a la guerrilla del Partido Comunista. Para 1939 Japón ya había tomado las ciudades más importantes, incluyendo Beijing y Shanghái, pero el esfuerzo de guerra estaba estancado. Las fuerzas chinas pasaron a las tácticas de guerrilla, sosteniendo posiciones y lentamente desgastando al ejército japonés. Además, cada vez se volvió más difícil para Japón mantener su control sobre los territorios ocupados.

Sumado al atolladero militar, dos cuestiones sobresalen del “incidente chino”. Una fue el repudio de las naciones occidentales, especialmente EU. El apoyo americano a las fuerzas chinas así como las amenazas de sanciones económicas a Japón fueron la gota que derramó el vaso en las relaciones entre Japón y EU. La otra cuestión fueron los incontables crímenes de guerra cometidos contra la población civil durante la ocupación. Ya desde la ocupación de Corea era clara la violencia sexual y actitudes racistas de las fuerzas japonesas, pero acontecimientos como la masacre de Nanjing mostraron que los soldados veían a sus enemigos como inferiores, indignos de cualquier tipo de clemencia o respeto. Aunque no podemos negar que muchas tácticas del ejército venían respaldadas desde los altos mandos, incluso por parte del emperador, la virulenta violencia de los soldados iba más allá de sus órdenes. Otro ejemplo de la autonomización de

los “jóvenes oficiales” y un sombrío prelude de los horrores que traería la Segunda Guerra Mundial.

Para inicios de 1940 se fueron cristalizando dos facciones en las fuerzas armadas. Una se formó en torno a al almirante de la marina Mitsumasa Yonai que intentaba limar las asperezas con las potencias anglo-sajonas y evitar a toda costa que Japón se aliara a Alemania en la aventura que había comenzado con la invasión de Polonia en septiembre de 1939. La otra propugnaba por una “guerra preventiva” contra los Estados Unidos y una alianza con Alemania. Esta facción se formó en torno al general del ejército Hideki Tojo.

El príncipe Fumimaro Konoe fue primer ministro durante el “incidente Chino”. Su filiación militarista y nacionalista era clara. Pero, tras estancarse los esfuerzos militares en China, Yonai se volvió primer ministro. Yonai, con el apoyo del emperador, hizo lo posible por evitar la alianza con Alemania. Pero la ocupación de Francia a mediados de 1940 dio fuerza a la facción pro-guerra y generó suficiente presión para hacer a Yonai renunciar. Tras la caída de Yonai, Konoe volvió para un segundo periodo, con Tojo como su ministro del ejército. Para finales de 1940 el gobierno de Konoe había entrado al Eje y la guerra con los aliados parecía inminente.

En julio de 1941 EU anunció un embargo de petróleo a Japón por su negativa a retirar sus tropas de China. Esto convenció al emperador de que la guerra era inevitable. En octubre nombró a Tojo como primer ministro, poniendo el gobierno plenamente en manos del ejército. Y el 7 de diciembre la marina imperial lanzó su ataque sorpresa contra la base de la marina norteamericana en Pearl Harbor, dando inicio a la Gran Guerra del Pacífico.

La guerra y la aventura en el Pacífico

Desde finales de 1940, el almirante Isoroku Yamamoto había cocinado el plan de un ataque sorpresa a la flota americana en Pearl Harbor, aunque el propio Yamamoto se oponía a la guerra con EU por dudar que fuera posible alcanzar una

victoria. Él conocía bien la fuerza militar americana por sus años sirviendo allá y no era el único en los mandos militares japoneses en reconocer el desbalance de fuerzas. Por ello, se evaluó que el único camino para la victoria era un ataque sorpresa que paralizara la flota americana, seguido de una campaña relámpago que debilitara lo suficiente las fuerzas de EU en el Pacífico, a fin de sentarlos a negociar la paz y reconocer los avances coloniales de Japón en Asia. Con el embargo petrolero, la opción de la guerra sorpresa y el plan de Yamamoto fueron volviéndose la única alternativa. El 3 de diciembre el emperador dio el visto bueno y en las primeras horas del 7 de diciembre se lanzó el ataque.

Contra todo pronóstico, el ataque no fue detectado hasta la consumación del hecho. A pesar de la primera apariencia de éxito, muchas de las naves americanas que se esperaba destruir no estaban en la base. Aunque el daño real no fue tan profundo como se esperaba, el efecto simbólico fue brutal, destruyendo la aparente invulnerabilidad de EU. Un día después del ataque se dieron las declaraciones oficiales de guerra, poniendo a Japón no sólo contra EU, sino contra todas las naciones aliadas.

Una vez iniciada la guerra, Japón empezó a avanzar por Asia y las islas del Pacífico, intentando ampliar su control colonial y echar a las fuerzas occidentales. Tailandia cayó a las pocas horas del ataque a Pearl Harbor. El día siguiente se lanzaron ataques contra Filipinas y Hong Kong, este último cayó el 25 de diciembre. En enero de 1942 Japón invadió Manila, Kuala Lumpur, Burma y Nueva Guinea. La resistencia fue más fuerte en Filipinas, donde las fuerzas japonesas chocaron por primera vez con Douglas MacArthur, general americano al frente de las operaciones en el Pacífico. La victoria en Filipinas no vendría hasta marzo. En Singapur también hubo resistencia de parte de las fuerzas americanas, pero también fueron derrotadas en febrero. Aunque estos avances en los primeros meses de la guerra parecían prometedores, las fuerzas japonesas estaban cada vez más dispersas. Y además, a pesar de los avances, la guerra seguía estancada en China.

En marzo de 1942 EU y Australia pactan una alianza para repeler las fuerzas japonesas, poniendo a MacArthur al frente del contraataque. El almirante Yamamoto esperaba cerrar la pinza de su estrategia militar con un ataque señuelo a la isla de Midway. Esperaba que este ataque distrajera la atención americana para permitir otro ataque sobre Pearl Harbor que finalmente erosionara lo suficiente las fuerzas aliadas como para sentarlos a negociar. Pero Yamamoto no contaba con que su plan ya había sido decodificado por las fuerzas americanas. El 3 de junio, aviones americanos localizaron y atacaron a las fuerzas japonesas que esperaban atacar la isla. Para el 5 de junio las fuerzas aliadas lograron inhabilitar varios de los navíos más importantes de la marina japonesa, forzando a ésta a reconocer su derrota y abandonar el plan original de Midway. Esta derrota suele verse como el momento en que la guerra del Pacífico dio un giro en contra de Japón. El 7 de agosto empezó la campaña de Guadalcanal. Éste fue el primer enfrentamiento abierto en tierra entre fuerzas aliadas y japonesas. Para finales del año, Japón ya había tenido unas 20 mil bajas en esta campaña.

En 1942 Japón lanzó una pesada operación militar en China para intentar obtener una victoria definitiva y, aunque la campaña parecía prometedora, la derrota en la batalla de Cangde, a finales de 1943, trajo numerosas bajas y el inicio del retroceso de las fuerzas japonesas. Mientras el petróleo escaseaba, impidiendo a Japón un ataque a gran escala, las fuerzas aliadas tomaban control del combate en los distintos frentes, usando la táctica de saltar de isla en isla de MacArthur y el asedio con submarinos.

En 1944 Japón intentó lanzar su última gran ofensiva en China e India. Pero, para finales de año, habían tenido más de 150 mil bajas en la campaña sin alcanzar ninguna victoria significativa. En julio vino también una importante derrota en la isla de Saipan, parte de las Marianas. Saipan no sólo trajo un alto costo en bajas, sino que, tras conquistar la posición, EU tuvo el archipiélago japonés por primera vez al alcance de sus bombarderos. Para finales del año las tropas aliadas empujaban cada vez más atrás las líneas japonesas, y amenazaban directamente a la isla.

La derrota en Saipan fue un duro golpe moral para los japoneses. Cada vez se percibía más claramente en las élites japonesas que la victoria era imposible. Ya sólo quedaba prepararse para una negociación de paz y sabían que Tojo no se sentaría a negociar con las fuerzas aliadas. Una serie de intrigas en el gobierno señalaban a Tojo como el responsable de la derrota en Saipan y finalmente el emperador se alineo con esa idea. A pesar de su renuencia, Tojo se vio forzado a renunciar en julio de 1944. El gobierno pasó a manos del general Koiso quien esperaba sentar a negociar a los aliados en condiciones más favorables a través de una ofensiva en Filipinas. Pero, para finales del año la situación era cada vez más desesperada.

El primero de abril de 1945 desembarcaron tropas americanas en Okinawa. La incursión se prolongó hasta julio y fue la batalla más sangrienta de toda la guerra del Pacífico. Dicha incursión acabó con los planes de Koiso y el gobierno pasó a manos del almirante Suzuki, con la consigna de negociar la paz.

Después del costo en vidas de la llamada “tormenta de acero” en Okinawa. Las fuerzas aliadas optaron por un sitio marítimo y ataques aéreos, en vez de otra incursión terrestre. Ya desde marzo se habían vuelto comunes los ataques aéreos sobre las ciudades japonesas, superando las 100 mil bajas. A finales de julio EU lanzó sus condiciones de rendición para Japón, con un ultimátum de que, de no aceptar, Japón sería destruido. Dicha amenaza se concretó el 6 de agosto con la bomba atómica soltada sobre Hiroshima, seguida de la de Nagasaki tres días después.

Al día siguiente el gobierno japonés aceptó las condiciones de rendición impuestas por los aliados. El decreto imperial del 15 de agosto, transmitido por radio en la propia voz del emperador daba fe definitiva de la rendición. A inicios de septiembre, MacArthur aceptó la rendición a nombre de las fuerzas aliadas, y se volvió el responsable del gobierno de la ocupación aliada en Japón. Los aliados usaron al emperador como una fuerza pacificadora durante el proceso de transición y pusieron el grueso de la responsabilidad de los horrores de la guerra

sobre los hombros de Tojo, quien fue juzgado como criminal de guerra por el tribunal internacional y colgado en diciembre de 1948.

El dónde y cuándo de los pensadores de la escuela de Kioto

En este apartado, más que ofrecer una semblanza de los distintos pensadores que vamos a trabajar, me interesa ofrecer algunos datos que nos permitan entender su lugar en los distintos hechos de la historia del Japón moderno.

Los fundadores de la escuela de Kioto, Nishida, Tanabe y Watsuji

Como ya dijimos, no podemos hablar de la filosofía japonesa moderna sin mencionar a Nishi Aname, quien fue uno de los primeros en viajar a occidente y traer a filósofos como Mill y Comte a Japón con sus traducciones a finales del periodo Edo e inicios de la restauración Meiji. También ya mencionamos que Nishida Kitaro publicó su primera gran obra, *Indagación del bien*, en 1911. Esta obra le abrió las puertas de la naciente Universidad Imperial de Kioto, con una posición como profesor de filosofía en 1914. Ejerció en la Universidad hasta 1928. En su periodo de docencia, su forma de hacer filosofía se volvió la más influyente en el departamento, dando nacimiento a la llamada “escuela de Kioto”. Atrajo a pensadores afines como Hajime Tanabe y Watsuji Tetsuro e influyó en estudiantes como Nishitani Keiji. Para los años 20s, Nishida era un personaje reconocido más allá de los círculos académicos. Esta influencia se mantuvo aún después de dejar formalmente la universidad.

Desde temprana edad, Watsuji Tetsuro se interesó en la poesía romántica de Lord Byron. Fue Sōseki quien lo motivó a voltear la mirada a la cultura japonesa. Durante sus años en la Universidad Imperial de Tokio se inclinó por la filosofía. Temprano en su carrera hizo importantes estudios sobre Nietzsche, Schopenhauer y Kierkegaard, así como sobre zen. Después de algunos trabajos

docentes, recibió una oferta de Nishida para dar clases de ética en la Universidad de Kioto en 1925.

Recibió una beca para estudiar en Alemania en 1927. A pesar de la fama de Nishida y su trabajo sobre pensadores occidentales, él nunca dejó Japón. Fueron sus colegas Tanabe y Watsuji quienes completaron el itinerario del diálogo haciendo el viaje a occidente y tendiendo relaciones directas con los pensadores europeos. Después de poco más de un año de viaje, Watsuji se vio forzado a regresar a Japón. El viaje tuvo un profundo impacto en nuestro pensador, siendo su experiencia de primera mano de la modernidad occidental. Fruto de esta experiencia escribió *Antropología del paisaje (Fūdo)* en 1935. En esta obra explora cómo el medio determina las distintas formas de estar en el mundo de los pueblos. A partir de esto, desarrolla una profunda reflexión en torno a la especificidad japonesa.

En 1934 asumió una posición en la facultad de literatura en la Universidad Imperial de Tokio, tomando distancia de lo que se estaba gestando en Kioto. Entre 1943 y 1944 publicó una serie de escritos sobre la reverencia al emperador y las identidades japonesas y americanas que fueron tildados de reaccionarios, particularmente en el contexto de la posguerra. En 1949 se retiró y dedicó sus últimos años a estudios de la historia de Japón.

Hajime Tanabe comenzó sus estudios de matemáticas en la Universidad Imperial de Tokio antes de pasarse al área de filosofía, donde pronto encontró reconocimiento. Sus primeros ensayos en la *Revista de Filosofía* lo colocaron en el radar de Nishida, alrededor de 1913. En ese mismo año empezó a desenvolverse como profesor de filosofía de la ciencia en la Universidad de Tohoku. Aunque su vínculo con Nishida lo llevó a ejercer como profesor en la Universidad de Kioto, su sueño era estudiar en Europa.

En 1922 recibió una beca del gobierno y partió a Berlín. Comenzó sus estudios enfocado en la línea neo-kantiana pero pronto se interesó en la fenomenología, partiendo a Friburgo a estudiar con Husserl. Durante sus estudios en Friburgo, el

propio Husserl se entrevistó con él para pedirle noticias de aquel misterioso filósofo japonés que también cuestionaba la forma en que interpretamos la experiencia: Nishida. Husserl esperaba que Tanabe sirviera de enlace, llevando su fenomenología a Japón. Pero el producto de estas reuniones fue que Tanabe entabló amistad con el que había sido, hasta entonces, el ayudante de Husserl: Martin Heidegger. Ambos pensadores mantuvieron relaciones hasta su muerte. Heidegger incluso recomendó a Tanabe para el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Friburgo, que recibió en 1957.

En 1924 Tanabe regresó a Kioto. Su regreso coincidió con el bicentenario del natalicio de Kant. En el contexto del natalicio, se le pidió dar una conferencia conmemorativa de Kant y su pensamiento. Esto fue el comienzo de su especialización en el idealismo alemán, eje de toda su carrera docente. A partir de aquí, dedicó 2 años a dar clases sobre Fichte y Schelling para luego dedicar el resto de su carrera docente a Hegel. En 1941, Takeuchi Yoshinori presentó a su maestro Tanabe una investigación sobre el *Kyoyoshinsho*, texto fundamental del budismo Shin de Shinran. Aunque en un primer momento no llamó demasiado su atención, el acercamiento al budismo Shin traería una revolución a su pensamiento.

Para finales de 1944, cuando el destino de la guerra se volteaba contra Japón y los bombardeos en la isla eran ya frecuentes, el tiempo de Tanabe en la universidad también se acababa. Entre noviembre y diciembre una serie de conferencias y clases dieron testimonio de un cambio significativo en su pensamiento. El viejo profesor, reconocido hasta el momento como especialista en idealismo alemán, conmovido por la guerra, dio un giro hacia una filosofía del arrepentimiento, inspirada por el budismo Shin de Shinran. Esto llegó a su clímax en su conferencia de despedida antes de jubilarse. Era tal la expectativa de lo que el profesor diría en su conferencia de despedida, a unos meses del fin de la guerra, que la sala se abarrotó. Y la conferencia de Tanabe no decepcionó. No solamente presentó un giro radical en su pensamiento, sino que intentó articular una posición política de cómo, desde sus planteamientos ontológicos, reconstruir

el mundo tras la guerra. Después de su ponencia de despedida, Tanabe dejó Kioto para vivir en la montaña de Kit-Karuizawa, desde donde produjo la mayor parte de su obra, tras jubilarse.

Esta presentación generó un gran impacto, tanto que hasta Nishida debió contestar a las críticas de Tanabe, aunque fuera de forma velada, en su última obra "*Topos de la nada y cosmovisión religiosa*"; que apareció unos meses antes de su muerte. A partir de sus controvertidas conferencias, Tanabe dio forma a *Filosofía como metanoética* de 1946.

Los "cuatro grandes" de la segunda generación

Otros actores relevantes a mencionar son los llamados "cuatro grandes" de la escuela de Kioto; un grupo de cuatro jóvenes profesores que estuvieron particularmente activos durante la guerra. Todos ellos eran egresados de la Universidad de Kioto, alumnos tanto de Nishida como de Tanabe y tenían pocos años ejerciendo como profesores asociados cuando estalló la guerra. El primero de estos cuatro es Nishitani Keiji.

En 1939 Nishitani regresó a Japón después de estudiar dos años con Heidegger en Friburgo, donde participó en los famosos cursos sobre Nietzsche. De este viaje regresó con una nueva interpretación de la filosofía occidental a la luz del nihilismo, entendido como una crisis histórica enraizada en la falta de fundamento de la subjetividad. Su actividad durante la guerra fue notable y más aún después de la guerra; convirtiéndose en uno de los pensadores más significativos de la escuela de Kioto.

Koyama Iwao era particularmente cercano a Tanabe. Escribió abundantemente sobre la guerra. En 1941 se volvió consejero de la marina, alineado a la facción opuesta a la Guerra del Pacífico. Kosaka Masaaki era probablemente el más conocido de los "cuatro grandes" cuando empezó la guerra. Contaba ya con la publicación de su exitoso libro *Mundos históricos*. Shigetaka Suzuki, a pesar de ser considerado parte de la escuela de Kioto, era historiador. Especializado en la

historia económica de Europa. Hizo mancuerna con Nishitani en los debates públicos en que participó la escuela de Kioto durante la guerra.

El último personaje a mencionar es Yasumsa Oshima. Un alumno de Tanabe que, aunque no suele considerarse dentro de los “cuatro grandes”, jugó un rol crucial como enlace y coordinador de reuniones clandestinas con la facción Yonai de la marina. Además es gracias a sus documentos que tenemos noticias de lo profundo de esta conexión.

El militarismo y la escuela de Kioto, un debate

En las últimas décadas, la conexión entre la escuela de Kioto y el militarismo ha sido objeto de discusión. Si bien las acusaciones no han llegado al punto de las de Heidegger, hay ciertas analogías. Hay incluso una cierta idea de “responsabilidad por asociación” según la cual, por sus vínculos, los pensadores de la escuela de Kioto han de ser tan fascistas como Heidegger. Como Graham Parkes señala, en su artículo “Heidegger y el fascismo japonés: una conexión no sustentada”³¹⁸, la discusión se ha llevado citando algunos pasajes fuera de contexto y, a partir de ellos, articulando la acusación o la defensa. Esto se ha favorecido por que, hasta hace algunos años, era bastante complejo ir a las fuentes para quienes no podemos leer japonés. Esto permitía que, quien pudiera ir a los textos originales, tuviera mano a la hora de seleccionar sus citas y, desde ahí, dar su versión.

El debate en lenguas occidentales se abre con el simposio “Rude Awakening” que se realizó en Nuevo México en 1994 y la subsecuente publicación de un volumen homónimo. En este texto se encuentran autores tanto occidentales como japoneses y el tono es, en general, favorable a la escuela de Kioto. Es en este simposio que vemos también las primeras reseñas de los debates de *Chuo koron* y *Overcoming Modernity*, más de una década antes de que fueran traducidos.

En general, podríamos englobar los argumentos en los siguientes niveles: Un nivel conceptual que se cuestiona por qué los autores de la escuela de Kioto incorporan

³¹⁸Cf. Bret W. Davis (Ed.), *Japanese and continental philosophy, conversations with the Kyoto school*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 247-265.

conceptos del militarismo, como “esfera de co-properidad”, a su pensar. Mientras los críticos dicen que éstas son pruebas de complicidad, los defensores sostienen que se trata de una “guerra conceptual” de baja intensidad en que se intenta resignificar estos conceptos para cambiar el rumbo del relato militarista.

Otro nivel es la cuestión del nacionalismo. Mientras es innegable que la cuestión de la identidad nacional juega un rol importante en las reflexiones de la escuela de Kioto, ¿es esto muestra de un compromiso con el militarismo? Como señala Ueda en “Nishida, nacionalismo y la guerra en cuestión”³¹⁹, pensar lo nacional no es lo mismo que ser militarista.

Finalmente, hay otro nivel en que se apela más a los personajes que a su pensamiento. Se condena o defiende a los personajes a través de anécdotas que son difíciles de corroborar. Este tipo de argumentos son frecuentes entre autores que tuvieron relación directa con los pensadores en cuestión. Pero se vuelven difíciles de evaluar para quienes no la tuvimos.

Afortunadamente, en los últimos años hemos tenido acceso a nuevas herramientas para enfrentar el debate. Para empezar, contamos con nuevas traducciones a lenguas occidentales. Empezando por las traducciones íntegras de los debates de *Chuo koron* de David Williams de 2014 y la de *Overcoming Modernity* de 2008. Williams también incluye traducciones de la reacción de Tanabe al discurso del rectorado de Heidegger y de su conferencia sobre la esfera de co-prosperidad de 1942 como apéndice a su libro *Defending Japanese Pacific War* de 2004. Además, en 2019, la revista *Geopolítica(s)* de la Universidad Complutense publicó una traducción de “The principle of the new world order” (“El principio de un nuevo orden mundial”) de Nishida.

Con estos materiales, se nos abre a más lectores la posibilidad de ir a las fuentes, antes inaccesibles, y formarnos un juicio propio. Nos permite ir a los textos mismos y analizar cómo y en qué medida la filosofía de la escuela de Kioto y los planteamientos del militarismo se conectaron. Ya no se trata de defender o

³¹⁹ Cf. John Maraldo y James Heisig (eds.), *Rude Awakening, zen, Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawai'i press, Hawai'i, 1994, pp. 77-106.

condenar personajes, sino de entender qué tipo de relación hay entre esta forma de hacer filosofía, practicada por la escuela de Kioto, y lo que, hasta ahora laxamente, hemos llamado “fascismo”.

Los memos de Oshima y la escuela de Kioto durante el militarismo

Los trabajos de Williams han llamado también la atención sobre una nueva fuente relativa al rol de la escuela de Kioto durante la guerra del Pacífico: los *memos de Oshima*. Estos memos, descubiertos por Royosuke Ohashi en el 2000 dentro del archivero de Oshima tras su muerte, dan testimonio del profundo lazo que, durante la guerra, sostuvieron los pensadores de la escuela de Kioto y la facción de la marina opuesta a la participación en la guerra del Pacífico, encabezada por el almirante Yonai.

Ya era sabido que, desde 1933, Nishida había tenido choques con el gobierno en la universidad tras la censura al profesor Takigawa Yukitoki de la Universidad Imperial de Kioto por parte del ministerio de educación (el llamado “incidente Takigawa”)³²⁰. En octubre de 1935, en una carta, tildó al régimen de fascista. Y en enero de 1936 abandonó el comité para la renovación de la educación y la investigación por considerarlo conservador y etnocentrista. En 1939, durante los primeros días de la guerra, Nishida fue contactado por Takagi Sokichi, jefe de la sección de investigación de la marina imperial, buscando su ayuda para frenar el avance de la facción pro-belicista de Tojo.

Al ser nombrado Yonai como primer ministro, Nishida recomendó a Takagi entrar en contacto con Tanabe. Tanabe, por su parte ya se había pronunciado en apoyo a Jaspers tras su expulsión de la dirección de la Universidad de Heidelberg. Al ir ganando fuerza la facción belicista, Nishida recomendó a Koyama sumarse a la sección de investigación de la marina. A partir de este momento, él se volvió el principal enlace entre la facción Yonai y la escuela de Kioto. El primer producto de

³²⁰ Takigawa era profesor de derecho en la Universidad Imperial de Kioto e impartió una cátedra sobre la importancia de entender las raíces sociales de las faltas desde una perspectiva jurídica en el semestre de invierno de 1932. Al año siguiente el ministerio de educación acusó esta posición de marxista y suspendió al profesor Takigawa de la enseñanza. Esto desató la indignación dentro y fuera de la universidad pero la respuesta del gobierno fue, finalmente, despedir a Takigawa.

esta alianza de vio el 26 de noviembre de 1941, al realizarse el primer simposio de *Chuo koron*, unos días antes del ataque a Pearl Harbor.

El primero de enero de 1942, tras el inicio de la guerra del Pacífico, aparece el recuento del primer simposio en las páginas de la revista *Chuo koron*. A los pocos días la policía visita la editorial, aunque, al parecer, su principal preocupación era el artículo de Miki Kiyoshi (alumno de Nishida y Tanabe con afinidades marxistas) y no el simposio.

A partir de la publicación del primer simposio y el inicio de la guerra, los memos de Oshima dan testimonio de una serie de reuniones secretas en que participaron tanto miembros de la escuela de Kioto (Tanabe, Kosaka, Suzuki y Nishitani) como integrantes de la facción Yonai como Takagi y Koyama. La primera reunión se dio el 22 de febrero de 1942 y hubo dieciocho de ellas, más o menos mensualmente, hasta el 2 de noviembre de 1943. No era ningún secreto que había lazos ente la facción Yonai y la escuela de Kioto, pero los memos de Oshima muestran que esta conexión era más profunda.

Primero que nada, a la luz de estas conexiones y reuniones clandestinas podemos ver que los miembros de la escuela de Kioto no actuaban de forma aislada. Compartían un consenso de ofrecer apoyo intelectual a la facción anti-belicista de la marina. Dicho consenso incluía tanto Nishida y Tanabe, quienes públicamente habían roto relaciones, como a los “cuatro grandes” profesores jóvenes.

Esto nos lleva a repensar afirmaciones como la de mi querido profesor John Maraldo quien, en su ensayo “Revisiting *Rude Awakening*”, concluye que “[...] estos individuos no actuaron ni pensaron como miembros de una escuela con una sola doctrina coherente”³²¹. Si bien es cierto que se trata de una escuela de individuos con diferentes posiciones en ciertas cuestiones; a partir de los memos de Oshima es más fácil ver que se posicionaron desde un cierto consenso y un objetivo común. Esto afecta particularmente nuestra lectura de sus simposios.

³²¹ John Maraldo, *Japanese philosophy in the making II*, Chisokudo, Nagoya, 2019, p. 395.

El 4 de marzo se realiza el segundo simposio y aparece publicado el primero de abril. El 23 y 24 de julio Nishitani y Suzuki viajan a Tokio para participar en los debates de *Overcoming modernity*, organizados por la revista literaria *Bungakkai*. Tanabe da la conferencia “Sobre la lógica de la esfera de co-prosperidad” en la escuela de la marina imperial el 29 de septiembre. El 24 de noviembre se realiza el tercer simposio y aparece en las páginas de *Chuo koron* el primer día de 1943. El 23 de marzo aparecen los tres simposios de *Chuo koron* compilados en un libro, presumiblemente censurado. El libro es un éxito al principio pero el gobierno impide su reimpresión.

El 17 de abril Nishitani, Suzuki y Koyama viajan a Tokio a presentar un reporte a la sección de investigación de la marina imperial. En Marzo, Nishida es contactado por Kazuo Yatsugi, equivalente de Takagi para la facción de Tojo, quien le pide ayuda para contribuir a la proclamación de la “Gran nación de Asia del Este”. Nishida accede y elabora “El principio de un nuevo orden mundial”, intentando resignificar el concepto militarista de “esfera de co-prosperidad” y la importancia de la casa imperial. El texto es enviado el 28 de mayo pero debe ser simplificado por el sociólogo Tanabe Juri, quien había mediado las reuniones. Esta versión fue aprobada por Nishida y enviada a los funcionarios del gobierno, incluido Tojo.

Fue grande la sorpresa de Nishida cuando, en la inauguración de la esfera de co-prosperidad, el 5 de noviembre, sus ideas no figuraron. Este movimiento se puede interpretar como un intento de parte de la facción de Tojo de aprovecharse del prestigio de Nishida. Pero también puede verse como un intento de minar las bases intelectuales de la facción Yonai. Por lo que respecta a Nishida, puede verse como un intento fallido de influir intelectualmente a la facción de Tojo³²².

En julio de 1943, la revista *Chuo koron* se retira completamente de circulación por presión del ejército. Ya desde la derrota en Midway, la victoria en la guerra se veía cada vez más difícil de alcanzar. Y era cada vez más claro que no habría una negociación de paz mientras Tojo siguiera al frente del gobierno. Por ello, para

³²² Cf. Yusa Michiko, “Nishida and totalitarianism” en *Rude Awakening*, *op. cit.*, pp. 123-124.

finales de 1943, Takagi empieza a defender la idea de que la paz sólo se alcanzará asesinando a Tojo.

Con 1944 empieza un complot para terminar con el gobierno de Tojo. El 2 de mayo los miembros de la escuela de Kioto hacen una reunión de despedida para Nishida, quien falleció al año siguiente. El 31 de mayo Koyama participa en una reunión para analizar cómo poner fin al gobierno de Tojo y el 9 de julio se echa a andar el complot. El 10 de julio se cierra la casa editorial de *Chuo koron* y para el 18 de julio, como ya vimos, Tojo renuncia.

El 19 de mayo de 1945, Tanabe escribe a Nishida para pedirle ayuda para hacer frente al escenario inminente de derrota para Japón. Pero Nishida muere el 7 de junio, dos meses antes del fin de la guerra.

Qué entender por “escuela de Kioto” en este trabajo.

En la entrada de la Enciclopedia Stanford de filosofía dedicada a la escuela de Kioto se discute abundantemente el tema de cómo definir dicha escuela y quiénes la constituyen. La etiqueta “escuela de Kioto” fue primero usada para referirse a los pensadores que se formaron en el diálogo con Nishida. Y es de Nishida de donde toman muchos de sus ejes temáticos característicos como la filosofía de la nada, la fenomenología de la religión, la crítica a la subjetividad y a la substancia, el interés en el budismo y el diálogo entre tradiciones orientales y occidentales. Pero, como en toda escuela, la diversidad de perspectivas y divergencias son grandes, a pesar de compartir ejes de interés.

El término “escuela de Kioto” fue acuñado en 1932 por Tosaka Jun, alumno de Nishida y Tanabe que acusaba, desde una perspectiva marxista, al círculo de pensadores en torno a Nishida de un idealismo burgués. Tosaka se refería particularmente a Nishida, Tanabe y Miki. Durante la guerra, el mote se popularizó entre los periodistas para referirse a los participantes en los simposios de *Chuo koron* y *Overcoming Modernity*: Kosaka, Koyama, Nishitani y Suzuki. Hoy el término es principalmente usado por especialistas occidentales para referirse a la escuela de pensamiento iniciada por Nishida en la Universidad de Kioto.

Es difícil trazar una línea de hasta dónde llega la escuela de Kioto, quién es parte y quién no. ¿Son todos los alumnos de Nishida? ¿Los filósofos de la Universidad de Kioto? ¿Los interesados en hacer filosofía del budismo y dialogar con occidente? Normalmente toda lista incluye a Nishida, Tanabe y Nishitani. Pero no son ellos los únicos miembros de esta amplia constelación intelectual. Podemos incluir al resto de los “cuatro grandes” (Kosaka, Koyama y Suzuki) por su rol en los debates durante la guerra. Pero esto hace que nuestra lista no se limite a filósofos. Habría que mencionar también a Miki y al propio Tosaka que, a pesar de tener diferencias políticas, comparten mucho con el resto de los pensadores de la escuela de Kioto. También podríamos agregar a Watsuji quien, al menos durante sus primeros trabajos, estuvo fuertemente influido por Nishida. Muchos se resisten a incluir a Masao Abe o a Hisamatsu Shin’ichi a pesar de las evidentes cercanías temáticas. Pero podríamos ir más allá y sumar a Raicho Hirtsuka o a D. T. Suzuki que, sin duda, compartieron el interés en el diálogo entre el zen y occidente. Y qué decir de pensadores conectados a la escuela de Kioto pero de origen occidental como Christopher Ives, John Maraldo o James Heisig.

Es un ejercicio fútil intentar pintar una frontera definida donde no la hay. Tal vez habría que adoptar más bien la actitud de-substancializadora de la escuela de Kioto y afirmar que, al concentrarnos en la frontera, ella se desdibuja.

En fin, en el presente trabajo me enfoco exclusivamente en los pensadores conectados a los memos de Oshima, o sea, Nishida, Tanabe, Nishitani, Kosaka, Koyama y Suzuki. A partir de los memos podemos presumir que estos pensadores crearon un bloque desde ciertos consensos para hacer frente a la guerra y al militarismo. Y justo me interesa sondear qué diagnóstico del tiempo compartieron y qué propuestas políticas articularon desde él. El único personaje que no cumple con este criterio es Watsuji, pero me pareció importante incluirlo para comprender mejor la tensión entre globalización e identidad en la escuela de Kioto. Queda como labor pendiente incluir al sondeo a personajes como Miki o Tosaka que operaron al margen de estos consensos.

Identidad nacional y globalización en la primera generación de la escuela de Kioto

En este apartado echaremos un vistazo a las distintas formas en que los primeros pensadores de la escuela de Kioto enfrentaron la relación entre el individuo, la nación y el mundo antes de la guerra. Revisaremos este tema en *Indagación del bien* de Nishida, *Antropología del paisaje* de Watsuji y *La lógica de lo específico* de Tanabe. Vale mencionar que, para estos autores, el problema de la identidad de Japón ante el mundo no es cuestión menor. Nuestros pensadores son el producto del encuentro entre Japón y occidente, propio de la restauración Meiji.

La nación ante el globo en Nishida

Como ya hemos mencionado, *Indagación del bien* es considerada la primera gran obra de la filosofía japonesa moderna. En ella, Nishida sentó las bases de una nueva forma de hacer filosofía. Sin negar las variaciones y desarrollos posteriores, en *Indagación* encontramos ya los temas básicos de la escuela de Kioto: la ruptura del ego, la nada absoluta y la fenomenología de la religión.

La obra comienza proponiendo una nueva forma de entender la experiencia. Sin negar la dicotomía sujeto/objeto, Nishida afirma que existe un plano más fundamental, previo a dicha distinción. Este campo es accesible a través de lo que llama “*experiencia pura*”. La experiencia pura acontece antes de la separación entre sujeto y objeto, en la unidad primitiva del manifestarse mismo. Pero ésta se pierde una vez que la reflexión y la abstracción introducen distinciones en la experiencia.

Para Nishida, la experiencia pura no tiene un carácter exclusivamente individual. “Si reconocemos que mi conciencia de ayer y mi conciencia de hoy son independientes y al mismo tiempo una sola conciencia por cuanto ambas pertenecen al mismo sistema, luego podemos reconocer la misma relación entre

nuestra propia conciencia y la conciencia de los demás”³²³. La conciencia en su sentido puro, o sea antes de la distinción entre sujeto y objeto, es un sistema único más allá de la distinción entre yo y otro. Dicho en otros términos, el plano fundamental de unidad de la experiencia es absoluto y la diferenciación es resultado de la abstracción. Podríamos decir que *la* conciencia es anterior a *mi* conciencia.

De hecho, aunque Nishida reconoce un grado de independencia para la conciencia individual; para él la individualidad es un producto de la experiencia pura y no su condición. La individualidad del pintor, por ejemplo, nace del acto mismo de pintar.

Esto genera una tensión interesante en el pensamiento de Nishida entre la individualidad y la unidad absoluta. A la vez que, desde la experiencia pura, accedemos a un plano de no diferenciación, Nishida no quiere menoscabar el valor de la singularidad. Esto se ve claro cuando pasamos del campo de los individuos al de la sociedad y la nación.

“La razón universal penetra en la base de nuestro espíritu y cada persona nacida en una determinada sociedad, por más que esté dotada de originalidad, está siempre dominada por el espíritu social particular”³²⁴. En esta cita vemos la relación entre la originalidad del espíritu individual y la razón universal de que participa. Pero encontramos también a un tercer actor entre éstos: la sociedad. En otros términos, entre lo individual y lo absoluto, está lo particular. Sin negar la originalidad del individuo, no sólo nos vemos forzados a reconocer que, en su fundamento, opera una razón universal impersonal; sino que debemos reconocer que la sociedad particular determina, en algún grado, al individuo.

Podemos imaginar el planteamiento de Nishida como círculos concéntricos de unidad. Reconocemos primeramente una unidad fundamental entre sujeto y objeto en el acto de experimentar. Luego, está la unidad entre los actos de conciencia en tanto son parte de un sistema. Pero Nishida da un paso más allá al reconocer que

³²³ Nishida Kitaro, *Indagación del bien*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 86.

³²⁴ *Ibid.*, p. 106.

el sistema de la conciencia nos une también con otras conciencias, dando un carácter social a la experiencia. A esta dimensión le llama “*conciencia social*”³²⁵. Es en esta conciencia social particular, con sus costumbres, modos de ser y cultura, donde nace la conciencia individual.

A su vez, la conciencia social tiene distintos círculos. El primer círculo es la *familia*. El yo de sus integrantes se unifica y se extiende a su descendencia. El siguiente círculo es la *nación*: “[...] la nación es una personalidad unificada y los sistemas y leyes de la nación son expresiones de la voluntad de esta conciencia comunal”³²⁶. La idiosincrasia de la nación es expresión de la conciencia comunal en su dimensión particular y da forma a la conciencia individual con sus costumbres, religión y leyes. La conciencia individual en su actuar tiene una dimensión de originalidad pero siempre actúa desde una particularidad nacional, una cierta forma de ver el mundo y hacer las cosas propias de una comunidad humana que es anterior al individuo.

Pero, como ya dijimos, no es la nación particular el último nivel de unidad posible. “En la actualidad la nación es la expresión máxima de la conciencia comunal unificada. Pero la expresión de nuestra personalidad no puede detenerse allí pues demanda algo más elevado: una unión social que comprenda a toda la humanidad”³²⁷. La conciencia, en su regreso a la unidad fundamental, debe ir más allá del plano de las naciones para reconocer una unidad absoluta de la conciencia humana, o sea, una dimensión planetaria de conciencia común. Pero, piensa Nishida, que este nivel de conciencia es difícil de realizar en un tiempo de “paz armada” como el que él vive. Tal unidad de la conciencia humana parece requerir condiciones sociales especiales.

Pero, igual que la conciencia comunal no niega la originalidad y singularidad de la conciencia individual, tampoco la posible unidad global ha de negar la particularidad de las naciones. “Antes bien significa que cada nación debe ser

³²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 187.

³²⁶ *Ibid.*, p. 190.

³²⁷ *Ibidem.*

cada vez más estable, desplegar sus características distintivas y prestar su contribución a la historia del mundo"³²⁸. Para Nishida, la comunidad global no ha de pensarse como un cosmopolitismo burdo que elimina las particularidades locales; debe entenderse, más bien, como *un mundo en que caben muchos mundos*, tomando la frase prestada del zapatismo.

De ahí la importancia de la antes mencionada tensión entre lo singular, lo particular y la unidad absoluta. Si la apuesta de Nishida fuera solamente por la unidad, sería un pensamiento totalizante que consumiría toda diferencia o singularidad en el proceso. En cambio, Nishida siempre mantiene un lugar para la diferencia, para la individualidad, sin olvidar que esta individualidad emerge de un fondo único. La unidad absoluta no devora la individualidad, en cambio, es la individualidad expresión singular del fondo de unidad absoluta de donde emerge.

Ilustremos esto usando al propio Nishida como ejemplo. El acto de pensar de Nishida, plasmado en sus escritos, nace desde la particularidad japonesa de un pensador que se formó en la restauración Meiji. Pero, en un sentido más profundo, pertenece a la misma corriente humana del pensar de la que participaron tanto Platón, Kant y Hegel como Kukai, Dogen y Hakuin. Y, a pesar de emerger de este fondo común, lleva la marca singular de ser el pensar original de Nishida. Dicho en otros términos, el pensar de Nishida nace de un contexto japonés particular, pertenece, en última instancia, a un pensar global, pero no deja de ser el pensamiento *de Nishida* por su originalidad singular.

En las últimas páginas de su libro, Nishida parece apuntar a una unidad aún mayor que la conciencia comunal. A través de la experiencia pura no sólo debemos reconocer nuestra unidad con otros sujetos de experiencia, sino la no diferenciación entre sujeto y objeto y, con ella, nuestra unidad con todo lo que es. Esta unidad con la naturaleza y todo lo que es, pertenece al campo de la religión.

Recapitulando, Nishida propone una forma de entender la globalidad sin negar la particularidad nacional, como un mundo en que caben muchos mundos. Y en el

³²⁸ *Ibidem.*

mismo sentido, reconoce el carácter fundamental de la particularidad nacional sin negar la originalidad y singularidad del individuo. Por eso no es de sorprender que Nishida tomara tan mal los casos de censura como el del profesor Takigawa.

La particularidad monzónica en Watsuji.

