



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

LAS FORMAS DE SUBJETIVACIÓN Y DE TIEMPO EN NIETZSCHE, HEIDEGGER Y  
NIHITANI

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CÉSAR OCTAVIO CORTÉS VELÁZQUEZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (FFyL-UNAM)

MIEMBROS DEL CÓMITE TUTOR:

DRA. SONIA TORRES ORNELAS (FFyL-UNAM)

DRA. GRETA RIVARA KAMAJI (FFyL-UNAM)

DRA. RAQUEL BOUSO GARCÍA (UPF)

DR. BILY LÓPEZ GONZÁLEZ (FFyL-UNAM)



Ciudad de México, Méx., noviembre 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer enormemente a la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera por su acompañamiento a lo largo de mi formación académica, pues me apoyó e impulsó a desarrollarme dentro de México, así como en el extranjero, con la estancia en Barcelona. Rebeca me enseñó el rigor de la investigación filosófica. Me enseñó a leer puntualmente no sólo a Nietzsche, sino también a Heidegger y Nishitani. Me mostró otra forma de hacer filosofía, y terminé por apasionarme por ella, como fue la Escuela de Kioto, con sus más conocidos representantes: Nishida, Tanabe y Nishitani. Rebeca no sólo ha sido sino que es una buena profesora, pero también una buena amiga.

A la Dra. Sonia Torres Ornelas por ser tan amable y mostrarme cómo pensar la filosofía. Por aceptar acompañarme en estos momentos más importantes de mi formación académica. Por ser una buena profesora y buena amiga.

A la Dra. Greta Rivara Kamaji por siempre ser tan generosa y por formar parte del jurado. Y porque fue una de las primeras filósofas que me enseñaron, a través de sus textos, a leer correctamente a Nietzsche. Y porque he aprendido la rigurosidad del trabajo filosófico.

A la Dra. Raquel Bouso García por compartir su conocimiento sobre el Budista Zen y la filosofía de Nishitani, así mismo por el gran arropamiento que me mostró en esta travesía por Barcelona. Y a la Universidad Pompeu Fabra por permitirme acceder a sus instalaciones.

Al Dr. Bily López González por su generosidad al aceptar leer este proyecto.

A la UNAM por ofrecer una gran educación de calidad, y por permitirme irme de estancia de investigación al extranjero.

A CONACyT por proporcionarme la beca para continuar mis estudios de posgrado y posibilitar la movilidad al extranjero.

A Mizarai por su amor y paciencia, compromiso, honestidad y sobre todo tu nobleza y gran corazón. Gracias por siempre escucharme, sobre todo por haber sido la más cercana a todo el proceso de investigación y titulación. Por estar siempre involucrada y por compartir la pasión por la filosofía. Por esos dos grandes amores que me dió, y que siempre nos acompañarán.

A mi madre Esperanza por su amor, cariño, comprensión, apoyo, arropamiento. Por acompañarme y confiar en esta travesía académica

A mi padre Óscar por el amor, cariño, comprensión, apoyo, arropamiento que me ofreció sin condición. Por acompañarme y haberme dado la confianza necesaria para estos logros.

A mis hermanos Iván y Omar por compartir gustos musicales, por su cariño, su apoyo. A Fabiola por su cariño.

A mis sobrinos: Montse, Carlos y Daniel, Hannali, Luna, que siempre me han mostrado cariño.

A toda la familia paterna y materna por todo su amor y por ser incondicionales.

A la familia política: Leo, Don Pepe, Pepe, Candy, Fanny, Emiro, por su cariño y comprensión.