Como ya vimos, Watsuji llegó a Friburgo en 1927, justo a tiempo para encontrarse con *Ser y tiempo* de Heidegger. Al regresar a Japón, una pregunta respecto a esta obra lo atravesaba: “La temporalidad, como estructura existencial del sujeto, no podía estar descrita más vivamente. Pero, ¿por qué no hacer lo propio con la espacialidad que es igualmente una estructura radical de la existencia?”³²⁹. La falta de énfasis en la espacialidad en Heidegger, piensa Watsuji, es la razón por la que el *Dasein* fue pensado como individuo (*hito*) y no pudo reconocer su dimensión social-colectiva (*ningen*).

A partir de esta preocupación y su experiencia de confrontación con occidente durante su viaje, Watsuji se decide a intentar una especie de “Ser y espacio” que aparece en 1935 bajo el nombre de *Fūdo (Antropología del paisaje)*. Para Watsuji, entender el espacio de forma fenomenológica, o sea no abstracta, es entenderlo como clima (*Fūdo*). El clima es un ambiente que nos circunda y nos determina. Es un sentir con los otros, pues siempre somos “nosotros” quienes lo sentimos. Y, a la vez que existe, está ahí afuera, determina nuestra forma de estar en el mundo. El clima no es ni algo completamente objetivo ni subjetivo. Watsuji lo ilustra con el ejemplo del frío. El frío es algo que compartimos, cuando hace frío todos lo percibimos. Al punto que el saludo típico incluye siempre una referencia a esta dimensión común del clima, “hace frío”. El frío configura nuestra forma de vestir, de vivienda, de comida y, en general, de estar en el mundo. De ahí que se puede hablar de “pueblos de frío” cuya existencia histórica se ha visto determinada por el clima en que se desarrollan.

Nuestro pensador reconoce tres grandes tipos de clima:

³²⁹ Watsunji Tetsuro, *Antropología del paisaje*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 17.

1. El *Monzón* cuya mezcla entre calor y humedad ha producido sociedades de la no resistencia. Las culturas del monzón reconocen que el calor y humedad que las aquejan son la misma condición de la agricultura que las sostiene. En otros términos, la naturaleza es la vida y no hay forma de resistir a ella. Estos pueblos favorecen la receptividad y el culto a la naturaleza. Entre los pueblos del monzón piensa a la India, a China y Japón.
2. El *Desierto* que se caracteriza por la sequedad. A diferencia del monzón, para la gente del desierto la naturaleza es un campo de muerte y la única forma de sobrevivir es resistirse a ella. De ahí que éstos sean pueblos de la lucha y el triunfo personal. Lo más valorado son las obras del ingenio humano enfrentado a la naturaleza, como las pirámides. Aquí engloba a los pueblos de medio oriente.
3. La *dehesa* se caracteriza por una naturaleza racional y sumisa. Los pueblos de la dehesa valoran la racionalidad, la conquista y el dominio sobre el territorio. Además, estos pueblos se caracterizaron por la comunicación, a través del mediterráneo. Este tipo de pueblos son los europeos.

En este punto parece Watsuji decantar sus intenciones de una comprensión fenomenológica de la espacialidad, por una antropología ambiental un tanto determinista. Pero lo importante es que, desde este esquema, nuestro filósofo quiere llamar la atención sobre lo que llama "*particulares regionales*". En cada región se abre un mundo particular a partir de sus condiciones ambientales específicas.

"Hoy día en que parece que el mundo se ha unificado, se diría que los estímulos de culturas diversas fueran a hacer desaparecer las peculiaridades regionales de la naturaleza. Pero no desaparecerán. Aunque no caiga en la cuenta, el ser humano está condicionado y rotundamente arraigado en la naturaleza"³³⁰. Una globalización que niegue las peculiaridades regionales sólo es posible desde un abstracto desarraigo de la naturaleza. Dicho en pocas palabras, Japón no es ni

³³⁰ *Ibid.*, p. 244.

puede ser igual a Europa, por su particularidad ambiental. Son mundos distintos que nacen de climas distintos y son irreductibles.

La única forma de diálogo entre culturas es un diálogo desde la diferencia. Esto se ve en la experiencia del viaje. El viaje no sólo nos permite ver al otro en su diferencia sino que nos da una distancia hermenéutica para poder ver lo cotidiano de nuestra cultura como raro. “[...A]l terminar el viaje y regresar a mi país, sentí hondamente que el Japón es tan raro y singular como los desiertos de Arabia, algo totalmente único en el mundo”³³¹. En el encuentro entre culturas, las diferencias no se suprimen sino se exacerban.

Mientras Nishida buscaba dar un lugar a la singularidad y la particularidad frente a la unidad primitiva de la conciencia y la realidad, vemos cómo Watsuji busca enfatizar el carácter irreductible de diferencia de las particularidades regionales. Su pensar intenta resistir contra una tendencia a la reducción de toda diferencia local que pronto adoptará el nombre de “globalización”.

Y esta tendencia no es neutral. “Con la palabra <<oriente>> se quiere decir de un modo vago lo no europeo. Lo oriental sigue siendo el dominio de la fuerza primitiva y semibárbara”³³². La globalización es un intento europeo de reducir lo oriental, lo otro, a lo occidental. Un intento de imponer un mundo unidimensional divorciado de toda diferencia natural. Frente a la globalización, el pensar de Watsuji busca darle voz a lo otro que es Japón. Una alteridad japonesa reconocida justamente a partir de la experiencia del viaje.

Lo específico en Tanabe.

En 1934, unos años después de su ruptura pública con Nishida, Tanabe intenta ofrecer una nueva articulación del problema de lo político a través de su concepto de lo *específico*. Desgraciadamente, hasta hoy no hay una traducción íntegra de *La lógica de lo específico* a lenguas occidentales. Pero, por ahora, podemos reconstruir el argumento principal a partir de un par de traducciones fragmentarias

³³¹ *Ibid.*, p. 193.

³³² *Ibid.*, p. 213.

tanto del texto en cuestión como de “La lógica de la especie como dialéctica”, un texto de 1946 en que Tanabe vuelve sobre sus ideas.

Tengamos presente también que, como veremos adelante, Tanabe estaba al tanto de lo que estaba pasando con Heidegger en Alemania. No es de sorprendernos que la identidad nacional se le impusiera como un problema apremiante. De hecho, el propio Tanabe prologa su obra diciendo: “La motivación de mi investigación era hacer un análisis filosófico del nacionalismo que iba al alza en aquel tiempo [a finales de los 1930s]”³³³. Con ello, la motivación de este texto es decididamente política, un intento de responder al avance del nacionalismo en su tiempo.

Uno de los itinerarios que atraviesan todo el pensamiento de Tanabe es el de intentar pensar la mediación. Para él, la filosofía de Nishida corre el riesgo de pensar la nada desde una perspectiva inmediata, como si fuera un ente más. ¿Cómo pensar la nada como lo otro del ente? Para esto nos propone pensar al ente relativo y a la nada absoluta desde una relación de mediación que impida que se reduzca un término al otro.

Lo específico entra justo en esta agenda de pensar la mediación. Lo específico es entendido como lo particular que media entre lo total (la nada absoluta) y lo individual (los entes singulares)³³⁴. Entre el ser humano individual y el *genos* de la humanidad completa, están las sociedades humanas específicas que median³³⁵. “Desde la perspectiva de la historia cultural, las culturas –que son productos universales y comunes de la raza humana- están imbuidas de la especificidad de las razas que son sus sujetos creativos. Los genios individuales, que realizan directamente los avances culturales específicos, también están limitados por los periodos históricos y raza a la que pertenecen”³³⁶. Es en lo específico donde lo individual y lo universal se encuentran, es la síntesis de ambos. Por una parte, la

³³³ Hajime Tanabe, “The logic of the species as dialectics” en *Monumenta Nipponica*, Vol. 24, N. 3, Universidad Sophia, 1969, p. 273.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 274.

³³⁵ Hajime Tanabe, *The logic of the specific* (fragmentos) en *Japanese Philosophy: a sourcebook*, University of Hawaii, China, 2011, p. 671.

³³⁶ Hajime Tanabe, “The logic of the species as dialectics”, *Op. Cit.*, p. 274.

universalidad de la raza humana sólo se expresa en sociedades particulares. Por otra parte, el individuo presupone a la sociedad específica de donde nace y que lo determina. Sólo podemos pensar lo universal y lo individual desde lo específico.

No es difícil ver la herencia hegeliana en lo específico y la mediación. Tanabe, reconocido especialista en Hegel, conecta lo específico con el espíritu objetivo, que media entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto. Desde la mediación de lo específico podemos reconocer las tensiones entre lo individual y el *genos* de lo universal. El individuo, aunque siempre es antecedido y determinado por su sociedad específica, se individualiza en un acto de libre rebelión frente a lo específico. Y, por otra parte, no podemos pensar lo global, el *genos* universal, si no es desde la tensión y la diferencia de las sociedades específicas.

Poner lo específico como mediación entre el individuo y lo absoluto es poner la dimensión de lo político como el centro. “La sociedad no se agota en relaciones que surgen después o simultáneamente a la emergencia de las personas individuales. Mi idea era que si la sociedad posee un sustrato independiente del nacimiento y muerte de los individuos y, por ello, debe preexistir, entonces no es algo que pueda unificar individuos controlándolos”³³⁷. En contraposición al esquema liberal clásico, para Tanabe la sociedad es anterior a sus integrantes y no el producto de un contrato tácito entre ellos. En otros términos, para Tanabe la comunidad es lo fundamental, el sujeto histórico. Para el modelo liberal, que pone al individuo en el centro, el ascenso de la identidad étnica y fortalecimiento del Estado son incomprensibles. Para eso es necesario un giro a lo específico³³⁸.

Evidentemente un giro a lo comunitario corre el riesgo de obviar y hasta justificar la opresión de los individuos en favor de la sociedad. Frente a esto, Tanabe piensa que la sociedad determina al individuo pero no lo controla. De hecho, el individuo sólo es tal en la medida que se diferencia de la sociedad. Es, además, el acto de rebeldía del individuo el que transforma a la comunidad. En el acto de rebeldía nace el individuo que se distingue de la idiosincrasia de su comunidad y, a la vez,

³³⁷ Hajime Tanabe, *The logic of the specific*, Op. Cit., p. 678.

³³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 677 - 678.

transforma el modo de ser de su comunidad. Poner lo específico en el centro de la mediación nos lleva tanto a legitimar los actos de rebeldía, como los modos en que lo específico media al individuo, como a afirmar el valor de la diversidad cultural frente a la globalización homogeneizante.

Todo esto da para una propuesta política interesante. Sobre esto, Tanabe dice:

[...M]i visión, al principio puede parecer un nacionalismo extremo, pero en ningún sentido lleva simplemente a un nacionalismo irracional y totalitario. Al defender un auto-sacrificio que implica auto-realización, un control que implica libertad, creo que debería ser fácil ver que mi propósito es la construcción de una nación como una realidad subjetiva de una totalidad que depende de la cooperación espontánea de cada uno de sus miembros [...] Lo que tengo en mente es una pluralidad de naciones étnicas, donde cada una posee universalidad humana en el sentido de que cada una media la individualidad racional de los individuos que las componen, para que la nación sea étnica y, a la vez, correlativa al individuo³³⁹.

Así articula Tanabe su posición política desde la centralidad de lo específico como mediación entre lo individual y lo universal. La comunidad es anterior al individuo y lo determina. Pero el individuo, que se distingue de la sociedad a través de un acto libre de rebeldía, colabora en dar nueva forma a su comunidad. Y, finalmente, es sólo a través de la comunidad que el individuo puede acceder a la universalidad humana. Vemos reaparecer el modelo del mundo en que caben muchos mundos con la pluralidad de naciones étnicas.

El individuo ante la nación, la nación ante el globo

Recapitulando, podemos reconocer tres dimensiones en el pensamiento político de la primera generación de la escuela de Kioto: el individuo, las comunidades específicas y la globalidad. También podemos reconocer un juego entre estas dimensiones. Un juego de diferencia y unificación. A la vez que intentan pensar

³³⁹ *Ibid.*, p. 679.

una dimensión de no diferenciación, la nada absoluta; no quieren caer en una especie de “totalitarismo ontológico” que reduzca toda diferencia. A fin de cuentas, es el individuo la expresión de lo absoluto mediada por lo específico. El individuo nunca se reduce a lo específico ni a lo absoluto, por el contrario, es el individuo quien los expresa y construye.

En términos políticos, aunque su pensar está comprometido de origen con lo global, no quiere caer en un simple cosmopolitismo. Por el contrario, afirman una globalidad que sólo se puede construir desde la diferencia cultural. Buscan rescatar la dimensión de la identidad comunitaria local.

Igualmente, se rehúsan a caer también en un “nacionalismo irracional y totalitario”, como dice Tanabe, resguardando siempre el lugar del individuo. En vez de afirmar que el individuo debe subsumirse a la comunidad; el individuo, que está determinado por su comunidad específica, se hace individuo a través de un acto libre de rebeldía que lo distingue de dicha comunidad. Y, en este acto de rebeldía, es que transforma la comunidad donde vive. En tanto el individuo es la expresión de lo absoluto, mediado por una comunidad específica, negar al individuo es negar lo absoluto y la posibilidad de sostén de lo específico.

En pocas palabras, estos pensadores apuestan por un tipo de globalización que no niega las particularidades locales, al estilo de un mundo en el que caben muchos mundos. Y, a su vez, afirman la identidad comunitaria local sin caer en un totalitarismo nacionalista. Afirman el individuo hasta el punto de defender como necesaria una especie de derecho a la rebelión como única posibilidad de transformar el *status quo* de lo específico. ¿Cómo mantener lo global, lo local y lo individual sin negar a ninguno? ¿Cómo evitar el cosmopolitismo imperialista, el nacionalismo totalitario y el individualismo extremo? Ese es el reto político de nuestros pensadores.

Los tres simposios de Chuo Koron

Como ya vimos en el apartado “El dónde y cuándo de los pensadores de la escuela de Kioto”, los simposios de *Chuo Koron* fueron una serie de diálogos sostenidos por integrantes de la escuela de Kioto sobre la posición de Japón frente al mundo en el contexto del inicio de la guerra del Pacífico. Los simposios fueron publicados por la editorial homónima. En ellos participaron Nishitani Keiji, Koyama Iwao, Kosaka Masaaki y Shigetaka Suzuki. El primer simposio se realizó el 26 de febrero de 1941 y se publicó el primero de enero de 1942. El segundo simposio se llevó a cabo el 4 de marzo y se publicó el primero de abril del mismo año. Finalmente, el 24 de noviembre se dio la tercera reunión y se publicó el primero de enero de 1943. Vimos también que estos simposios fueron parte de la colaboración entre la escuela de Kioto y la facción anti-belicista de Yonai.

En pocas palabras, los simposios pueden ser entendidos como la posición oficial de la escuela de Kioto durante los primeros años de la guerra. En ellos vemos a nuestros pensadores en tensión entre sus ideas filosóficas y la realidad política. Intentando también avanzar su agenda en un contexto de fuerte censura. A continuación, presento un recuento de los contenidos de los simposios.

Primer simposio

Filosofía de la historia mundial, una nueva filosofía para un nuevo mundo

La mesa abre reconociendo que el mundo se encuentra al borde de un quiebre histórico, un profundo cambio del orden mundial que requiere de Japón una nueva filosofía de la historia mundial. Una filosofía que, según Kosaka, intenta ubicarnos en la historia y, desde una confrontación con lo contemporáneo, pensar a dónde vamos. El gran cambio es reconocer que “[...] la dirección de la historia mundial se ve muy diferente desde la perspectiva oriental que desde la occidental”³⁴⁰.

³⁴⁰ David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance, a reading with a commentary of the complete text of the Kyoto School discussions of ‘The standpoint of World History and Japan’*, Routledge, Oxfordshire, 2016, p. 112.

Esta nueva filosofía de la historia responde a que apenas a partir del siglo XIX se puede hablar de una auténtica historia mundial, y no sólo de una historia de Europa. La entrada de nuevos actores a la historia le da justamente su dimensión mundial y abre una diversidad de perspectivas y proyectos históricos nunca antes vista. En palabras de Nishitani, “Europa ha dejado de ser el mundo”³⁴¹. En palabras de Koyama, “[...] Europa al fin se está convirtiendo en un mundo entre otros”³⁴².

El fin de la centralidad de Europa como epicentro de la historia requiere de una nueva filosofía de la historia que piense desde una perspectiva mundial. Y el mejor lugar para comenzar esta reflexión es fuera de los límites de occidente. Por eso, esta nueva filosofía de la historia mundial se está gestando en Japón. El primer paso de esta naciente filosofía de la historia mundial es reconocer, ahora desde fuera, lo que solía ser “El mundo”. La primera pregunta de esta nueva filosofía de la historia es, pues, ¿cuál es el lugar de Europa en este nuevo horizonte mundial?

Frente a Europa

Desde la perspectiva europea, el presente es un tiempo de crisis. Pero no logran reconocer que esta crisis es justo la crisis de su civilización europea y la apertura de posibilidades de reformar el mundo desde otras latitudes.³⁴³ La crisis del mundo europeo, que hasta ahora ha impuesto su centralidad como “El mundo”, abre la puerta a que otros mundos crezcan. Lo que para Europa es una crisis, es una oportunidad para los pueblos más allá de sus fronteras.

Para Europa, Asia nunca ha reportado mayor interés que el de un campo de acción. Los desarrollos tecnológicos de Europa los llevaron a empresas imperialistas sobre Asia para extraer de ahí los recursos que su naciente industria requería pero que no podían producir en sus propios territorios. Desde su perspectiva, la cultura europea es superior y el resto del mundo es solamente una extensión colonial de donde poder extraer recursos. Así, la crisis de este mundo

³⁴¹ *Ibid.*, p. 118.

³⁴² *Ibid.*, p. 114.

³⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 115-116.

eurocéntrico, señala Koyama, comienza cuando las naciones colonizadas se muestran cada vez menos dispuestas a seguir los designios europeos³⁴⁴.

Continúa Nishitani señalando que mientras Asia nunca ha sido de interés para Europa, Europa siempre ha sido tema de reflexión para Asia. El europeo promedio no sabe nada de oriente, no logra quitarse el hábito de ver todo desde perspectiva europea. Nishitani encuentra esta misma incapacidad en las nuevas alternativas nacionalistas europeas. Para Hitler, por ejemplo, mientras Alemania es capaz de generar cultura, Japón sólo puede conservarla. Hitler expresa una versión extrema de la opinión generalizada de que Europa es siempre superior a Asia³⁴⁵.

Suzuki añade que, ante este cambio en el orden mundial, posiciones como la de Henri Massis reflejan una tendencia a señalar lo asiático como una amenaza a la unidad de “fortaleza Europa”³⁴⁶. En cambio, él piensa que la crisis de Europa viene desde dentro. Por una parte, comparte con Christopher Dawson la opinión de que la desintegración de la unidad europea tiene que ver con el desarrollo del liberalismo nacional.

A la vez que se desintegra, Europa también está cada vez más mecanizada y su industria exige más materias primas. La sociedad moderna ha devenido una sociedad científica basada en una filosofía de la felicidad con la fórmula, “a mayor progres tecno-científico sobre el mundo, mayor felicidad” lleva a buscar sin límite la felicidad a través de la dominación técnica de la naturaleza. “En otros términos, la modernidad no tiene fin”³⁴⁷.

En general, el viejo rol de Europa como centro es ya insostenible. Mientras las propias fuerzas de la modernidad como la mecanización, el nacionalismo y el liberalismo la desgarran desde dentro, se abren nuevos campos para otros

³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 113.

³⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 120.

³⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 116-117.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 130.

mundos y otros centros. La pregunta es si será Europa capaz de aceptar una reducción de su lugar en el mundo y reconocerse como una región entre otras³⁴⁸.

Ante el nuevo imperio

Como ya se ha dicho, con la crisis de Europa se han abierto posibilidades para que surjan nuevos centros del mundo. Uno de ellos se levanta más allá del Atlántico con muchos de los modos de la modernidad europea llevados al extremo y sin sus limitaciones territoriales. Estados Unidos es más un continente que un país. Tiene acceso doméstico a las materias primas que lanzaron a sus ancestros europeos a aventuras imperialistas. A pesar de esto, ha adoptado el estilo imperialista británico y buscado extender su influencia sobre el resto del continente, hasta las islas del Pacífico como Filipinas. Además, gracias a su espíritu protestante, Estados Unidos se ha vuelto el auténtico catalizador y cuna del capitalismo.

Pero, mientras Europa presentó al mundo su cultura a través de libros, este nuevo imperio se está presentando a través de las películas. Mientras los Estados europeos lucen su linaje antiguo, EU es una nueva creación. Todo esto ha llevado a responder con desdén siempre que se habla de “americanismo”. Los participantes en el debate coinciden en que se ha vuelto apremiante repensar la aparente frivolidad de la cultura americana y dedicarse al estudio del naciente imperio americano.

Así pues, la nueva filosofía de la historia que se está gestando en Japón reconoce un panorama de oportunidad para un nuevo comienzo. Un tiempo en que Europa se desintegra y pierde su centralidad, abriendo paso a dos naciones con proyectos históricos diferentes. Una es Estados Unidos y la otra es Japón, dos naciones luchando por un nuevo orden mundial tras la caída de Europa. Queda pendiente la pregunta por Japón ¿Quién es Japón y cuál ha de ser su rol en el nuevo orden mundial?

La singularidad japonesa

³⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 120.

Koyama señala que ha habido varias tendencias en la historia de Japón. Antes del periodo Tokugawa, había un proceso de modernización análogo al occidental, favoreciendo el individualismo, el comercio y el expansionismo. Pero, con el cierre de las fronteras al inicio del shogunato de Tokugawa, el comercio se vio marcadamente limitado y el individualismo contrastó con los nacientes ideales del sistema de castas y los valores del samurái. La sociedad del periodo Tokugawa cambió el individualismo por los valores del guerrero de lealtad y confianza. Estas relaciones no pueden entenderse como simple obediencia. “En el Japón medieval, las relaciones humanas estaban mediadas por algo absoluto. Sin esta mediación absoluta, se le estaría exigiendo a los samurái sacrificar su vida por algún líder idiota e insensible”³⁴⁹. A partir de este periodo de la historia japonesa, se crea la idea de que todo el pueblo japonés está conectado por algo absoluto y eso absoluto ha de ser justo la singularidad de Japón, el impulso que lo lleve a construir el nuevo orden mundial. Volveré sobre esto adelante.

Pero, de entrada, en el debate se reconoce que estos valores de la sociedad Tokugawa chocan con los valores de la sociedad occidental moderna. La confianza choca con la desconfianza reinante en la sociedad burguesa de la ganancia personal. Y, en general, “[...] el periodo moderno trajo un cambio de la ‘persona’ mediada por la relación absoluta a una basada en el individuo absoluto”³⁵⁰. Mientras la sociedad moderna occidental se basa en individuos aventureros y autoformados unidos como átomos por los lazos abstractos de la democracia, tradiciones como el budismo Kegon en Japón afirman un principio absoluto como base de la relación entre los individuos.

Otra peculiaridad de la cultura japonesa es su concepción de la historia. En esto contrasta, por un lado, con una falta de sentido histórico en la tradición china. La historia china se narra a partir del principio absoluto transhistórico de “los Cielos” (*Tiān*, 天). Los cambios entre dinastías (periodos históricos) se daban sin afectar

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 137.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 138.

este principio absoluto. Con ello, no hay progreso sino que todo tiempo es movido por el mismo mandato de los Cielos.

Por otro lado, como ya vimos, occidente ha perdido todo principio absoluto. Con ello, la historia se entiende fundamentalmente desde la categoría de progreso. Desde el cristianismo, la idea de una historia que viene de un comienzo y va a un desenlace es fundamental. En la historia occidental, los progresos se dan a partir de confrontaciones y quiebres entre las eras. El extremo de este progresismo de la historia occidental sin principio transhistórico es el historicismo.

Japón, en cierto sentido, es un punto medio entre el historicismo occidental y el principio absoluto de la tradición china. Señala Kosaka: “[...] Oriente puede superar tal escepticismo y empirismo, y sostener la posibilidad de un distinto tipo de historicismo basado en un nuevo principio: la nada absoluta”³⁵¹. Japón, a diferencia de China, tiene un cierto sentido de progreso. Pero, a diferencia de los quiebres occidentales, dicho progreso se da más como avance o reforma entre las eras. Éste es el ritmo peculiar de la historia japonesa, marcado por la reforma y la conformidad en vez de la confrontación occidental. Además, este ritmo de progreso va ordenado por un principio transhistórico: la nada absoluta. La fuerza impersonal que se expresa a través de todas las personas japonesas y les da cohesión.

Japón debe posicionarse entre el absoluto chino y el historicismo occidental a través de este principio de la nada absoluta. Debe producir una cierta síntesis entre la tradición oriental y la occidental. No se trata de desechar toda la tradición occidental por completo. Perderse en un principio absoluto, al estilo chino, corre el riesgo de negar toda historia, toda singularidad, toda responsabilidad; reduciendo la sociedad a una maquinaria sin conciencia, operada por el principio absoluto. Al igual que con la historia, Japón debe operar una síntesis entre el individuo y el principio absoluto, sin negar ninguno de los dos.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 149.

Esto es crucial porque los participantes en el debate reconocen un creciente peligro de imponer un principio absoluto por encima de toda individualidad e historia, y este peligro es el nacionalismo en Japón. Suzuki señala que cada vez la enseñanza de la historia nacional se va volviendo la materia más importante en las escuelas, pero se enseña sin ninguna perspectiva crítica. Se busca imponer a ultranza el amor por “Japón” sin comprender la formación de la nación como un proceso diverso de intercambios culturales y relaciones globales. Se busca avanzar una contradicción entre ser patriota y tener una perspectiva internacionalista. A esto llama Koyama una perspectiva nacionalista angosta. De facto, no podemos pensar la historia de Japón, o la de cualquier otra nación, si no es desde una perspectiva internacional, la perspectiva de la historia mundial. Señala Kosaka: “La conciencia internacional fortalece al Estado, no lo debilita ni lo traiciona”³⁵². “Japón” no puede hipostasiarse como una substancia que existe más allá de procesos históricos mundiales. Esto parece ser lo que quiere hacer el nacionalismo, sustentar el amor por la nación en una esencia de lo japonés independiente de toda relación histórica internacional.

En cambio, los pensadores de la escuela de Kioto apuestan por comprender Japón desde una perspectiva mundial. Por eso han llamado a su proyecto una *filosofía de la historia mundial*. Es una filosofía porque busca elevarnos más allá de las circunstancias inmediatas y perspectivas particulares. Y se pregunta por el rol de Japón a la luz de la historia mundial. Sin entrar mucho en detalles, Kosaka insiste que el principio que garantiza la unidad de lo nacional y lo global en la historia mundial es la nada absoluta.

Para ellos, la tarea de Japón es introducir la dinámica de cambio, de progreso, a la tradición oriental proveniente de China. Una vez más, vemos que Japón tiene un rol peculiar en la historia mundial, y este rol es el de ofrecer una especie de síntesis entre oriente y occidente. Y, con esto, sentar las bases de un nuevo orden mundial.

³⁵² *Ibid.*, p. 155.

El primer paso para Japón es regresar a su pasado, más no desde una perspectiva nacionalista angosta, sino desde la perspectiva de la historia mundial. Y apoyados también en el principio transhistórico de la nada absoluta. Un principio que conecta lo singular, el individuo y la historia con lo absoluto, sin negarlos. A partir de su análisis desde la perspectiva de la historia mundial, reconocen un factor determinante en el provenir de las naciones en la historia

Energía moral, el motor de la historia

¿Cuál es la medida de la grandeza de un país? ¿Cuál es el motor de la historia? Piensa Kosaka que la historia no puede ser movida solamente por factores objetivos como la economía, debe haber un factor subjetivo en juego. Koyama toma las palabras de Ranke para referirse a ese factor subjetivo como “*energía moral*” (*moralische Energie*). Francia fue vencida por Alemania, piensan ellos, por falta de energía moral. La energía moral puede entenderse como la salud de una nación, su fuerza vital, su cohesión cultural y política. Esta fuerza es el elemento fundamental que determina si un pueblo puede hacer historia o ha de caer en decadencia.

Mientras la ética formal siempre defiende el *status quo* del viejo orden, la fuerza moral viene con la promesa de lo nuevo. Por esto, no es de extrañar que la energía moral se exprese en actos que cuestionen la ética formal, como por ejemplo, la guerra. Y, con ello, el desenlace de la guerra en Europa será una cuestión de energía moral. Una contienda entre el viejo orden y su ética (expresada en instituciones como la Sociedad de Naciones) y una nación joven con un nuevo proyecto de mundo. Pronto esta tensión de energía moral se jugará también en la guerra del Pacífico. “[...] lo que debemos desear de la juventud de hoy en Japón es que tenga tal energía moral, tal sensación de sana moralidad y energía fresca”³⁵³.

Viéndola más allá de los límites de la ética formal, imaginan los participantes en el simposio cómo la guerra puede transformar nuestra forma de vivir, forzándonos a

³⁵³ *Ibid.*, p. 166.

dividir las grandes ciudades occidentales y a apostar por los pequeños pueblos autosuficiente; las ciudades pequeñas al estilo alemán, que son más resistentes que París a los procesos de guerra total.

A partir de este punto, uno de los ejes de la discusión será entender qué es la energía moral y cuál será su rol en el desenlace de la guerra y la creación de un nuevo orden mundial.

La fuerza moral y la raza

Volviendo sobre la pregunta por el motor de la historia, Kosaka llama la atención sobre la idea de Gobineau de que la raza y la pureza de sangre son el motor de la historia. Con ello, contaminar la raza traería la pérdida de poder vital del pueblo. Frente a esto, el mismo Kosaka propone remplazar la noción de raza por la de energía moral, dejando de lado la pureza de la sangre.

Nishitani contesta que no se puede descartar tan fácilmente la cuestión de la pureza racial, que hay que valorar los roles positivos o negativos de la mezcla racial. Kosaka, a su vez, le responde que la cuestión de la asimilación es más cultural que de sangre. Para él, la identidad cultura es algo que irradia de un centro hacia los márgenes donde estas irradiaciones se encuentran, produciendo una frontera de naturaleza mixta, intercultural. En cualquier caso, [...] la cuestión no puede plantearse en términos de sangre solamente. Por el contrario: debe enmarcarse en términos de la creatividad de una cultura³⁵⁴.

Siguiendo a Kosaka, Koyama agrega que, si la sangre por sí sola ofreciera unidad, cómo explicar los conflictos entre hermanos. ¿No son más comunes los conflictos dentro de las familias que entre extraños?

Vemos, pues, una pequeña polémica entre Nishitani, por un lado, y Kosaka y Koyama, por el otro, sobre el rol de la raza en la unidad y salud de una nación, o sea, en su energía moral. Mientras Nishitani pregunta por el rol de la pureza racial en la unidad de la nación, a Kosaka y Koyama les parece que el concepto de

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

“energía moral” como principio de unidad de la nación, no depende de la pureza racial tanto como de la cultura. Dicho en otros términos, la unidad de Japón depende de la cultura, no de la raza.

La energía moral es una cuestión de cultura y no de raza. Y, con ello, la energía moral no recae en los individuos, sino en las naciones. Esto implica que la historia mundial la hacen las naciones y no los individuos. Para adquirir su fuerza moral, los pueblos deben adquirir su subjetividad, deviniendo nación. La fuerza moral toma a la nación como un organismo.

Japón ante china, Japón ante el mundo, Japón hoy

Como se ha insistido, estamos ante un cambio en la historia mundial. Frente a la crisis de Europa, nuevos países como Alemania, Rusia y Japón intentan crear un nuevo principio histórico. Sólo nuevas naciones pueden crear un nuevo principio histórico. Para crear este nuevo principio, no basta lo económico y lo político, se requiere de fuerza moral.

Esta oportunidad que se abre en el contexto de la crisis de Europa, es el llamado de la necesidad histórica a Japón. Pero necesidad histórica no es destino, requiere de la acción creadora del pueblo japonés, desde la fuerza moral, para crear el nuevo orden mundial. Los participantes en el debate consideran que el primer paso en esta acción ya se dio con los “incidentes” (invasión) de Manchuria y China. “En vez de asumir que el significado del incidente estaba dado desde el principio, debemos darle significado a las nuevas creaciones que surgen de nuestras acciones futuras”³⁵⁵. Como dijo Koyama, Japón está tomando acciones y la tarea de los intelectuales es intentar hacer sentido de ellas a la luz de una filosofía de la historia mundial. A partir de ahora, el reto será hacer sentido de los actos de Japón en la guerra. ¿Qué significa la incursión en China? ¿Es una ocupación imperialista o un movimiento de liberación asiático? ¿Y el ataque a Pearl Harbor? ¿Y la derrota en Midway?

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 180.

Con esta tarea de interpretación pendiente y un optimismo ante la fuerza moral de Japón y su rol en el nuevo orden mundial, cierran los pensadores de la escuela de Kioto el primer simposio. Kosaka cierra señalando que “[...] el desenlace de la guerra determinará en qué sentido girarán los engranes de la historia mundial. Y esto vuelve a la historia mundial nuestro purgatorio”³⁵⁶. Y remata Koyama deseando que la historia mundial sea el campo para redimir al mundo de sus pecados.

Recuento del primer simposio

Recapitulado brevemente los temas del primer simposio, los miembros de la escuela de Kioto concuerdan en que nos encontramos a la puerta de una transformación histórica. Esta transformación tiene que ver con la crisis de la centralidad de Europa. Después de siglos de ser “El mundo” y de tratar a las demás naciones como colonias para extraer materias primas, el individualismo y la mecanización resquebrajan la unidad de “fortaleza Europa” desde dentro. La descentralización de Europa abre la puerta a que otros mundos propongan alternativas para un nuevo orden mundial.

Distintas naciones se disputan el lugar dejado por Europa. Alemania y Rusia proponen su orden mundial. Pero en esta disputa se encuentran también Estados Unidos y Japón. Mientras Estados Unidos impulsa una versión fresca y frívola del capitalismo e imperialismo europeos, Japón debe ser la síntesis entre el individualismo y el sentido histórico europeos y el principio absoluto de la tradición china.

Japón debe construir el nuevo orden mundial desde su singularidad. La cultura japonesa reconoce un principio transhistórico que da unidad a su pueblo, pero sin negar al individuo y la importancia de los cambios. A través de este principio absoluto, Japón experimenta la historia como un proceso de reforma y unidad, en contraste con la polémica y la lucha como motores del progreso occidental. Japón debe introducir la dinámica histórica en Asia y el principio transhistórico absoluto

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 181.

de unidad en la perspectiva europea. Para ello, los pensadores de la escuela de Kioto proponen retomar a la nada absoluta como principio. En la tradición Kegon del Budismo, por ejemplo, se reconoce a la nada como un absoluto que no niega al individuo sino que se expresa a través de la acción singular de cada uno. Negando, así, la contradicción entre individuo y absoluto.

Señalan el peligro de una perspectiva nacionalista angosta que se está imponiendo en Japón. Piensan, en cambio, que no puede entenderse Japón más que desde una perspectiva mundial. El nacionalismo intenta entender a Japón como algo ya dado, con una esencia, negando su carácter histórico y el rol de las distintas singularidades que lo han conformado.

Volviendo a la disputa por el nuevo orden mundial, los pensadores de la escuela de Kioto consideran que el factor determinante será lo que llaman “*energía moral*” (*moralische Energie*). La energía moral es entendida como la “salud” de una nación que se expresa como cohesión cultural y capacidad de crear algo nuevo. Tiene que ver con la capacidad de un pueblo de reconocerse como nación y reconocer su rol en la historia mundial. La crisis de Europa es, a fin de cuentas, su falta de energía moral y la disputa por el nuevo orden mundial no estará determinada sólo por quién tiene mejores armas o más recursos, sino por quién tiene más energía moral. Dicha energía se expresa por canales que exceden los límites de la ética del *status quo*. No es casual que todas estas jóvenes naciones estén rompiendo con las viejas instituciones como la Sociedad de Naciones. En el debate vimos también una pequeña polémica sobre la relación entre la raza y la energía moral. Pero parece que se inclinan por comprender la energía moral como una unidad cultural más que racial.

Finalmente, reconocen que los engranes de la historia ya se están moviendo y la disputa por el nuevo orden mundial ya se está peleando. Es por eso que se proponen impulsar una *filosofía de la historia mundial* para comprender el lugar de Japón en el mundo y reconocer su tarea. De algún modo, los pensadores deben intentar hacer sentido del camino en que ya se encuentra Japón e intentar orientarlo en la medida de lo posible. Uno de los retos que se imponen a esta

naciente filosofía de la historia en Japón es comprender el significado de los “incidentes” en China. ¿Está Japón liberando a Asia de las agonizantes garras europeas a la vez que construye un nuevo orden mundial basado en la cooperación y los bloques geográficos (lo que se llamará posteriormente “esfera de co-prosperidad de Asia del este”), o está simplemente adoptando las formas de las naciones imperialistas europeas?

Dicho en otros términos, la pregunta ya no puede ser “¿quién es Japón en la historia mundial?” sino “¿qué está haciendo Japón en la historia mundial?”. Esta pregunta se complicará, pues el siguiente simposio debe intentar dar significado al ataque a Pearl Harbor y el inicio de la guerra del Pacífico.

Segundo simposio

Los participantes cerraban el simposio anterior reconociendo que los engranes de la historia ya se estaban moviendo. La disputa por el nuevo orden mundial ha comenzado y la tarea de la naciente filosofía de la historia mundial japonesa es intentar hacer sentido, sobre la marcha, del lugar de Japón en la historia. Para esta segunda sesión de diálogo, la historia ya ha planteado dos retos decisivos: hacer sentido del “incidente” chino y del ataque a Pearl Harbor del 8 de diciembre. ¿Está Japón impulsando, con sus actos, una reforma mundial basada en el principio de la nada absoluta o sólo se ha sumado a la lista de las potencias imperialistas en guerra por sus colonias? Comencemos con el abordaje del “incidente” chino.

Ante China

Asia debe resistir al expansionismo europeo en busca de recursos. Históricamente el centro cultural de Asia ha sido China; Pero, ahora, parece no tener la fuerza moral suficiente para hacer frente a las potencias imperialistas. La idea de que China tenía la fuerza de dominar a cualquier cultura, señala Suzuki, se desarrolló debido a que su enemigo tradicional fueron los pueblos primitivos nómadas de más allá del muro. Pero se vieron forzados a abandonar su sentido de

superioridad una vez que los europeos llegaron³⁵⁷. Señala Nishitani: “La única fuerza efectiva que se ha interpuesto en la reducción [de China] a una colonia occidental es la *fuerza moral* japonesa y nada más”³⁵⁸. Y aún así, hasta ahora China no ha visto a Japón más que como un hijastro de su cultura.

Piensa Koyama que, desde las Guerras del Opio, China ha intentado resistir las incursiones occidentales, pero siempre desde la actitud xenófoba de “expulsar a los bárbaros”. En cambio, la actitud japonesa fue siempre diferente. “En cada ocasión en que nos encontrábamos ‘al otro’ adoptamos una táctica que a la vez reconocía [el carácter externo o no japonés de] las tendencias globales y al mismo tiempo aprovecharlas para nuestros fines”³⁵⁹. A partir de la restauración Meiji, Japón importó las ciencias y tecnología europeas, eligiendo libremente entre los frutos de la cultura occidental. Esto volvió a Japón, a diferencia de China, una potencia moderna capaz de desafiar a las potencias occidentales y resistir a sus intenciones imperialistas. Por esto, remata Koyama, es que sólo Japón tiene la fuerza de liderar Asia del este³⁶⁰.

Esta capacidad japonesa de adoptar los frutos de la cultura occidental para volverse una potencia, agrega Nishitani, es percibida por los chinos como una simple asimilación a occidente. Piensan que si, durante la época clásica, Japón abrevaba su cultura de China, hoy lo hace de Europa. Y por eso, suma Koyama, es que la actitud de Japón, como se expresa en el “incidente chino” es vista como igual a la de Europa o Estados Unidos; o sea, como una actitud imperialista. Reconoce Nishitani: “La conducta japonesa en el territorio chino, hay que decirlo, probablemente ha adoptado una forma que parece ser imperialista”³⁶¹. Para China, Japón se ha convertido en una potencia imperialista occidental más y sus incursiones militares en territorio chino no difieren de las rusas, alemanas, británicas o americanas. Aquí un gran reto para la filosofía de la historia mundial

³⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 199.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 198.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 199. Los corchetes en esta cita son de la traducción al inglés Williams, no agregados míos.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 199- 200.

³⁶¹ *Ibid.*, p.204.

japonesa: ¿es, en sus actos, Japón una potencia imperialista más o el análisis de la historia mundial puede mostrar una dimensión distinta del “incidente” chino?

Como ya se dijo, Asia necesita resistir a las amenazas imperialistas occidentales. Y China no ha tenido la fuerza moral de resistir a las incursiones en su territorio, mucho menos para liderar la resistencia asiática. China debe reconocer el liderazgo de Japón y sumarse a su tarea histórica. Japón actúa con consciencia de que está creando un nuevo orden mundial. Para ello, el primer paso es vencer al imperialismo occidental.

La lucha de Japón en Asia, así como la lucha de Alemania en Europa, es, según Suzuki, la lucha por el *Lebensraum*³⁶², el espacio vital. Un espacio para el desarrollo de la cultura japonesa e, idealmente, las culturas de Asia del este, en general. Para esto, se plantea romper con el modelo globalizador imperialista europeo y crear un nuevo mundo multipolar, organizado por bloques geográficos, políticos, económicos y culturales. Ésta es la misión histórica de Japón, el foco de su fuerza moral. Según los pensadores de la escuela de Kioto, la tarea histórica de Japón es expulsar el imperialismo occidental de Asia y crear la *esfera de co-prosperidad de Asia del este*. Volveré sobre esto en el siguiente apartado. Pero se vislumbra ya que, para lograr esta tarea, la guerra es inevitable.

Rematan Koyama y Suzuki el tema diciendo que, si las acciones de Japón en China han sido leídas de forma imperialista es porque todavía no se está actuando de forma histórico-mundial, que todavía no se están aclarando los medios y los fines de esta acción. Urge que Japón aclare su actuación y muestre que su fin es la liberación de Asia y la creación de un espacio libre para el desarrollo de las culturas extremo-orientales. Urge aclarar que se trata de algo más que una incursión imperialista. La fuerza moral japonesa, la aclaración de sus medios y fines de crear un nuevo orden mundial, ha de convencer al enemigo chino que no es tal, que no está siendo simplemente invadido, sino que está participando de un proceso de liberación de Asia.

³⁶² V. *supra*, p. 36.

Vemos así el esfuerzo que los pensadores de la escuela de Kioto hacen para justificar el “incidente” chino como parte de la tarea histórica japonesa de liberar Asia y crear la esfera de co-prosperidad de Asia del este. No puede uno evitar recordar el funesto presagio de Heidegger durante los primeros días de Hitler en el poder: “El *nacionalsocialismo* sólo será un auténtico poder de gestación si, tras todo lo que hace y dice, todavía tiene algo que silenciar. Obrando desde un fuerte trasfondo solapado que habrá de repercutir en el futuro. Pero si lo presente fuera lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya sólo restaría el horror ante la decadencia”³⁶³. Los participantes del debate parecieran reconocer algo análogo en la invasión de China. Japón sólo estará operando de acuerdo al principio de la nada absoluta y a su fuerza moral si, detrás de acciones como el “incidente” chino, está el proyecto de la esfera de co-propsepridad. Si no, no es más que una repetición de las formas imperialistas europeas. Con esta decisión pendiente, continúa el simposio en su intento de caracterizar el proyecto histórico japonés.

Japón y la esfera de co-prosperida

Como ya vimos, en este segundo simposio es donde los pensadores de la escuela de Kioto empiezan a prefigurar, desde su perspectiva, lo que debe ser la esfera de co-prosperidad de Asia del este, la tarea histórica de Japón.

Kosaka abre el diálogo entendiendo el proyecto desde el concepto de *Großräume* de Carl Schmitt. *Großräume* puede traducirse como “gran espacio” o “espacio de gran extensión”. Schmitt usa este concepto para intentar introducir la categoría de “imperio” al derecho internacional. Él define imperio como “[...] aquellas potencias rectoras y propulsoras cuya idea política irradia en un espacio determinado y que excluyen por principio la intervención de otras potencias extrañas al mismo”³⁶⁴. Piensa Kosaka que, en este momento de la historia mundial, a Japón se le plantea el desafío de crear un *Großräume* a nivel continental. Este bloque geográfico tiene claras motivaciones económicas, pero sus miras van más allá. Suzuki agrega que

³⁶³ M. Heidegger, *Cuadernos Negros*, Reflexiones III, § 25.

³⁶⁴ Carl Schmitt, “El concepto de imperio en el derecho internacional” [en línea] en *Revista de estudios políticos*, Madrid, 1941. < <http://www.filosofia.org/hem/dep/rep/n001p083.htm> >

una esfera de co-prosperidad permitiría un modelo de autarquía económica regional, opuesto al modelo occidental del libre mercado global. La creación de esta región económica implica un quiebre con el modelo de mundo impuesto por el tratado de Versalles. Pero la esfera de co-prosperidad no puede ser vista solamente como el deseo de Japón de hacerse de más recursos naturales, al estilo de las potencias imperialistas occidentales, sino como un nuevo proyecto ético y de autodeterminación de las naciones que la conformen³⁶⁵.

El gran reto de la esfera de co-prosperidad, señala Nishitani, es [...] cómo tratar a los seres humanos (*ningen*) que la habitan³⁶⁶. Vale notar inmediatamente que Nishitani entiende en su cita a los seres humanos como *ningen*. Ya Watsuji ha hecho notar que *ningen* ha de entenderse como “entre la gente” o “entre los humanos”, en otros términos, como humanos en comunidad³⁶⁷. El reto es cómo serán tratadas las distintas personas y, sobre todo, las distintas comunidades y pueblos dentro de la esfera de co-prosperidad.

Japón debe ayudar a los pueblos que conformen la esfera de co-prosperidad a tener un autodespertar nacional, a ganar subjetividad y autonomía. Pero estas naciones deben, a su vez, reconocer el liderazgo de Japón. Kosaka piensa que la aproximación a cada nación debe depender del grado de potencial que tiene de alcanzar el estatus que Japón ha conquistado. Japón tiene que detener las estrategias coloniales de las potencias europeas y norteamericanas y luego contar con que el nuevo orden mundial será construido por las naciones recientemente despertadas y liberadas³⁶⁸.

La esfera de co-prosperidad debe buscar el desarrollo económico, moral e intelectual de las naciones que la forman. El primer paso ya lo está dando Japón. Pero el modelo de organización no puede estar basado en los valores

³⁶⁵ Cf. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance, a reading with a commentary of the complete text of the Kyoto School discussions of 'The standpoint of World History and Japan'*, op. cit., pp. 211-213.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 226.

³⁶⁷ Cf. Watsuji Tetsuro, *Antropología del paisaje*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 247-254.

³⁶⁸ Cf. David Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance, a reading with a commentary of the complete text of the Kyoto School discussions of 'The standpoint of World History and Japan'*, op. cit., pp. 226-228

occidentales de libertad e igualdad. Reprocha Koyama que, mientras occidente habla de libertad e igualdad, su modelo de libertad económica y libre competencia son justamente lo que trae la desigualdad. “En oposición a la ética de la persona, que asume que todos y en todo lugar nacen libres e iguales, la ética que debería aplicarse a nuestro caso busca asegurar el lugar [propio/apropiado] en el mundo [...] para cada persona”³⁶⁹. “Demandamos que todas las naciones alcancen el lugar se merecen en la jerarquía de la comunidad global”³⁷⁰.

Así imaginan los participantes en el debate este nuevo proyecto de bloques geográficos, económicos y éticos que será la base del nuevo orden mundial. La esfera de co-prosperidad de Asia del este debe servir para expulsar a las potencias imperialistas de Asia y sentar las bases para que las naciones asiáticas se liberen y prosperen económica, cultural e intelectualmente. Pero el orden de esta esfera no ha de ser horizontal. Estará basado en el grado de desarrollo de cada nación y la medida de este desarrollo será su similitud con la nación líder del bloque: Japón. Volviendo sobre Schmitt, el centro del *Großräume* ha de ser Japón. Parece que, más que la promesa de liberación nacional para los integrantes, lo que se describe es el imperio japonés extendiéndose por Asia.

Japón y las otras naciones jóvenes

En su proceso de creación de un nuevo orden mundial distinto al europeo tradicional, Japón no está solo. Los participantes en el simposio reconocen las similitudes entre el proceso japonés y el de otras naciones jóvenes que están en lucha por la hegemonía como Alemania, Italia y Estados Unidos. En este apartado veremos cómo los pensadores de la escuela de Kioto reconocen estas similitudes pero, sobre todo, enfatizan las diferencias en los proyectos de estas naciones en lucha por el nuevo orden mundial.

Las cuatro naciones venían del retraso económico y comenzaron su desarrollo casi al mismo tiempo, a mediados del siglo XIX. Por ejemplo, señala Suzuki, que la guerra civil en Estados Unidos y la restauración Meiji en Japón se dieron casi al

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 229.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 228.

mismo tiempo. No es casual, por ello, que estas cuatro potencias nacientes rechacen el orden internacional vigente y apuesten por un nuevo orden mundial³⁷¹.

La primera gran diferencia radica en la cuestión del territorio. Mientras Estados Unidos, como ya se ha dicho, parece más un continente que un país y nunca tuvo problemas para expandirse; Italia y Alemania han tenido que disputar el “espacio vital” para sobrevivir. Por ello, a falta de territorio, para Alemania e Italia se volvió fundamental la unidad popular para la supervivencia. Y dicha unidad popular se ha conseguido a través del nacionalismo³⁷².

El nacionalismo de Italia y Alemania, basado en ideas raciales, ha venido acompañado de modelos de unanimidad nacional, orientación ideológica y economía controlada. Dicho modelo ha sido condenado por los valores democráticos de la Europa tradicional.

En cambio, el proyecto japonés no se enmarca en estos límites. Sostiene Koyama que “[...] no ha sido el totalitarismo o el fascismo lo que ha logrado dar forma a la conciencia japonesa, sino el horizonte histórico-mundial [...] Hoy, ideas como el nacionalismo y el racismo no están a la altura de la construcción de un *Großräume* o de crear un nuevo orden mundial”³⁷³.

El proyecto japonés no está basado, según los pensadores de la escuela de Kioto, en la raza o la nación, sino en un proyecto histórico: la creación de la esfera de co-prosperidad de Asia del este. Nishitani contrasta, en este sentido, los proyectos alemanes y japoneses de orden mundial. Al final, lo que busca Alemania sólo es la redistribución de las colonias europeas y, con ello, sigue atrapada en el viejo eurocentrismo. En cambio, Japón busca un nuevo orden mundial que rompa con el eurocentrismo y cree un mundo multipolar organizado por bloques geoeconómicos-culturales como la esfera de co-prosperidad. Mientras la perspectiva alemana e italiana es nacional, la perspectiva japonesa, piensan nuestros filósofos, es mundial. Por ello, este proyecto no puede basarse en la nación o la

³⁷¹Cf. *Ibid.*, pp. 213-218.

³⁷²Cf. *Ibid.*

³⁷³*Ibid.*, p. 221.

unidad racial. Remata Kosaka señalando: “La emergencia de Alemania es una mera extensión del viejo patrón de historia mundial [eurocéntrica] [...] El ascenso de Japón es signo de una revolución en el patrón de la historia mundial”³⁷⁴.

Así, desde su filosofía de la historia mundial, los pensadores de la escuela de Kioto identifican a los contendientes por el nuevo orden mundial, las otras potencias del Eje. Reconocen similitudes en sus contextos como potencias emergentes que desafían el viejo orden europeo, pero reconocen también dos grandes diferencias. Mientras las miras de Italia y Alemania son nacionales, las de Japón son globales y están concentradas en un *Großräume*, un bloque geográfico que es la esfera de co-prosperidad. Y, de esta diferencia de miras se desprende también una diferencia en el énfasis racista. Mientras la unidad de las otras naciones del Eje está basada en la unidad racial, la unidad del *Großräume* asiático está basada, según los participantes en el simposio, en la necesidad de expulsar el colonialismo europeo y despertar a los pueblos de Asia. Como vimos en el primer simposio, la cuestión de la energía moral, de la salud de los pueblos de la esfera de co-prosperidad, no es entendida como una cuestión racial sino cultural. Hasta aquí vemos que el proyecto económico y cultural prefigurado en los debates no tiene bases raciales sino culturales, aunque veremos que esta distinción se desdibujará un poco adelante. No olvidemos que, a fin de cuentas, Japón ha de ser el líder de la esfera y todas las naciones que la integran se han de medir con la regla japonesa.

La gran familia japonesa

Señala Koyama:

Ante el absoluto Budhista, todos los hombres son hermanos; nuestra humanidad es compartida por todos porque no puede haber discriminación entre nosotros [...] Sin embargo, entre los hombres en nuestra condición [humana] limitada existen enormes brechas y distinciones. Este plano de

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 223. Una vez más, los corchetes son una aclaración de la traducción de Williams, no mía.

discriminación entre lo grandioso y lo pequeño debe ser gobernado por algún tipo de moralidad que dé lugar tanto al sabio como al necio [...] ³⁷⁵

En esta cita se expresa el gran compromiso que nuestros pensadores están tomando con su filosofía de la historia mundial. Al intentar hacer sentido de las acciones de Japón, no podemos quedarnos en el plano del absoluto y la no discriminación budistas. Hay que aterrizar en una moralidad más “mundana”, más realista, que acepte la discriminación como un dado y haga sentido de ella.

Por ejemplo, la tradición budista dictaría que cada cultura, cada pueblo, cada persona es una expresión espontánea del mismo absoluto y, como tal, no puede jerarquizarse una como mejor que otra, más desarrollada que otra. En cambio, como ya hemos visto, la esfera de co-prosperidad exige una escala de desarrollo, de liberación y de salud de las naciones que la integran. En pocas palabras, una escala de fuerza moral. Y todos los pueblos deben aceptar su lugar en la jerarquía de acuerdo a su fuerza moral, reconociendo siempre a Japón como el líder. *Para hacer política, hay que dejar al budismo de lado* ³⁷⁶.

Como ya hemos visto, el proyecto de la esfera de co-prosperidad, que busca poner a todas las naciones bajo un mismo techo, no implica la creación de un espacio equitativo horizontal, sino uno en que “[...] cada nación o pueblo alcance su propio lugar bajo el sol o la sombra [...]” ³⁷⁷. Debe haber, pues, una moral de esta organización jerárquica que busca ir más allá del individualismo y el totalitarismo, en que se reconocen liderazgos pero se busca el desarrollo de todos los miembros. Este modelo, piensan los participantes en el debate, es el modelo de la ética familiar.

El padre tiene una autoridad sobre los hijos pero también una gran responsabilidad de cuidarlos y ayudarlos en su desarrollo. Además, el objetivo de la familia es justo que los maduros protejan a los jóvenes en su desarrollo para ser

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 235.

³⁷⁶ Este tipo de compromisos con la realidad política son los que Tanabe critica en “La filosofía de la crisis o una crisis en la filosofía”, V. *infra*, p. 203 yss.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 241.

ellos los que, eventualmente, cuiden de los viejos y se vuelvan los nuevos líderes. La familia no niega completamente al individuo, con sus singularidades, en favor de una totalidad abstracta, pero tampoco trata a la suma de individuos como un cúmulo de átomos, sino que establece una relación de co-pertenencia y responsabilidad entre ellos. La familia ha de ser el modelo de las relaciones jerárquicas en la esfera de co-prosperidad.

Este tipo de relaciones no son nuevas para los japoneses. En un claro guiño a Watsuji, Nishitani señala que, mientras los japoneses son indiferentes a la política, la base de su sociedad es la familia. Esto va desde la casa familiar hasta la gran familia japonesa con la autoridad imperial a la cabeza³⁷⁸. Japón debe expandir su espíritu familiar para crear el gran hogar de la esfera de co-prosperidad. Dentro de este *Großräume* se han de establecer relaciones de “crianza” entre el padre Japón y las naciones jóvenes que apenas están alcanzando plenamente su subjetividad, su fuerza moral. Japón debe ser el modelo de toda Asia pero ahora ¿quién es el modelo de Japón?

La guerra del Pacífico

Hasta bien entrada la restauración Meiji, el paradigma de la realización humana en Japón era la tradición. A partir de 1890, la intelectualidad volteó hacia occidente y tomó de una comprensión fragmentaria y superficial de esta cultura su modelo. Pero ahora ¿cuál ha de ser el modelo para Japón? Se responde Nishitani diciendo:

Por mucho tiempo he sido más bien profundamente pesimista. Pero cuando supe del espíritu guerrero y la serenidad mostradas por la Marina Imperial en Pearl Harbor, vi esto como un rayo de esperanza. El espíritu, la disciplina diaria y el entrenamiento de los oficiales y hombres de la Marina Imperial deberían alcanzar a tocar a toda la nación, porque todos tenemos mucho que aprender de su ejemplo³⁷⁹.

³⁷⁸ Cf. *Ibid.*, pp 246- 249.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 251.

El nuevo modelo para la educación y la cultura de la nación ha de ser la Marina Imperial y los valores que expresó en el ataque a Pearl Harbor. Piensa Suzuki que “[...] el 8 de diciembre fue el día en que pienso que la nación sintió la fuerza de la *moralische Energie* que poseemos de la forma más vigorosa y conmovedora”³⁸⁰. El ataque a las bases norteamericanas en Hawái ha sido la manifestación de la fuerza moral de Japón, la declaración de intenciones de un cambio en el orden mundial. Ha sido el inicio de una guerra entre la ética europea, y su expresión más burda en los Estados Unidos, y la ética de extremo oriente. La lucha de dos proyectos históricos por imponerse sobre las ruinas del viejo mundo eurocéntrico.

Para Koyama, el ataque a Pearl Harbor fue el ejemplo perfecto de la completa movilización del espíritu al unísono de la completa movilización de la tecnología. Esa mecanización que ha sido un factor en la disolución de Europa, emparejada con la fuerza moral de Japón, opera en concierto.

Es de la acción de la Marina Imperial, desafiando el imperialismo y poniendo en movimiento los engranes de la historia de donde, piensan los participantes en el simposio, el pueblo japonés debe tomar su ejemplo de acción histórica. Si todo el pueblo japonés no se pone a la altura de los retos de la historia, no habrá forma de que convenza al resto del mundo del carácter ético de su acción. Y, si la guerra en Asia pierde su dimensión ética, se vuelve una simple guerra colonial por recursos naturales³⁸¹. Los lazos militares o económicos no bastan, se requieren lazos morales para crear la esfera de co-prosperidad. Para eso Japón debe convencer a todos de que actúa de forma histórica, como lo hace la marina.

Pero, si bien Japón no puede adoptar su posición de liderazgo tratando a los demás como inferiores, no puede negar sus diferencias en la escala de energía moral. Reconocen los participantes como un reto dar razón del “desarrollo” intelectual y moral de culturas diversas, obedeciendo a un criterio común. Pero si Japón ha de ser el modelo, la pregunta termina siendo qué tan “japoneses” son los otros pueblos. En este sentido, dice Nishitani:

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 185.

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 253.

Pienso que la tarea de construir la Gran Esfera de Co-prosperidad de Asia del Este requiere mucha más gente que Japón [...] necesitamos voltear a los pueblos y naciones de la Esfera de Co-prosperidad, especialmente a aquellos bendecidos con cualidades superiores que, por tanto, tienen el potencial de ayudar a construir la región juntos. ¿Podemos encontrar a esos que pueden ser transformados [a través del entrenamiento y la educación] en japoneses, al menos parcialmente?³⁸²

Para que Japón pueda realizar su labor histórica, todo el pueblo debe tomar como ejemplo la entrega a la tarea de la Marina Imperial, como se vio en Pearl Harbor. Y, para que el resto de Asia pueda ser parte de este nuevo orden mundial y asuma su lugar bajo el sol en la esfera de co-prosperidad, los pueblos deben hacerse como Japón, aunque sea un poco. Sólo así podrán alcanzar la madurez en el seno de la gran familia asiática.

Japón no es sólo un centro del nuevo mundo, sino que ahora conscientemente ha asumido su tarea histórica de crear un nuevo orden mundial. Y esta conciencia ya se ha manifestado en acción, y esa acción es la guerra por imponer su ética, la ética de la esfera de co-prosperidad. Ese es el móvil de la Marina Imperial y ha de ser el móvil de todo el pueblo japonés y de todos los pueblos que se vuelvan japoneses, aunque sea un poco.

Recuento del segundo simposio

Al calor de la invasión de China y el ataque a Pearl Harbor, los pensadores de la escuela de Kioto intentan insertar las acciones de Japón en un proyecto histórico mundial. Para esto, deciden adoptar y cargar de significado el concepto militarista de “esfera de co-prosperidad del Asia del este”. Piensan que Japón debe imponer un nuevo orden mundial, basado en bloques, geo-económicos-culturales, contrapuesto al libre comercio global occidental.

Este proyecto comienza con la creación de un *Großräume* de toda Asia del este. Una esfera en que las naciones se relacionen como una familia. Donde los

³⁸² *Ibid.*, p. 259.

pueblos más desarrollados velen por el desarrollo de los otros, mientras éstos reconocen la autoridad de aquellos. Sobra decir que el gran patriarca de esta familia ha de ser Japón. Y al final, Japón ha de ser también la medida del desarrollo de todos los pueblos, midiendo a todos según qué tan japoneses se van volviendo.

El alcance internacional y multicultural de este modelo es la gran diferencia entre el proyecto japonés y los de las otras naciones del Eje. Mientras Alemania e Italia luchan por la expansión nacional y basan su unidad nacional en la idea de raza, las miras japonesas deben ser más amplias. No debe buscar la expansión de colonias para un pueblo, para una raza, sino una esfera multicultural unida por la mutua colaboración. Claro, es difícil entender la idea de “volver japoneses” a los pueblos de la esfera de una forma no nacionalista y, en última instancia, no racista.

En este sentido, vemos a los filósofos de la escuela de Kioto tener un fuerte choque con la realidad durante el simposio. La ética budista de la horizontalidad y la no diferenciación no alcanza para explicar lo que, en los hechos, está haciendo Japón en Asia y el Pacífico. Se requiere una nueva ética de las jerarquías familiares para hacer sentido de este proyecto. Las ideas de nuestros pensadores deben *moldearse* a los hechos. De no lograr hacer sentido de las acciones de Japón dentro de un contexto histórico mundial, se corre el riesgo de que éstas sean vistas como las de otra nación imperialista más, luchando por colonias. Pero, los pensadores de la escuela de Kioto se sostienen en que las cosas no son lo que parecen.

Tercer simposio

El tercer simposio encuentra a Japón hundido en la guerra del Pacífico. La derrota en Midway ha marcado el inicio del contraataque aliado. Además, la situación crítica en China es ya inocultable. La realidad pone a prueba el optimismo de nuestros pensadores. Evidentemente, el primer tópico en la orden del día es la guerra.

La guerra histórico-mundial

La guerra actual, sostienen nuestros filósofos, tiene un carácter distinto a todas las anteriores. Las guerras hasta ahora han sido entre potencias imperialistas por colonias. Aunque han sido guerras totales, de movilización total³⁸³, han tenido un carácter conservador. No han cuestionado el orden mundial vigente, sólo la repartición de los recursos y territorios en dicho orden. Por eso, hasta ahora, las guerras siempre han apostado por un pronto acuerdo de paz que traiga una nueva repartición de las colonias, sin cuestionar el orden colonial eurocéntrico³⁸⁴.

En cambio, la guerra que Japón está peleando es una guerra histórico-mundial. No es una guerra por colonias (o al menos no debe serlo) sino por un cambio en la visión de mundo. Es una guerra por la superación de la modernidad occidental y su modelo de Estado-nación y libre mercado global. No es una guerra entre Estados, sino entre órdenes mundiales.

Ésta no puede ser tampoco una simple guerra de venganza contra las potencias imperialistas. Debe ser una guerra por construir el modelo de esferas de co-prosperidad. Y esta transformación no ha de limitarse a Japón ni a extremo oriente. El horizonte de nuestro enemigo debe cambiar también, señala Kosaka. La lucha de Japón debe ser por construir la esfera de co-prosperidad de Asia del este, pero “[...] Estados Unidos puede también esforzarse por consolidar su propia forma de *Großräume* en América. Pero, si lo hiciera, esto demostraría nuestro punto y enfatizaría la validez de la solución japonesa al problema [...] Esto sería señal de nuestra victoria [final]”³⁸⁵. La victoria en la guerra, continúa Koyama, sólo vendrá cuando el enemigo reconozca la validez de este nuevo modelo. Eliminar al

³⁸³ Como vimos, el concepto de “movilización total” fue acuñado por Ernst Jünger para describir un nuevo tipo de guerra que empieza con la primera guerra mundial. Una guerra en que todas las fuerzas de la sociedad se movilizan juntas en un gran proceso de trabajo, rompiendo toda distinción entre línea del frente y retaguardia. V. *supra*, nota 146.

³⁸⁴ Llama la atención leer esto, teniendo en cuenta que el objetivo original del ataque a Pearl Harbor era, justamente, sentar a EU a negociar lo más rápido posible y hacerlo reconocer los avances coloniales de Japón. Un ejemplo más de los grandes esfuerzos que hacen nuestros pensadores por hacer sentido de los acontecimientos como si fueran parte de un proyecto histórico más grande.

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 268-269. Una vez más, la palabra agregada entre corchetes son una aclaración de la traducción de Williams, no mía.

enemigo es transformar su esencia, persuadirlo de adoptar este nuevo orden mundial y, con ellos, convertir enemigos en amigos³⁸⁶.

Entonces, la victoria en la guerra será la transformación del enemigo a la visión de un mundo de bloques geo-económicos-culturales autónomos, al estilo de la esfera de co-prosperidad. De hecho, piensa Suzuki que el enemigo ya está cambiando. Gran Bretaña abandona cada vez más el clásico liberalismo europeo en favor de un nacionalismo estatista democrático y Estados Unidos ha abrazado el New Deal de Roosevelt³⁸⁷. Pareciera como si, a pesar de las derrotas militares, una victoria más profunda de Japón se vislumbrara.

Pero mientras no se cambie la esencia del enemigo, mientras no se logre la esfera de co-prosperidad, la guerra no tendrá fin. Piensa Nishitani que la guerra histórico-mundial desdibuja la distinción entre guerra y paz³⁸⁸. Si la lucha es por un nuevo orden mundial, no habrá acuerdo de paz que pueda darle fin.

Así, esta guerra se entiende como un proceso de transición a un nuevo orden mundial, no la búsqueda de un nuevo acuerdo entre potencias. Esto dota de sentido a la batalla. "Mientras peleamos, construimos [el futuro]; mientras construimos, peleamos"³⁸⁹. Pero también cierra la posibilidad de una solución diplomática al presente conflicto. Se vuelve una guerra por órdenes mundiales que no terminará hasta que uno se imponga y elimine al otro, por la fuerza o el convencimiento.

América, el enemigo

Con el avance de la guerra, se impone que el simposio vuelva sobre esa otra potencia que disputa el nuevo orden mundial: los Estados Unidos. Ahora se le analiza como el enemigo declarado de la guerra en el Pacífico, como el otro de Japón. Pero, a la vez y como ya vimos, se le reconoce lo japonés que se está volviendo, le guste o no.

³⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 279-281.

³⁸⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 320-321.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 275.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 273.

América, así como Japón ha decidido entrar a una guerra histórico-mundial. Esto ya es, piensa Suzuki, una victoria³⁹⁰. Entrar en una guerra histórico-mundial es reconocer la necesidad de un cambio radical de orden. La pregunta es si Estados Unidos será capaz de emprender semejante tarea, si no está demasiado comprometida con los valores europeos para hacer una guerra histórico-mundial.

Estados Unidos está peleando esta batalla desde el principio que lo funda: el capitalismo americano. Pero, este modelo arrastra los viejos valores europeos de democracia, libertad, igualdad y fraternidad. Los ideales capitalistas norteamericanos de libertad y ganancia individual, piensa Nishitani, dificultan que toda la nación se articule para un sólo fin, o sea, que entre a una guerra de movilización total. La guerra requiere que todas las facetas de la vida de la población estén fuertemente controladas y esto choca con los ideales liberales y la prosperidad económica individual americanas³⁹¹.

Los valores europeos que siguen presentes en el núcleo del capitalismo americano le impiden entrar en una guerra por el orden mundial. Japón, en cambio, ha dejado de lado estos valores y es capaz de movilizar a toda la nación para un fin; mientras el pueblo, infundido de los valores tradicionales del guerrero, acepta todo sacrificio de libertad como un deber. A esto llaman *el Estado de autodefensa o resistencia nacional*, pero volveré sobre esto al final.

Sin embargo, siguiendo lo dicho en el apartado anterior, Koyama reconoce que algo del nuevo orden mundial japonés opera ya en Estados Unidos. Mencionamos ya el *New deal* en lo que respecta al control del Estado sobre la economía. Pero ahora se reconoce también que Estados Unidos está ya construyendo un *Großräume* con América del sur³⁹². La aplicación de la doctrina Monroe implica una aceptación tácita del modelo de esferas de co-prosperidad. Parece insinuar Koyama que, en la medida que Estados Unidos se ve forzado, por la guerra, a

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 288.

³⁹¹ A despecho de lo que nuestros pensadores esperaban, la sociedad americana no tuvo problema en subordinar sus deseos individuales al proceso de guerra. Esto muestra que, detrás de la apariencia de individualismo y libertad, el Estado americano no es menos totalitario que los de las potencias de Eje.

³⁹² Cf. *Ibid.*, pp. 287-288.

fortalecer su bloque regional americano, es esto ya una victoria para el nuevo orden mundial japonés.

La esfera de co-prosperidad, el arma secreta

Japón solo no puede ganar la guerra, necesita que el peso de la resistencia pase a la esfera de co-prosperidad completa. La esfera no es sólo el fin de esta guerra histórico-mundial, sino la única forma de ganarla. Mientras la guerra no pase a toda la esfera, no le quedará a Japón más que pelear una guerra de resistencia.

Pero ¿cómo construir la esfera? Señala Koyama: “[...] si nos podemos permitir una guerra así de resistencia total por la esfera de co-prosperidad, se sigue que no puede haber colonias ni explotación”³⁹³. Kosaka empieza a cuestionarse que las cosas en las naciones “liberadas” por Japón sean como se pintan. Tras viajar por China, se ve forzado a reconocer que la actitud de Japón no ha sido la del padre que cuida y ayuda al desarrollo³⁹⁴. Urge repensar la forma en que se tratan los territorios ocupados porque, mientras las relaciones de opresión continúen, no se podrá construir ninguna esfera de co-prosperidad y, con ello, la guerra está perdida.

Suzuki empieza a cuestionarse la noción misma de desarrollo por etapas. Esta noción viene de la idea europea de progreso. Si tomamos Europa como la regla, se vuelve posible medir qué tan cerca del progreso europeo están las distintas naciones. Pero ¿no se razona igual cuando se mide qué tan cercanas al desarrollo de Japón están las naciones de la esfera de co-prosperidad? A pesar de esta crítica, Nishitani insiste en la posibilidad de *japonizar* a los pueblos de la esfera de co-prosperidad a través de la educación³⁹⁵.

A la vez que se vuelve apremiante construir una esfera de co-prosperidad libre de colonialismo y explotación para ganar la guerra, parece cada vez menos claro que Japón esté caminando en esta dirección. Las naciones occidentales también están

³⁹³ *Ibid.*, p. 300.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 366.

³⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 301-306.

creando bloques con el fin de superar la crisis económica. Pero la esfera de co-prosperidad que se quiere debe ir más allá de la búsqueda de ganancias. Nuestros pensadores apuestan por un regreso a las formas orientales de Estado, una tercera vía que no sea ni democrática ni nacionalista para Asia; liderada por Japón por supuesto.

Japón debe ser el líder, debe cambiar su actitud hacia las otras naciones, debe construir la esfera de co-prosperidad y la autodefensa debe abandonar las fronteras de Japón para poner el peso de la guerra en todo el bloque. Eso debe pasar para que Japón pueda resistir y ganar la guerra. Si no, no le queda más que reducirse a la autodefensa.

Japón, Estado de autodefensa

Como ya vimos, mientras el resto de la esfera no asuma la carga de la guerra en el Pacífico, a Japón no le queda más que adoptar la forma de un Estado de autodefensa, una gran maquinaria de movilización total para la guerra. La actual guerra requiere movilizar todas las dimensiones de la sociedad: la militar, la económica, la diplomática, la política y la intelectual. Y articular todas estas esferas en una unidad: el Estado.

Señala Koyama: “Un problema que ha surgido es que la distinción entre normalidad y estado de emergencia se ha vuelto, hasta cierto punto, menos obvia. De la misma forma, como se señaló arriba, la diferencia convencional entre guerra y paz se ha perdido, así como se ha erosionado la línea entre frente de batalla y retaguardia”³⁹⁶. El peso de la guerra ya no puede descansar sólo en los hombros de la marina; si Japón quiere resistir, el esfuerzo de guerra debe permear todas las dimensiones de la vida.

Pero reunir todas las dimensiones de la vida en el Estado es más que una decisión táctica. “En toda esfera, la modernidad actúa como un ácido, descomponiendo [la realidad que estudia] en unidades cada vez más pequeñas. Pero sin la resurrección de la totalidad, las partes solas no sobreviven, y por esto

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 290.

debemos buscar reunir de nuevo estas partes en una unidad”³⁹⁷. La unidad de todas las dimensiones de la sociedad en el Estado de autodefensa es necesaria para ganar la guerra. No sólo porque la actual guerra lo requiere, sino porque implica romper con la dinámica ácida de occidente. Construir un Estado que dé unidad a todas las dimensiones de la vida implica romper con el modelo atómico del liberalismo occidental y, con ello, dar un paso decidido hacia el nuevo orden mundial.

Aquí, nuestros autores parecen volver sobre el tema de la necesidad de un principio absoluto para articular las manifestaciones históricas individuales que abordaron en el primer simposio. Pero ahora el principio transhistórico de la nada absoluta adopta la forma más tangible del Estado de autodefensa.

La sociedad moderna está basada en la lógica de la diferencia, piensa Koyama. La lógica budista es, en cambio, “[...]la de la unidad *qua* diversidad’ y ‘la diversidad *qua* unidad”³⁹⁸. La lógica moderna parte del individuo y encuentra problemas al dar razón de su relación con la sociedad y termina o bien subsumiendo la sociedad al individuo o el individuo a la sociedad. La lógica budista, ve a la totalidad como expresión del individuo y viceversa.

La lógica budista de la “unidad *qua* diversidad” abre la posibilidad de un nuevo orden mundial pero “[...] confrontados con la naturaleza de la guerra histórico-mundial, debe haber un ajuste preciso entre la lógica budista y la lógica de la realidad histórica”³⁹⁹. La unidad de todas las dimensiones de la vida en el Estado de autodefensa puede ser el primer vistazo a una nueva sociedad construida desde el principio de la nada absoluta, pero también es resultado de las necesidades prácticas del combate. En otros términos, el Estado de autodefensa está en algún lugar entre el ideal budista de unidad entre individuo y sociedad, sin negar a ninguno de los dos, y una estructura militar totalitaria formada al calor de la guerra.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 293.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 299.

³⁹⁹ *Ibidem.*

Pero ¿cómo evitar que el Estado de autodefensa sea más que un viejo totalitarismo militar? Alemania articula toda su sociedad hacia un fin a través de la noción de liderazgo. Pero ese liderazgo es exterior, viene “desde arriba”, abriendo una brecha entre líder y liderados. El liderazgo en Japón, en cambio, ha de emerger desde el interior de cada persona⁴⁰⁰. Un sistema que Suzuki describe como “totalitarismo democrático”⁴⁰¹. Un modelo que armonice la autonomía del individuo con las necesidades del Estado, haciendo de éstas, la expresión de aquella. Un modelo que Nishitani compara con el espíritu objetivo de Hegel⁴⁰².

El Estado de autodefensa debe mantener un equilibrio dinámico entre las dimensiones políticas y económicas de la sociedad, pero siempre gobernadas por la dimensión ética⁴⁰³. Como ya se ha dicho, el arma de Japón debe ser la fuerza moral, desde ahí ha de articularse la unidad de la sociedad. A Gran Bretaña y Estados Unidos, señala Koyama, no se les puede vencer por medios materiales; se les debe vencer con fuerza moral⁴⁰⁴. Entonces, la batalla se decidirá en el campo de lo espiritual. Convirtiendo a las artes, la intelectualidad y la universidad en algo crucial.

Pero, ante la constitución de un Estado totalitario de autodefensa, “[n]o se sigue que hemos de levantar la máxima ‘organización organización’ y apresurarnos a construir un sistema complejo que termine en una revoltura irreflexiva”⁴⁰⁵. La unidad sólo se logrará desde dentro si cada individuo la asume como su responsabilidad.

La guerra se va a dirimir, en el fondo, en lo moral. Sólo se ganará si en la batalla se está construyendo un nuevo orden mundial. Japón está ya derrotado si, en el fondo, sólo reproduce las formas occidentales que critica. Hasta ahora, ha sido la dimensión de lo militar la que ha marcado el paso, imponiendo a la nación la moral

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 350.

⁴⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 320.

⁴⁰² Cf. *Ibid.*, pp. 288-290.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, pp. 294-295.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 343-344.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 351. Sorprende que nuestros filósofos compartan la aversión a la excesiva organización con Heidegger.

del guerrero, el modelo del autosacrificio. Pero este autosacrificio debe ir de la mano de un espíritu creativo.

Cierra Nishitani con la esperanza de que toda la nación asuma este espíritu de sacrificio a la muerte. Sólo aceptando un espíritu de dejar ir el ego y hasta la propia vida, es que podremos hacer posible lo imposible. Y, al final, parece que sólo así se podría ganar la guerra.

Recuento del tercer simposio

No es de sorprenderse que el tema central del tercer simposio sea la guerra. La discusión va entre qué tipo de guerra se está peleando, quién es el enemigo, y cómo ganarla o al menos resistirla. En esta discusión vemos abrirse una brecha entre lo que Japón debería hacer y lo que de hecho está haciendo. Entre más apremiante se vuelve dar pasos decisivos en la creación de un nuevo orden mundial, nuestros pensadores se confrontan con eso del viejo mundo en Japón que se resiste a morir.

Al pensar la guerra se la entiende como algo más que un simple conflicto por colonias, sino como una lucha por construir un nuevo orden mundial. Una guerra que no terminará con un tratado de paz, sino hasta que se imponga una auténtica transformación. La victoria sólo se alcanzará con la creación de las esferas de co-prosperidad.

En un ambiente desfavorable, nuestros autores imaginan un posible desenlace favorable para la guerra, en la medida que el enemigo sea transformado a la visión de las esferas de co-prosperidad. Ya queda claro que es imposible vencer al enemigo por medios materiales, sólo la fuerza moral japonesa puede hacer lo imposible posible: ganar la guerra. La esperanza está en que Estados Unidos no sea capaz de llevar la guerra hasta el final, por sus compromisos con los valores occidentales de libertad individual. Japón tiene la fuerza del sacrificio que le permite integrar todas las dimensiones de la vida en el Estado de autodefensa. Pero, si la debilidad de Estados Unidos es su compromiso con valores occidentales, queda por ver qué tantos compromisos de este tipo tiene Japón.

La esfera de co-prosperidad no sólo es el objetivo de la guerra, sino la única forma de ganarla. Sin el apoyo del resto de las naciones de la esfera, Japón no podrá más que resistir. Pero la esfera no puede construirse sobre la base de relaciones de explotación y cada vez es más claro que Japón no es el padre responsable de Asia que se pensaba.

Mientras llega la ayuda de las naciones de la esfera, nuestros autores analizan cómo Japón está resistiendo a la guerra. Todas las dimensiones de la vida se están articulando en torno al Estado de autodefensa. Pero esta articulación de toda la sociedad para la guerra no debe nacer de una imposición, sino desde un sacrificio interior.

Nuestros autores intentan ver en este “totalitarismo democrático”, una ruptura con la naturaleza atomizada del occidente moderno y, con ello, una de las primeras manifestaciones del nuevo orden mundial. Pero, en este punto, deben reconocer que el Estado de autodefensa no es exclusivamente la expresión del principio transhistórico de la nada absoluta, la expresión de la lógica budista de “unidad *qua* diversidad”; sino que es, tal vez en mayor medida, el producto de las necesidades de la guerra. Ya desde el simposio anterior nuestros autores se enfrentan a las diferencias entre su proyecto político, nacido de sus posiciones ontológicas, y la realidad de Japón en la guerra. Y esta brecha se va haciendo cada vez más grande.

El simposio cierra con una sombría referencia de Nishitani a la necesidad del sacrificio a la muerte para ganar la guerra. Una referencia que no puede más que hacernos pensar en lo que fue el desenlace del conflicto en el Pacífico. Más allá de eso, el cierre nos deja sin una conclusión definitiva. Vemos a los autores reconocer las distancias entre su interpretación del rol histórico de Japón y las actitudes que de hecho está tomando en la región y la guerra.