Esta es una tesis elaborada en el marco del proyecto PIFFYL: “Ontologías intersticiales”, 02\_006\_2019, de la cual la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera es responsable, de la Facultad de Filosofía y Letras.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>1 SUBJETIVACIÓN</b> .....	<b>9</b>
1.1 UNA SUBJETIVACIÓN DESDE OTRO INICIO. ....	10
1.1.1 <i>Nietzsche y el Übermensch</i> . ....	10
1.1.2 <i>Heidegger y la desobjetivación</i> . ....	17
1.1.3 <i>Keiji Nishitani y el no-ego</i> . ....	28
1.2 CONOCER SIN CONOCER. ....	36
1.3 NUEVOS CAMINOS, NUEVOS INTENTOS DE PENSAR. ....	46
<b>2 TIEMPO</b> .....	<b>58</b>
2.1 TIEMPO. ....	59
2.2 LO HISTÓRICO Y LA TEMPORALIDAD. ....	72
2.3 EL NIHILISMO COMO TRÁNSITO. ....	77
2.3.1 <i>Nietzsche y el nihilismo</i> . ....	77
2.3.2 <i>Heidegger y el tránsito del nihilismo</i> . ....	82
2.3.3 <i>Nishitani, del nihilismo a la vacuidad</i> . ....	88
2.4 EL INSTANTE ETERNO. ....	94
<b>3 CONCLUSIÓN</b> .....	<b>116</b>
<b>4 APÉNDICE: PRIMER INICIO EN POS DEL SENTIDO DEL HOMBRE</b> .....	<b>123</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS</b> . ....	<b>137</b>

## INTRODUCCIÓN

La filosofía es inherentemente actual y dialógica, pues no sólo está basada en sus textos sino también en su transmisión, tanto dentro del propio campo filosófico, como entre culturas distintas. El problema está en la consideración académica que contempla como no filosófico aquel pensamiento que no revelara la herencia griega y cristiana, por ejemplo, Hegel. Esto denota la afirmación de supremacía frente a otras formas de pensamiento que no tenían sus raíces en lo griego. No obstante, nosotros reconocemos que la filosofía habría de privilegiar el diálogo intercultural en el plano de la filosofía académica. “Pero hasta hace muy poco, la mayoría de filósofos en Occidente ha evitado entrar en el debate, a menudo presuponiendo que el pensamiento filosófico es universal y transcultural. Otros, por el contrario, han afirmado que la filosofía es una empresa tan específicamente occidental que no tiene demasiado sentido buscarla en otro lugar. En ambos casos, la <<filosofía no occidental>> es desestimada como un oxímoron”.<sup>1</sup> Y una manera de asegurar la continuidad de nuestro pasado es dialogando no sólo entre nosotros mismos, sino también con los otros y las otras culturas. Por ello, podemos hablar de un universo como una pluralidad en movimiento, donde se reflejan unos en otros y, al reflejarse, se combinan a la manera de las rimas de un poema, pero manteniendo la diferencia. Sin embargo, habremos de cuidarnos, siguiendo a Bernard Stevens, de “la manera de tratar la cuestión de la alteridad. Siempre se piensa al otro a partir de una proyección de uno mismo. Siempre se aborda el problema a partir de conceptos nacidos en el recinto autolimitativo y autocercado del logos occidental, en su incurable etnocentrismo y, sobre todo, su imperialismo cultural. Nunca se entiende al otro como sujeto”.<sup>2</sup> También habremos de cuidarnos de la perspectiva cronológica que sigue la historia de la filosofía como una línea particular de pensamiento a lo largo de los siglos, es decir, de la presuposición del progreso de la filosofía. Las relaciones filosóficas que podemos encaminar al diálogo requieren pensarlas en su propia realidad cultural, para que el diálogo se lleve a cabo desde la interpelación que requiere la reflexión propiamente filosófica; y no como presuponen que la filosofía ha de

---

<sup>1</sup> Heisig, James W., Kasulis, Thomas P., y Maraldo, John C. (eds), “Marco introductorio”, *La filosofía japonesa en sus textos*, edición española a cargo de Raquel Bouso García, Herder, España, 2016, p. 25.