¿Estamos superando la modernidad? Los debates de *Overcoming Modernity*

Introducción

El 23 y 24 de julio de 1942 se dieron cita en Tokio representantes de distintos círculos intelectuales de Japón para discutir el porvenir de su nación en la guerra. El debate fue ideado por Kamei Katsuichiro y convocado por el círculo de escritores de la revista *Bungakkai* (*Mundo literario*). El debate estuvo inspirado por las *Entretiens* organizadas por Valéry y el Comité para la Cooperación Intelectual de la Liga de Naciones. Otro referente fueron los simposios organizados por la escuela de Kioto y publicados en *Chuo koron*. Para cuando se sostuvieron los debates de *Superando la modernidad* en Tokio, ya se habían publicado dos de estos simposios.

El debate reunió a personajes de distintas áreas de las artes, la filosofía, la ciencia y la historia. En él participaron miembros de la escuela de Kioto, del grupo de crítica literaria de *Bungakkai* y del *Nihon roman-ha* (Escuela romántica japonesa, colaboradores también de *Bungakkai*). Los participantes fueron:

- Hayashi Fusao: Novelista y crítico miembro de la escuela romántica (*Nihon roman-ha*). Fue a la cárcel por su militancia de izquierda donde se convirtió (*tenko*) a ideas nacionalistas. Colaborador de la revista *Bungakkai*.
- Kamei Katsushiro crítico literario que, al igual que Hayashi fue a prisión por sus ideas comunistas donde, tras una conversión, se adhirió a la escuela romántica (*Nihon roman-ha*). Colaborador, igualmente, de *Bungakkai*.
- Kawakami Tetsutaro: Crítico literario y musical reconocido por sus traducciones de Valéry, Gide y Lev Shetov. Colaborador en *Bungakkai*.
- Kobayashi Hideo: Crítico literario y fundador de *Bungakkai*. Reconocido por sus trabajos sobre Dostoievski, Van Gogh y Norinaga.
- Miyoshi Tatsuji: Poeta y traductor de Baudelaire y Mérimée. Colaborador de *Bungakkai*.

- Nakamura Mitsuo: Novelista, crítico y dramaturgo miembro del grupo de *Bungakkai*.
- Nishitani Keiji: Uno de los miembros más representativos de la escuela de Kioto. Fuertemente influido por Nietzsche y Heidegger. También participó de los simposios de *Chuo koron*.
- Suzuki Shigetaka: Historiador miembro de la escuela de Kioto, especializado en historia de Europa. Participó también en los simposios de *Chuo koron*.
- Shimomura Torataro: Filósofo de la ciencia. Tomó clases con Nishida y Tanabe de la escuela de Kioto pero se enfocó en temas de matemáticas y ciencias naturales, así como un estudio sobre Leibniz.
- Yoshimitsu Yoshihiko: Teólogo católico y profesor de filosofía, especializado en ética.
- Tsumura Hideo: Crítico de cine y periodista con numerosos artículos sobre cine en el *Ashai News* bajo el pseudónimo de "Q".
- Kikuchi Seishi: Físico atómico, primer director del Instituto de Estudios Nucleares de la Universidad Imperial de Tokio.
- Moroi Saburo: Compositor y teórico musical. Formado en Alemania con influencia de Bruckner. Famoso por su sonata en violín y sus sinfonías.

El formato del evento consistió en pedir un breve ensayo a todos los participantes sobre el tema de cómo entender, desde Japón, la superación de la modernidad. Luego, estos ensayos se distribuyeron para ser leídos por los participantes para, después, concentrarse durante dos días de debate sobre los temas de los ensayos. Kawakami llevó la mesa en ambos días de debate y, al publicar las memorias, se incluyeron textos retrospectivos de Miyoshi y Nakamura.

Una transcripción del debate apareció en las páginas de *Bungakkai* entre septiembre y octubre de 1942. Se acompañó de los ensayos de los participantes así como las retrospectivas de Miyoshi y Nakamura. El año siguiente, la editorial Sogensha publicó el simposio en un volumen. Sólo se omitió el ensayo de Suzuki, probablemente a petición del propio autor.

El tema del debate fue la posibilidad de superar la modernidad. Lo primero en salir a relucir fue la variedad de acepciones de “modernidad” en distintas disciplinas como las artes, la filosofía y la ciencia. En general, sólo coincidieron en la conexión entre la modernidad y occidente, al punto de entender la superación de la modernidad como la superación de occidente. Mientras en los simposios de *Chuo koron* se parte del lugar de Japón en la historia mundial para entender, desde ahí, su relación con occidente; en *Superando la modernidad*, al intentar superar la modernidad occidental, el tema se volvió lo mucho de occidental que la cultura japonesa se había vuelto. En otras palabras, mientras en *Chuo koron* se pretendía entender Japón pero se terminó volteando la mirada a occidente, en *Superando la modernidad* se pretende entender a occidente pero los participantes terminan regresando la mirada a Japón. Espero esto se vea con mayor claridad a lo largo de la exposición de los debates. Comencemos por los ensayos:

Una nota sobre el espíritu contemporáneo, de Kamei Katsuichiro.

La discusión arranca con la idea de que se han probado mil remedios a la crisis espiritual actual, pero no se ha entendido la naturaleza de dicha crisis. Desde el “incidente chino” se ha adoptado una posición maniquea que hace del espíritu japonés tradicional el héroe, en lucha con el villano que es el “pensamiento extranjero” materialista. Esta posición adopta la imagen de la victoria militar sobre el enemigo externo y su cultura decadente.

No se quiere reconocer que la modernidad no es algo externo a la cultura japonesa. El verdadero veneno son los elementos de la modernidad occidental que ya se han interiorizado en la cultura japonesa. La homogeneización y mecanización son tendencias que vienen de dentro de la cultura japonesa. Y, comparado con este enemigo interno, el “pensamiento enemigo” es una amenaza insignificante. La modernidad no es una amenaza extranjera, sino una tendencia ya presente en el interior de la cultura japonesa.

A continuación, Kamei nos presenta una serie de síntomas de este veneno moderno en el interior de la cultura japonesa:

1. *Crisis del lenguaje*: La jerga de políticos e intelectuales se ha reducido a una simulación del lenguaje humano. El lenguaje nace de una inundación de emociones y el arrepentimiento de no poderlas expresar plenamente. Nunca se había abusado tanto de las grandes palabras como ahora. Se han empobrecido los trazos de los poetas; aquellos hechos con pluma son sólo caracteres de oficina. En el abuso de los slogans, se hace manifiesto que, en el fondo, izquierda y derecha son iguales. El slogan es producto de la política democrática que apuesta por un lenguaje utilitario donde todo debe hacerse comprensible para las “masas iletradas”. Negándole a la gente toda capacidad poética de hablar desde la emotividad.
2. *Decadencia de la sensibilidad*: Hay en la sociedad una pérdida del silencio. Un sano lenguaje habita en un sano silencio. Pero ahora hay una tendencia a la exposición y una insatisfacción cuando las cosas no se muestran abiertamente. Esto se expresa en la sed de explicaciones del racionalismo que lleva a un utilitarismo y termina en un vil sensacionalismo. “Esto se ve claramente, por ejemplo, al considerar cómo los actos nobles en el campo de batalla se convierten en periodismo, radio, film y música. Me sorprende la excesiva velocidad de transmisión. Un acto noble tiene lugar y los fotógrafos entran, se transmite por radio, aparece en los periódicos, se escriben panegíricos, se vuelve un film, y finalmente se olvida”⁴⁰⁶.
La exposición de los mártires en los medios y el uso indiscriminado de la cámara expresan esta tendencia a la exposición. ¿Se deben fotografiar las imágenes de los templos budistas? ¿No pierden ese brillo que les da la oscuridad de los viejos templos al ser fotografiadas? Es urgente moderar el uso de las máquinas de exposición.
3. *Los efectos de la velocidad en el espíritu*: Las sendas de Oku que Basho demoró meses en recorrer, hoy pueden cruzarse en pocos días por tren. El cambio de velocidad nos abre distintas formas de ver y de relacionarnos con la naturaleza. Ya no somos viajeros en el sentido de Basho. Para él, el

⁴⁰⁶ Richard Calichman ed., *Overcoming Modernity*, Columbia University Press, Nueva York, 2008, p. 46.

viaje era un sacrificio. En el camino se entregaba a cada árbol, a cada brizna de pasto, y en esta entrega iba dejando la vida. Durante la restauración Meiji, Japón asumió de forma superficial todos los fragmentos que pudo de la cultura occidental. Ahora quiere hacer lo mismo con la cultura oriental, ornamentándose con cuartos para la ceremonia del té en la esquina de los edificios, sin buscar la esencia de estas tradiciones.

4. *La ilusión de la victoria*: La guerra actual debe ser, a la vez, una guerra contra el poder Británico-Americano y contra el veneno moderno en el interior de la cultura japonesa. No podemos dejarnos engañar pensando que las victorias militares en Asia son ya victorias contra nuestro enemigo interior.

El corazón de la fidelidad imperial, de Hayashi Fusao

“El corazón de la fidelidad imperial no es simple patriotismo”⁴⁰⁷. Con esto abre Hayashi un recorrido muy personal por su experiencia de cómo Japón se distanció de sus valores tradicionales en favor de los modos occidentales, y la importancia de volver al corazón de la fidelidad imperial. Nos cuenta cómo era su ciudad natal de Oita durante la modernización de Japón. En aquel tiempo, todos hablaban de promover, promover la industria, promover el gobierno, promover el cine, promover el café... Como si “promover” fuera sinónimo de occidentalizar. El japonés antiguo cayó en el olvido mientras la nueva generación pasaba largas horas aprendiendo inglés y se reían de la lengua de sus padres. Los ideales del linaje fueron remplazados por la idea de libertad y de que no hay ninguna persona por encima de otra. Así, su ciudad perdió a sus dioses, perdió su fidelidad imperial y “[...] nuestro pueblo no era más que el ‘sitio de una prefectura, con su gobierno, con una conexión de tren y un centro de producción y distribución”⁴⁰⁸. Y así como pasó en Oita, piensa Hayashi, una cierta *effete* (decadencia) se ha apoderado de Japón.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 94.

Y nuestro autor procederá a responder a esta *effete* desde su campo: la literatura. Mientras que en la antigüedad había una pequeña oferta de textos y esto llevaba a que los pocos disponibles fueran estudiados cuidadosamente. La modernización ha traído una abundancia de textos, particularmente de influencias de izquierda, alimentados por la publicación como negocio. “La literatura japonesa ciertamente no ha revivido al país; ha hecho que el individuo olvide su país”⁴⁰⁹. El corazón de la literatura debe estar en la purificación. Podrá encontrar la lealtad imperial perdida en la medida que abandonemos al individuo y nos arrodillemos de nuevo ante los dioses de Japón.

Mi perspectiva sobre superar la modernidad, de Nishitani Keiji

Nishitani comienza con esta aclaración: “En general, lo que se entiende por ‘moderno’ significa ‘europeo’”⁴¹⁰. La modernidad japonesa viene de la incorporación de elementos de la cultura europea. El problema es que, a diferencia de la asimilación de la cultura china, Japón adoptó estos elementos europeos de forma inconexa. Pero, esta falta de unidad en la apropiación de la modernidad europea se debe a que la propia cultura occidental ha perdido su centro, su unidad.

Continúa en este sentido con la idea que, después de la edad media, occidente ha andado en busca de un principio de unidad. Lo ha buscado en la centralidad de dios en la Reforma, la del hombre en el renacimiento y la de las leyes naturales en la ciencia moderna. Pero ninguno de estos centros pudo dar unidad a la cultura. Esta crisis de unidad es la base de la modernidad. Dicha crisis se ve en la dimensión de lo político que oscila entre el individualismo radical del liberalismo, el cosmopolitanismo del socialismo y, en oposición a éstos, el nacionalismo. Es esta tendencia moderna a la desintegración la que amenaza a la cultura Japonesa.

Frente a esta tendencia moderna a la desintegración, latente en la cultura japonesa, Nishitani nos propone como alternativa la religión. Así como su maestro

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

Nishida, nuestro autor entiende la religión como fundada en un principio de unidad de los fenómenos. La religión no debe negar la ciencia, sino que debe llevar hasta las últimas consecuencias sus dudas sobre la centralidad del ser humano en el cosmos. La religión debe buscar qué queda de la subjetividad humana una vez que su centralidad es puesta entre signos de interrogación. Habrá que reconocer que “nada” queda. Sólo queda el fundamento más profundo de la vida que no puede tomarse como ente. El movimiento de la religión debe ser el paso de la posición moderna “nada hay en el centro” a “el centro es la nada”⁴¹¹.

Como hemos visto, sólo la religión oriental puede ofrecer una nueva unidad de la cultura a través del reconocimiento de la nada absoluta. Mientras el liberalismo occidental expresa la tendencia a la segregación de la modernidad, Nishitani llama a esta posición “liberalismo oriental”, probablemente aludiendo a la idea budista de liberación del apego al ego.

Este principio de unidad oriental encuentra su expresión política en la unidad que Japón ha logrado entre la libertad del individuo y su devoción a la nación. Esta unidad se logra a partir de lo que llama *energía moral*⁴¹², el sacrificio del individuo a la nación y la nación como expresión ética de la voluntad del individuo. Piensa Nishitani que sólo Japón ha logrado llevar esta unidad religiosa al campo de lo político. “[C]uando extinguimos el interés propio y lo que circula en la vida del Estado es la voluntad de la diosa del sol Amaterasu Omikami, igual que fluye por nuestra sangre en nuestro estatus de descendientes de los dioses”⁴¹³, es entonces que la fuerza moral de la nación es fuerte. Llama la atención que Nishitani utilice en su texto una imagen shintoísta, religión oficial del militarismo, para referir a la unidad de la voluntad individual con la del Estado. Contrasta con las referencias budistas que ha empleado hasta ahora y que caracterizan su obra.

Volviendo al tema, Japón debe ir un paso más allá con su impulso unificador y emprender su más grande tarea: construir la esfera de co-prosperidad de Asia del

⁴¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 54.

⁴¹² V. *supra*, p. 158.

⁴¹³ Richard Calichman ed., *Overcoming Modernity*, *op. cit.*, pp. 58-59.

este. Este esfuerzo no puede reducirse a una adquisición de colonias. Debe ser un esfuerzo que logre crear una comunalidad con los otros pueblos de Asia. “Ya que, si la globalidad de la existencia significa simplemente la auto-expansión inmediata del Estado, esto no sería muy diferente del plan de fundar un imperio a través de conquistas, cómo se ha visto antes en la historia mundial”⁴¹⁴.

Japón sólo estará construyendo algo nuevo si logra negar sus intereses en favor de una comunalidad que ponga “todo el mundo bajo el mismo techo”. El problema más grande de nuestro tiempo es encontrar un principio de unificación desde nuestra diversidad, tanto en lo cultural como en lo político, y es aquí donde piensa Nishitani que la tradición religiosa japonesa tiene mucho que aportar.

Una nota sobre “superar la modernidad”, de Suzuki Shigetaka

El problema de superar la modernidad apremia tanto en Asia del este como en Europa y ya excede el campo de lo teórico, abstracto, para entrar en la dimensión de lo político. Por todos lados se ofrecen nuevos “principios” para superar la modernidad pero éstos no encuentran una lógica que los conecte. Por ejemplo, la idea de la esfera de co-prosperidad no logrará realizarse hasta que se piense en el contexto de un nuevo orden mundial. Todas las soluciones, hasta ahora, se presentan como superficiales y parciales.

Superar la modernidad implica superar la democracia, superar el capitalismo y el pensamiento liberal. Implica superar la idea renacentista de humanidad y su relación con dios. Implica también repensar la ciencia, sus límites y su relación con la sociedad maquinista. También va de la mano de una superación del progreso y el historicismo modernos.

En última instancia, aunque la modernidad sea una cuestión global, es necesario reconocer que ésta no se vive igual desde Europa que desde Asia.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

El curso de la superación de la modernidad, de Shimomura Torataro

La modernidad se originó en Europa, pero nuestro curso para superarla no puede ser el mismo que el de ellos. Con esta idea abre Shimomura su breve pero poderoso ensayo. La globalización de occidente ha llevado a que los síntomas de degeneración del mundo moderno estén presentes también en Japón. Con ello, no basta con criticar a Europa, sino que es necesaria una autocrítica del japonés de todo eso que ha recibido del occidente moderno. “[...S]uperar la modernidad es superarnos a nosotros mismos”⁴¹⁵.

Volteando a la historia de occidente, vemos un proceso de degeneración del mundo post renacentista en una civilización maquinista. Es fácil pensar que el desarrollo de la tecnología en esta época trajo sin más la esclavitud. Pero la esclavitud impuesta por las máquinas no es culpa de las máquinas sino de las organizaciones e instituciones que las operan; es, en última instancia, una cuestión espiritual. El espíritu no ha podido ponerse a la altura de las máquinas. “El alma antigua se oponía a la carne. Hoy, en cambio, la mera carne ya no existe. Hoy, el cuerpo es un organismo que de algún modo usa a las máquinas como sus órganos. La tragedia de la modernidad es que la vieja alma no puede ponerse a la altura del ‘nuevo cuerpo. Por lo que este nuevo cuerpo requiere una nueva metafísica [...] De hecho, requiere una nueva teología”⁴¹⁶.

Es necesario pues, piensa Shimomura, pensar también los aspectos positivos de la modernidad. El desarrollo moderno de las máquinas ha traído al ser humano una libertad objetiva, que siempre ha sido la tarea del espíritu. Así nos deja entre una apología de la modernidad y un llamado a la autocrítica de los elementos degenerados de ella que hemos interiorizado.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

Los fundamentos teológicos de la superación de la modernidad ¿Cómo puede el hombre moderno encontrar a dios?, de Yoshimitsu Yoshihiko

Ante la dificultad para ofrecer una definición precisa de modernidad, Yoshimitsu nos exhorta a pensar, más bien, nuestras circunstancias espirituales. De la edad media y el renacimiento surgió la modernidad, una época caracterizada por el ateísmo. Una época que ha remplazado a dios por una especie de “orden” mecánico, donde el valor y la libertad del hombre se han subordinado a dicho orden; y la salvación ha sido remplazada por la idea de revolución. A diferencia de la medieval, la sociedad moderna está falta de unidad entre sus dimensiones religiosa, política y cultural. “[C]on la aplicación inhumana del intelecto tecnológico, la sociedad occidental moderna siguió el camino de su destino a una ‘sociedad de esclavos’ del interés propio capitalista o dominio plutocrático”⁴¹⁷.

Frente a esto, Yoshimitsu nos propone una nueva edad media; el personalismo cristiano como base de un nuevo humanismo y un regreso a un principio absoluto de unidad para la sociedad. No debemos perder fe en la humanidad. Lo que debemos es reconocer que la autosuficiencia personal nos llevará a la decepción. Al final, superar la modernidad es superar al ego, olvidarnos de nosotros mismos en servicio de la verdad, el amor y nuestra tierra natal.

Cierra Yoshimitsu con un importante recordatorio a los pueblos no occidentales: “Para nosotros orientales, o no-occidentales también, estos señalamientos apuntan tanto la gloria como la pobreza de esos elementos modernos que existen dentro de nosotros [...]”⁴¹⁸.

Desde nuestra perspectiva, de Moroi Saburo

Moroi piensa la modernidad desde su área: la música. La música moderna, piensa él, es una expresión del antropocentrismo de la cultura europea moderna. Desde esta perspectiva, la música es vista sólo como estimulación sensorial.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 90.

A partir de aquí, Moroi nos lleva en un recorrido por el desarrollo de las tendencias musicales occidentales. Va del romanticismo y su énfasis en el individuo, al impresionismo y los símbolos, al expresionismo con su énfasis en la vida interna, y al primitivismo con su regreso al ritmo y lo nacional.

La historia de la música japonesa, en cambio, tiene sus raíces en las tradiciones de la India y China. Se expresó originalmente en el Noh y la música popular. Pero, durante la restauración Meiji, comenzó un proceso de importación acrítica de la música occidental, así como se hizo en el resto de sectores de la cultura.

Japón debe superar la modernidad occidental que ha importado en su música. Pero esta superación no puede ser independiente de los procesos de superación de la modernidad en occidente. La tarea para Japón es conquistar la modernidad europea de forma crítica y, a la vez entender la tradición clásica de la música japonesa. La música ya no puede ser la afirmación del individuo, como absoluto, desde su interioridad o como consumidor de estímulos sensoriales, en cambio “[...] debemos hablar de la felicidad y la tristeza en los corazones de nuestra gente”⁴¹⁹.

¿Qué ha de ser destruido?, de Tsumura Hideo

Tsumura piensa la modernidad desde el cine. Reconoce que, en la guerra, se está jugando también el porvenir de la cultura. Alemania e Italia tienen la responsabilidad de construir una nueva cultura europea. Y Japón tiene una responsabilidad análoga con la cultura de Asia del este.

Por su parte, Norteamérica ha usado las nuevas tecnologías para difundir sus costumbres por todo el mundo. El cine, por ejemplo, con su apariencia inocua, ha servido para introducir el modo de ser americano basado en la “comodidad” a todo el mundo, incluyendo Japón.

Pero las tecnologías americanas no son unívocas. Si bien la radio es una tecnología norteamericana, Alemania ha logrado apropiársela como una

⁴¹⁹ *Ibid*, p. 76.

herramienta para su nuevo proyecto político. Igualmente, el cine es una creación moderna que ha adoptado formas particulares en distintos territorios. Mientras el cine Norteamericano es de carácter frívolo y el francés dramático, Alemania e Italia han adoptado la forma del documental para su cine.

Finalmente, Tsumura vaticina que estamos al inicio de una guerra por una nueva cultura que puede prolongarse hasta 100 años. Una guerra entre una civilización materialista “judía”⁴²⁰ y una popular-espiritual como en Alemania o Japón. Esto lo podemos ver en la contienda entre el cine frívolo norteamericano y el documental de las potencias del eje.

Sobre la superación de la ciencia, de Kikuchi Seishi

Kikuchiro reconoce una tendencia materialista en el pensamiento científico moderno a negar todo lo divino y espiritual. Frente a esto, es fundamental no olvidar que la ciencia es sólo una perspectiva de un mundo mucho más amplio. Pero la ciencia materialista no es la única. Actualmente asistimos a un proceso de crítica a la ciencia y su método. Además, teorías recientes sobre la estructura de la materia, como la mecánica cuántica, cuestionan las lecturas tradicionalistas de la materia y ofrecen una visión del mundo más bien idealista.

Más allá de dogmatismos, hay cosas que escapan al campo de la ciencia, la religión e incluso de la filosofía; una cierta X siempre persiste. “[...N]i Dios ni Buddha pueden alcanzarse por métodos racionales de la filosofía [...] el único camino [...] es un salto al misticismo”⁴²¹. Ya Nishida, piensa Kikuchi, ha llamado la atención sobre el concepto de “Vacuidad” desde sus años de práctica de zen. Es crucial para Japón reconsiderar su tradición de “extinción del sí mismo” para alcanzar esa X que está más allá del campo de la razón.

⁴²⁰ Cf, *Ibid.*, p. 122.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 134.

Un breve testimonio, de Miyoshi Tatsuji

En el Japón moderno se ha popularizado el estudio de los textos clásicos, intentando redescubrir en ellos el espíritu japonés auténtico. Pero ¿encontraremos el espíritu japonés como algo que de hecho existió en el pasado o es, de hecho, en la búsqueda que lo estamos creando? Actuamos como si el espíritu japonés sólo existiera en el pasado pero los textos del pasado responden a su tiempo. Somos nosotros quienes conectamos nuestras esperanzas y deseos personales con el pasado, haciendo como que en este pasado se realizaron. Para estos nativistas el pasado se ha vuelto el futuro. ¿No será que estamos encontrando en los textos clásicos lo que queremos que ellos nos digan sobre nuestro presente?

Dudas respecto a la modernidad, de Nakamura Mitsuo

Nakamura piensa que hablamos muy a la ligera de “superar la modernidad”. Fácilmente reducimos el concepto de “modernidad” a ser sinónimo de occidente. Y además, la propia idea de “superar” es bastante moderna en sí misma. En fin, es necesario reconocer lo modernos que somos, incluso en nuestros intentos de superar la modernidad. Hay que intentar entender la modernidad más allá de reducirla a occidente y cómo ella se introdujo a Japón.

Para Japón la modernidad es una importación. La introducción de elementos de la cultura occidental empezó como una cuestión de vida o muerte. Para sobrevivir a la coerción de las potencias occidentales, Japón se enfocó en estudiar las armas, los barcos, trenes y las instituciones necesarias para echarlos a andar. En esta época, occidente era visto como una sociedad de máquinas y “civilización” se volvió sinónimo de trenes y electricidad. Japón se apropió de los productos de la cultura occidental de forma fragmentaria, sin captar su fundamento. La idea de “la ciencia por la ciencia”, por ejemplo, nunca se entendió, sólo importaban los resultados. Estos fueron los sacrificios para lograr el “milagro japonés”.

Lo mismo pasó con otros elementos de la cultura occidental. La literatura, por ejemplo, se incorporó como el barco o el telégrafo. Hay una abundancia de

especialistas en la literatura o la filosofía occidentales pero esto no los vuelve literatos o filósofos propiamente. Otra vez, más que una captación profunda del corazón de la cultura occidental, tan antigua como la oriental, encontramos una asimilación fragmentaria de productos modernos, movidos por la moda.

Los actuales esfuerzos japoneses por la superación de la modernidad responden a una lógica análoga. Igual que los especialistas de antaño fueron movidos por la moda a estudiar productos de la cultura occidental moderna de forma inconexa, hoy sólo cambian lo moderno por lo tradicional oriental. Es un paso de una moda a otra, sin pensar el fondo de ninguna de las dos culturas.

En cambio, piensa nuestro autor que es éste el momento adecuado para volver sobre occidente e intentar pensar su fondo ya que no se tiene la presión apremiante tras la restauración.

Conclusión de “superando la modernidad”, de Kawakami Tetsutaro

En sus reflexiones finales, Kawakami se pregunta si los debates han de verse como un éxito. Reconoce que hay en los pensadores una especie de guerra entre su sangre japonesa y su intelecto europeo. Los debates también nos empujan a reconocer el aislamiento entre las distintas áreas del conocimiento y la cultura. “Hablamos como camaradas en celdas vecinas que nos comunicamos golpeando la pared”⁴²². Esto se ve en los distintos sentidos del concepto de modernidad. Pero, al final, aunque no se alcanzó el objetivo de ofrecer una respuesta comprensiva a qué se entiende por “superar la modernidad”, se avanzó en la reflexión.

Los días de debate

En este apartado, rescataré algo de lo dicho en los días de debate. Mucha de la conversación vuelve sobre cuestiones que ya están presentes en los ensayos. Así

⁴²² *Ibid.*, p. 150.

que solamente me enfocaré en algunos temas sobre los que se amplió o hubo alguna discusión interesante.

Día uno

Lo primero que encontramos es un intento de localizar históricamente la modernidad occidental. Tanto Yoshimitsu como Suzuki piensan que la modernidad es, de hecho, una continuación de la edad media y el renacimiento; y no un quiebre. El mundo moderno sigue operando sobre las mismas líneas que la edad media, con la gran diferencia de que la modernidad trajo una pérdida de dios, una pérdida del principio de unidad. Piensa Yoshimitsu que “[...] el hombre moderno no es un simple no creyente. Es, en cambio, una figura trágica que ha perdido la fe. Debe redescubrir a Dios a través de su autoconciencia. Hasta entonces, seguirá siendo una figura trágica cuya esencia recae en una ansiedad irredimible”⁴²³. Es, pues, crucial no entender la modernidad como algo aislado, sino como un momento del desarrollo de la cultura occidental con elementos trágicos.

Pero, agrega Shimomura, es deshonesto querer ver la modernidad como algo malo solamente. La ciencia, por ejemplo, no es una fuerza que salió de la nada para controlar todas las dimensiones de la vida (religión, ética, política). La ciencia es un producto histórico que se origina de la magia renacentista y, en última instancia, del espíritu griego. A pesar de que el método científico es actualmente usado como una serie de torturas a la naturaleza para hacerla responder nuestras preguntas; su raíz está en las relaciones de causalidad de la astrología y la magia.

Tras la tragedia moderna de la pérdida de dios, piensa Nishitani, no podemos volver a la creencia medieval en dios sin más. Debemos reencontrarlo desde la tragedia. Es desde su negación que podemos reencontrar a dios como “vacuidad”. Es necesario empujar hasta el límite la tensión de Prometeo entre los dioses y la ciencia, de la que habla Hayashi.

⁴²³ *Ibid.*, p. 159.

Pero la tragedia moderna no es sólo europea. Kamei describe la modernidad en Japón, desde la restauración Meiji, como la época del exilio de los dioses. Para él, la modernidad es la experiencia del infierno. La superación de la modernidad debe ser la posibilidad de volver a decir “los dioses existen”.

Día dos

El hombre moderno ve la historia siempre en términos de progreso pero se olvida de lo eterno, piensa Kobayashi. Nishitani agrega que lo eterno es algo histórico. Hay que volver a lo que Basho llamaba *fueki ryuko*, “permanencia y cambio” en nuestra comprensión de la historia. El arte, por ejemplo, debe entenderse a la luz de su forma universal y no solamente en términos de la época en que se produjo. No se trata de buscar a los antiguos, sino de buscar lo que ellos buscaban al dar un salto a lo eterno, sobrepasando su tiempo. Contra la idea de progreso, hay que volver a lo eterno que existe en lo mutable.

La apertura de Japón a occidente, durante la restauración Meiji, coincidió con un proceso de especialización en la cultura europea, señala Kamei. Para Shimomura el problema no es la especialización, sino perder de vista el todo. Moroi piensa que hay una conexión entre este espíritu de especialización y el deseo de los europeos de siempre ser diferentes a los demás y expresarse a sí mismos.

La modernidad occidental ha sido una tragedia; pero la japonesa, en su intento de emular a aquella, ha sido más bien una comedia, piensa Kobayashi. Aunque la absorción de la cultura occidental empezó como una cuestión de supervivencia, como ya dijimos, se convirtió también en una cuestión de prestigio. Esto se ve en la moda de “modern boys” y modern girls” en las primeras décadas del siglo XX. A los jóvenes les atraían más los occidentales que los clásicos japoneses. Hace falta madurar para los clásicos, piensa Kobayashi. Y por ello, sólo podremos superar la modernidad, atravesándola, yendo desde la modernidad a los clásicos.

Pero la crítica a la modernidad japonesa no ha de entenderse como el simple deseo de volver a lo tradicional. Es, más bien, un proceso análogo al de la crítica a la modernidad en occidente. De algún modo, hay también una analogía entre la

tradición liberal occidental y la ruptura con la sociedad estamentaria del periodo Edo en favor de un Estado-nación donde todos somos igualmente siervos del emperador. Aunque esta idea encuentre sus bases también en la tradición japonesa arcaica.

Finalmente, hay que reconocer que superar la modernidad también implica superar el americanismo. Ahora hay dos mundos “blancos” occidentales, piensa Suzuki, el viejo mundo europeo y la sociedad de la cantidad americana. Así pues, para poder superar la modernidad hay que entenderla; y entender la modernidad pasa por entender el americanismo en sus dos fuentes: el capital y la producción masiva por un lado y la tradición puritana por otro.

A modo de recuento

Los debates de *Superando la modernidad* y los ensayos que los acompañaron son una interesante muestra del ambiente intelectual en Japón durante la guerra. Encontramos muchos elementos análogos a los debates de la escena intelectual germana del tiempo como la crítica a la ciencia tecnificada, a la especialización, a la mecanización de los cuerpos, a la velocidad, al exilio de los dioses, al antropocentrismo, a la cultura de la exposición y la propaganda; así como la apuesta por el regreso a la unidad de la cultura, al silencio, a la tierra natal y al valor aurático de la obra de arte, contrapuesto a su reproducción. Vemos, en general, un cierto “espíritu del tiempo” expresado en estos ecosistemas intelectuales. Hemos visto también cómo en ambos ecosistemas la cuestión de la nada o la vacuidad prosperó.

A pesar de las diferencias sobre la concepción de modernidad que ya Kawakami señaló, podemos reconocer varios puntos en común. Primero que nada, la conexión entre modernidad y occidente. Pero si bien la modernidad es entendida como un momento del desarrollo de la cultura occidental exportado al resto del mundo por la globalización, no es sin más una “amenaza extranjera”. En este sentido, reconocen que “modernidad” no es sinónimo de “occidente”. La historia de la cultura occidental es más que la modernidad y ofrece incluso intentos de salir de

ella. Por otro lado, tal vez el tema más delicado es el reconocimiento de lo moderna que es ya la cultura japonesa. Japón ha interiorizado, por necesidad o por moda, elementos de la cultura occidental de forma fragmentaria. La verdadera modernidad no está fuera sino dentro de la propia cultura japonesa.

La propia idea de “superar” la modernidad es en sí misma bastante moderna, conectada con la noción de progreso. Además, ven como maniquea la solución de contrarrestar la “influencia extranjera” con un regreso a la supuesta pureza de la tradición japonesa. Al final, piensan, no sería más que una apropiación superficial de elementos ahora no de la cultura occidental, sino de un pasado japonés idealizado.

Superar la modernidad no es evadirla sino conquistarla. No es posible negar lo moderno de la cultura japonesa, pintando la modernidad como algo exterior. Es necesario sumarse a las corrientes que intentan superar la modernidad desde dentro, sin olvidar, claro, las particularidades de la modernidad en Japón. Y en el camino, hay que reconocer lo positivo de la modernidad y resignificarlo para un nuevo contexto.

Finalmente lo fragmentario de la apropiación cultural en Japón, tanto de la cultura occidental como de su propia tradición, es justo un reflejo del problema de fondo en la modernidad: la falta de unidad, la falta de centro. Superar la modernidad es, entonces, volver a dar un centro a la vida que articule naturaleza, individuo y sociedad. En términos de Kamei, es el regreso de los dioses. Es ahí donde la tradición religiosa japonesa puede ofrecer una salida. Para Nishitani, es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias la pérdida de centro de la sociedad moderna para dar el salto de “nada hay en el centro” a “el centro es la nada”. Desde la tradición japonesa de olvido del ego es que el ser humano moderno puede no sólo reencontrarse con lo eterno, sino también con la sociedad, con la tierra natal. Y esta solución no es sólo para Japón, debe compartirse con el resto del mundo.

Tanabe ante el fascismo

Hajime Tanabe estuvo al frente del departamento de filosofía de la Universidad de Kioto durante los años más duros. Estuvo ahí durante el ascenso de Hitler al poder, con sus consecuencias en el mundo académico; estuvo durante el ascenso del militarismo en Japón y se mantuvo ahí hasta las vísperas de la caída de la bomba atómica.

Además, como ya hemos visto, fue Tanabe uno de los pensadores con más preocupaciones políticas, poniendo lo específico de la comunidad humana como central en su texto *La lógica de lo específico*. Aquí quiero llamar la atención sobre otros tres momentos en que Tanabe hizo frente, desde su pensar, a la realidad política de su tiempo.

Revisaremos primero “La filosofía de la crisis o una crisis en la filosofía”, un artículo que Tanabe publica en el *Tokyo Daily* en septiembre de 1933, intentando contestar al discurso del rectorado de Heidegger. Revisaremos después “Sobre la lógica de la esfera de co-prosperidad”, una conferencia de 1942 encontrada entre los memos de Oshima. Finalmente, comentaremos algunos pasajes de *Filosofía metanoética* en que Tanabe intenta articular, desde su filosofía del arrepentimiento, una propuesta política para un mundo después de la guerra. Estos textos se han vuelto disponibles para los lectores en lenguas occidentales hace apenas unos 15 años y contribuyen a pintar un retrato más justo del más político de los pensadores de la escuela de Kioto.

Tanabe frente a la autoafirmación de la universidad alemana

“La filosofía de la crisis...” es un ensayo sobremanera interesante por varios motivos. Primero que nada, nos muestra que la relación entre los pensadores japoneses y sus colegas de Friburgo era más cercana de lo que solemos creer. Ya sabemos de los viajes de Tanabe, Watsuji, Nishitani y otros a occidente y su participación en cursos y diálogos con Husserl y sus herederos. Pero la respuesta de Tanabe al discurso de Heidegger, publicada unos pocos meses después de ser

dictado éste, nos pinta la imagen de un canal de comunicación constante entre Kioto y Friburgo. El propio Tanabe menciona a un "viejo colega" que trajo a su atención el discurso de Heidegger. Además, Tanabe muestra no sólo tener noticias de los textos de Heidegger, sino de los cambios internos en la universidad: el crecimiento de la influencia nazi y la expulsión de investigadores judíos. Encontramos en el ensayo también un cierto mecanismo de "teléfono descompuesto" en lo que respecta a la información sobre la situación en Alemania. Al principio del ensayo, Tanabe afirma que Heidegger se unió al partido nazi en 1932. Nosotros sabemos que él no se afilió hasta mayo de 1933, después de las controversias en los primeros días del rectorado. Esto quiere decir también que la fuente de información no era el propio Heidegger, reforzando que Tanabe tenía más contactos en Friburgo.

Entrando al texto, después de ofrecer un panorama de la lúgubre situación de la universidad en manos de los nazis y con Heidegger al frente, intenta Tanabe reconstruir el argumento del discurso del rectorado. Esto nos ofrece una mirada poco frecuente a la forma en que Tanabe entiende la filosofía de Heidegger.

Comienza por la búsqueda heideggeriana de la esencia de la verdad, del fundamento de todo lo verdadero y toda ciencia. A esta contemplación del inalcanzable fundamento de todo saber la identifica con la *theoria* griega. El pensar moderno ha perdido de vista este fundamento en favor del pensar matemático y tecnológico. Pero la esencia de la verdad sigue estando ahí donde el ser se oculta. Es en este contexto que el pueblo alemán debe decidirse por lo espiritual y volver a ese fundamento perdido, sólo así realizará su destino de ser un pueblo auténticamente histórico.

Pero, para que el pensar se ponga a la altura de semejante tarea, es necesario renunciar a toda libertad académica. La labor intelectual debe ser un servicio a la nación como el que se ofrece en el campo de batalla. La pregunta por la verdad sólo se hace manifiesta en el momento de la más poderosa amenaza a la

existencia. Esta amenaza llama a estudiantes y profesores a ponerse al servicio del Estado, como ya lo ha hecho Heidegger⁴²⁴.

Así interpreta Tanabe el discurso del rectorado y desde ahí va a lanzar sus críticas. Primero que nada, Tanabe piensa que ese pensar griego al que Heidegger siempre intenta remontarse no es más que la filosofía de Aristóteles y su tendencia a la *theoria*; la idea de que el lugar del filósofo es contemplar desde los márgenes los momentos de crisis histórica. Tanabe, en cambio, voltea a la propuesta socrático-platónica de filosofía de la crisis. Platón le quita peso al destino en favor de la agencia personal. En última instancia, lo aristotélico de la filosofía de Heidegger la coloca en un lugar donde es sólo “[...] la contemplación del progreso político del Estado a través del tiempo entendido como nada más que el despliegue de la necesidad del ser [...]”⁴²⁵. “Para que el ser sirva a la razón, el ser debe participar de la razón. Negarse a involucrarse de forma práctica en la sociedad y rendirse meramente al destino de uno, implica rechazar la filosofía, sin importar cuánto se insista en la superioridad de la autoconciencia. ¿Podrá ser que la filosofía de Heidegger no es una filosofía de la crisis sino una doctrina que puede sumir a la filosofía en una crisis?”⁴²⁶.

Pero la entrada platónica a la actividad política tampoco fue un valle de rosas. Los fracasos en Siracusa son señal de una cierta incompatibilidad entre las necesidades políticas concretas y los principios filosóficos. Tal vez es mejor, sugiere Tanabe, voltear al ejemplo de Sócrates. Él es la personificación de la autonomía intelectual. “El resultado es una filosofía que no media con las realidades históricas del Estado y las demandas de la necesidad política, sino una que sostiene ideales eternos en el nombre de los principios intelectuales solamente. Esta filosofía choca con la política en vez de intentar guiarla”⁴²⁷.

⁴²⁴ Cf. Tanabe, Hajime “The Philosophy of Crisis or a Crisis in Philosophy”, en David Williams, *Defending Japan’s Pacific War*, Routledge, Nueva York, 2004, p. 183.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 184.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 186.

Para Tanabe, el lugar de la filosofía frente al Estado es el de lucha, el de crítica desde los ideales racionales, contra la “política real” de las instituciones. No es casual que el Estado intente reducir al filósofo al campo aristotélico de la pura contemplación. No debemos disolvernarnos en las necesidades políticas del Estado, contemplando solamente la realización de nuestro destino, pero tampoco podemos desentendernos de las necesidades históricas, huyendo al mundo del pensar, so pena de seguir el destino de la filosofía griega tardía.

En última instancia, el realismo y el idealismo político son sólo momentos de un mismo movimiento que tiende a la unidad. Esto, piensa Tanabe, es lo que está detrás de la máxima hegeliana “todo real es racional”, una unidad concreta entre un ideal racional y la realidad social a través de la lucha.

Tanabe y la esfera de co-prosperidad

El ensayo “Sobre la lógica de la esfera de co-prosperidad” está fechado el 29 de septiembre de 1942. Por la fecha, es seguro que éste fue el ensayo leído en la conferencia homónima dictada en la escuela de la marina imperial. El texto fue escrito cuando la situación en la guerra lucía cada vez peor para Japón. Era también la víspera del tercer simposio de *Chuo koron* y dos meses después del debate organizado por *Bungakkai* en Tokio. Este texto se inserta en los intentos de los pensadores de la escuela de Kioto por resignificar el concepto militarista de “esfera de co-prosperidad” desde su posición filosófica. Para esto, Tanabe intenta comparar la esfera de co-prosperidad con dos de las más básicas estructuras de la sociedad: la familia y el Estado.

En lo que respecta a la familia, Tanabe comienza su análisis cuestionando que la familia sea el modelo de unidad de toda comunidad humana que pinta el militarismo japonés. En cambio, piensa que la familia tiene una estructura específica compleja, que articula juegos jerárquicos verticales y dinámicas horizontales. La familia, además, está atravesada por un sinnúmero de tensiones internas que tienden a la desunión. La naturaleza de la familia no es armónica sino conflictiva. “Una familia, por naturaleza, es un tipo de grupo específico. No es

posible describirla como una unidad simple inmune a el estrés primordial de la disrupción y la desunión que la familia contiene en su propia estructura [...]”⁴²⁸. Tanabe no comparte la idea de que la familia sea una unidad social armónica que pueda servir de modelo a toda otra esfera social. Intenta, más bien, reconocer su carácter eternamente tensional. Y éste será su énfasis, también, al pasar al Estado.

El Estado también articula relaciones horizontales y verticales aunque en él los intereses verticales tienden a prevalecer. Tanabe conecta este desbalance a los orígenes tribales del Estado, en que una importante fuerza vertical era necesaria para sobreponerse a la tendencia desintegradora de los deseos individuales. Pero “[e]l conflicto social entre humanos es inevitable porque son seres humanos”⁴²⁹. Para Tanabe, el conflicto es inherente a toda sociedad humana y es, de hecho, la otra cara de la armonía. Una sociedad establecida está siempre atravesada por tensiones entre lo nuevo y lo viejo, conservadores y reformadores, jóvenes y viejos... En esto concuerda con el materialismo histórico que pone una lucha, la lucha de clases, como motor de la historia. El único error es pensar que la lucha puede ser superada y llegar a un estado de pura armonía. De hecho, como ya dijimos, para Tanabe armonía y conflicto son inseparables. “El conflicto social ocurre entre partes que están conectadas en formas que preceden al conflicto [...] el conflicto surge del mismo nexo que nuestro potencial para la cooperación y la armonía”⁴³⁰.

El Estado no es, sin más, un agregado de individuos, como lo pinta el modelo democrático liberal. Debe haber un orden claro entre estos individuos pero donde el dominio sea, a la vez autogobierno. El Estado debe ser capaz de mantener relaciones verticales, lo suficiente para no disolverse; pero mantener también dinámicas horizontales para no suprimir el conflicto indispensable.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 192

⁴³⁰ *Ibidem.*

En última instancia, la unidad de toda sociedad específica refleja la unidad universal del *genus* humano en la nada absoluta. Es aquí donde entra una esfera social que no articula individuos sino Estados. La esfera de co-prosperidad es tan vulnerable al conflicto y la desarticulación como cualquier organización social. Frente a esto, se puede intentar resolver el problema como si se tratara de un Estado a mayor escala y que uno de los integrantes de la esfera se imponga como líder por encima de la soberanía de sus integrantes. Pero semejante solución va en contra del propósito de la esfera de co-prosperidad que debe, en cambio, favorecer las relaciones horizontales. La única solución es una renuncia voluntaria de todas las naciones a parte de su soberanía para crear una esfera institucional mayor por encima de todas ellas.

Una relación entre naciones articulada desde la verticalidad, con la nación más fuerte al frente, ya existe y se llama colonialismo. Esta relación intenta esconder la explotación de las naciones menos desarrolladas bajo la máscara de la igualdad. “[...S]i Japón ha de tener éxito en construir la esfera de co-prosperidad, entonces este sospechoso enfoque anglo-americano debe ser rechazado en favor del apoyo a la autosuficiencia de los Estados que pertenecen a esta esfera de co-prosperidad, mientras al mismo tiempo se atrae la cooperación voluntaria e independiente de todos los Estados”⁴³¹.

No es difícil reconocer la herencia hegeliana de Tanabe en su énfasis en el conflicto. Una vez más, vemos la importancia que le da a la independencia y las divergencias como la contracara de la armonía. Llega al punto de sostener que, sin conflicto, no habría armonía. En el fondo tanto armonía como conflicto dependen de los mismos nexos. Un juego de dinámicas verticales, en que los intereses del colectivo se imponen a los del individuo, y horizontales, donde el individuo se afirma ante el *genos*. Se rehúsa a aceptar un modelo en que la comunidad requiera la disolución del individuo. Apuesta, en cambio, por un espíritu objetivo en que el individuo vea el gobierno como autogobierno, o sea, como reflejo de su voluntad individual.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 198.

En lo que respecta a las relaciones internacionales, encontramos una fuerte crítica al modelo colonial de relaciones verticales escondidas bajo una máscara de igualdad. Para Tanabe, en las relaciones entre naciones debe ser todavía más importante el énfasis en la horizontalidad y la defensa de la autosuficiencia que en el caso del Estado. A diferencia de los simposios de *Chuo koron*, Tanabe se niega a aceptar el lugar de Japón como líder de la esfera de co-prosperidad, so pena de volverse una simple esfera de influencia colonial. La única forma de crear una verdadera esfera de co-prosperidad internacional es a través de la cooperación voluntaria e independiente. En vez de una nación líder del bloque regional, Tanabe imagina una especie de consejo internacional al que todas las naciones cedan un poco de su soberanía y le permitan coordinar, de forma horizontal, las acciones por el mutuo desarrollo.

Leyendo este ensayo junto con la respuesta al discurso de Heidegger vemos cómo cada vez da Tanabe más importancia al disenso, la independencia y las relaciones horizontales, sin perder el énfasis político de su pensar. Estos motivos lo acompañarán en los últimos meses de la guerra, en que dará un giro hacia una filosofía del arrepentimiento o metanoética.

El arrepentimiento y la sociedad de la fraternidad

Como ya mencionamos antes, en sus últimos años en la universidad, que coincidieron con los últimos años de la guerra, Tanabe dio un fuerte giro en su pensamiento. La experiencia del militarismo y la devastación de Japón por los ataques aliados le conmovieron a tal punto que lo llevaron a una conversión religiosa. Los cursos y conferencias de su último año en la universidad son testimonio de este giro, rematando con su conferencia de despedida al jubilarse, poco antes de la caída de las bombas atómicas. Este giro en su pensar quedó plasmado en *Filosofía como metanoética*. Aunque esta obra no aparece hasta abril de 1946, el borrador data de los últimos días de la guerra.

En su ensayo “Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo en la filosofía de Hajime Tanabe” Rebeca Maldonado ha ofrecido ya una lectura de la propuesta

política en *Filosofía como metanoética*. En este apartado me interesa solamente llamar la atención sobre cómo la preocupación política de Tanabe es la motivación del giro en su pensar y cómo propone un nuevo modelo político para el mundo de la posguerra.

Filosofía como metanoética comienza describiendo el oscuro panorama de los últimos meses de la guerra. Cuando la derrota de Japón se volvió inminente, la gente en el poder hizo todo por ocultar la situación al pueblo y suprimir todo tipo de disenso. En este contexto, Tanabe se encontró ante un dilema: sentía, por un lado, una responsabilidad de alzar la voz contra estas injusticias pero, a la vez, reconocía que iniciar un conflicto en semejante situación sólo pondría a la nación todavía más vulnerable ante sus enemigos. Semejante dilema y el reconocimiento de su incapacidad para actuar en un sentido u otro lo sumieron en la desesperación. Y esta desesperación sólo se hizo más profunda, hasta llegar al punto del arrepentimiento (*zange, metánoia*). En este punto no le quedó más que rendirse a su propia incapacidad y esto lo llevó a un giro interior. La muerte del propio poder (*jiriki*) de su yo lo abrió a recibir el otro poder (*tarikí*) y dejarlo actuar a través de sí. El arrepentimiento trajo consigo una experiencia de muerte del yo que era vuelto a la vida como mediador del otro poder de la nada absoluta. Esta experiencia sólo es posible cuando toda la realidad es convertida en un gran signo de interrogación a través de una experiencia de radical impotencia del yo.

A la postre, Tanabe reconoció similitudes entre su experiencia de arrepentimiento frente a su incapacidad de prevenir la catástrofe en Japón y las enseñanzas religiosas del budismo Shin de Shinran. Con esta clave hermenéutica Tanabe dio un giro a una filosofía de la muerte del yo y la transformación radical, una filosofía como arrepentimiento ante la incapacidad del ente relativo de afirmarse como absoluto, una filosofía como metanoética.

Contra la filosofía de Nishida, que podría leerse como asumiendo la nada absoluta como algo dado que sólo debía ser reconocido en la experiencia, Tanabe cree que la nada absoluta sólo se hace patente en la experiencia límite de la muerte del yo y el arrepentimiento. Este giro se podría comparar al abandono de Heidegger de la

reducción fenomenológica husserliana en favor de la experiencia de la angustia como disposición afectiva que abre a la nada. Ambos son cambios de una simple descripción de la experiencia a una experiencia límite para abrir un nuevo horizonte.

Para nuestro autor, el detonante de la *metánoia* es la experiencia de la guerra y la censura militarista. Un pensador que venía reivindicando la independencia intelectual, la lucha contra la “política real” y el disenso se encuentra ahora arrepentido por su incapacidad de lograr conciliar lo racional y lo real, o sea, de provocar un cambio político efectivo desde la filosofía. Pero este arrepentimiento no implica una renuncia a lo político y una retracción a la interioridad, como la que antes acusó en el pensamiento helénico. Si el arrepentimiento tiene motivaciones políticas, la transformación interna que produce, como muerte del propio poder y apertura a ser mediador del otro poder, tiene también consecuencias políticas. Para entender estas consecuencias políticas, vale la pena voltear a ver a una de las fuentes de inspiración de este giro en Tanabe: Shinran.

Shinran fue uno de los autores de la revolución en el budismo japonés del siglo XIII. Practicaba en el templo de la escuela Tendai en el monte Hiei, donde comenzó a criticar las formas del budismo de su tiempo. Junto con Honen cuestionó la idea de que era posible alcanzar la liberación a través del propio esfuerzo. Se sustentó en que había pasado tanto tiempo desde la época de Buda que los seres sintientes éramos ya demasiado corruptos como para alcanzar la iluminación a través de nuestras prácticas (*mappo*). Y si no podemos alcanzar el despertar a través de nuestro propio poder, lo único que nos queda es asumir esta incapacidad y ponernos en manos de Amida Buda, el buda de la compasión, para que él nos salve. En la práctica, esto implica una crítica a la institución monástica y a las prácticas elitistas en el budismo y busca, en cambio, crear una forma de budismo popular al alcance de todos, no sólo de los santos y los sabios. Estas críticas no fueron muy bien recibidas por las instituciones monásticas quienes ejercieron presión para que exiliaran a Shinran y a los demás practicantes del Shin y se les despojara de su estatus de monjes. Pero esta pérdida de estatus sólo

alimentó la convicción anti-elitista de Shinran. Tras la expulsión de la senda de los santos, sólo quedaba la vía de los imperfectos que dependen de Amida Buda para su liberación. Hoy, las distintas formas del budismo Shin son las más populares en Japón.

Fue con esta experiencia religiosa de Shinran con la que Tanabe se sintió identificado a finales de la guerra. De ella tomó varias guías para una política desde el arrepentimiento. Ya hemos dicho que la *metánoia* es un acto con una clara motivación política. Implica que asumamos responsabilidad de las catástrofes sociales y reconozcamos nuestra incapacidad personal de impedir las desde nuestro propio poder. Pero el arrepentimiento no es el final.

Siguiendo a Shinran, Tanabe sostiene que la muerte del yo en el arrepentimiento viene acompañada de un “regreso al mundo”, transformado. Y esta transformación “[...] sugiere una teoría distinta de la sociedad religiosa establecida sobre el ideal de la <<fraternidad>>”⁴³². Completando la triada francesa, nuestro pensador reivindica la fraternidad como la síntesis entre la libertad, lograda en el mundo occidental, y la igualdad, lograda en el mundo socialista. El horizonte de la fraternidad y la solidaridad sólo se vislumbra una vez que el yo despierta a la realidad de que no puede con todo a través de su propio poder y se abre a los otros desde la mediación de lo absoluto. En palabras de Rebeca Maldonado: “El ideal bodhisáttvico indicaría que no existe un bien propio sin el beneficio de los otros o, mejor dicho, que el único bien propio es el beneficio de los otros, y esto es permitido por el no-yo o ser vacío”⁴³³.

En otras palabras, es hasta que yo no puedo que reconozco la necesidad de colaborar con el otro en tanto que otro. Debo dejar de afirmarme como absoluto para abrirle lugar a la “otredad” del otro. Pero sin olvidar que yo y todos los otros somos sólo mediadores del mismo absoluto. “Si nosotros pensásemos qué

⁴³² Tanabe Hajime, *Filosofía como metanoética*, Herder, Barcelona, 2014, p. 68.

⁴³³ Rebeca Maldonado, “Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo en la filosofía de Hajime Tanabe” en *Tehoría, Revista del Colegio de Filosofía* [En línea], UNAM, Ciudad de México, 2020, p. 67. <http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria/article/view/1244> [Consultada el 3 de enero de 2021].

entiende Tanabe por una sociedad iluminada, diríamos que es aquella en la que en cada uno de sus individuos se diluye la ilusión de la egoidad, para entregarse a la salvación de los otros relativos y hacer de los otros mediadores de la propia liberación”⁴³⁴.

Frente a su ensayo sobre la esfera de co-prosperidad, Tanabe enfatiza las relaciones horizontales y quita peso a las verticales. Parece extender su modelo para la esfera de co-prosperidad a la sociedad religiosa de la fraternidad. Una vez más, el modelo es Shinran quien renunció a su propia autoridad de monje para abrir el budismo a relaciones de solidaridad social más amplias.

El arrepentimiento debe comenzar en el individuo, que reconoce su responsabilidad frente a la catástrofe de la guerra, pero debe extenderse a toda la nación. A su modo, Japón también intentó afirmarse como absoluto, a través de sus políticas coloniales y del discurso militarista, y ahora le toca arrepentirse, morir a sí y renacer como una nación mediadora de la nada absoluta. Pero el arrepentimiento ante la guerra no para ahí:

Todas las naciones, ya sean democráticas o socialistas, tienen la necesidad de realizar la metanoesis. Si la reconstrucción de nuestra nación pretende tener alguna importancia para la historia mundial, esta descansa en la búsqueda de un camino medio entre las dos ideologías. Un camino medio que no es democracia ni socialismo, pero que se mueve libremente entre los dos sistemas para hacer uso de las fuerzas de ambos. Si es así, entonces la metanoética debe transformarse en la filosofía no sólo de Japón sino de la humanidad⁴³⁵.

El arrepentimiento es la única salida de la humanidad frente a la experiencia de la guerra. Vislumbra también lo que vendría a ser el conflicto de la guerra fría, con los llamados “mundo libre” y “mundo socialista” enredados en un conflicto para afirmarse como absolutos.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁴³⁵ Tanabe Hajime, *Filosofía como metanoética*, op. cit., p. 75.

Las lecciones del conflicto bélico son claras: cuando un ente relativo intenta afirmarse como absoluto se coloca en el camino de la destrucción. La única salida es el arrepentimiento por semejante arrogancia y la apertura a reconocerse como un relativo entre relativos que, a la vez son todos mediadores de la misma nada absoluta. Sólo desde esta transformación radical del modo de ser egocéntrico, entre los individuos y las colectividades, se abre una salida. Y esta salida es la construcción de relaciones horizontales, donde nadie está encima de nadie. Ya sabíamos que Tanabe era un pensador de lo político con un particular énfasis en la diferencia y el disenso; pero la guerra lo fuerza a ir un paso más allá hacia una posición radicalmente anti-autoritaria de la horizontalidad, una comunidad religiosa de la fraternidad en el sentido estricto de religiosa: re-ligada, reencontrada con sus diferencias en un plano vacuo común.

Naturalmente, no tengo la intención de ofrecerse yo mismo como un guía para el mundo; eso iría en contra del verdadero espíritu de la metanoética. <<Shinran no tenía un solo discípulo>>, escribió Shinran en el *Tanni-shō*, Su idea de una relación horizontal, no de una relación maestro-alumno vertical u horizontal, conduce a la fundación de una <<igualdad>> en la cual ninguno goza de un privilegio especial⁴³⁶.

Diferencia y horizontalidad, un recuento

Como ya hemos visto, el énfasis político del pensar de Tanabe no se quedó en *La lógica de lo específico*. En cambio, su posición fue evolucionando al calor de los acontecimientos de la guerra. Ya en “La filosofía de la crisis...” da un particular énfasis a la autonomía de la filosofía frente al Estado y la importancia de mantener una posición crítica frente a éste para lograr ser un factor de cambio. Los avances de la guerra y la aventura colonial japonesa en Asia lo llevan a reconocer la importancia de defender la singularidad, el conflicto y las relaciones horizontales. Finalmente, en los últimos días de la guerra, con el giro a la filosofía del arrepentimiento, lo vemos poner un énfasis aún mayor en la ruptura del modo de

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 76.

ser egocéntrico y la fraternidad. Las experiencias de la guerra y el militarismo lo llevaron a dar más importancia a las relaciones horizontales por encima de las verticales.

En general, apreciamos los mismos temas del pensamiento político de Tanabe evolucionar de la mano de los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX. Siempre tuvo presente las cuestiones de la nación, la singularidad, el conflicto, las relaciones verticales y horizontales, y la dimensión ulterior de misinidad de los seres humanos y los entes en general. Pero los temas de la disidencia y la horizontalidad fueron ganando importancia conforme la situación política internacional se iba volviendo más autoritaria y totalizante. Como dijo desde “La filosofía de la crisis...”, la filosofía nunca debe ceder sus principios en favor de las necesidades de la “política real”; debe, en cambio, mantener siempre una posición crítica. Así hizo él que, ante el avance del militarismo adoptó una postura cada vez más crítica, al punto de dar un giro en su pensar para ser consecuente. Paradójicamente, este giro en su pensar comienza por aceptar responsabilidad frente a la catástrofe.

Apéndice: Nishida y el nuevo orden mundial

Cuando ya estaba por cerrar la presente sección, tuve acceso a una traducción de “El principio de un nuevo orden mundial”; el ensayo que Nishida entregó al gobierno de Tojo a mediados de 1943, en la víspera de la inauguración de la esfera de co-prosperidad. Este breve ensayo nos ofrece la versión más clara y simplificada de la posición de Nishida frente a la agenda militarista. Como veremos, continua con temas de su obra temprana como la creación de un mundo global y comparte mucho otros con los simposios de *Chuo koron*, como su actitud frente a la esfera de co-prosperidad. Pero también presenta consideraciones y énfasis únicos. Por esto, me pareció importante dedicarle algunas páginas. Y me pareció pertinente incluirlo al final, para que pueda leerse a la luz de lo ya dicho sobre Nishida y la posición de la escuela de Kioto expuesta en los simposios. Es también interesante poder contrastar este ensayo con la conferencia de Tanabe del año anterior. En fin, a continuación veamos qué nos dice este ensayo sobre la posición de Nishida frente al militarismo.

El desafío de un mundo global

Cada época, piensa Nishida, tiene su desafío. El siglo XVIII fue la época de la autoconciencia individual y el liberalismo. El siglo XIX fue la época de la autoconciencia de los Estados. Esta autoconciencia vino de la mano del imperialismo, cada nación deseaba fortalecerse y subordinar a las demás. Fue también la época de la lucha de clases como el principal conflicto interno de cada nación. Pero tanto imperialismo como comunismo son cosas del pasado.

“El mundo de hoy, pienso, es la era de la autoconciencia global. Cada Estado debe hacerse consciente de su misión histórico-mundial para construir un *mundo histórico mundial, esto es un mundo global*”⁴³⁷. Este desafío del siglo XX fue el motivo ulterior de la primera guerra mundial. Pero, al no resolverse, ahora la guerra se repite.

⁴³⁷ Nishida Kitaro, “The Principle of the New World Order” en *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 10, núm. 2, Universidad Complutense, Madrid, p. 307.

Por una globalidad que no niegue la singularidad

Los nuevos desarrollos científicos, tecnológicos y económicos han empujado a las naciones a interconectarse en un espacio global. Pero, para Nishida, esta tendencia natural de nuestro tiempo a la “globalización” no debe negar las diferencias. El viejo cosmopolitismo del siglo XVIII, presente aún en el modelo comunista y la Liga de Naciones, parte de una idea abstracta de “mundo” como una unidad sin más. Pero “[un] mundo abstracto que niegue cada estado/nación, no es real ni puede ser llamado ‘el mundo’”⁴³⁸.

En cambio, la unidad de “el mundo” sólo puede lograrse a través de procesos concretos en que las naciones logren, a la vez, desarrollar su identidad y trascenderla. “El principio de formación de un mundo global no niega la singularidad de cada estado/nación sino que hace exactamente lo contrario”⁴³⁹. “En un mundo global así, cada estado/nación viviría su propia vida histórica única y se conectaría con un mundo global realizando su propia misión histórico-mundial. Ésta es la suprema idea de desarrollo humano histórico y debe ser el principio del nuevo orden mundial que la actual guerra mundial demanda”⁴⁴⁰.

Pero, para garantizar que el mundo global no suprima las diferencias de las naciones, se necesita crear mundos particulares que medien entre la pluralidad de naciones y la unidad de un mundo global. Esto es la esfera de co-prosperidad, un mundo particular creado a partir de tradiciones regionales compartidas. Y la tarea de Japón en la actual guerra es favorecer la formación de una esfera de co-prosperidad de toda Asia del este.

La cuestión del liderazgo

Pero ¿quién debe estar al frente de la esfera de co-prosperidad? El discurso militarista, como hemos visto, apela al modelo de la familia y supone que debe

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 307.

haber un patriarca que vele por el desarrollo de las demás naciones de la esfera y que, a su vez, éstas le reconozcan su autoridad. Y ese patriarca debe ser Japón.

En cambio, Nishida cuestiona que el “familismo” pueda ser un modelo moral para la esfera. Una auténtica esfera de co-prosperidad no elegiría líderes, sino que cada nación adoptaría su rol histórico en la construcción del mundo global.

Sin embargo, aunque Japón no sea el líder de la esfera de co-prosperidad, es la única nación de Asia del este que, al momento, es capaz de enfrentar el desafío de crear un nuevo orden mundial. Aquí Nishida hace un parangón con la importancia que tuvo para la historia europea el triunfo de Grecia sobre Persia. No es que Grecia lidere Europa, sino que instigó el nacimiento del orden mundial europeo. En pocas palabras, Japón no debe ser el líder sino el instigador de la esfera.

El nacionalismo en Japón

En la guerra entre Estados Unidos y Japón se está jugando la posibilidad de un nuevo orden mundial. Y esto pasa por reconocer las tendencias imperialistas del pensamiento americano. Pero eso no quiere decir que Japón deba cerrarse en una posición nacionalista. Hay una posición maniquea detrás de querer imponer un control totalitario en las instituciones intelectuales, aunque sea para “purgarlas” de toda influencia occidental.

A fin de cuentas “[...] el mero nacionalismo es un egoísmo nacional porque no contiene la verdadera globalidad, pone a su nación en el centro y considera a todo el mundo desde esta posición autocentrada”⁴⁴¹. En cambio, Japón debe pensar su lugar desde una perspectiva verdaderamente global. Para ello es necesario seguir la senda imperial que une al emperador con sus súbditos. Los súbditos deben asistir al emperador desde sus distintas perspectivas y no ser homologados por instituciones totalizantes del pensar.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.310.

Hay aquí una crítica no sólo al nacionalismo, sino al control totalitario sobre los espacios intelectuales. Es otro ejemplo de la cruzada de Nishida contra la censura. La casa imperial no debe ser un gobierno totalitario, sino la síntesis de la libre colaboración de todos los súbditos.

La casa imperial

La casa imperial encarna la quintaesencia japonesa y su capacidad de impulsar un nuevo orden mundial. Es la expresión del eterno presente. La continuidad del linaje imperial es el puente que une pasado y futuro en este presente. Va desde el principio de Japón y su conexión con los dioses hasta el final y la realización de su tarea histórica.

Es también la unidad entre el emperador como símbolo del destino histórico japonés y la colaboración de todos los súbditos que, desde sus singularidades, dan forma, en sus acciones, a dicho destino. Por esto, la política japonesa no es un simple totalitarismo en que todos sigan el mandato de la casa imperial. Debe ser la síntesis de la libre colaboración de todos los súbditos y su conexión con el pasado mítico y la misión histórica de Japón.

Y esta unidad entre pasado y futuro, súbditos y emperador, se realiza en el presente absoluto. Está siempre aquí y ahora. Con ello, es también la realización de la idea de que todo lo trascendente, el pasado y el futuro, es inmanente, está aquí y ahora; y que todo lo inmanente, la libre colaboración de los súbditos, es trascendente, en tanto da forma a la misión histórica de Japón.

Por todo esto, piensa Nishida que la casa imperial, como encarnación del eterno presente que reúne la conexión con la tradición y la proyección de una misión histórica al futuro, no sólo es el centro de la nación japonesa; sino que debe ser el centro de toda la esfera de co-prosperidad.

El recuento de un exhorto no escuchado

Con esta breve revisión del ensayo de Nishida podemos entender mejor ese exhorto al gobierno de Tojo que cayó en oídos sordos. Nishida mantiene su

posición de que estamos ante el nacimiento de un mundo global. Pero, en este mundo global, algo debe mediar entre la pluralidad de naciones y la unida de “el mundo”, tal que no se nieguen mutuamente. Y esta mediación son los mundos particulares de la esfera de co-prosperidad.

Aunque, al igual que el resto de la escuela de Kioto, Nishida se apropia la idea de esfera de co-prosperidad, es claro en su crítica del modelo jerárquico “familista”, con Japón a la cabeza, que el discurso militarista defiende. Es curioso ver cómo tanto Nishida como Tanabe cuestionan ese liderazgo japonés que sus colegas habían defendido en los simposios unos meses antes. Nishida reduce el papel de Japón al de instigador del nuevo orden mundial.

Coincide también con sus colegas en su crítica al nacionalismo estrecho y su rol en la educación. Encontramos una vez más a un Nishida crítico de la censura que reivindica la necesidad de integrar los distintos puntos de vista en la senda imperial.

Finalmente, se distingue de sus colegas en la importancia que da a la casa imperial. Esto parece, en un primer momento, contradecir otras actitudes de Nishida como las que rescata Michiko Yusa, en su artículo de *Rude awakenig*, cuando relata cómo Nishida dudaba del carácter divino del emperador y se negaba a rendirle reverencia⁴⁴². Sin embargo, si se lee con detenimiento, es claro que la casa imperial juega, para Nishida, un rol simbólico. Es el presente eterno, la unidad de pasado y futuro, de súbditos y gobierno y de lo inmanente y lo trascendente, lo que debe ser el centro de la esfera de co-prosperidad. La casa imperial es sólo símbolo de esto⁴⁴³.

⁴⁴² Michiko Yusa, “Nishida and totalitarianism” en John Maraldo y James Heisig (eds.), *Rude Awakening, zen, Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawai’i press, Hawai’i, 1994, p. 109.

⁴⁴³ En su último trabajo, “Topos de la nada y cosmovisión religiosa”, Nishida separa el presente absoluto de la casa imperial. Cada individuo es una mónada que, en sus actos, se expresa a sí a la vez que expresa al mundo de una forma cada vez singular. En el presente absoluto hay una unidad autocontradictoria entre lo uno y lo múltiple. Cada mónada es una perspectiva de mundo y, a la vez, el mundo no es otra cosa que una dinámica de estas expresiones individuales. En este texto, el presente absoluto ya no es entendido bajo la forma histórica concreta de la casa imperial; sino, de una forma más general, como el lugar de la nada. Cada mónada, como expresión active

En fin, este ensayo es un claro ejemplo de cómo la escuela de Kioto intentó orientar los acontecimientos durante la guerra poniendo a discusión los temas del discurso militarista. Y es también ejemplo del desenlace de esta estrategia para cambiar el rumbo de las cosas en tanto este ensayo, también, cayó en oídos sordos.

singular, es un vector de mundo. Y la matriz de estos vectores, el lugar donde acontecen, es el presente absoluto. Este presente absoluto es el lugar de la nada en tanto no puede entificarse. Lo universal no es otra cosa que este constante proceso de particularización e individuación. En este sentido, el presente absoluto no es un ente, sino lo eterno que acontece a cada momento. En cada instante acontece mundo de forma singular en múltiples perspectivas y este mundo que acontece es el presente absoluto, el topos de la nada. V. Nishida Kitaro, "The logic of the place of nothingness and the religious worldview, en *Last Writings*, University of Hawaii Press, Hawaii, 1987.

El Fascismo desde dentro, la experiencia de Heidegger y la escuela de Kioto

El enigma del fascismo

“¡Al fascismo no se le discute, se le destruye!”. Este exhorto de Durruti apareció en la portada del 12 de septiembre de 1936 de *Solidaridad obrera*; se ha convertido, quizá, en el eslogan antifascista más popular. Pero, a casi 90 años de aquel discurso, podemos vislumbrar algunas consecuencias funestas de este exhorto de Durruti.

¿Qué es el fascismo? ¿Un episodio de la historia de Italia, un fenómeno histórico localizado en el mundo de entreguerras o una tendencia política latente aún en la actualidad? La pregunta por el fascismo no es sencilla. Como señala Robert Paxton, solemos creer que tenemos una imagen clara del fascismo pero, al prestar atención a ésta, reconocemos que es, de hecho, bastante difusa⁴⁴⁴. Se ha abusado tanto del término, tachando a toda clase de prácticas y actitudes de “fascistas”, que se le ha despojado de toda especificidad. Se ha creado un cierto ambiente de torre de babel en torno al concepto, al punto de parecer indefinible, o un anacronismo⁴⁴⁵.

Pero el siglo XXI nos ha forzado a replantear la discusión sobre el fascismo. Obras como *La naturaleza del fascismo* de Roger Griffin, *La anatomía del fascismo* de Robert Paxton o *Ur-Fascismo* de Umberto Eco han intentado crear una nueva definición general de “fascismo”. También, han aparecido revistas académicas dedicadas al tema, como *Fascism* en 2012. Pero la principal razón ha sido el

⁴⁴⁴ Robert Paxton, *The Anatomy of Fascism*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 2004, p.9

⁴⁴⁵ V. Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, Nueva York, 2006 y “Studying Fascism in the postfascist age. From new consensus to new wave” en *Fascism* #1, Brill, Países Bajos, 2012.

surgimiento de la llamada “nueva derecha” a inicios de siglo con un discurso que, detrás de su evidente sensibilidad contemporánea, recuerda mucho a aquellos movimientos de entreguerras.

¿Ha vuelto el fascismo? Aquí la cuestión no es si hay un puñado de hombres blancos reunidos en algún tugurio, físico o virtual, que todavía se envuelven en la esvástica o reivindican abiertamente los viejos símbolos fascistas. La pregunta es si discursos análogos a los del fascismo de entreguerras son todavía capaces de apoderarse de la imaginación de las masas y movilizarlas para hacerse del poder como lo hicieron otrora.

Yo mismo, desde mi adolescencia me he apropiado, tal vez irreflexivamente, la identidad de “antifascista” y he suscrito la máxima de Durruti. Pero, para responder a estas tendencias políticas contemporáneas, con lo mucho de nuevo y de viejo que tienen, tal vez un trasnochado antifascista como su servidor deba cometer parricidio. Tal vez es momento de discutir al fascismo y no sólo preocuparnos por destruirlo. Tal vez, el no discutirlo ha ocultado su naturaleza, impidiéndonos reconocer cómo prosperó y cómo puede prosperar de nuevo en nuestras comunidades. Tal vez, al intentar destruirlo sin comprenderlo corremos el riesgo de reproducirlo. Tal vez, si nos atrevemos a discutirlo reconoceremos que no es tan diferente a los ideales políticos que muchos antifascistas suscribimos. Y si las diferencias no son tantas, habrá que poner el dedo sobre esos puntos que sí nos diferencian. Y tal vez, si nos adentramos en la “naturaleza” del fascismo, entendida no tanto como su esencia, sino como el ecosistema en que prospera, descubramos que está lejos de ser un fenómeno exclusivo del pasado.

En este apartado no pretendo ofrecer otra definición de “fascismo” al estilo de la de Griffin o Paxton. Me propongo, más bien, intentar comprender cómo prosperó el fascismo en la primera mitad del siglo XX, algunas de sus características y sus límites. Esto a través de la experiencia pensante de Heidegger y la escuela de Kioto. Pensadores afines temáticamente que, como hemos visto, se vieron enfrentados a este movimiento, envueltos por su dinámica y, finalmente, convertidos en decididos críticos. Su experiencia nos ofrece una mirada

privilegiada del fascismo *desde dentro*. Y espero, en última instancia, esta investigación sirva para aclarar en algo las posibilidades de un nuevo acenso del fascismo en el siglo XXI.

Esta pregunta por el ecosistema del fascismo, su “naturaleza”, implica poner en duda muchas de las dicotomías clásicas del espectro político. El fascismo nos fuerza a cuestionarnos el sentido de distinciones como izquierda y derecha o liberales y conservadores. Más aún, nos fuerza a cuestionar las diferencias entre el fascismo y sus tradicionales oponentes como el comunismo o el anarquismo. Espero poder mostrar todo esto en las páginas a continuación. Comencemos por cuestionar la naturaleza misteriosa del fascismo.

El gran enemigo

El fascismo, es el primer gran “-ismo” del siglo XX. A diferencia de otras tendencias políticas como el liberalismo o las corrientes de herencia utopista como el comunismo y el anarquismo que se gestaron en los siglos XVIII y XIX, el fascismo es un producto del siglo XX. Y, como tal, lleva muchas marcas de este convulsivo siglo como la guerra, la crisis económica, la sociedad de masas y la propaganda. Por ejemplo, lo que la imprenta fue para las ideologías de corte ilustrado y su *sapere aude*, fueron para el fascismo la radio y el cine con su capacidad de llegar a las masas. Además, siendo un producto posterior, no es de extrañar que el fascismo se apropie de ideas de sus “hermanos mayores” en el espectro político, como la importancia de la libertad del individuo o la crítica al capitalismo y la necesidad de una economía social. No es de sorprender tampoco que muchos simpatizantes fascistas fueran socialistas conversos. Este carácter “novedoso” del fascismo planteó un reto a las definiciones de su lugar dentro del espectro político desde su aparición.

El fascismo entra al escenario político del siglo XX como *una nueva propuesta de modernidad alternativa*⁴⁴⁶, más allá del socialismo, el monarquismo o el

⁴⁴⁶ V. Tamir Bar-On, “The French new right’s quest for alternative modernity” en *Fascism #1*, *op cit*.

liberalismo. Frente a una modernidad en crisis, el fascismo se suma a la lista de “ismos” que proponen un nuevo modelo económico, político, cultural y de vida, en general. Las diferencias entre estos proyectos descansan en cómo interpretan la crisis moderna y qué proponen para superarla.

Vimos cómo, en los simposios de *Chuo koron*, los pensadores de la escuela de Kioto reconocen tres alternativas civilizatorias, encarnadas en las tres naciones jóvenes que se enfrentan para ocupar el lugar abierto por la pérdida de centralidad de la vieja Europa: el capitalismo frívolo y el espíritu de trabajo protestante de los Estados Unidos, el modelo socialista ruso y el modelo nacionalista de Japón, Alemania e Italia. En sus relatos, cada una de estas ideologías reconocía a las otras dos como el enemigo. “Liberal” y “comunista” son los insultos favoritos del fascismo.

Partiendo de este esquema, podemos comprender mejor por qué el fascismo quedó cubierto por un halo de misterio, particularmente después de la guerra. El fascismo fue el modelo perdedor en la lucha por una modernidad alternativa tras la guerra. La derrota de este modelo sentó las bases de la confrontación entre los modelos americano y soviético durante la guerra fría. Pero, como señala Eco, la segunda guerra mundial se ha definido como la lucha contra el fascismo⁴⁴⁷.

Pero no es sólo que el fascismo fuera el primer modelo eliminado en la contienda por el siglo XX, sino que se volvió *el gran enemigo*. Tanto socialistas como liberales convirtieron al fascismo en el gran otro, definiéndolo negativamente a partir de sí. El fascismo debía ser todo lo que los otros modelos no eran y éstos se legitimaron por ser “La” fuerza que logró vencer al fascismo. Esto lleva a las otras tradiciones del espectro, liberalismo y comunismo, a crear relatos sobre el fascismo desde fuera, sobre lo que el fascismo *debe ser*, con relación a ellos, más que sobre lo que, de hecho, es.

Un ejemplo claro de esta interpretación a modo lo podemos ver en las lecturas que hizo del fascismo la tradición comunista. En el periódico *The Militant* del 16 de

⁴⁴⁷ V. Umberto Eco, “Ur-Fascismo”, conferencia dictada en la Universidad de Columbia en abril de 1995 con motivo del aniversario de la liberación de Europa.

enero de 1932 Leon Trotski describe el fascismo como un movimiento de la pequeña burguesía del campo y la ciudad. Por su parte, Dimitrov, en su reporte a la internacional comunista, lo describe como la dictadura terrorista del capital financiero, la más reaccionaria, chauvinista e imperialista. Más allá de sus diferencias, ambos análisis coinciden en que el fascismo debe ser un fenómeno burgués. Es difícil para pensadores comunistas aceptar que el fascismo pueda ser un movimiento que apele también a los trabajadores. Sería tanto como confesar que comparten un mismo público, e incluso cuestionar que el obrero industrial tenga una inclinación natural al comunismo. Entonces, a pesar de los datos de afiliación y la marcada retórica obrerista, el fascismo *debe de* ser un movimiento burgués.

Podemos ver, pues, dos motivos detrás de la bruma que cubre al fascismo de un halo de incompreensión. Por un lado, como un modelo de modernidad alternativa nacido en el siglo XX, entra como un nuevo elemento a la discusión y se apropia de muchos de los elementos de sus contrincantes. En los primeros años de discusión sobre el fascismo, el gran tema era entender qué era exactamente este nuevo movimiento y cómo se desarrollaba.

Por otro lado, el fascismo terminó siendo definido como el gran enemigo, desde los dos grandes proyectos de modernidad alternativa de la época, el comunismo y el liberalismo. Esto llevó a una cierta caracterización negativa a modo, donde el fascismo era todo lo malo que los otros proyectos no eran. Era imposible confesar que algo compartieran los otros proyectos de modernidad alternativa con aquél otro vencido. No es de sorprender tampoco cómo, en este panorama, el término “fascismo” perdiera toda especificidad, pues servía sólo para nombrar lo otro de los proyectos modernos triunfantes. En otras palabras, el fascismo fue definido *desde fuera* por las alternativas de modernidad que se le oponían.

Volviendo a la cuestión del principio, si al fascismo no se le discute, sino se le destruye es porque es solamente el gran enemigo. Pero quien no comprende al enemigo, y por qué es enemigo, corre el riesgo de no reconocerlo cuando se acerca o, peor aún, de convertirse en él. Para conocer y, más aún, reconocer al

enemigo es necesario dejar de verlo desde fuera e intentar verlo desde dentro. Es aquí donde Heidegger y la escuela de Kioto nos ofrecen una perspectiva privilegiada. ¿Cómo vivieron estos movimientos quienes se vieron envueltos en ellos?

Algunas definiciones de “fascismo”

Para discutir al fascismo es importante empezar por entender de qué estamos hablando. Como he dicho, mi intención no es ofrecer una nueva definición general de “fascismo”. Más bien, me interesa hacer exégesis de la experiencia pensante de los pensadores que hasta ahora nos han ocupado para comprender mejor la fisiología de este movimiento, desde dentro. Me interesa comprender cómo funciona, cuáles son sus peculiaridades, sus límites y, sobre todo, en qué contexto prospera. Con ello, me conformaré con extraer algunos ejes que caracterizan a este tipo de movimientos a partir de la investigación que hemos llevado sobre las experiencias de los filósofos de la nada. Pero, para entrar en el tema y sentar un cierto terreno común, quiero empezar comentando algunas definiciones de “fascismo” antes de entrar a las experiencias que aquí nos ocupan.