<sup>2</sup> Stevens, Bernard, “Introducción”, *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*, trad. de José Miguel Marcén y prólogo de Raquel Bouso García, Bellaterra, España, 2008, p. 26.

circunscribirse a formas de racionalidad de origen europeo, porque su objetivo y aplicación es universal. Habrá de cuidarse de aquellos que reconocen sólo una forma de pensamiento, un pensamiento metafísico tradicional, por ejemplo, Descartes, Kant, Hegel; cuando podemos encontrar dentro de la misma filosofía otros modos de filosofar, como en Spinoza, Giordano Bruno, entre otros.

Pero también, existen las propuestas de otros académicos que se han inclinado a incrementar el diálogo entre la filosofía occidental y otras filosofías no occidentales, como, por ejemplo, las tradiciones del pensamiento asiáticas. Un ejemplo de diálogo nos lo proporciona Thomas P. Kasulis, cuando hace referencia “a las discusiones iniciadas por D. T. Suzuki y Alan Watts, pero tras la muerte de Suzuki en 1966, los teólogos buscaron un encuentro entre Oriente y Occidente que fuera más prolongado e inclusivo”.<sup>3</sup> Raimon Panikkar nos ofrece una reflexión que “para evitar más de un malentendido entre estos dos mundos culturales que demasiado simplifícadamente llamamos Oriente y Occidente. Cuando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse de que hay un <<más allá>> infranqueable. Infranqueable al pensamiento, pero no a la conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite”.<sup>4</sup> Cabe reconocer, que Europa se ha beneficiado a través de tantos años no sólo del intercambio entre estudiantes y profesores para el conocimiento no sólo de la filosofía asiática, como del budismo zen, confucianismo, islamismo, hinduismo. Es de señalar el intenso intercambio entre Alemania y Japón, como los países que más se beneficiaron de la movilidad de estudiantes y profesores. Cabe mencionar que en Japón se impartieron clases con textos en inglés y en alemán, porque consideraban que para estudiar filosofía era necesario el estudio de lenguas extranjeras, en otras palabras, aprender filosofía significaba aprender un lenguaje extranjero.

Podemos pensar que Nietzsche y Heidegger, fueron cada uno tanto para Nishida, como para Tanabe y Nishitani<sup>5</sup> buenos interlocutores, pues como nos menciona Bernard Stevens encontraron algunos aspectos de su pensamiento con los que entran en diálogo como la fenomenología, el existencialismo, el nihilismo,

---

<sup>3</sup> Kasulis, Thomas P., “Prefacio”, en Carter, Robert E., *La escuela de Kioto. Una introducción*, trad. de Raquel Bouso García, Bellaterra, España, 2015, pp. 13-14

<sup>4</sup> Panikkar, Raimon, “Prólogo”, en Heisig, James W., *Filosofía de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, trad. de Raquel Bouso García, 2ª ed., Herder, España, 2015, p. 11.

<sup>5</sup> “Como académico Nishitani había traducido y comentado obras de Plotino, Aristóteles, Boehme, Descartes, Schelling, Hegel, Bergson y Kierkegaard, todos los cuales dejaron una marca en su pensamiento. Pero cuando leía a Nietzsche, como también a Eckhart. Dogen, Hanshan, Shide, los poetas zen y el Nuevo Testamento, lo hacía a través de la lente de sus propias y eternas preguntas espirituales, lo cual convirtió esas lecturas en algo poderosos y atractivo”, Heisig, James W., “Introducción”, en Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, trad. de Raquel Bouso García, 1ª ed., Chisokudo, Japan, 2017, p.15.