Etimológicamente, “fascismo” viene del italiano *fascio* que, a su vez, se conecta con el latín *fascēs* que es el nombre dado a un objeto ritual formado por un hacha común envuelta por 30 varas sujetadas por una cinta de cuero roja. En la tradición romana, era usado como símbolo de la unidad del Estado. Fue símbolo de la república francesa y figura también en el memorial de Lincoln en Washington. Para inicios del siglo XX era un símbolo con una connotación preeminente de “izquierda”

A finales del siglo XIX, los campesinos sicilianos que luchaban contra los terratenientes llamaron a sus organizaciones *Fasci Siciliani*, para evocar el sentido de solidaridad entre sus militantes. En 1914, grupos de sindicalistas, nacionalistas de “izquierda” y socialistas que querían que Italia se sumara al bando aliado en la primera guerra mundial adoptaron el nombre de *Fascio Rivoluzionario d’Azione Interventista* (Liga Revolucionara por la Acción Interventista). A este grupo

pertenecía Mussolini. En 1919, lo que quedaba de este grupo y sus simpatizantes, alrededor de una centena en total, adoptaron el nombre de *Fasci di Combattimento* (Fraternidades de combate) y declararon la guerra al socialismo, por oponerse al nacionalismo. Éste podría considerarse como el nacimiento del fascismo⁴⁴⁸.

La propia elección del término dice mucho del movimiento. Denota su herencia de “izquierda” y particularmente socialista. También su mirada nostálgica a un pasado idealizado, con la apropiación de símbolos romanos. El propio símbolo del *fasces* revela la importancia del Estado, la unidad, el dirigente y la acción colectiva. Un hacha (el dirigente) lista para actuar reforzada por la unidad de un montón de varas (los militantes) que se hacen fuertes por la unidad y una cinta roja (la sangre, la identidad) que las agrupa.

En “La doctrina del fascismo” Mussolini intenta definir su movimiento. Para él el fascismo es una doctrina que da mayor valor a lo espiritual por encima de lo material, dándole un carácter fundamentalmente ético, más que político. Da un valor fundamental a la actividad y la lucha. El fascismo es una doctrina de acción, nacida al calor de ésta y no en un escritorio. Concibe al ser humano no como individuo sino en términos de los grupos a los que pertenece y lo configuran como son la familia y, fundamentalmente, la nación, volviendo crucial la defensa de ésta y sus tradiciones. Por ello, el fascismo es anti-individualista. Como doctrina de acción, es opuesta al pacifismo y da un valor creativo a la guerra. El fascista “ama a su vecino” pero este amor no excluye la importancia de vigilarlo y educarlo, ni implica negar las jerarquías. Como una doctrina espiritual, se opone a reducir la vida a la dimensión económica como intentan marxistas y liberales, sus más grandes enemigos. Tampoco acepta la reducción del individuo a números abstractos que invisibilizan las diferencias y los rangos y, con ello, se opone a la democracia. Renuncia también a toda perspectiva igualitaria o progresista del liberalismo. Pero, esto no quiere decir que apueste por un regreso al pasado. En cambio, busca una nueva forma de gobierno totalitario, en que el Estado sea lo

⁴⁴⁸ Cf. Robert Paxton, *The Anatomy of Fascism*, op. cit., pp. 4-5.

absoluto y los individuos y grupos lo relativo. Esto implica negarle algunas libertades “dañinas” al individuo, preservando las más esenciales, dejándole a éste un buen rango de movimiento.

Vemos en esta temprana descripción algunas características típicas del fascismo. Primero que nada, se nota la falta de una definición clara, reemplazada más bien por una lista de tópicos. Esto se debe a que, como dice el propio Mussolini, el fascismo es más producto de la acción que de la reflexión teórica. Esto lleva a la segunda característica que es justo el énfasis en la acción y el anti-pacifismo. Otra es la centralidad de la nación y los grupos identitarios por sobre el individuo abstracto del liberalismo. También está la reivindicación de lo espiritual por sobre lo material. Esto separa al fascismo de sus dos contrincantes materialistas: el liberalismo y el comunismo. Mientras, por ejemplo, el comunismo se atribuye un carácter científico en tanto opera con cifras, fuerzas y leyes, el fascismo se va a concebir con un carácter más ético o metapolítico por apostar fundamentalmente por una transformación espiritual.

En *The Nature of Fascism*, Griffin propone la siguiente definición general de fascismo: “El fascismo es un género de ideologías políticas cuyo núcleo mítico en sus distintas presentaciones es una forma palingénética de ultranacionalismo populista”⁴⁴⁹. Griffin empieza por entender el fascismo como un género de ideologías que, como cualquier otro, engloba distintas posiciones unidas por lo que él llama un núcleo mítico común. Así como entre los comunistas se puede hacer una larga lista de corrientes y tendencias, con ideas y prácticas encontradas, pero con ciertos supuestos comunes, lo mismo en el caso del fascismo. Y este núcleo mítico que une a las distintas formas del fascismo es el ultranacionalismo populista en su expresión palingenética. Es ultranacionalista porque pone a la nación como el centro y no reconoce dimensión que la subsuma, ni el individuo ni la humanidad. Es populista en tanto que, a diferencia de otros movimientos tildados de “derecha”, depende fundamentalmente del poder popular de las masas. Esto no niega que sea un movimiento de élites, pero estas élites

⁴⁴⁹ Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, op. cit., p. 48.

dependen de la legitimación y el apoyo masivo. Finalmente, utiliza la expresión “palingenética” (*palin-genesis*, “nuevo nacimiento”) para resaltar que estas ideologías buscan un nuevo comienzo, una completa transformación de las instituciones vigentes. En otras palabras, tienen intenciones radicales y revolucionarias. Esto las distingue también de la llamada “derecha” tradicional que pugna siempre por el respeto a las instituciones vigentes.

Por último, quiero llamar la atención sobre la caracterización que ofrece Eco en su conferencia “Ur-Fascismo”. Su perspectiva es bastante interesante, pues parte de su experiencia de temprana juventud durante el régimen de Mussolini. Él lista una serie de características propias de todo fascismo. Primero que nada, subraya la debilidad filosófica del fascismo, su falta de teoría. Con ello, debe entenderse más como un movimiento emotivo arquetípico que como uno intelectual. A continuación, está el culto a la tradición y la búsqueda de crear un sincretismo que articule un mito unitario. Luego está el anti-modernismo y anti-iluminismo, el culto a la acción, un miedo a la diferencia y la búsqueda de una unidad a ultranza. Está también la creación de una identidad social accesible a todos con el nacionalismo acompañado de una sensación popular de elitismo. Un desprecio a los derroches del enemigo, una tendencia al heroísmo y al machismo. Me parece interesante ver lo mucho que estas características identificadas por Eco se parecen a las que reconocen Heidegger y los pensadores de la escuela de Kioto en sus respectivos países. Pasemos a su experiencia a continuación.

El interior del fascismo

Ya hemos descrito cómo tanto Heidegger como los filósofos de la escuela de Kioto se vieron envueltos e hicieron frente a lo que hemos llamado, laxamente hasta ahora, “fascismo”. Más que repetir lo que ya hemos visto, intentaré extraer de estas experiencias algunas características comunes y diferencias de sus experiencias de los movimientos en Alemania y Japón. Esto con el fin de entender mejor este movimiento y el ambiente en que prospera.

Un movimiento de la juventud

Lo primero a entender es que, antes de ser una forma de gobierno o un partido, el fascismo es un movimiento popular. Como pudimos ver, no fueron los discursos o las promesas lo que conmovió a nuestros pensadores, sino los cambios que apreciaban en las personas a su alrededor. Percibieron una fuerza juvenil en el movimiento, una energía moral, una promesa de romper con todo lo viejo y crear algo nuevo. De hecho, la gran preocupación de nuestros pensadores es que canalizar el movimiento por las vías de la organización sofoque su potencial transformador y lo reduzca a una nueva faz de lo vigente.

Una propuesta revolucionaria anti-moderna

Conectado a lo anterior, nuestros pensadores se vieron atraídos por la promesa de un cambio radical de la realidad vigente, de una revolución. Pero la revolución fascista tiene algo de paradójico, es una revolución que se levanta en contra del modelo moderno de progreso, tecnificación, materialismo y cosmopolitismo. Lo paradójico de una revolución anti-moderna es que hay pocas nociones tan modernas como la de revolución⁴⁵⁰. Esta tensión entre lo moderno y anti-moderno caracteriza a la propuesta fascista. A la vez que hay un deseo de romper con la dinámica moderna de tecnificación de la vida y volver a un núcleo espiritual tradicional, los avances técnicos son vistos como un éxito del individuo sobre la naturaleza a ser celebrados. En última instancia, como señalan los pensadores de la escuela de Kioto, la estrategia termina siendo recoger los frutos de lo tradicional y lo moderno a conveniencia. No en vano describieron el ataque a Pearl Harbor como la perfecta armonía entre la máquina y el espíritu, los valores antiguos y los modernos.

La energía moral

El fascismo es, antes que nada, un movimiento con pretensiones espirituales. Interpreta la crisis moderna como una pérdida de espiritualidad en favor de los

⁴⁵⁰ V. *infra*, p. 277.

valores materiales que reducen toda la existencia a números. Se convierte en una lucha de la calidad, del lado del fascismo, contra la cantidad de liberales y comunistas. Con ello, sin ignorar la esfera económica o institucional, la cuestión central en el fascismo es lo que llaman “metapolítica”, la transformación ética de los sujetos que conforman el movimiento. Un regreso al núcleo espiritual perdido por la fuerza corrosiva de la modernidad. Tanto Heidegger como en la escuela de Kioto comparten la crítica a la especialización y la necesidad de recuperar un núcleo espiritual perdido.

El cuerpo de la nación y las metáforas orgánicas del pueblo

Como ya hemos dicho, el sujeto histórico para el fascismo son los pueblos particulares. No se trata de una simple negación del individuo sino de la idea de que éste sólo se realiza y halla su expresión a través de su pueblo. Es crucial para el fascismo romper con el egoísmo y el cosmopolitismo, ambas posiciones modernas que buscan abstraer al ser humano de sus particularidades nacionales. En otras palabras, el fascismo es un movimiento de grupos identitarios.

Y, si el pueblo es el sujeto histórico, es frecuente encontrar en el discurso fascista lo que llamo “metáfora orgánica”. Esto es, la imagen del pueblo como un organismo vivo. La salud de este organismo es su energía moral, su conexión al núcleo espiritual perdido, su fuerza se expresa en su acción, su enfermedad está en el materialismo y la corrupción racial, y la muerte es la pérdida de “espacio vital”. Otra metáfora empleada en Japón es la de la familia como símbolo de la unidad y dinámica jerárquica del pueblo. Cuestionar estas metáforas es cuestionar al sujeto del fascismo.

La medianía y la política de masas

Heidegger describe al fascismo como la doctrina de la medianía. Una doctrina que pone todo al alcance de las masas y las vuelve el criterio. A la vez que el movimiento fascista hace fetiche del héroe y del gran hombre, su fuerza son las masas. Qué sería el hacha del *fascis* sin las treinta varas que lo rodean. Para el fascismo son cruciales los referendos, los mítines y las ceremonias. A la vez que

reprocha al liberalismo y al comunismo reducir a las personas a números, la fuerza del fascismo está también en los grandes números. En otros términos comparte con sus contrincantes el ser una política de masas.

Por tanto, el canal de comunicación idóneo del fascismo, y de sus contrincantes, son los medios masivos como la radio y el cine. La función de la propaganda no es sólo llegar a las masas sino poner todo al alcance de ellas y ofrecerles un sentido de unidad. Al final, son las masas la regla con que se mide todo éxito. Por ello Heidegger acusa en el fascismo una tendencia a la mediocridad. De aquí también ideas como la ciencia cercana a la vida.

Hay también una necesidad de suprimir todo disenso. No hay dentro del fascismo lugar para la diferencia o la diversidad. Todo lo diferente debe ser vuelto homogéneo y quedar fuera. Por ejemplo, en la propaganda nacionalsocialista todos los enemigos, comunistas, liberales, naciones imperialistas, partidos opositores, instituciones bancarias, miembros moderados del propio partido, etc., eran englobados bajo el mote de “judíos” como si todos fueran un solo enemigo externo.

Hannah Arendt piensa que toda organización totalitaria se forma en torno a una ficción de terror de a la amenaza de “el otro”. Este “otro” pueden ser los judíos, los comunistas, los americanos o los ricos y famosos (al estilo del relato de QAnon en Estados Unidos) que conspiran contra “El pueblo”. En este sentido, el fascismo tiene un carácter terrorista, en tanto organiza su “nosotros” a través del terror⁴⁵¹.

Identidad al alcance de todos

Y justamente lo primero que se debe poner al alcance de las masas es una identidad particular, un “nosotros”. Más fundamental que la identidad como “combatientes del partido”, es la identidad nacional y el racismo. El racismo da una identidad al alcance de todos, sólo basta cierta herencia, cierto color de piel, cierta lengua para ya ser parte del pueblo superior. Y si bien el racismo no es esencial al

⁴⁵¹ Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 296.

fascismo, sí lo es el chauvinismo. La creación de un grupo identitario al alcance de las masas que se coloca como superior a los otros y con cierta autoridad sobre ellos. No importa si este grupo se entiende en términos raciales o no. Como decían nuestros pensadores de la escuela de Kioto, hasta los demás asiáticos pueden llegar a ser japoneses.

La política de la acción

El fascismo no nace como teoría sino como acción. Es un movimiento en que la fuerza y el ejercicio de poder son fundamentales. La medida de salud de un pueblo es su capacidad de actuar. Y este actuar se mide siempre en resultados y triunfos que son el objeto de la propaganda. Es importante para el fascismo hacer mucho, sin importar qué, al punto que el puro hacer es prueba de su validez, sin importar su dirección.

Este hacer, junto con la política de la medianía, trae consigo una tendencia anti-intelectualista. Todo lo que no sea acción, al estilo del partido, es sospechoso de ser reaccionario y esto incluye todo pensar, todo discutir, todo disentir.

Este relato de la acción va asociado a una idea de masculinidad. El fascismo se concibe como un movimiento de hombres viriles que hacen, que accionan, que son violentos y que no se quedan con los brazos cruzados. De aquí también la importancia de las bandas paramilitares. El fascismo no se construye discutiendo en asambleas sino echando golpes en las calles. Tampoco es raro que los antifascistas, al intentar oponerse a estas bandas, se vuelvan ellos también apologetas de la acción.

Anticapitalismo

El fascismo sostiene una retórica anticapitalista, en tanto pretende romper con el materialismo y basar la sociedad en valores espirituales. No en vano el movimiento en Alemania se identificó como socialismo-nacional. Pero, su misma posición anti-materialista lleva a que la cuestión económica sea siempre secundaria y esté en función de las necesidades del Estado. Sin embargo, hay

que reconocer, al menos, una intención de romper con el modelo económico del capitalismo trasnacional en favor de un énfasis más social y local de economía controlada.

¡Organización!

En su deseo de crear identidad y homogeneidad, de suprimir toda diferencia y poner a las masas al servicio de sus dirigentes, el fascismo busca organizar todas las dimensiones de la vida, disciplinando a todas las personas dentro de corporaciones. A la vez que busca romper con todas las instituciones vigentes, desea remplazarlas por nuevas instituciones todavía más minuciosamente organizadas. Esta organización no sólo elimina todo disenso, sino que sofoca todo el potencial creativo de las personas, supuesto baluarte del fascismo, para volverlas simples masas al servicio del dirigente. Así podemos entender lo que Mussolini llama “gobierno totalizante”.

Podríamos, en general, extraer la siguiente caracterización del fascismo de la experiencia de nuestros pensadores:

El fascismo es un movimiento con intenciones revolucionarias de romper con un modelo moderno en crisis y propone una modernidad alternativa que mezcla elementos modernos con un regreso a un núcleo tradicional local perdido. Es un movimiento que se posiciona como reivindicación de lo espiritual y lo cualitativo contra lo material y cuantitativo de liberales y comunistas. A la vez que reivindica lo cualitativo del individuo y pone al grupo identitario particular en el centro, es una forma de política de masas que encuentra en éstas su fuerza, su criterio y legitimidad. Resuelve esta contradicción ofreciendo una identidad colectiva al alcance de las masas que se afirma como superior a otras. Hay en el fascismo una necesidad de crear unidad en esta identidad colectiva, negando todo disenso y dejando fuera toda diversidad. Tiene una retórica anticapitalista, aunque, por su oposición al materialismo, lo económico pasa a segundo término. A pesar de que se propone romper con todas las instituciones vigentes, busca crear nuevas que organicen todas las dimensiones de la vida para disciplinar a las personas y

convertirlas en masas cohesionadas al servicio de los dirigentes. Pone en un lugar central la acción y la obtención de resultados, dejando de lado todo pensar, viéndolo incluso como algo reaccionario. De aquí también que no haya una “teoría” fascista consistente.

Encanto y desencanto con el fascismo

Visto desde esta luz, no es difícil comprender por qué nuestros pensadores se vieron atraídos por un movimiento que se propone romper con lo vigente y hacer una remodelación de mundo en términos espirituales. Un regreso a un principio transhistórico, perdido por la modernidad, en el corazón de la tradición; y la creación de una nueva alternativa social, económica y política más allá del liberalismo y el socialismo para superar la crisis moderna de tecnificación de la vida, egoísmo y pérdida de sentido.

Pero también es claro que muchas de las realidades del fascismo chocan con sus ideales como el anti-intelectualismo, el deseo de suprimir a los individuos y sus diferencias, lo masivo, la máxima de organizarlo todo, la centralidad de la acción o la identidad nacional, racial, por encima de todo. Y su mayor resquemor es que, detrás de todas sus apariencias de alternativa, no sea más que una nueva expresión de la misma modernidad en crisis.

Finalmente, a partir de este largo proceso de exégesis espero haber llegado a una caracterización común del fascismo desde las experiencias de nuestros pensadores. Esta caracterización no choca con las definiciones que hemos visto, más bien las complementa, dando más detalles y articulando más elementos.

Espero que esta caracterización sirva para entender las peculiaridades de estos movimientos políticos que, a pesar de sus diferencias, podemos llamar fascistas y su lugar dentro del panorama político. Nos permite entender por qué pensadores de la nada como los que nos han ocupado se vieron atraídos por semejante movimiento. Pero nos permite también ver los puntos de fricción entre las

consecuencias políticas de sus filosofías y las características de dicho movimiento. Fricciones que orillaron a ambos a la crítica y al quiebre.

Por último, espero poder apoyarme en esta caracterización para responder a la pregunta por la posibilidad de un regreso del fascismo en el siglo XXI. Esta perspectiva privilegiada, desde el interior, nos da muchas pistas de qué señales buscar. También nos invita a cuestionar las cruciales diferencias entre el fascismo y otras posiciones del espectro político.

La filosofía frente al poder

El primer tema interesante a notar en el encuentro de nuestros pensadores con el fascismo es que ellos no se enfrentaron al movimiento como personas cualesquiera, sino que lo hicieron como filósofos. Y esto nos dice mucho no sólo sobre la relación entre filosofía y fascismo, sino entre la filosofía y el poder en general.

Tanto Heidegger como los pensadores de la escuela de Kioto intentaron cambiar el rumbo del movimiento desde la filosofía. Para hacer esto, debieron adaptarse a sus conceptos, sus formas y sus espacios. En palabras de Heidegger, debieron “amoldarse”, ser flexibles en sus formas para encajar y poder intentar hacer una diferencia.

Pero este amoldarse llegó a ser más profundo de lo esperado. No sólo conceptos fascistas se colaron en su pensar, intentaron resignificarlos o no, sino que llegaron a tener que aceptar compromisos teóricos con la política vigente. En otras palabras, en su intento de amoldar el movimiento a su pensar, terminaron amoldando su pensar a la realidad del movimiento.

Esto es claro en los debates de *Chuo koron* y en cómo nuestros filósofos se esfuerzan por hacer sentido *a posteriori* de las acciones de Japón dentro del plano de la filosofía de la historia mundial. Son llevados a una encrucijada en que deben abandonar sus compromisos con la lógica budista de la no diferenciación en favor

de la lógica de las relaciones familiares para dar razón de las relaciones verticales entre Japón y los otros pueblos de Asia.

Y el crítico más fuerte de esta táctica de amoldar la filosofía al poder es Tanabe. En su artículo sobre el discurso del rectorado de Heidegger, se plantea justo la cuestión de la relación entre filosofía y política.

La filosofía no puede ser indiferente a las cuestiones políticas. No puede ser una simple escapatoria intelectual de un mundo repleto de injusticias, al estilo de la filosofía griega tardía. Pero tampoco debe volverse una contempladora sumisa de la “necesidad histórica” al margen de los acontecimientos. La filosofía debe intervenir en la transformación de la realidad pero esto no lo puede lograr renunciando a su autonomía en favor de la “política real”. Es un inmenso peligro para la filosofía ponerse al servicio, acríticamente, del gobierno o incluso de un movimiento.

Piensa Tanabe, en cambio, que la filosofía debe ser siempre incompatible con la “política real”. Debe estar basada siempre en sus principios y no cederlos en favor de las necesidades del momento. El lugar de la filosofía frente a las instituciones de poder debe ser siempre de crítica. Sólo poniendo siempre entre signos de interrogación las máximas políticas es que la filosofía puede lograr la reconciliación entre la realidad y sus ideales.

En un tono parecido dice Heidegger que, tras abandonar el proyecto en la universidad, se plantea un nuevo frente de intervención: el frente invisible de la Alemania espiritual secreta. Contra la “ciencia cercana a la vida”, esta filosofía debe ser inadecuada a su tiempo, a lo actual. No es una filosofía del ruido y de las masas, sino del silencio y la soledad. Sólo esta filosofía puede mantener la dirección espiritual sin perderse en lo actual. Y la dirección es encontrar lo que tanto ruido, tantos triunfos, tanta identidad y tanta acción intentan callar: la indigencia; que, en el fondo, algo falta.

Y esta crítica a la filosofía al servicio del poder implica también una crítica a la universidad. Heidegger piensa que en la universidad moderna, de corporaciones e

interventores, no hay lugar para ningún cambio esencial, para ninguna autoafirmación. Con ello, a despecho de su proyecto anterior, la filosofía del frente invisible ha de mantenerse al margen de los juegos de poder de esta institución.

En pocas palabras, después de estas experiencias amargas de intervención política en un movimiento supuestamente revolucionario, la primera conclusión de nuestros pensadores es sobre la importancia fundamental de la autonomía de la filosofía. Pero esta autonomía no implica apatía. Lo importante es no renunciar a nuestra posición crítica como filósofos en favor de encajar en un movimiento o de los requerimientos actuales del poder. No es un llamado a abandonar la actividad política ni la universidad, sino a no dejar que éstas nos definan o nos hagan renunciar a nuestros principios.

Puntos de fricción

En consonancia con este espíritu crítico, hay que decir que fueron muchos los puntos de fricción entre la realidad del fascismo y los ideales de nuestros pensadores. La primera cuestión ya la mencionamos y es justo la radicalidad. La mayor preocupación de nuestros pensadores es que el fascismo no sea más que otra forma de la modernidad vigente. Como Heidegger decía, su principio de barbarie.

Otra cuestión con la que difieren es la del racismo y todo otro nacionalismo angosto. Rechazan la idea de una nación naturalmente superior que está ya dada y puesta al alcance de todos. Apuestan, más bien por un regreso a lo local, que va desde una búsqueda del propio lugar en la historia hasta una especie de municipalismo de la ciudad pequeña. Son críticos también de la absolutización de los grupos identitarios particulares. Para ellos es importante reconocer un plano ulterior de mismidad entre todos los individuos. Un principio que nos unifica en nuestra diversidad. En un sentido parecido, fueron fuertes críticos de la censura y el anti-intelectualismo. Defendieron la importancia de la diversidad y la irreductibilidad del conflicto.

Chocaron también en la cuestión del cálculo y la organización. Nuestros pensadores reconocieron que los excesos en la organización paralizan y sofocan la diversidad, el conflicto y la creatividad. Lo mismo en cuanto a los planes y programas, reducían al futuro a ser medido con la regla del presente. Tampoco aceptaron el fetiche de la tradición que el fascismo puso de moda. No se trata sólo de “ir a los antiguos”, sino de buscar lo que ellos buscaban.

Finalmente, se diferenciaron en la cuestión de la apología del poder y la acción. Y esto los deja en un dilema complejo. ¿Cómo vencer al poder? Ningún acto de poder puede destruir al poder. O, como dijimos antes, “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”. Por eso, no basta reemplazar una política de masas por otra y, con ello, el problema de la lectura política de la filosofía de la nada se vuelve más complejo.

Nuestros pensadores aspiran a una forma de política radical, crítica de la modernidad, que vuelva a lo espiritual y lo local, pero sin absolutizar al grupo identitario particular, sin nacionalismo estrecho, sin racismo. Que dé un valor fundamental a la diversidad y al conflicto. Que no se pierda en la organización ni intente planificar el futuro, sofocando la creatividad de las personas. Que no sea un movimiento de masas detrás de un dirigente sino que reconozca el valor creativo de cada individuo, a la vez que su unidad fundamental en lo absoluto. Una sociedad de la fraternidad, unidad en la diferencia, y horizontalidad. Es ésta la otra política de la nada que, hasta ahora, se ha quedado en el tintero. Volveré sobre esto al final. Por lo pronto, cerremos el presente apartado con la utilidad de la caracterización de “fascismo” a la que hemos llegado.

“Fascismo” en general y el matiz decolonial

A partir de la caracterización anterior, es momento de preguntarnos por la utilidad que pueda tener cualquier tipo de definición general de fascismo. ¿Tiene sentido hablar de fascismo fuera de Italia?

La primera cosa que tanto Eco como Griffin reconocen es que toda definición de fascismo debe dar razón de la diversidad de expresiones que este movimiento puede tener. Con ello, debe apelarse a lo que Griffin llama “mínimo fascista”⁴⁵² para dar con esas características que, a pesar de sus diferencias, hacen que un movimiento caiga dentro del espectro del fascismo. Si entendemos el fascismo como un tipo de movimiento popular con una propuesta de modernidad alternativa y cierta idiosincrasia, no es difícil entender que pueda tener matices y singularidades en distintos tiempos y lugares.

Así como aceptamos la diversidad de tendencias e incluso las posiciones encontradas dentro de corrientes políticas como el comunismo, es necesario reconocer un grado de diversidad en las posturas fascistas. El reto está en que, mientras las tradiciones comunistas están unidas por supuestos teóricos relativamente claros, la tendencia anti-intelectualista del fascismo lleva a que esta unidad sea más una idiosincrasia, manifiesta en la acción. Muchos fascistas incluso no se identifican como tales pero “por sus frutos los conoceréis”.

Un ejemplo de esta aplicación amplia del término “fascismo” a distintos movimientos con rasgos comunes es justo que, en el presente trabajo, he descrito al militarismo japonés como fascista. En los estudios sobre fascismo abundan los trabajos sobre Italia, pero también sobre el nacionalsocialismo en Alemania, los movimientos en Francia, en Europa del este, en Inglaterra, en América y hasta en África. Pero casi nadie incluye en la lista de fascismos al militarismo japonés.

Pero personajes de la época como Kaji Wataru identificaron al régimen japonés como fascista, llevando éste una férrea actividad pacifista y antifascista en el frente chino. Ya hemos mencionado también que el propio Nishida tildó al régimen de fascista en una carta de 1935. Si partimos de las definiciones y la caracterización de fascismo vistas arriba, el militarismo japonés cumple con todo. Cumple con ser una política de masas, con énfasis en lo espiritual y la particularidad nacional, con tener aspiraciones transformadoras, con imponer identidades homogéneas y suprimir el disenso, con ser anti-intelectualista,

⁴⁵² V. Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, *op. cit.*.

chauvinista, apologeta de la acción, buscar organizar todas las dimensiones de la vida y propugnar por una economía social local.

Pero, los propios pensadores de la escuela de Kioto reconocen una diferencia decisiva entre el proceso japonés y el alemán y es el tema del colonialismo. Mientras que Alemania lucha por la unidad nacional y la defensa de su “espacio vital” después de las injusticias del tratado de Versalles, Japón lucha contra la opresión colonial europea sobre Asia y se posiciona por la liberación de todo el continente. En otras palabras, mientras las miras alemanas son nacionales, las de Japón son regionales, la apuesta por la esfera de co-prosperidad de Asia del este.

Alemania, por más que es una “nación joven”, se ha desarrollado dentro de la comodidad del imperialismo europeo. En cambio, Japón se levanta como el libertador de Asia colonizada.

Este matiz decolonial fuerza al fascismo japonés a tener un énfasis distinto en el racismo. Mientras en Alemania, el mito racista sirve para ofrecer unidad, Japón se posiciona por una especie de “panasianismo” sobre las bases de la identidad cultural. Esto, por supuesto, no quiere decir que el racismo no fuera parte del militarismo japonés. Ya hablamos abundantemente de los tonos racistas en la actitud dirigente de Japón sobre Asia o de las actitudes racistas de los soldados japoneses en sus “incidentes”. Lo único es reconocer que la importancia del tema del colonialismo en Japón los fuerza a reducir el énfasis racista en favor de otras formas de identidad popular chauvinista.

Reconocer este tipo de matices y diferencias dentro del fascismo es crucial. Quiere decir que puede haber movimientos fascistas, en el pasado o el presente, que no den un rol central a la raza e incluso adopten cierto grado de multiculturalismo y anti-colonialismo. Pero, en el corazón, el sujeto histórico sigue siendo el pueblo superior y éste está puesto al alcance de las masas de un modo u otro.

¿Tiene sentido hablar de izquierda y derecha?

La política moderna se ha descrito en términos de grandes dicotomías, posiciones opuestas que tiran los ejes del espectro político. Como señala Bobbio, no es de sorprender que la política, una dimensión de la vida que opera a partir de antagonismos, se describa a sí en términos de bandos opuestos. Con ello, cuando hablamos de política moderna solemos hacerlo en términos de “izquierda y derecha”, “liberales y conservadores”, “revolucionarios y contrarrevolucionarios”, “radicales y moderados”⁴⁵³. Y, como suele hacer el pensar metafísico, ha habido una tendencia a agrupar estas oposiciones en bloques como “conservadores-de derecha-contrarrevolucionarios” o “izquierda-liberal-revolucionaria-radical” y a verlos como inseparables. Pero ¿qué pasa si asociamos estos contrarios de formas inesperadas? ¿Hay conservadores radicales o revolucionarios de derecha? Vale agregar también que estas dicotomías son características de la modernidad. Sería anacrónico decir que Solón era un radical de izquierda o Moctezuma un moderado.

De estas dicotomías del espectro político moderno tal vez la más común es esa entre izquierda y derecha. Esta distinción no podría ser más moderna pues se origina en la asamblea constituyente francesa de 1790 donde, a la derecha, se sentaban los Girondinos que deseaban mantener la monarquía y, a la izquierda, los Jacobinos que aspiraban a cambios más radicales⁴⁵⁴. Desde su origen, podemos ver por qué esta dicotomía sirvió para sintetizar todas las demás, como radicales, moderados, conservadores y liberales quedan todos reducidos a la dicotomía entre izquierda y derecha. Así, ésta se ha vuelto la distinción fundamental en el espectro político moderno.

Pero también, se ha vuelto una distinción repleta de ambigüedades y falta de un contenido claro. Cada vez es menos claro qué agregamos cuando tildamos a un partido de ser de izquierda o de derecha. Toda clase de tendencias, aspiraciones

⁴⁵³ Cf. Norberto Bobbio, *Left and right, the importance of a political distinction*, University of Chicago press, Reino Unido, 1996, p. 31

⁴⁵⁴ Cf. *Encyclopedia of Politics, The left and the right*, Sage, EU, 2005, p. VII.

y plataformas se revuelven en el espectro. En México por ejemplo, tenemos un gobierno que se identifica como de izquierda a la vez que se opone a la legalización del aborto, cancela los programas sociales, estrecha relaciones con la iglesia, persigue brutalmente a los migrantes y tacha de ser conservadores y de derecha al movimiento feminista por exigir su derecho a la vida o a los ecologistas por oponerse a los megaproyectos. ¿Qué sentido tiene ya la distinción en estos casos?

La distinción entre izquierda y derecha nace, siguiendo a Bobbio, como una metáfora espacial. Una que separa énfasis políticos en un espacio hipotético. A esta metáfora espacial se le agrega una temporal que pone a la izquierda cercana al futuro y a la derecha apegada al pasado⁴⁵⁵. Pero, en realidad, no es mucho lo que estos conceptos aclaran sobre cómo una determinada corriente política responderá. Y mientras Bobbio intenta reivindicar el valor descriptivo de la distinción entre izquierda y derecha, a pesar de su falta de precisión; yo he de confesar que, fruto de la presente investigación, he adoptado una posición diferente.

La distinción entre izquierda y derecha apela a una metáfora espacial, que refiere a cómo se sentaban las corrientes políticas en la asamblea francesa, para explicar los matices del espectro político. Pero ¿cómo vamos a ubicar en el espectro a quienes se rehúsan a sentarse en un curul de la asamblea? Mi parecer es que la distinción entre izquierda y derecha puede ser más o menos útil para describir el espectro de lo que podemos llamar *política normal*, donde los partidos discuten en el congreso las cuestiones relevantes para el país con algunos matices de énfasis en sus posiciones, pero con un deseo común de llegar a un acuerdo y preservar las instituciones vigentes. En cambio, la distinción entre izquierda y derecha no sirve cuando tratamos con las posiciones radicales propias de la *política de crisis*, cuyas miras no están en llegar a acuerdos con las demás fuerzas sino con hacer cambios profundos y romper con lo vigente.

⁴⁵⁵ Cf. Norberto Bobbio, *Left and right, the importance of a political distinction*, op. cit., pp. 33-35.

Esto es claro cuando intentamos diseccionar al fascismo en términos de nuestras dicotomías. Tradicionalmente, identificamos al fascismo con la derecha pero ¿es ésta una buena descripción? Hemos visto ya que el fascismo pugna por un cambio radical de la economía, la política y la moral. ¿Quiere decir entonces que los fascistas son de izquierda? Si seguimos al pie de la letra el sentido de la distinción, habría que decir que sí. ¿Son los fascistas conservadores? Hemos visto ya lo difícil que es contestar esta pregunta. A la vez que el fascismo busca en la tradición un núcleo perdido de vitalidad y unidad espiritual, es un proyecto de modernidad alternativa que busca apropiarse los frutos del progreso y alimentar su proceso. Podemos decir que llamarlos conservadores cuenta sólo parte de la historia. ¿Son revolucionarios? ¿Son radicales? En estas dos cuestiones, hemos visto que, al menos en su discurso, se posicionan como radicales. Pero vimos cómo nuestros filósofos cuestionan la verdadera radicalidad del movimiento. Claro, estas mismas discusiones sobre si una posición es sólo radical en su discurso o lo es también de hecho están presentes en toda posición que se identifique radical. En cuanto a la cuestión de si son revolucionarios podemos decir lo mismo. La propia dicotomía revolucionarios/contrarrevolucionarios es muy típica de las tradiciones socialistas que asumen que toda revolución debe ser en un solo sentido. A fin de cuentas, podemos ver cómo el fascismo pone en duda el uso que hacemos de las dicotomías del espectro político.

En un sentido parecido, yo mismo siempre me he identificado como un radical de izquierda. Sin duda creo que este mundo está en crisis y se requieren cambios profundos de todas nuestras dimensiones de estar en el mundo para volverlo, de nuevo, habitable. Sin embargo, estoy decididamente en contra de los megaproyectos que destruyen el medio ambiente, incluidas las personas que ahí habitamos, y del progreso que nuestros políticos enarbolan para defenderlos. Concibo la revolución como lo hicieron Heidegger y Benjamin, como un gritar ¡Alto!, como echar la mano al freno de emergencia del tren del progreso. Defiendo el valor de lo tradicional de las comunidades como su lengua, su cosmovisión y su cultura y cuestiono el cosmopolitismo ramplón que ahora llamamos “globalización”. Defiendo la importancia de un regreso a la gestión de la vida a nivel local y la

confederación libre de estas esferas locales. Soy opuesto a las apologías de la acción y la violencia, por más que reconozca la legitimidad de la autodefensa para proteger nuestros proyectos de vida alternativos. Y apoyo plenamente la lucha de las mujeres y las discidencias sexo-genéricas por la vida y la dignidad. Y, con todo esto parece que, de hecho, soy un conservador de derecha radical y quizá hasta un contrarrevolucionario.

La cuestión es que, al menos al hablar de política radical, las grandes dicotomías de la política normal pierden su sentido. En particular la distinción entre izquierda y derecha. Las posiciones que pretenden un cambio profundo, y no sólo una nueva organización de lo vigente, las posiciones que se resisten a sentarse a la izquierda o derecha del parlamento, hacen que la distinción entre izquierda y derecha pierda sentido.

Y este descubrimiento no es nuevo. Posiciones radicales como el fascismo y el anarquismo hace tiempo que se han identificado como más allá de la distinción entre izquierda y derecha. Tradicionalmente, el fascismo se ha descrito como una “tercera vía” más allá del espectro político normal. Por su parte, el anarquismo ha reducido la distinción entre izquierda y derecha al juego electoral. Y, al posicionarse fuera de este juego, también se ha posicionado más allá de la distinción.

En fin, pienso que la distinción entre izquierda y derecha no es útil cuando hablamos de posiciones radicales como el fascismo, el comunismo y el anarquismo. Como señala Bobbio, hay muchos puntos en que los extremos contrarios se tocan⁴⁵⁶. Pero, mientras esta observación suele ser usada por los defensores de la política normal para exhortar a alejarse de las políticas radicales; a mi parecer, más bien debe servir como una invitación a no poner nuestra atención en dicotomías sin significado y prestar atención, en cambio, a las diferencias concretas. No hay una diferencia tan grande entre las distintas formas de política radical y todas prosperan en el mismo ambiente: la crisis. Con ello, es crucial orientarnos por los puntos concretos donde sí hay diferencias y con base

⁴⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 21.

en ellos tomar partida. ¿Qué pensamos del valor de la diversidad, de la identidad, de la globalidad, de la acción, del progreso, de la modernidad, de la importancia de las grandes cifras, de los caudillos, del género, de nuestra relación con el medio ambiente, del sentido de la vida? Es desde estos valores desde donde hay que tomar nuestras decisiones.

¿Volverá el fascismo?

Quiero cerrar este capítulo haciendo esta incómoda pregunta, apoyada en la caracterización que vimos arriba. ¿Es posible que surjan nuevos movimiento fascistas en el siglo XXI? La respuesta es simple: sí. No hay nada en las definiciones o caracterización que hemos visto que vuelvan al fascismo una ideología exclusiva del siglo XX. Ahora bien, como señala Eco, no podemos esperar que el fascismo vuelva sin haber aprendido de las lecciones del pasado y sin haberse adaptado a las sensibilidades contemporáneas. Hitler no va a volver a desfilarse por las calles de Berlín. Pero la perspectiva “desde dentro” que hemos adoptado nos debe permitir reconocer cuando los componentes característicos del fascismo están presentes en nuevos movimientos que pueden incluso no nombrarse como tales.

Como dije arriba, la cuestión no es si un puñado de borrachos todavía se envuelve en la esvástica y se pelean en los tugurios de nuestras ciudades o en los foros de internet. La pregunta es si un discurso fascista es todavía capaz de apoderarse de la imaginación de las personas y volverse una fuerza política significativa. Ya vimos también que movimientos políticos contemporáneos han avivado la discusión sobre la pertinencia de usar el término “fascismo” para nombrarlos. Quiero cerrar hablando sobre algunos casos contemporáneos de movimientos que, a mi parecer, podemos describir dentro del espectro fascista. Voy a ir del caso más claro al menos.

Χρυσή Αυγή, Amanecer Dorado

Amanecer Dorado es un partido político griego, de pleno derecho fascista. Desde su pan-helenismo y defensa del espacio vital griego, a su actitud hacia los migrantes y sus bandas de asalto callejeras; Amanecer Dorado es el mayor émulo contemporáneo de los partidos fascistas de entreguerras. De hecho, podemos ver en sus antecedentes una conexión directa entre el metaxismo de entreguerras, los movimientos fascistas de la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI. Con su discurso anti-austeridad y anti-migrante, con un fuerte énfasis en el renacer de Grecia, llegó a ser el tercer partido más popular en las elecciones parlamentarias de 2012. Desde 2019 el partido ha caído en desgracia, quedando prohibido y con 61 de sus miembros enfrentando juicios por la acción de sus bandas callejeras, incluyendo 6 de sus dirigentes más importantes. Varios medios han descrito estos juicios como los procesos penales más importantes contra fascistas desde los juicios de Núremberg.

Trump y el MAGA

Si bien Amanecer Dorado ha sido el partido más abiertamente fascista del siglo XXI, es a Donald Trump y a su movimiento *Make America Great Again* (MAGA) a quienes debemos la popularización del término en el discurso político contemporáneo. En el número más reciente de *Fascism* Paul Jackson pone a debate con distintos especialistas en el tema si el movimiento de Trump es fascista o no. Sin entrar al detalle de la cuestión, quiero sumarme al debate dando mi opinión a partir de nuestra caracterización.

Primero que nada, concuerdo con Gardell cuando dice:

Trump puede ser muchas cosas; un narcisista con un gran sentido de sí, un confabulador compulsivo, un charlatán populista, pero no hay mucho que indique que es políticamente consiente, o tiene incluso interés, de adoptar cualquier tipo de ideología, incluyendo el fascismo. Sin embargo, su campaña de MAGA posicionó la visión fascista fundamental del renacimiento nacional en el centro de la atención política, y es bueno

recordar que también Mussolini o Hitler podrían haber sido tomados por bribones egomaniacos medio locos, habladores y bufones por los comentaristas principales de su tiempo⁴⁵⁷.

En pocas palabras, creo que no tiene mucho sentido discutir si Trump, en lo personal, es fascista o no. Pero lo relevante es que la MAGA sí tiene muchas de las características del fascismo.

Ya mencionó Gardell la nostalgia por la unidad espiritual perdida en el pasado que subyace al propio eslogan de hacer a América grande de nuevo. Su discurso se posiciona en un momento de crisis y recrimina a los políticos tradicionales, simbolizados por Hillary Clinton, la pérdida de salud de la nación. Apela a los trabajadores americanos que han perdido tanto en manos de estos políticos y los exhorta a recuperar su país. Es un movimiento de masas que recupera el valor de las concentraciones. Pone una identidad al alcance de las masas y los posiciona en contra de los enemigos de la nación: los políticos liberales, los migrantes, los órganos transnacionales y los musulmanes. Engloba a todos sus enemigos y los exilia al exterior de la nación junto con el “antifa”, el musulmán, el “lib-tard⁴⁵⁸” y el “bad hombre”. Tiene al frente a un líder carismático. En fin, no es difícil ver cómo cumple con las características de un movimiento fascista. Esto quiere decir que un movimiento fascista logró hacerse de una de las posiciones de poder más importantes del mundo moderno y, con o sin Trump, sigue presente en el ambiente americano.

Una característica más que llamó mucho mi atención se pudo ver en el contexto de los cien días de gobierno de Trump. En esa fecha, Trump y sus apologetas se jactaban de que ningún presidente había hecho *tanto* en cien días. Entre estas acciones se contaban los decretos contra los migrantes que fueron pronto revertidos. No importaba, en fin, qué había hecho o si lo que había hecho tendría algún impacto. Sólo importaba hacer y hacer mucho. Vemos, pues, cómo el MAGA comparte con otros movimientos fascistas el ser políticas de la acción.

⁴⁵⁷ Pau Jackson, “Debate: Donald Trump and Fascist Studies” en *Fascism* #10, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁵⁸ Compuesto de “Liberal” y “Retard” usado frecuentemente como insulto.

La ideología incel

El término “Incel”⁴⁵⁹ (*involuntary celibate*, celibato involuntario) se acuñó en los noventas en listas de correos electrónicos para referirse a personas con dificultades para conseguir parejas sexuales. Poco a poco el término fue adoptado por grupos de hombres heterosexuales que culpaban a la sociedad y, en particular, a las mujeres, de su incapacidad para conseguir parejas sexuales. Si bien, como ellos mismos reconocen en sus foros, ser incel no es una ideología ni un movimiento, sino una condición; los foros de internet han servido para que las comunidades que se identifican con esta condición creen un complejo relato alrededor de ella. Un relato que se cruza con cuestiones políticas y apologías de la violencia.

Como toda subcultura de internet, la comunidad incel se ha hecho de una jerga compleja, accesible sólo para los iniciados. Su discurso parte de la incapacidad de sus miembros para conseguir parejas sexuales. Luego, acusan esta incapacidad a problemas fundamentales de comunicación entre los géneros. Usando una imagen de la película *Matrix*, suponen que la sociedad impone a los hombres la “pastilla azul”, la ilusión de que las mujeres no sólo se fijan en la apariencia física o el dinero y que, si son “buenas personas”, las mujeres se fijarán en ellos. Frente a esta ilusión existe la posición de la “pastilla roja”, o sea, que las mujeres no se sienten atraídas a los “buenos hombres”, sino que la atracción se basa en otros factores que van desde la apariencia física (con énfasis en la altura, la raza y la fisionomía), el dinero o una serie de trucos mentales. Los “Chads” son hombres atractivos capaces de apelar a los verdaderos deseos de las mujeres.

Frente a este escenario, el discurso incel adopta la posición de la “pastilla negra”. Esto es, la idea de que el problema de los hombres para conseguir pareja sexual es un problema sistémico. Fundamentan sus creencias en presuntos estudios científicos sobre el comportamiento erótico humano y llegan a dos posibles conclusiones: O adoptan una posición fatalista, según la cual, ciertos hombres

⁴⁵⁹ Basé esta breve investigación en las entradas de la página <<https://incels.is/>>. [Consultada el 20 de septiembre de 2022].

nunca podrán conseguir pareja sexual por no cumplir ciertos estándares, o se posicionan por la necesidad de alguna solución social del problema del celibato involuntario.

Hay también quienes conectan la situación del celibato involuntario a una conspiración más amplia para destruir o debilitar a ciertas razas⁴⁶⁰. En algunos casos, la comunidad incel se ha tocado con la “nueva derecha”, que abordaremos adelante, y con las comunidades criptofascistas de internet. Sin embargo, sectores de la comunidad incel dudan de esta alianza, en tanto identifican a miembros de la nueva derecha como “Chads” exitosos en el juego de la conquista erótica y, por ello, incapaces de empatizar con su comunidad.

Otros son llevados a la frustración y su resentimiento hacia las mujeres y la sociedad los lleva a responder con actos de violencia. Desde 2014 se calcula que unas 61 personas han muerto en hechos de violencia orquestados por personas que se identificaban con la como incel, particularmente en tiroteos masivos.

En fin, si bien la comunidad incel no es homogénea ni tiene un discurso político claro, hay algunos puntos de su discurso que se rosan con el discurso fascista. Para empezar, el propio hecho de no tener una posición política clara, articularse alrededor de la masculinidad, de conspiraciones y una forma peculiar de racismo.

El discurso incel suele ser bastante racista, pero, en vez de apelar a la superioridad de sus miembros, habla de su inferioridad. En los foros es frecuente ver el celibato involuntario conectado a ciertas características físicas como la raza. Se cree que ciertas razas, como los hombres de ascendencia asiática, tienen menos posibilidades de atraer a las mujeres. Hay quienes piensan incluso que el celibato involuntario es una forma inconsciente de eugenesia.

Comparten, además, algunos guiños de apología a la violencia. Particularmente al glorificar a los miembros de la comunidad que han cometido actos violentos. En algunos foros se imagina también un modelo de modernidad alternativa en que el

⁴⁶⁰ Ya vimos lo que Arendt dice sobre el rol de estas ficciones conspiracioncitas en la creación de organización totalitaria. V. *supra*, 233.

gobierno garantice una pareja sexual para cada persona, a través de un algoritmo de selección de parejas, y haga obligatoria la monogamia.

La nueva derecha y la derecha alternativa

Quiero cerrar con la que es, a mi parecer, la expresión más compleja del fascismo en nuestros tiempos. La nueva derecha entró a escena junto con el inicio del siglo a través del manifiesto “La nueva derecha francesa en el año 2000” de Alain de Benoist y Charles Champetier. Este movimiento político da un velo más intelectual al fascismo y amolda muchos de sus planteamientos tradicionales a la sensibilidad contemporánea.

Empecemos por el “Manifiesto contra la muerte del espíritu”, publicado en un suplemento de *El País* por Álvaro Mutis y Javier Ruiz Portella en junio de 2002. Se trata de un manifiesto que se posiciona más allá del campo de las protestas comunes para manifestarse contra la reducción del “sentido” del hombre y el empobrecimiento de su vida espiritual en manos de la materialista búsqueda de bienestar. Y, contra esta tendencia, reivindican la grandeza del hombre libre que se hace a sí y su capacidad de crear mitos y símbolos. Una agenda más allá del materialismo de comunistas trasnochados y ecologistas.

A primera vista, este manifiesto parece el reclamo de un artista a la modernidad. Pero, si prestamos atención, nos encontramos con muchos de los elementos peculiares del fascismo. Primero que nada, frente a una modernidad en crisis por sus tendencias materialistas, reivindica una salida espiritual. Ésta va de la mano de una crítica a las posturas políticas vigentes y la adopción de una postura “más allá” de éstas, una metapolítica. También está la glorificación de la imagen del gran hombre libre y creativo. Y una visión nostálgica del pasado, en búsqueda de una espiritualidad perdida.

Luego está el ya mencionado manifiesto de Benoist y Champetier. En él encontramos una abierta reivindicación de la estrategia metapolítica, una apología de la acción como motor de la historia, una dura crítica a la modernidad con su técnica, al economicismo y a la idea de que el ser humano sólo puede entenderse

como parte de un grupo identitario. Pero, a la vez, defiende un modelo federalista de libre asociación de pequeños grupos identitarios, el ecologismo, la democracia directa, la cooperación con naciones oprimidas, el feminismo de la diferencia y el derecho al aborto. Es, sobre todo, crítico del racismo, como reducción biológica de la identidad. Defiende, en particular, la importancia del debate y el pensamiento crítico. Todos estos puntos son marcadamente distintos a los del fascismo tradicional.

Pero donde textos como el manifiesto de Benoist acusan su herencia fascista es en la centralidad de los grupos identitarios. Y, junto con ella, una política de segregación entre naciones. Son abiertos oponentes a la migración, por vulnerar las identidades locales, tanto de quienes migran como de las naciones que los reciben. Además, a pesar de sus tintes feministas, reivindican una identidad cis-género con roles de género marcado; un viejo guiño a la masculinidad fascista.

La diferencia entre las posiciones de Benoist y las de ecologistas, municipalistas y anarquistas como Biehl o Bookchin es que, si bien ambos defienden un regreso a lo local, una reivindicación de la identidad, una economía gestionada a pequeña escala y la importancia de cambios no sólo políticos sino éticos; la nueva derecha quiere a cada grupo identitario separado, homogéneo y los anarquistas parten de un paradigma de diversidad y disenso necesarios en el seno de la comunidad.

Lo peligroso de la nueva derecha, y su capacidad de adaptar la agenda fascista a la sensibilidad moderna, es que nos recuerda lo parecidas que son las distintas posiciones radicales que prosperan en el contexto de crisis de la política normal. Y, como dije, esto no es un llamado a abandonar la radicalidad, sino a subrayar nuestras contadas diferencias. Si queremos oponernos al fascismo, la diversidad y la ecología deben ser nuestras armas.

Conclusión

Un recuento

Filosofías y políticas de la nada

He partido en este trabajo del concepto de “filosofías de la nada” para nombrar una tendencia en la filosofía que, a partir del siglo XIX, pone a la nada al centro de la reflexión. Vimos cómo este resurgimiento de la cuestión de la nada es una reacción frente al fenómeno epocal del nihilismo, que confronta al pensar con un *nihil* más fundamental, rompiendo con la idiosincrasia metafísica de *ex nihilo nihil fit* (de la nada nada).

Además, tomar una posición crítica frente a la metafísica implica tomarla también frente al mundo al que la metafísica ha dado forma: el mundo moderno. Hay en las filosofías de la nada un deseo de fundar nuevas formas de habitar nuestro mundo. Es desde aquí que lanzo la pregunta por las “políticas de la nada”. ¿Qué consecuencias políticas pueden tener los planteamientos ontológicos de las filosofías de la nada?

Heidegger y el nacionalsocialismo

Primero, revisamos cuidadosamente los apartados de *Cuadernos Negros* de entre 1932 y 1935, un nuevo testimonio de la época de mayor acercamiento entre Heidegger y el nacionalsocialismo. Son también testimonio de sus desencuentros con el movimiento y su posterior ruptura con él.

En invierno de 1932, Heidegger ve el nacionalsocialismo como un proceso de remodelación del mundo, dirigida por el impulso de la juventud a romper con lo vigente. A inicios de 33 busca amoldarse al movimiento e intentar influirlo a través de su posición en la universidad. Los primeros días del rectorado traen una profunda decepción, el estudiante no es esa “juventud” que él idealizaba y, el

movimiento sólo busca organizarlo todo y ponerlo al alcance de las masas. Pronto Heidegger se desencanta del movimiento y su intervención en él. “La lucha por conquistar las escuelas superiores está llegando a su final [...] Sin darse cuenta uno cae en las cadenas del mundo que supuestamente está combatiendo”⁴⁶¹. No hay lugar para la autoafirmación en la universidad sólo se pretende mantener lo dominante. Es una institución completamente organizada y estamentada en que el rector es un simple interventor.

A partir de este momento, Heidegger intenta identificar las características del nacionalsocialismo como: 1) *La centralidad de la acción*. 2) *El anti-intelectualismo*. 3) *Triunfalismo*. 4) *Racismo*. 5) *La constante organización*.

Al final del rectorado, Heidegger describe su intervención en el movimiento como un gran fracaso. Ante el fracaso del proyecto de autoafirmación de la universidad, Heidegger pretende articular un “pensar sospechoso” que no se deje apremiar por lo actual, que no tome la función de representar ciencia y cultura, que oriente a la juventud sin dejarse llevar por ella, que no nos convierta en funcionarios y que no pierda la mediatez de la dirección espiritual. Esta filosofía es el frente invisible de la Alemania espiritual secreta que busca pensar desde la soledad, el silencio y la precariedad, la confrontación histórica con pensadores como Heráclito, Nietzsche y Hölderlin, la obra, el viraje, la contienda y la huída de los dioses. En pocas palabras, es a partir de la ruptura con el nacionalsocialismo que Heidegger se embarca en el proyecto del pensar de la historia del ser.

Los textos de crítica a la modernidad llevan también la impresión de esta experiencia del fascismo. No sólo muestran que Heidegger experimentó la modernidad en su versión nacionalsocialista, sino que, su crítica a la modernidad, es también una autocrítica a su rol en el movimiento. Heidegger mismo fue un dirigente de sector cultural y también defendió el valor del poder.

⁴⁶¹ *Ibid.*, § 82.

La escuela de Kioto y el militarismo

Hicimos también revisión de otra experiencia de cruce entre la filosofía de la nada y la realidad política de la segunda guerra mundial: el encuentro entre la escuela de Kioto y el militarismo.

Comenzamos por la relación entre la singularidad del individuo, lo específico de las naciones y la unidad global de la nada absoluta en la primera generación de la escuela de Kioto. Nishida, Watsuji y Tanabe se esforzaron por pensar la unidad sin menoscabar la diferencia. Intentaron entender al individuo como parte de una comunidad específica que lo antecede y ésta, a su vez, como parte de una unidad absoluta de todo lo que es; sin, en el acto, negar la especificidad de las distintas comunidades o el valor del individuo como expresión singular y diversa de lo absoluto.

Desde esta compleja relación, los “cuatro grandes” de la segunda generación de la escuela de Kioto intentan responder a los acontecimientos de Japón durante la guerra del Pacífico en los simposios de *Chuo Koron* y los debates de *Overcoming Modernity*.

Reconocen una crisis en el mundo moderno que es la crisis de la centralidad europea. Esta crisis abre la puerta a que “otros mundos” le disputen el lugar. El resultado de la contienda no se definirá con armas. La victoria dependerá del nivel de “energía moral” (*moralische Energie*) de las naciones en conflicto; su cohesión cultural, su creatividad y su capacidad de identificar su rol en la historia.

Critican el nacionalismo angosto que intenta hipostasiar la esencia japonesa como algo dado, negando la diversidad, los cambios y relaciones internacionales que han dado forma a la nación. En cambio, proponen una *filosofía de la historia mundial* que pregunte por el lugar de Japón en el mundo y su tare histórica: creación de la esfera de co-prosperidad de Asia del Este.

La realidad de la guerra no puede justificarse desde la lógica budista de la horizontalidad y la no diferenciación. Se debe aceptar una lógica jerárquica,

basada en el modelo de la familia, donde los pueblos más desarrollados velan, por el desarrollo de los “más jóvenes” y éstos reconocen la autoridad de aquellos. Japón, que ha sido capaz de apropiarse los frutos de la cultura occidental y volverse una potencia sin perder su identidad, ha de ser el patriarca de dicha esfera. Mientras Alemania e Italia tienen miras nacionalistas y racistas estrechas, que sólo buscan defender la expansión colonial de sus naciones; Japón tiene como meta un proyecto internacional y multicultural. Está peleando una *guerra histórico-mundial* que, a diferencia de las guerras tradicionales, no busca un pronto tratado de paz o repartición de colonias, sino cuestionar el orden mundial eurocéntrico. Con ello, la guerra no acabará hasta que se logre cambiar al enemigo e imponer el nuevo orden mundial de las esferas de co-prosperidad.

A pesar de la sombría situación en el frente, nuestros pensadores mantienen cierto optimismo sobre el desenlace de la guerra. Tal vez Estados Unidos está demasiado comprometido con el modelo europeo para pelar una guerra histórico-mundial. O tal vez cosas como el New Deal y la doctrina Monroe son muestras de que el enemigo ya está cambiando.

Mientras tanto, la guerra no podrá ganarse si la esfera de co-prosperidad no es una realidad. Es necesario que las demás naciones del bloque colaboren en el esfuerzo bélico. Pero cada vez ven más claro nuestros filósofos que Japón no ha acabado con las relaciones coloniales en Asia, sino que sólo se ha convertido en un nuevo opresor. Y si las demás naciones no se suman libremente al esfuerzo de guerra, sólo le queda a Japón volverse un *Estado de autodefensa* que centralice todas las dimensiones de la vida y las movilice en pos del esfuerzo bélico. En un último destello de optimismo, nuestros autores imaginan este “totalitarismo democrático” como una ruptura con el individualismo occidental y, con ello, una temprana manifestación del nuevo orden mundial.

En los debates de *Overcoming modernity* se cuestiona que la modernidad sea una amenaza externa y se critica lo moderno que ya es Japón. Por necesidad o por moda, Japón se ha apropiado de forma fragmentaria de los productos de la cultura occidental. Este carácter fragmentario se debe, en última instancia, a la propia

naturaleza de la modernidad. Esta falta de un centro se manifiesta en el individualismo, la democracia, la tecnificación, la especialización, el historicismo y una tendencia a llevar todo a lo público y ponerlo al alcance de las masas.

Con ello, superar la modernidad requiere de una labor de autocrítica capaz de reconocer lo positivo en ella y, a la vez, encontrar un nuevo núcleo que sirva de centro. Para esto, Nishitani propone un salto de “nada es el centro” a “el centro es la nada”.

Por todo esto, superar la modernidad no puede ser un simple regreso a la tradición japonesa, adoptando ahora los productos de ésta sin ningún centro. Es necesario ir más allá de la modernidad y encontrar ese núcleo eterno que también los antiguos, occidentales y orientales, buscaban. A fin de cuentas, hasta la idea de “superar” la modernidad es bastante moderna.

Vimos también cómo el pensamiento de Tanabe, sin perder su énfasis político, fue dando cada vez más importancia a la autonomía, el disenso, el conflicto, la fraternidad y la horizontalidad, conforme el panorama político de su tiempo se iba volviendo más autoritario y totalizante. También critica fuertemente el subordinar la filosofía a la política real.

Cerramos la sección con una revisión del ensayo “El principio de un nuevo orden mundial”. En él, Nishida identifica la creación de un mundo global como el desafío de nuestra época. Pero esta globalización no debe significar la negación de la singularidad de las naciones. Y para esto, debe haber mundos particulares que medien entre la pluralidad de naciones singulares y la unidad global del mundo. Es así como entiende la esfera de co-prosperidad. Cuestiona el modelo “familista” del militarismo. Para él, no debe haber ningún líder de la esfera, sino que cada nación debe realizar su labor histórica. Japón debe ser sólo la nación que impulsa e instiga este nuevo orden mundial. Se posiciona de forma crítica también contra el nacionalismo y los intentos de totalizar las instituciones del pensar.

Finalmente, pone a la casa imperial al centro, como encarnación del eterno presente, la síntesis de la libre colaboración de los súbditos y la unión de lo

trascendente, el origen y la misión histórica de Japón, y lo inmanente, aquí y ahora.

El fascismo desde dentro

A partir de estas experiencias del fascismo, intenté llegar a una caracterización general *desde dentro* de dicho movimiento. Para nuestros filósofos, *el fascismo es un movimiento con intenciones revolucionarias que se posiciona como un proyecto alternativo de modernidad. Reivindica lo espiritual por sobre lo material. A la vez que desea volver a un núcleo tradicional de unidad cultural, se apropia todos los productos modernos. Es un movimiento de masas que pone al grupo identitario como centro. Y esta identidad es puesta al alcance de las masas, normalmente a través del racismo, y se posiciona como superior a otras. Tiene retórica anticapitalista pero, por su énfasis espiritual, lo económico pasa a segundo término. Busca organizar todas las dimensiones de la vida para homogeneizarla. Pone al centro no la teoría, que suele ser confusa, sino la acción. La acción debe arrojar todo el tiempo resultados que son prueba de su legitimidad y deben difundirse como propaganda. Y, en su apología de la acción, ve los esfuerzos intelectuales como reaccionarios.*

A partir de esta caracterización vimos los elementos que atrajeron a nuestros filósofos como su tono revolucionario y espiritual, el regreso al núcleo transhistórico perdido por la modernidad, el estar más allá de liberalismo y socialismo y su crítica al egoísmo y la tecnificación. Pero también vimos cómo chocaron con elementos como el anti-intelectualismo, la supresión de la individualidad, la masificación, el deseo de organizarlo todo, la centralidad de la acción, el racismo y el nacionalismo estrecho. Y, sobre todo, con la sospecha de que el movimiento no era más que un nuevo rostro de la modernidad.

De los encuentros y desencuentros con el fascismo, los filósofos de la nada comprendieron la importancia de la autonomía de la filosofía frente al gobierno y el poder. Sin ser apática, la filosofía debe mantener una distancia crítica, desde sus principios, frente a la política real.

Por otro lado, la experiencia del fascismo de nuestros pensadores nos da herramientas para pensar el lugar del fascismo en el espectro político contemporáneo. Nos lleva a cuestionarnos la utilidad de la clásica dicotomía de izquierda y derecha, que no alcanza a describir las posiciones políticas radicales que prosperan en tiempos de crisis. Las posiciones radicales comparten muchos elementos y es por ello crucial entenderlas en términos de sus pequeñas diferencias y no a partir de dicotomías sin mucho significado.

Además, el fascismo debe pensarse como un espectro en que caben movimientos con distintos énfasis y matices. Y esto es crucial para la pregunta por la posibilidad de un regreso del fascismo en la actualidad.

El fascismo y la primera política de la nada

A partir de este recuento, ha llegado el momento de responder explícitamente a la pregunta que motivó la presente investigación. ¿Qué consecuencias políticas pueden tener los planteamientos ontológicos de las filosofías de la nada?

Hay en la filosofía de la nada un deseo de romper con la modernidad metafísica, preguntando por lo que ésta nunca quiso. Llevar al límite la crisis del nihilismo y encontrar en la nada la unidad fundamental perdida por la modernidad. Una unidad que no niegue la singularidad ni la diversidad de sus distintas expresiones. Aspira a otro comienzo, a nuevas formas de habitar este mundo y entrar en relación con el resto de lo ente a partir de la experiencia de la nada.

Este deseo llevó tanto a Heidegger como a los pensadores de la escuela de Kioto a dialogar con movimientos que pretendían una remodelación del mundo desde lo espiritual, reencontrando el núcleo transhistórico que la modernidad había perdido. En este diálogo intentaron amoldar el movimiento a su pensar, aunque esto implicara que su pensar también se amoldara al movimiento. El resultado de este diálogo fue una primera política de la nada, un intento de politizar su filosofía.

Este primer intento terminó en un desencuentro entre las aspiraciones de nuestros pensadores y la realidad de los movimientos fascistas. Las tendencias totalizantes

y la supresión de las diferencias, la búsqueda de organizarlo todo, el racismo y el nacionalismo estrecho, lo masivo, la centralidad de la acción y el anti-intelectualismo fueron algunos de los puntos de desencuentro. Y el principal desencuentro fue que, en el fondo, este movimiento se mantenía dentro de los límites de la modernidad. Este desencuentro no sólo llevó a la ruptura de nuestros pensadores con estos movimientos, sino a que se alejaran de la cuestión política en general.

Si bien podemos describir el acercamiento de estas filosofías de la nada, de Heidegger y la escuela de Kioto, a movimientos fascistas como una primera política de la nada, no quiere decir que sus filosofías fueran fascistas de pleno derecho. Sin lugar a dudas, vieron cosas en los movimientos fascistas que les atrajeron, pero muchas otras que nunca pudieron conciliar con su pensar. Por eso, he optado por describir esta relación como un *diálogo*. Fue el encuentro de dos discursos que compartieron algunos motivos y muchos otros no. Al final, ni ellos se identificaron completamente con el movimiento, ni el movimiento con ellos.

De cualquier forma, el estigma de asociación con el gran enemigo del siglo XX, el “-ismo” vencido, continúa pesando sobre las filosofías de la nada. Después de esta experiencia de desencuentro, la cuestión política se hizo a un lado. Pero ahora estamos en condición de dirigir nuestra mirada crítica a esta primera política de la nada, con sus encuentros y desencuentros, para re-politizar la filosofía de la nada. Viendo lo que nuestros pensadores compartieron, pero, particularmente, lo que criticaron de los movimientos fascistas en que se vieron envueltos; podemos hoy intentar otras políticas de la nada. Otros intentos de imaginar nuevas formas de habitar el mundo desde la experiencia de la nada, a la luz de nuestro contexto contemporáneo.

Re-politizar la filosofía de la nada

En la famosa entrevista con *Der Spiegel*, después de hablar de sus desencuentros con el nacionalsocialismo, el entrevistador pregunta a Heidegger qué corriente política cree adecuada a nuestro tiempo, cuál puede hacer frente a la tecnificación de la vida. A lo que Heidegger responde. “No lo sé. Pero veo en ello una cuestión decisiva”⁴⁶². Tras el desencanto con el nacionalsocialismo, el propio Heidegger reconoce que la cuestión política sigue pendiente.

Algunas cosas sí ve Heidegger sobre *cómo* debe de ser dicha alternativa. Primero, la corriente política capaz de cuestionar la tecnificación de la vida no debe ser “adecuada a nuestro tiempo”. Hace falta una política que no encaje en el mundo técnico en que “todo funciona”, para volver a arraigarnos en la tierra y cambiar nuestra relación técnica con ésta. Debe ser una política más allá del Estado tecnificado moderno. No puede ser, además, una política exclusivamente humana. Ningún actuar humano puede salvarnos inmediatamente. “Sólo un dios puede aún salvarnos”⁴⁶³. Debe ponernos en relación con lo otro de lo humano. Por ello, ningún efecto directo e inmediato es posible. Y además, la crítica a la tecnificación de la vida no puede venir desde fuera. La subversión del orden vigente debe hacerse desde dentro de éste. Debe criticarse desde sus conceptos y en su mismo idioma.

Es decisivo, pues, re-politizar la filosofía de la nada. Que sus principios puedan intervenir, aunque sea de forma mediata, en la construcción de otros comienzos, de otras formas de habitar este mundo, en relaciones más equitativas con la tierra. La pregunta pendiente es con qué corriente dialogar.

Si bien la experiencia de la primera política de la nada llevó a que Heidegger y los miembros de la escuela de Kioto dejaran la cuestión política en suspenso, otros pensadores han intentado re-politizar su pensamiento. Sin negar intentos previos de dar una dimensión política a ciertos temas de la filosofía de la nada, al hablar

⁴⁶² Ramón Rodríguez (trad.), “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, Tecnos, Madrid, 1996, p. 11.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 13.

de “re-politizar”, quiero enfocarme en proyectos que intentan regresar la cuestión política a la agenda a partir de la primera política de la nada, o sea, después del encuentro con el fascismo.

La sociedad F.A.S. y el posmodernismo

Hay un linaje de pensadores que, si bien la mayoría de especialistas no consideran parte de la escuela de Kioto, debe entenderse, al menos, como una rama que crece a partir de ésta. Me refiero a los pensadores influidos por los trabajos de Hisamatsu Shin'ichi y la sociedad F.A.S.

Hisamatsu fue alumno de Nishida en la Universidad Imperial de Kioto. Por consejo de éste, se introdujo en la práctica del zen. Durante un retiro para la práctica del zazen, en 1915, alcanzó el despertar. Sus intereses lo fueron alejando cada vez más de la ortodoxia universitaria. En 1944 formó el *Kyoto Daigaku Gakudo-Dojo*, una sociedad de estudiantes que pretendía fomentar la iluminación como herramienta de cambio social. En los años 50s, con el fin de la guerra del Pacífico, el inicio de la guerra fría y la salida de Hisamatsu de la universidad, la asociación estudiantil cambió su nombre a F.A.S. y adoptó una agenda marcadamente política.

Las siglas F.A.S. significan la unidad del sí mismo sin forma (*formless self*), la humanidad entera (*all humankind*) y una historia suprahistórica (*suprahistorical history*). El sí mismo sin forma es el resultado del despertar religioso y la creación de una sociedad humana más allá de las diferencias nacionales, unida por un principio suprahistórico es el camino para superar la modernidad. Hisamatsu sostiene que estas dimensiones no pueden separarse. La búsqueda religiosa sin cambio social se queda atrapada en una “cueva fantasmal” y, sin hacer frente a la crisis fundamental en el fondo del sí mismo, no es posible superar el atomismo moderno⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴Cf. Hisamatsu Shin'ichi, “Ultimate crisis and resurrection”, en *An introduction to Hisamatsu Shin'ichi's religious thought*, F.A.S. Society, Kyoto, 2012, p.155

Comparte con los pensadores de la escuela de Kioto mucho de su diagnóstico de la modernidad. Se trata de una época que ha perdido la unidad. Esta falta de unidad ha llevado a que la sociedad se divida, se especialice y se complejice al extremo. La técnica ha escapado del control humano y amenaza con destruir la tierra que habitamos.

Comparte con ellos también su apuesta por un regreso a la unidad y simplicidad perdidas como único camino para salir de la modernidad. Pero pone un énfasis especial en que esta nueva unidad no puede oponerse a la diversidad. Debe ser una unidad vital y flexible, capaz de dar cabida a toda la diversidad que se ha generado en el mundo moderno.

Con ello, tampoco puede ser una unidad que se busque en el pasado. Hay algo de ingenuo en la fuga nostálgica al mundo premoderno. Mientras la edad media fue la época de la unidad totalizante y la modernidad la de la diversidad atomizada; la sociedad del futuro debe ser una de la unidad vital en la multiplicidad⁴⁶⁵.

A partir de 1971, Hisamatsu describe su posición como *posmodernismo*. Para él, es necesario romper con todo egoísmo nacional e incluso con la noción misma de Estado-nación para abrir lugar a una nueva época en que la soberanía descansa en la humanidad completa. Rescatando algo de la idea de la esfera de co-prosperidad, imagina un mundo organizado por bloques continentales culturales como base de una política global de la unidad en la multiplicidad.

Apuesta, además, por lo que llama “comunalismo”: la libre compartición de todos los bienes materiales y espirituales con toda la humanidad. Este modelo escapa del plano exclusivamente material del comunismo tradicional y se extiende a la libre compartición de todo bien cultural. Además, a diferencia del modelo obrerista

⁴⁶⁵ Hisamatsu Shin'ichi, “Chan: Its meaning to modern civilization”, en *An introduction to Hisamatsu Shin'ichi's religious thought*, op. cit., p.108.

del comunismo tradicional, el comunalismo pone un fuerte énfasis en el arte y la actividad lúdica como ejemplos de re-simplificación de la vida⁴⁶⁶.

Se trata de un proyecto revolucionario que pretende inaugurar una nueva época, la época posmoderna. Pero esta revolución que destruye el egoísmo nacional y crea una comunidad humana global diversa, parte de la ruptura del egoísmo inherente a la propia estructura del sí mismo. Como vimos, no es posible el cambio social sin una transformación religiosa interior. Con ello, su agenda política supone una “metapolítica”, la de la transformación espiritual y la ruptura del egoísmo.

Al re-politizar la filosofía de la nada, Hisamatsu llega a una posición que se asemeja más a los modelos políticos de la contracultura de los 60s que al fascismo de entreguerras. Un modelo político con un marcado énfasis en la diversidad, en la libertad y con su mirada no puesta en el pasado premoderno sino en un posible futuro posmoderno.

Otro pensador que sigue los pasos de Hisamatsu es Masao Abe. En su famoso trabajo *Zen and Western Thought* de 1985, Abe vuelve sobre la necesidad de superar el modelo del Estado-nación y que la soberanía pase a la humanidad entera. La sociedad del futuro “[...] debe ser una comunidad humana sin Estado-nación. Donde la dignidad y la libertad del individuo estén garantizadas. Donde las flores multicolores de las razas y culturas florezcan”⁴⁶⁷.

Abe pone especial énfasis en la necesidad de terminar con el Estado-nación. Pero la raíz de éste está en la naturaleza humana misma. No podrá erradicarse el Estado hasta que no se erradique el egoísmo que le dio nacimiento. Es necesario romper con el antropocentrismo y colocarnos en una nueva cosmología para crear

⁴⁶⁶V. Hisamatsu Shin'ichi, “A postmodernists talk by Dr Shin'ichi Hisamatsu”, [en línea] <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/intervwbywatanabee.html> [consultado el 7 de marzo de 2023] <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/intervwbywatanabee.html> y “The downfall of modern age and the idea of postmodernist civilization” [en línea] <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/downfalloffmodernage.html> [Consultados el 03 de octubre de 2022].

⁴⁶⁷ Masao Abe, *Zen and Western Thought*, Universidad de Hawaii, Honolulu, 1989, pp. 249-250.

una auténtica comunidad humana. Esto implica una apertura a lo no humano como algo más que un simple recurso. O sea, implica una perspectiva ecológica. Por eso Abe describe su modelo como una sociedad cooperativa de la humanidad dentro del universo⁴⁶⁸.

Christopher Ives, alumno de Abe, ha adoptado también una posición metapolítica al intentar volver a la cuestión política a través de una ética del zen. Parte del carácter inherentemente social de la práctica zen. Si ser es estar en relación, la transformación del individuo está conectada con la de su sociedad.

Una ética construida desde la nada debe cuestionar la sustancialidad de las dicotomías como yo/otro, bien/mal, hombre/mujer⁴⁶⁹. Desdibujar estas dicotomías implica, por ejemplo, cuestionar la visión punitivista occidental de la justicia. Invita, en cambio, a una compasión que incluya a quienes cometen injusticias. Cuestionar la dicotomía yo/otro también implica aceptar responsabilidad por todo lo que anda mal en la sociedad, una responsabilidad que ya no sólo puede proyectarse sobre otros.

En el campo de la economía propone un principio de *suficiencia* (*enoughness*) para distribuir los bienes y las actividades productivas según la necesidad de cada quien. Pone como ejemplo la vía media del buda histórico como criterio de distribución en que nadie tenga demasiado ni muy poco. Buscando siempre una media en que todas las personas tengan sus necesidades básicas satisfechas.

En lo que respecta a la ecología, continúa la agenda dehomocéntrica de sus maestros y propone lo que llama “*cosmocentrismo*”; una posición ética que rompe con la superioridad en valor de los humanos por encima de los demás seres sintientes. “Desde el punto de vista del *sunyatá* [vacuidad], al nivel absoluto todas las cosas se relacionan como seres ‘vacíos’ con el mismo valor intrínseco: un ser

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 260.

⁴⁶⁹ Ives no entra en detalle sobre qué implica cuestionar la sustancialidad de esta dicotomía. ¿Se abre aquí la posibilidad de una ética cuir o de género no binaria en el zen?

humano no es *esencialmente* mejor o más valioso que un pollo, un protozoo o una zanahoria⁴⁷⁰. Esto puede leerse como una posición antiespecista radical.

Finalmente, Ives vuelve sobre la máxima budista de no violencia y no quitar ninguna vida, pero le ofrece un matiz. Reconoce la legitimidad de la autodefensa e incluso del caos y la lucha para liberar a las personas y romper con estructuras opresivas y destructivas. La ética zen de Ives empieza con la transformación interior pero se extiende a la transformación social. Como ya Hisamatsu pensaba, el practicante del zen no puede quedarse con los brazos cruzados frente a la injusticia social.

Vattimo, comunismo y pensamiento débil

Desde los años 80s, Gianni Vattimo ha estado intentando construir un *pensamiento débil* a partir de su lectura hermenéutica de la obra de Heidegger. Este pensar busca minar la noción de Verdad y su carácter dominante y remplazarla por una democracia de las interpretaciones. Este proyecto siempre ha tenido una mira política. En 1989 lo describía como un anarquismo no sangrante, una anarquía entendida como la posibilidad de interpretar de manera diferente⁴⁷¹.

En 2011, esta propuesta política se cristalizó en lo que Vattimo llama “comunismo hermenéutico”⁴⁷². Se propone ir de los textos sobre la técnica y de crítica a la modernidad de Heidegger, a la crítica al capitalismo de Marx. No se trata de un comunismo científico, sino de un regreso al comunismo romántico y utópico, más allá de las coordenadas metafísicas modernas.

El comunismo hermenéutico se opone a la sociedad actual de “democracia emplazada”, en que todo está ya ordenado y nada falta. Este mundo moderno se ha posicionado como principio de realidad, donde no hay otra opción que el

⁴⁷⁰ Christopher Ives, *Zen awakening and society*, Macmillan, Londres, 1992, p.137

⁴⁷¹ V. Carmelo Martín, “Vattimo: ‘El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante’”, *El país*, 14 de junio 1989. [en línea] https://elpais.com/diario/1989/06/14/cultura/613778404_850215.html?outputType=amp [Consultado el 14 de octubre de 2022].

⁴⁷² V. Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo Hermenéutico, de Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona, 2012.

presente. El comunismo hermenéutico, un comunismo débil, busca minar todo el tiempo la Verdad de la democracia emplazada, abrir brechas en su principio de realidad y volver a despertar la urgencia, aunque sea la urgencia de la falta de urgencia.

A diferencia del comunismo tradicional, el comunismo hermenéutico de Vattimo no es revolucionario. Considera que, en la situación actual de democracia emplazada a través de armamentos, una revolución exitosa es imposible. Por ello, el comunismo débil se limita a defender a los débiles. Aunque ve con cierto optimismo las reformas sociales en lugares como Venezuela y Bolivia. Justo en la medida en que no es un comunismo científico, no pretende imaginar el futuro, podría describirse como una “política del tránsito”.

David Williams y la crisis del mundo blanco

Confrontarse con la posición de la escuela de Kioto durante la guerra llevó a David Williams a cuestionarse el relato americano ortodoxo del conflicto en el Pacífico⁴⁷³. Sus traducciones y estudios han llamado la atención sobre la crítica de estos pensadores al colonialismo y al eurocentrismo. Desde estas críticas, Williams analiza la crisis de la centralidad de la cultura norteamericana, que se abre a partir de la “guerra contra el terrorismo”, e intenta rescatar la idea de un mundo multipolar y diverso que la escuela de Kioto desarrolló durante la guerra.

Para re-politizar la filosofía de la nada

Queda claro, pues, que la cuestión política es una agenda pendiente en la filosofía de la nada. No es de extrañar que la experiencia del fascismo y la primera política de la nada llevaran a los autores a dejarla en suspenso. Pero ahora, se vuelve apremiante volver sobre la cuestión, so pena de terminar con una filosofía de la “iluminación silenciosa” o la contemplación al margen de los acontecimientos de nuestro mundo. Y volver sobre la cuestión implica criticar el encuentro con el fascismo de la primera política de la nada. Es a partir de las aspiraciones y

⁴⁷³ V. David Williams, *Defending Japan's Pacific War, The Kyoto school Philosophers and post-White power*, Routledge, Nueva York, 2004.

diferencias subyacentes a este encuentro que podemos re-politizar la filosofía de la nada, regresarle su potencial transformador.

Hemos visto también varios intentos de re-politizar el pensamiento tanto de Heidegger como de la escuela de Kioto, rescatando algunos elementos de la primera política de la nada y poniendo una distancia crítica frente a otros. Cada uno de estos intentos tiene un énfasis distinto, pero podemos rastrear en ellos ciertos elementos generales para hacer otra política de la nada.

Lo primero que podemos extraer de estos intentos es que la filosofía de la nada es más que una política de la nada, o sea, que la cuestión política es parte de una agenda crítica más amplia. Parte de una crítica a la modernidad en sus distintas dimensiones y supone una transformación desde el fondo del ser humano como condición de un nuevo modo de habitar este mundo. En este sentido, es una *metapolítica*, en tanto que pone una transformación más profunda del ser humano como condición de un cambio político significativo.

La filosofía de la nada cuestiona la falta de centro de la modernidad y busca en la nada una nueva unidad de lo ente. Pero, a partir de la experiencia de la primera filosofía de la nada, queda claro que esta unidad no puede suprimir la diversidad, sino darle un fondo común. Una unidad más vital debe ser capaz de darle cabida a todo lo diverso de la modernidad y no suprimirlo.