el lenguaje apofático de la tradición mística renana, etc. El diálogo estimuló fuertemente a cada uno de los filósofos para ampliar sus perspectivas filosóficas. El yo verdadero como una idea filosófica en Nishitani, de acuerdo con Heisig, fue introducido al pensamiento japonés por él cuando tradujo a Kierkegaard, lo que le permitió a Nishitani, bajo el mismo propósito que tuviera Nishida, “crear la base filosófica para una existencia individual total y válida, que serviría de base para una nueva existencia social, para el avance de la cultura humana y para una superación de los excesos de la edad moderna”.<sup>6</sup> Sirva de ejemplo lo antes mencionado para observar cómo el diálogo permitió que una vez que habían llegado a sus proposiciones filosóficas no se quedaban en lo teórico, cual si hubiera un abismo entre la teoría de los filósofos y su práctica. Ellos siempre buscaron completar sus teorías filosóficas con la práctica, es decir, siempre buscaron llevarla a cabo en su vida diaria. La vida diaria se revela como base del pensamiento filosófico, porque ésta es lugar constitutivo del mundo y de nosotros mismos. Los tres filósofos se preocuparon en el cultivo y dedicación de la vida diaria pues pende la existencia entera, por lo que nos transformamos a cada instante. El pensamiento de los tres filósofos se justifica en sus productos, es decir, no solo demuestran una fuerza argumentativa sino también en su aspiración a una actitud totalmente nueva hacia la vida diaria. Podemos decir que este diálogo posibilitó establecer una balanza isostática entre el Occidente, de Nietzsche y Heidegger, y el Oriente, de Nishitani.

El encuentro entre Asia y Occidente se produjo en los años que siguieron a la apertura de Japón (1868), ante la amenaza de Occidente, tras dos siglos y medio de aislamiento. Este acontecimiento tuvo lugar en la era Meiji,<sup>7</sup> dando origen al Japón moderno. En esta apertura forzada es como Japón entra de golpe al mundo moderno en el curso de unas cuantas décadas.<sup>8</sup> Pues bien, estos cambios bruscos posibilitaron la entrada no sólo del comercio internacional, sino también de la filosofía occidental, entre otros cambios. De acuerdo con James Heisig, “lo que el tiempo nos ha enseñado, en el caso de los filósofos de Kioto, es que su pensamiento sí ofrece un punto de encuentro provechoso y todavía vivo para la filosofía y la religión de Oriente y Occidente”.<sup>9</sup> Podemos decir que la Escuela de Kioto ha dejado de ser un fenómeno

---

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Nótese que el nombre Meiji tiene los caracteres que significan “reinado iluminado”.

<sup>8</sup> “La curiosidad por el <<pensamiento japonés>> arraigó en Occidente cuando, en las décadas de 1970 y 1980, Japón emergió como potencia económica mundial y un público más amplio empezó a preguntarse qué podía ofrecer Japón en el frente filosófico” Kasulis, Thomas P., *La escuela de Kioto, op. cit.* p. 13.

<sup>9</sup> Heisig, James W. *Filosofía de la nada, op. cit.* p. 29.



local para ser una experiencia intelectual estimulante para el pensamiento filosófico, ya que “el pensamiento de la escuela de Kioto es la producción más original y más significativa del siglo XX japonés”.<sup>10</sup> Podemos encontrar en la filosofía japonesa de la Escuela de Kioto, formas de subjetividad que postulan una subjetivación abiertamente desfundamentada, esto es, una experiencia transformadora que no se limita a presentar un conjunto de análisis y distinciones conceptuales que dejan intocado al sujeto. Esto también ocurre, con la problematización de la concepción tradicional del tiempo lineal que busca postular una experiencia del tiempo distinta, en tanto que el tiempo se relaciona con otro modo de subjetivación. Algo que debemos mencionar es que la filosofía japonesa es una cuestión experiencial que se logra y perfecciona mediante la práctica y no mediante la razón. La Escuela de Kioto tiene propiamente la pertinencia filosófica no sólo por sus contribuciones significativas al pensamiento filosófico, sino también por la confrontación que estos pensadores japoneses han tenido con las configuraciones filosóficas occidentales, de las que consideramos están próximos, ya sea por préstamo consciente o por afinidad de hecho. “Así, por ejemplo, la dialéctica nishidiana se pone en presencia de sus precedentes en el pensamiento especulativo alemán, la lógica del *basho* se confronta con el trascendental kantiano y husserliano, la hermenéutica watsujiana del *ningen* con la analítica heideggeriana del *Dasein*, la nadalogía nishitaniana con la [nihilidad nietzscheana,] ontología heideggeriana o incluso la crítica del totalitarismo de Murayama se compara con la de Hannah Arendt, etc.”<sup>11</sup>