Además, esta unidad perdida por la modernidad no puede buscarse nostálgicamente en el pasado. Es necesario romper con la idealización del mundo premoderno para poder crear una unidad vital que no niegue la multiplicidad. Por esto, se ha tildado a estas otras políticas de la nada de ser *posmodernas*, en tanto que proyectan hacia el futuro y no al pasado. No se trata de volver a los antiguos, sino de buscar lo que ellos buscaron.

Frente a la experiencia del nacionalismo estrecho y el Estado totalitario, los esfuerzos de otra política de la nada buscan *romper con el modelo de Estadonación* y construir formas de organización en que florezca la diversidad y la soberanía recaiga en la humanidad entera. En lo económico, mantienen la agenda

anticapitalista pero buscan distanciarse del comunismo de Estado del siglo XX. Hallan más afinidad con los modelos utópicos. Propuestas como el *comunalismo* o *el principio de suficiencia* rompen con la perspectiva centrada en el trabajo para revalorar las artes, las actividades lúdicas y la libre compartición de todos los bienes culturales. Renuncian, además, a todo método científico para el cambio social que fije el futuro que se pretende alcanzarse. Son, más bien, *políticas del tránsito*, que buscan construir cada día nuevas formas de habitar más allá de los límites modernos.

Gana importancia la crítica al antropocentrismo para hacer frente a la catástrofe ecológica contemporánea. Enfatizan la necesidad de una política no exclusivamente humana y de dejar de ver a la naturaleza como recurso. Llegan a un punto de vista *cosmocéntrico* que supone la reducción de valor del ser humano para volverlo al nivel del resto de los seres sintientes. Y no sólo cuestionan la dicotomía humano/no humano, sino que cuestionan la sustancialidad de las dicotomías en general. Incluida la dicotomía de género y la de inocente/culpable.

Las políticas de la nada se posicionan claramente en contra de la violencia pero deben reconocer la *legitimidad de la autodefensa y la lucha* como medio de liberación. Aunque siempre son radicales, apostando por cambios profundos, algunas se posicionan como revolucionarias y otras no. Vattimo cuestiona la viabilidad de una revolución exitosa en el contexto contemporáneo.

Mientras algunas vetas conectan la modernidad con el colonialismo y cuestionan la centralidad europea, Heidegger supone que sólo es posible superar la modernidad desde su interior, en su propio idioma. Una nueva política de la nada puede requerir *una posición al margen de la modernidad*, que pueda moverse entre el interior y la periferia⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ Tengo la impresión de que esta posición “al margen” se ha logrado en los departamentos de filosofía que existen en la periferia de occidente. En el departamento de filosofía de la UNAM, por ejemplo, podemos comprender las coordenadas fundamentales del pensamiento moderno a la vez que podemos verlas, hasta cierto punto, como extrañas. No estamos completamente dentro del encantamiento de la modernidad occidental, pero tampoco nos es ajena. Por eso, creo que nos ubicamos al margen. Suelo abrir mis clases de metafísica con la broma: “no puedes enseñarle a

Quedan aquí, pues, algunas pistas para re-politizar la filosofía de la nada. Debe ser una *metapolítica*. Debe buscar encontrar una *unidad vacua que no suprima la diversidad*. El modelo de una política de la unidad en la diversidad no puede buscarse en el pasado premoderno, sino debe proyectarse, sin planes, hacia un futuro *posmoderno*. Debe *romper con el modelo de Estado-nación* y buscar una economía de la *suficiencia* que dé un valor a la vida más allá del trabajo. Debe ser una política *cosmocéntrica* que reduzca el valor del ser humano e incluya al resto de la naturaleza no como recurso. Y debe ser una política que se mueva de forma crítica entre el corazón de la modernidad y sus límites.

Eco-anarquismo, otra política de la nada

Dicho todo esto, sólo me queda dedicar estas últimas páginas a mi propuesta de otra política de la nada: el eco-anarquismo. Como hemos visto, un espectro asecha a la filosofía de la nada, el espectro de la anarquía. Desde el pensamiento débil de Vattimo al posmodernismo de la F.A.S., la agenda ácrata hace guiños. No es de extrañar que la experiencia de Estados totalitarios en la primera política de la nada haya generado una reacción en dirección contraria. Pero las intersecciones son aún más profundas.

¿Por qué anarquismo?

El 9 de marzo de 2022 presenté mi trabajo “Habitar, el lugar de lo político”⁴⁷⁵ en el congreso *Estética ambiental y perspectivas del habitar*. En el texto abordé la dimensión política de la espacialidad como un ser-con los otros y lo otro. Al momento del diálogo, una colega en el público comentó que esta lectura política de la filosofía de la nada le sonaba mucho a anarquismo y preguntó si creíamos que había alguna conexión. Inmediatamente, los ojos de mis colegas se clavaron en mí, pues sabían que estaba elaborando el presente trabajo y pensaban que tendría una respuesta. Al momento mi respuesta se limitó a ciertas impresiones

personas del tercer mundo, atravesadas por un montón de opresiones, el idioma del mundo que les oprime y esperar que no lo usen de forma crítica”.

⁴⁷⁵ [En línea] <https://www.youtube.com/watch?v=k4fACoLc0jc> [consultado el 7 de marzo de 2023]

generales. Pero ahora, aunque de forma tardía, quiero contestar a esta pregunta con más cuidado.

Obviamente, no soy el primero en notar la cercanía entre las filosofías de la nada y el anarquismo. En 1982 Reiner Schürmann publica *Heidegger sobre el ser y la acción: de los principios a la anarquía*. Su posición es que la anarquía no es una consecuencia del pensar de Heidegger, sino su punto de partida. La filosofía de Heidegger parte del acabamiento de la metafísica y, con ello, de una situación de anarquía o pérdida del principio⁴⁷⁶.

Vattimo parte de esta situación de anarquía como pérdida de principio señalada por Schürmann e intenta darle un sentido político positivo. El pensamiento débil es una forma de anarquía en tanto que busca minar los principios totalizantes y oponerles la diversidad de interpretaciones. Para él, la hermenéutica es un pensamiento anárquico que no sólo parte de una situación de anarquía, de pérdida de principio, sino que busca profundizarla y construir desde ella una diversidad de nuevos sentidos. Como dice Vattimo, no es un anarquismo de atentados y bombas⁴⁷⁷. Pero sus bombas hermenéuticas atentan contra la Verdad y los principios. Parafraseando al viejo Durruti, la hermenéutica no teme a las ruinas de la pérdida de principio, porque lleva incontables mundos nuevos en su corazón.

En sentido general, “anarquía”, ἀν-ἄρχή, es la negación del ἀρχή. Y ἀρχή puede entenderse de tres modos: como comienzo, como principio y como gobierno. Si hacemos caso a Schürmann y Vattimo, la filosofía de la nada parte ya de una situación de anarquía, de pérdida de un principio unificador de la cultura y la experiencia humana. O, en términos nietzscheanos, de una situación de nihilismo.

Pero esta filosofía no busca superar el nihilismo reemplazando ese principio de unidad perdido, ese ἀρχή, con otro. La nada es un ἀρχή que no es ἀρχή, es un in-

⁴⁷⁶ V. Reiner Schürmann, *Heidegger on being and acting: from principles to anarchy*, Indiana University Press, Indiana, 1987.

⁴⁷⁷ ⁴⁷⁷ V. Carmelo Martín, “Vattimo: ‘El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante’”, op. cit.

fundamento. ¿Qué hay a la base de todo lo ente? Nada. Pero esta nada no es una substancia spinoziana a la base de todo lo ente. Se trata del reconocimiento de la falta de fundamento común de todo lo que es. Un fondo más que un cimiento⁴⁷⁸. La nada no es un *ἀρχή* sino un *ἀν-ἀρχή*. Con ello, la filosofía de la nada es, en sentido ontológico, inherentemente an-arquista.

Y la conexión entre filosofía de la nada y anarquismo no se queda en el nivel ontológico de abandono del principio. Como ya hemos visto, tras la cruda experiencia de los Estados totalitarios fascistas y su deseo de organizarlo todo para ponerlo al alcance de las masas racializadas, los intentos de re-politizar la filosofía de la nada han buscado romper con la idea de Estado-nación. Buscan crear modelos antiestatista y antinacionalista de organización en que florezca la diversidad y la soberanía pase a la humanidad entera. Así pues, las nuevas políticas de la nada tienden también a la anarquía como no gobierno o, en sentido más moderno, no Estado-nación.

Finalmente, las nuevas políticas de la nada ponen una distancia crítica frente al sentido de *ἀρχή* como comienzo. Mientras la filosofía de Heidegger tiene la agenda del regreso al comienzo, las otras políticas de la nada han cuestionado el tono nostálgico del regreso romántico a lo pre-moderno. Como vimos, no se trata de simplemente volver a los antiguos, sino de buscar lo que ellos buscaban. Y buscarlo desde una revisión crítica de nuestra condición moderna. No necesitamos un regreso a lo pre-moderno, sino la creación de posmodernidades que den cabida a todo lo diverso del mundo moderno y puedan convertir la pérdida de principio en un no-principio de cohesión en la diversidad. No debemos renunciar a la confrontación histórica con la tradición intelectual que dio forma al mundo en que vivimos, pero hay que renunciar a la idealización del comienzo.

Hacia una lectura eco-anarquista

Queda claro, pues, que hay mucho de an-árquico en la filosofía de la nada. Una filosofía del no principio, una historia del no comienzo, una política del no

⁴⁷⁸ V. Masao Abe, "Dogen on Buddha-Nature" en *Zen and Western Thought*, *op. cit.*

gobierno. Qué pasaría si llevamos esta conexión un poco más allá e intentamos pensar una política de la nada decididamente anarquista. O, como sostendré a continuación, eco-anarquista. Hablar de una política de la nada eco-anarquista no quiere decir que filosofía de la nada y anarquismo, como corriente política, sean lo mismo o se impliquen necesariamente. Sólo significa que hay una posibilidad de diálogo entre la filosofía de la nada y un anarquismo con perspectiva ecológica.

La estrategia lógica para este tipo de lecturas sería ir a los grandes ideólogos anarquistas y comparar sus planteamientos con las líneas políticas de la filosofía de la nada. Pero aquí encontramos la primera cuestión. A diferencia, de otras corrientes políticas como el marxismo, el trotskismo o el maoísmo; el anarquismo no se asocia al nombre de nadie. El anarquista mexicano Ricardo Flores Magón, por ejemplo, siempre se opuso a que llamaran a su posición política “magonismo”⁴⁷⁹.

Más aún, la anarquía es ἀν-ἄρχή, no principio, no comienzo, no gobierno. Se define desde la negatividad, no se cierra a proponer un solo nuevo ἄρχή. Lo que signifique “anarquía” en sentido positivo está siempre abierto a ser resignificado. Es, con ello, más efectivo intentar entender el anarquismo, como corriente política, a partir de sus prácticas positivas.

Autonomía y horizontalidad

El anarquismo se opone al Estado y a toda forma de autoridad absoluta. Pero, como vimos con Heidegger, la contracara del dirigismo es la sociedad de masas. Con ello, la oposición al Estado y la autoridad supone, en sentido positivo, una transformación del lugar del ser humano. El anarquismo apuesta por regresar agencia y responsabilidad a los individuos. Busca regresarles *autonomía* y esto lo logra a través de la *acción directa*, fomentando que las personas encuentren ellas mismas soluciones a sus problemas y deseos sin depender de una autoridad que medie en ellos. Mientras el fascismo es un tipo de política de masas, que

⁴⁷⁹ V. Marco Antonio Samaniego, “El magonismo no existe” [en línea] <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202015000100033#fn1> [consultado el 7 de noviembre de 2022].

encuentra su legitimidad en los grandes números, los mitines, los referendos y las bandas; el anarquismo es una política de personas que encuentra su legitimidad en el “hazlo tú mismo”.

Además, mientras las masas son homogéneas, la idea ácrata de regresar autonomía a las personas supone también una celebración del *valor de la diversidad*. Mientras el fascismo ve la diversidad como una fuerza corruptora que destruye la unidad identitaria, el anarquismo ve en la diversidad una riqueza de perspectivas y modos de hacer las cosas.

Pero nuestra diversidad supone que también tenemos algo en común. Compartimos *afinidades*, sea por simple amistad o por vivir en el mismo barrio, o tener un mismo problema o por ser seres vivos en este planeta. Esto pone una base común para relacionarnos, ayudarnos y crear acción colectiva desde nuestra diversidad. Y la creación de acción colectiva sin dirigentes y desde nuestra diversidad supone espacios de organización *horizontales*, donde nadie esté absolutamente por encima de nadie más.

El anarquismo y la filosofía de la nada no sólo coinciden en la oposición al Estado, sino que comparten la necesidad de encontrar formas de unidad que den cabida a la diversidad sin suprimirla. La horizontalización de todo lo ente en un mismo fondo vacío encuentra expresión política en la horizontalidad de diversos individuos afines para hacer frente de forma directa a problemas comunes sin dirigentes que medien. Los anarquistas del siglo XIX, al igual que Tanabe, buscan retomar el elemento olvidado de la triada francesa de igualdad, libertad y fraternidad. Poniendo esta última como la necesaria dimensión de encuentro horizontal entre las personas libres e iguales.

Un mundo en que caben muchos mundos

Si la diversidad y la horizontalidad son valores para el anarquismo, también debe haber un *valor en las identidades locales*. El anarquismo no niega los lazos y afinidades que crea compartir un territorio y ciertas formas de hacer las cosas. Busca evitar tanto el extremo de un cosmopolitismo burdo que reduzca toda

singularidad local, como el nacionalismo burdo que hipostasias la identidad nacional y construye discursos chauvinistas sobre ella. Para ello es necesario crear formas vivas de unidad en que quepan las distintas identidades que nos atraviesan. En otros términos, mundos en que quepan muchos mundos. Por esto, a partir de los 90s, el anarquismo se identificó con el movimiento anti-globalización.

Aquí las diferencias no se convierten en dicotomías, en fronteras que separen tajantemente lo diferente. ¿Podemos identificarnos con nuestros territorios y nuestro prójimo más allá de dicotomías como nacional/extranjero ciudadano/migrante o con documentos/indocumentado? Esto supone *desubstancializar las dicotomías*, desdibujar sus fronteras.

Y este desdibujar dicotomías se extiende a otros campos como la lucha anticarcelaria que desdibuja la frontera inocente/culpable, la anti-psiquiatría que cuestiona la dicotomía cuerdo/loco, o los movimientos cuir y de disidencias sexo-genéricas que cuestionan la dicotomía hombre/mujer.

Eco-anarquismo

A partir de los años 80s, el anarquismo ha dejado de ser una política exclusivamente humana. La crisis ecológica actual ha forzado a este movimiento de la horizontalidad a extender sus redes a todos los seres vivos y al planeta en general. Volviendo los frentes de defensa de la tierra espacios de abundante actividad anarquista.

Una proclama ácrata dice: “no estamos defendiendo a la tierra, somos la tierra que se defiende a sí misma”. Esta frase resume el significado del prefijo eco- que asocio a cierto tipo de anarquismo contemporáneo. No se trata de un ecologismo moderno que ve la naturaleza como un recurso allá afuera, lejos, que está siendo desperdiciado y debe ser mejor administrado. Sino de una *conciencia cosmocéntrica* que desdibuja la frontera humano/naturaleza y reconoce que las fuerzas que oprimen y devastan nuestro territorio, nos oprimen y devastan a nosotros también, destruyen nuestra casa.

Revolución o regeneración

El anarquismo es, sin duda, un tipo de *política radical*. Una que, como decía Heidegger, no es adecuada a nuestro tiempo. Apuesta por un cambio profundo del lugar del ser humano en el mundo, sus relaciones entre sí y con los demás entes. Se encuentra *más allá de izquierda y derecha*, pues no participa de los juegos parlamentarios. *No tiene una ciencia ni un plan* de cómo debe de ser la sociedad por venir. En cambio, se mueve por un sistema de valores de aquello del mundo moderno a lo que se opone, el Estado y la opresión, y por lo que apuesta, la libertad, la horizontalidad y la diversidad. En este sentido, se puede describir como una *metapolítica*, en tanto supone necesario hacer cambios más profundos en el lugar del ser humano en el mundo como condición de cambios políticos reales.

Como heredero de los modelos obreristas del siglo XIX, el anarquismo se ha pensado tradicionalmente como un tipo de política revolucionaria. Pero las experiencias de las últimas décadas han llevado a poner en duda cada vez más este carácter. Si el anarquismo no propone un nuevo principio, sino que busca mantener la condición abierta, diversa y horizontal del no-principio, su lucha no tiene fin. No se opone a un tipo de opresión sino a la opresión en general. Con ello, no basta una revolución o cambio de modelo para que su agenda se dé por realizada.

Además, como ya hemos visto, es necesario cuestionar lo marcadamente moderna que es la idea misma de “revolución”. El concepto nace en la astronomía para referir a la rotación de los planetas pero pronto la astrología conecta la rotación de los planetas con cambios repentinos en la vida humana. Así, pasa al uso político para significar un fuerte cambio en 1688, al hablar de la revolución gloriosa en Inglaterra y Escocia⁴⁸⁰. El término se popularizó a finales del siglo XVIII en dos contextos. Por un lado, en el contexto político con la revolución francesa. Y, por otro, en el ámbito mecánico con el desarrollo de la locomotora. Leyendo

⁴⁸⁰ Cf. Richard Pipes, *A concise history of the Russian revolution*, Vintage books, Nueva York, 1996, p. XIII.

ambos sentidos juntos, la noción moderna de revolución supone un abrupto estallido que hace “girar” las “ruedas de la historia”.

Cada vez parece más difícil imaginar futuros posmodernos a través de una metáfora moderna. Podemos encontrar otra metáfora para el cambio político en la tradición anarquista mexicana. Desde la revolución mexicana, el periódico ácrata más importante de este territorio ha sido *Regeneración*. Y aunque el propio periódico se identificaba como revolucionario, lleva en su nombre otra poderosa metáfora. A diferencia de “revolución”, “regeneración” supone una metáfora orgánica. No la torsión de un engrane o la detonación de un motor, sino la sanación de un tejido.

Alto al progreso

Además, hay una clara conexión entre las ideas de revolución y progreso. La revolución es un giro a un estadio superior de progreso. En cambio, la regeneración enfatiza el regreso, un volver a un equilibrio perdido. Aunque ambas metáforas parten del prefijo re- y, con ello, de un cierto regreso. Podemos imaginar la revolución como el giro de un tornillo. A cada giro, aunque el tornillo regresa sobre sí, la cuerda alcanza un nivel más elevado. En cambio, la regeneración puede imaginarse como una cortada en la piel que, poco a poco, va sanando hasta volver a su equilibrio anterior.

La metáfora de regeneración captura el compromiso anti-progresista del anarquismo contemporáneo. Desde *El apoyo mutuo* de Kropotkin encontramos una revaloración de los modos de organización de los pueblos pre-modernos como modelo de sociedades alternativas. Flores Magón, por ejemplo, vio en la organización del pueblo Yaqui una realización de los ideales anarquistas⁴⁸¹. Y en las primeras décadas del siglo XXI el anarquismo ha volteado cada vez más a la organización de comunidades pequeñas al margen de las estructuras estatales en

⁴⁸¹ Para una exposición de esta postura de Magón y sus implicaciones críticas para la noción de progreso, V. Rebeca Jiménez, *Defender la raíz, los Yaquis y el anarquismo*, (tesis de licenciatura, Facultad de filosofía y letras, UNAM).

busca de modelos viables de organización horizontal y ecológica⁴⁸². Las experiencias pre-modernas se vuelven modelos para imaginar mundos posmodernos.

En general, podemos encontrar en el anarquismo contemporáneo un abanderamiento del estandarte heideggeriano de “alto” *al progreso*, de revolución como freno. Las luchas contra los megaproyectos y en defensa de los territorios arrebatados a pueblos originarios son claros ejemplos de esto.

Ahora, claro, esto no quiere decir que el anarquismo pretenda volver sin más al pasado. Siguiendo la máxima ácrata de no-comienzo, no se trata de volver al pasado, sino de encontrar en el pasado las señas del futuro⁴⁸³.

Sabotaje, huelga y barricada

El compromiso con poner un alto al progreso no se limita a ser un fin del anarquismo, es también su medio. Tradicionalmente, las tácticas del anarquismo han sido el sabotaje, la huelga y la barricada. El *sabotaje* toma su nombre del *savate*, un tipo de zapato que, según la leyenda, los trabajadores solían echar a las máquinas para averiarlas y detener, aunque fuera por un rato, el proceso frenético del trabajo. La *huelga*, utiliza el cierre de los centros de trabajo y el freno de la producción como una herramienta de presión a la patronal y el gobierno. Las *barricadas* pretenden bloquear, o al menos frenar, los flujos de transportes y mercancías por los caminos. Implican frenar toda la maquinaria de producción, consumo y disciplina. Y, en el acto, cuestionar el poder que se ejerce sobre la calle, el espacio que habitamos de forma cotidiana pero sobre el que no tenemos control. Estas tácticas ácratas son, literalmente, tácticas de resistencia. Pretenden

⁴⁸² Por ejemplo, el anarquismo contemporáneo comparte con la escuela de Kioto la importancia que da al municipio y la ciudad pequeña. No sólo como un espacio que puede volverse aurosustentable, sino como un nivel de organización humana lo suficientemente pequeño como para poder organizarse de forma horizontal.

⁴⁸³ En mi tesis de maestría, *Historia del presente, filosofía de la historia como filosofía de la temporalidad*, abordé esta cuestión a partir del caso de Cherán, una comunidad en Michoacán que abandonó el modelo de partidos políticos para volver a gobernarse según los usos y costumbres purépechas. Una vocera decía que se trataba de retomar sus costumbres, pero no retomar todo. Esto implica, en su caso, introducir un consejo de mujeres al gobierno que no era parte de la estructura patriarcal purépecha tradicional.

resistir al flujo frenético que caracteriza a la modernidad, ponerle un alto, aunque sea por un tiempo.

Paul Virilio describe la modernidad como un proceso de escalada en la velocidad. Y esta velocidad supone la pérdida de lo propio, de lo local, de lo cercano. Siguiendo a Heidegger, piensa que el mundo en que ya nada queda lejos, es el mismo en que ya nada nos es cercano⁴⁸⁴. Frente a este mundo de la velocidad, Virilio ve con esperanza el florecimiento de movimientos ecologistas y de defensa del territorio. Éstos van desde el feminismo y su consigna “mi cuerpo es mío” a las comunidades que resisten contra la construcción de autopistas, plantas de energía o trenes. Y todos estos movimientos, detecta él, coinciden también en resistir a la velocidad a través de bloqueos. Volviendo a dar vida a la máxima decimonónica “quien controla las calles controla el Estado”⁴⁸⁵.

En un tono parecido, un panfleto anarquista que circuló en 2016 durante la lucha contra la Dakota Access Pipeline en Dakota del norte dice:

Mientras las marchas y mítines frente a los bancos que invirtieron en el oleoducto sin duda tienen su lugar, debemos expandir el terreno de resistencia contra la DAPL. Podemos echar un vistazo al movimiento Black Lives Matter (y hasta cierto grado al Occupy) para ver que el bloqueo del comercio: carreteras, aeropuertos, vías de tren, puertos y distritos comerciales son una amenaza significativamente mayor al Estado y la economía que un bloqueo a un banco. Lo que la gente en el poder teme más es perder el control de territorio y una disrupción en el flujo del capital, incluso si es por sólo una hora o dos. Es hora de que investigues, reúnas a un grupo y empieces a cerrar cosas. Ciérralas con una multitud de cientos de personas, o ciérralas con no más que un grupo de amigos y algunos candados y cadenas. Lo que importa es que las cierres⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ V. M. Heidegger, “La cosa” en *Conferencias y artículos, op. cit.*

⁴⁸⁵ V. Paul Virilio, *Popular defense and ecological struggle*, Semiotext(e), Nueva York, 1990.

⁴⁸⁶ Anónimo, “¡Va en serio! Un llamado a abrir nuevos frentes en la lucna #NoDAPL” en *Noticias desde Standing Rock*, Libertaria fanzine, Ciudad Monstruo [sic.], 2020.

Para el anarquismo contemporáneo, el anti-progresismo no es solamente un objetivo, sino una táctica. *La “A” circunvalada, símbolo tradicional del anarquismo, debería entenderse también, a partir de ahora, como símbolo de “¡alto!”.*

Economía vital

En lo económico, el anarquismo es decididamente anticapitalista. Pero, en vez de la gestión estatal de la economía, apuesta por modelos de *autogestión, cooperativismo y economía vital* en que podamos producir los bienes necesarios para reproducir y disfrutar la vida, de forma libre y local, afectando lo menos posible al medio ambiente, y nada más. Al igual que el comunismo, no reduce la actividad humana al trabajo. Da gran importancia a dimensiones como el cuidado, el descanso y la diversión como actividades valiosas en sí y no como subsidiarias del trabajo. Aunque nace como una ideología obrerista, este énfasis ha ido desdibujándose. Como una vez escuché decir a una activista kurda, “somos trabajadores que luchamos por no ser trabajadores”. O como señala una proclama, en tono satírico: “trabajadores del mundo: ¡Descansen!”.

Hiratsuka Raicho, pensadora feminista con ciertas cercanías a la escuela de Kioto, de quien hablamos arriba, también se sintió atraída por el cooperativismo y la autogestión desde 1930. Sobre la cuestión dice:

Empecé a pensar, como mujer y miembro de la clase obrera, que necesitamos reestructurar fundamentalmente el sistema económico en que un puñado de capitalistas monopoliza la riqueza, explotando a las masas trabajadoras, y sometiéndolas a una miseria insoportable.

El movimiento socialista marxista no me pareció atractivo en su método e ideales de estructura social. Me sentí, por tanto, más atraída al movimiento cooperativista que lento nacía por todo el mundo --tanto porque eran más aterrizados y porque buscaban minar el capitalismo moderno. Consciente de la distinción de clase, el movimiento cooperativista no estimulaba el instinto combativo masculino de involucrarse en la radicalización de la lucha de clases para arrebatarse el poder a los capitalistas a través de una lucha

de poder. Sus miras eran más cercanas a las mujeres, a la vida humilde y ordinaria del consumidor en la cocina, así como a un espíritu de ayuda mutua. A través de medios pacíficos, aunque prácticos y concretos, el movimiento clara y efectivamente erosiona las organizaciones capitalistas mientras trabaja hacia construir una nueva sociedad de cooperación y autogobierno⁴⁸⁷.

La economía anarquista busca siempre volver al *oἶκος*, a nuestra casa y desde ahí, dar forma a sus normas.

Acción, fascismo y autodefensa

Históricamente, el anarquismo se ha vinculado a la acción violenta⁴⁸⁸. No es de extrañar que una corriente política que no se encierra en la negociación parlamentaria debiera recurrir, con frecuencia, a otros medios para alcanzar sus objetivos. Como vimos al abordar el acenso del nacionalsocialismo en Alemania, al agotarse el campo parlamentario de la política normal, las posiciones radicales suelen llevar la disputa política a la lucha callejera. A lo largo del siglo XX, la imagen del anarquista estuvo conectada a las bombas, los asaltos a bancos y los levantamientos armados. Sin negar la importancia de otros medios de lucha como la propaganda, la educación o la economía cooperativa, parecía que lo propio del anarquista era la bomba y el revólver.

Esta conexión entre anarquismo y violencia ha continuado con la imagen del bloque negro y la importancia de la revuelta a partir de la última década del siglo XX. Ahora, el anarquista se ha vuelto sinónimo de la capucha, la barricada, la bomba molotov, el vidrio roto y el auto en llamas. Llegamos al punto de creer que

⁴⁸⁷ Giratsuka Raicho, "Neither capitalism nor marxism" (fragmento) en James Heisig, *et al.*, *Japanese philosophy: a sourcebook*, op. cit., p. 1156.

⁴⁸⁸ En *Sobre la violencia*, Hannah Arendt nos propone una distinción interesante entre poder y violencia. Mientras ambas nociones parecen confundirse en Heidegger, Arendt distingue el poder como una relación de todos contra uno y la violencia como la de uno contra todos. El poder nace del acuerdo colectivo y quien "está en el poder" es a quien el grupo le reconoce autoridad y obedece. En cambio, la violencia está conectada con herramientas, instrumentos que multiplican la potencia del individuo. Es importante reconocer que, por más que estén relacionados, poder y violencia no son lo mismo. El poder aumenta con el consenso colectivo, la violencia con el auge de los medios técnicos. Podemos entender también, a partir de esto, que la revolución industrial trajera un aumento significativo en la capacidad de ejercer violencia. V. *Sobre la violencia*, op. cit.

si había enfrentamientos con la policía, y el gas lacrimógeno inundaba la calle, nos encontrábamos en un ambiente favorable para el desarrollo del anarquismo.

Desde este imaginario, el anarquismo corre el riesgo de volverse una política de la acción. Donde lo que importa es hacer, echar golpes, rayar paredes y jalonear con los escudos de la policía. Pero las primeras décadas del siglo XXI han traído un doloroso desengaño.

Una de las experiencias más crudas de la segunda década de este siglo fue la de la euromaidán en Ucrania. Los medios internacionales documentaban el levantamiento de inmensas barricadas en el centro de Kiev, la toma de edificios de gobierno y enfrentamientos cotidianos con la policía. Éste sería, sin duda, un ambiente propicio para que las ideas anarquistas prosperaran. Pero pronto llegaron noticias de anarquistas que estaban en el frente. Parece que, a la hora de los enfrentamientos, la estructura horizontal, diversa y asamblearia de organización anarquista era mucho menos eficiente que la organización militar vertical de las bandas fascistas. El fascismo es, sin duda, una política de la acción y, tal vez, los enfrentamientos callejeros son más consonantes con sus formas que con los ideales anarquistas.

En general, es necesario confesar, como ya dije arriba, que las diferencias entre las corrientes políticas radicales no son tan tajantes como solemos pensar. Es claro que prosperan en un ambiente similar, un ambiente de crisis en la política normal. Que proponen cambios profundos a toda nuestra forma de estar en el mundo. *Anarquismo y fascismo tienen discursos similares.* Son críticas del progreso, pretenden volver a lo local, encontrar un núcleo perdido que dé unidad a la existencia humana y pretenden romper con todo lo establecido.

Ahora bien, *si las diferencias no son tantas, esto hace de las pocas diferencias cuestiones decisivas.* La principal diferencia está en el valor que se da a la diversidad y la singularidad. Mientras el fascismo es una política de masas homogéneas, el anarquismo lo es de personas diferentes que comparten intereses comunes.

A partir de esto, se distinguen también por su modo de organización. Mientras el fascismo es vertical, el *führer* manda y el pueblo lo sigue, el anarquismo busca mantener siempre la horizontalidad; espacios comunes en que nuestros puntos de vista diversos se encuentren en el intento de crear consensos para la acción colectiva.

Pero otra gran diferencia debe estar en la cuestión de la acción. Es necesario que el anarquismo contemporáneo cuestione el rol que juega la acción y la violencia en sus prácticas políticas, so pena de convertirse en otra política del hacer. Tal vez el discurso más balanceado sobre la cuestión es el de la autodefensa. Este discurso pone el peso de la actividad ácrata en la creación de autonomía, autogestión y horizontalidad; y ve la violencia sólo como un medio para defender estos proyectos de las amenazas del mundo vigente.

Ateísmo y no santidad

“Si dios existiera realmente, habría que hacerlo desaparecer”. Esta famosa frase de Bakunin en *Dios y el Estado* es la base del ateísmo dentro de la tradición anarquista. En un tono parecido al de Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, se supone que, si dios existiera, el ser humano no podría ser libre. Habría algo que lo definiría desde fuera, que le daría su para qué. Con ello, una corriente política que apuesta por la libertad y el no principio, debe oponerse también a la opresión de los seres humanos y el resto de los entes por la figura de un dios trascendente.

¿Cómo poner a dialogar una tradición marcadamente atea con una filosofía tan cercana a la cuestión religiosa como la filosofía de la nada? En verdad la distancia no es tanta. Hitsamatsu piensa que el zen implica una negación de la santidad. No hay mucha distancia entre la frase de Bakunin y cuando Lin chi, maestro zen chino del siglo IX, dice: “Si encuentras a Buddha, mata a Buddha” o cuando Bodhidharma contesta que el más alto significado de la santa verdad es “Vacío, no santidad”.

Para Hitsamatsu, el Zen es una negación de la trascendencia, o sea, de la radical diferencia entre dios, por un lado, y el sí mismo y su realidad, por otro. Para el zen no hay buda más allá de los seres humanos ni paraíso más allá de este mundo como es. Como plantea Dogen, los seres sintientes son la naturaleza de buda. Hay, pues, una negación análoga del dios trascendente en el zen y en el anarquismo⁴⁸⁹.

Pero, en ambos casos, la negación del dios trascendente busca regresar a este mundo su carácter sagrado. En este tenor, Flores Magón dice: “¡Tierra!, [...] este grito sagrado transportará al cielo con que sueñan los místicos a este valle de lágrimas cuando el ganado humano deje de lanzar su triste mirada al infinito y la fije aquí”⁴⁹⁰. Si este mundo es, en sí mismo, sagrado, la defensa del territorio, la naturaleza, la dignidad y la vida de todos los seres se convierte en una actividad religiosa por excelencia.

Un movimiento así pensó también Nietzsche:

Pregunta: ¿junto con la moral, se vuelve también imposible esta posición panteísta afirmativa respecto de todas las cosas? En el fondo, sólo ha sido superado el Dios moral. ¿Tiene sentido pensar un Dios «más allá del bien y del mal»? ¿Sería posible un panteísmo en ese sentido? ¿Sacamos del proceso la representación del fin y afirmamos, a pesar de ello, el proceso? — Esto ocurriría si, dentro del proceso, en cada momento del mismo se alcanzara algo — y siempre lo mismo⁴⁹¹.

nuestra forma de estar en el mundo desde la nada. O, tal vez, como algunas provocaciones para imaginar otras políticas de la nada.

⁴⁸⁹ V. Hisamatsu Shin'ichi, “Zen as the negation of holiness” en *The Buddha eye, an anthology of the Kyoto school and its contemporaries*, World wisdom, Indiana, 2004.

⁴⁹⁰ Ricardo Flores Magón, *Artículos políticos 1910*, Antorcha, Distrito Federal, 1980, p. 34.

⁴⁹¹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889) IV*, Tecnos, Madrid, 2008.

Bibliografía

ANÓNIMO, “¡Va en serio! Un llamado a abrir nuevos frentes en la lucna #NoDAPL” en *Noticias desde Standing Rock*, Libertaria fanzine, Ciudad Monstruo [sic.], 2020.

ARENDDT. Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998.

_____, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2006.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1998.

BENJAMIN. Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistoria, México, 2005.

BOBBIO. Norberto, *Left and right, the importance of a political distinction*, University of Chicago press, Reino Unido, 1996.

BOUSO. Raquel, et al. (eds), *La Filosofía japonesa en sus textos*, Herder, Barcelona, 2016.

CALICHMAN. Richard (Ed.), *Overcoming Modernity*, Columbia University Press, Nueva York, 2008.

DAVIS. Bret W. (Ed.), *Japanese and continental philosophy, conversations with the Kyoto school*, Indiana University Press, Bloomington, 2011.

ECO. Umberto, “Ur-Fascismo”, conferencia dictada en la Universidad de Columbia en abril de 1995 con motivo del aniversario de la liberación de Europa.

Encyclopedia of Politics, The left and the right, Sage, EU, 2005.

FARIN. Ingo y MALPAS. Jeff (Eds.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, MIT Press, Massachusetts, 2016.

Fascism #1, Brill, Países Bajos, 2012.

FLORES MAGÓN. Ricardo, *Artículos políticos 1910*, Antorcha, Distrito Federal, 1980.

GALLATELY. Robert (Ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, Oxford, Italia, 2018.

GRIFFIN. Roger, *The Nature of Fascism*, Routledge, Nueva York, 2006.

HEIDEGGER. MARTIN, *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, Biblos-Almagesto, Buenos Aires, 2003

_____, *Cuadernos Negros (1931.1938) Reflexiones II a VI*, Trotta, Madrid, 2015.

_____, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.

_____, *Die Kehre*, Alción editorial, Argentina, 2008.

_____, *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008.

_____, *Historia del ser*, El hilo de Adriana, Buenos Aires, 2011.

_____, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001.

_____, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Biblos, Buenos Aires, 2010.

_____, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

_____, *Nietzsche*, Tomo II, Destino, Barcelona, 2000.

_____, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002.

_____, *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

_____ "The Self-assertion of the German University and The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts" en *The Review of Metaphysics*, Vol. 38, N.3, trad. Karsten Harries, 1985.

HEISIG. James, et al. (eds.), *Japanese Philosophy, a sourcebook*, University of Hawai'i press, China, 2011

HISAMATSU. Shin'ichi, *An introduction to Hisamatsu Shin'ichi's religious thought*, F.A.S. Society, Kyoto, 2012.

HITLER. Adolf, *Manifiesto oficial del partido nacionalsocialista alemán de los trabajadores con respecto a la población campesina y la agricultura*, Editorial Kamerad, s/l, s/a.

_____, *Mi lucha*, Rienzi, Colombia, 2012.

IVES. Christopher, *Zen awakening and society*, Macmillan, Londres, 1992.

JIMÉNEZ. Rebeca, *Defender la raíz, los Yaquis y el anarquismo*, (tesis de licenciatura, Facultad de filosofía y letras, UNAM).

JÜNGER. Ernst y HEIDEGGER. Martin, *Acerca del nihilismo: Sobre la línea/Hacia la pregunta por el ser*, Barcelona, Paidós, 1994.

_____, *El Trabajador*, Tusquets editores, Barcelona, 1990.

_____, *La emboscadura*, Tusquets editores, Barcelona, 1988.

LORDE. Audre, "Las herramientas del amo nunca demontarán la casa del amo" en *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, traducción de María Corniero, revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz, Ed. Horas y horas, Madrid, 2003.

MARALDO. John, *Japanese philosophy in the making II*, Chisokudo, Nagoya, 2019.

MARALDO. John y HEISIG. James (Eds.), *Rude Awakening, zen, Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawai'i press, Hawai'i, 1994.

MASAO. Abe, *Zen and Western Thought*, Universidad de Hawaii, Honolulu, 1989.

NIETZSCHE. Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008.

NISHIDA. Kitaro, *Indagación del bien*, Gedisa, Barcelona, 1995.

_____, "The logic of the place of nothingness and the religious worldview" en *Last Writings*, University Of Hawaii Press, Hawaii, 1987.

_____, "The Principle of the New World Order" en *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 10, núm. 2, Universidad Complutense, Madrid, 2019.

NISHITANI Keji, *La religión y la nada*, siruela, Madrid, 2003.

_____, *The self-overcoming of nihilism*, State university of New York Press, Albany, 1990.

PIPES. Richard, *A concise history of the Russian revolution*, Vintage books, Nueva York, 1996.

PORETE. Margarita, *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005.

PAXTON. Robert, *The Anatomy of Fascism*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 2004.

RODRÍGUEZ. Ramón (trad.), "Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger", Tecnos, Madrid, 1996.

ROSENBERG. Alfred, *El mito del siglo 20*, Wotan, s/l, 2002.

SALAS. Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilados, Barcelona, 2003.

SARTRE. Jean-Paul, *El Hombre y las Cosas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.

_____, *La trascendencia del ego*, Ediciones Calden, s/l, s/f.

SCHMITT. Carl, "El concepto de imperio en el derecho internacional" en *Revista de estudios políticos*, Madrid, 1941

SCHOPENHAUER. Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012.

SCHÜRMAN. Reiner, *Heidegger on being and acting: from principles to anarchy*, Indiana University Press, Indiana, 1987.

TANABE. Hajime, "The logic of the species as dialectics" en *Monumenta Nipponica*, Vol. 24, N. 3, Universidad Sophia, 1969.

_____, *The logic of the specific* (fragmentos) en *Japanese Philosophy: a sourcebook*, University of Hawaii, China, 2011, p. 671.

_____, *Filosofía como metanoética*, Herder, Barcelona, 2014.

The Buddha eye, an anthology of the Kyoto school and it's contemporaries, World wisdom, Indiana, 2004.

THOMAS. J.E., *Modern Japan, a social history since 1868*, Routledge, Nueva York, 1996.

VATTIMO. Gianni y ZABALA. Santiago, *Comunismo Hermenéutico, de Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona, 2012.

VIRILIO. Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Teorema, 1997.

_____, *Popular defense and ecological struggle*, Semiotext(e), Nueva York, 1990.

WATSUJI. Tetsuro, *Antropología del paisaje*, Sígueme, Salamanca, 2006.

WILLIAMS. David, *Defending Japan's Pacific War*, Routledge, Nueva York, 2004.

_____, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance, a reading with a commentary of the complete text of the Kyoto School discussions of 'The standpoint of World History and Japan'*, Routledge, Oxfordshire, 2016.