Así pues, nuestra investigación tiene como hipótesis la creación de otra subjetivación a través de identificar las posibles relaciones y diferencias entre la filosofía occidental de Nietzsche y Heidegger y la filosofía japonesa de Nishitani. Pero, además, nos permite visualizar las imbricaciones de esta otra subjetivación con la manera de experimentar el tiempo. De ahí, la propuesta de un diálogo entre Nietzsche, Heidegger y Nishitani, porque por medio de este diálogo podemos seguir construyendo otras nuevas maneras de subjetivación, sin llegar a consideraciones esencialistas, en tanto se da en un instante, que no es más que un presente eterno. Estos tres filósofos constituyen un hito en la filosofía, por lo tanto, sus filosofías no son una mera incorporación más a la historia de la filosofía, porque sus trabajos filosóficos no son historiográficos, anuncian posibilidades radicales al respecto, por ello el constante diálogo. No obstante, a cada pensador se le otorgará su lugar, sin atribuirle lo pensado al predecesor. Por ello, consideramos que

---

<sup>10</sup> Stevens, B. *Invitación a la filosofía japonesa*, op. cit. p. 24.

<sup>11</sup> Ibid. p. 62.

la filosofía en su desarrollo se enriquece con la pluralidad de perspectivas que le han proporcionado diferentes autores, épocas y culturas. Ya lo observa Bernard Stevens, “En el planeta, en esta era en la que una mundialización irreversible no hace más que abrir el acto final de un proceso de expansión occidental ya plurisecular, surge, de manera dispersa pero a veces con sorprendentes y afortunadas convergencias, un pensamiento mestizo. Un pensamiento filosófico mestizo formado por la más honorable conceptualización filosófica occidental y nutrido por convicciones no occidentales, y que el contacto aculturante con Occidente ha por fin fecundado para dar, desde ya hace un siglo, obras filosóficas logradas”.<sup>12</sup> El posicionamiento de cada perspectiva filosófica ha sido una preocupación genuina y fundamental, que va desde la problematización de la subjetividad, el tiempo, el espacio, entre otros temas de interés socio-cultural, sin embargo descubrimos aspectos coincidentes con el propio pensar. Pero, sobre todo, la filosofía es un pensamiento que conduce a la transformación bajo estas problemáticas que hacen que uno se vea a sí mismo y al mundo de forma distinta.

Lo que queremos destacar es que, aunque la filosofía se despliega desde la expresión cultural y lingüística de cada autor, época y cultura, no por ello determina una frontera infranqueable para el diálogo filosófico. Cada filósofo de cada época y cada cultura problematiza un tema, sin embargo, habrá de encontrar ciertos acercamientos o distanciamiento con otros autores, épocas y culturas. Por ello, de acuerdo con Carter, la filosofía japonesa presenta “[...] sistemas filosóficos de pensamiento ajenos al canon, con un lenguaje y una forma que armonizan con el canon, y en profundidad de diálogo con muchos de los autores clave del canon filosófico occidental, desde los presocráticos a Heidegger y, además, supone una entrada de aire fresco en la escena filosófica. La perspectiva japonesa debe ser analizada y justificada como lógica y filosóficamente legítima”.<sup>13</sup> Pero esto se logrará cuando se dialogue entre las filosofías, porque “el diálogo se da como un diálogo creador que parte de lo pensado para acceder a lo no pensado mediante la contrapalabra, es decir, mediante la respuesta”.<sup>14</sup> Con Nietzsche, Heidegger y Nishitani, que presentamos en este proyecto, podemos decir que se construyó un diálogo no sólo con su propia tradición filosófica, sino también con otras tradiciones, otras filosofías, otras culturas. No pretendemos cerrar aquí los debates que levantan las filosofías de estos pensadores, que no han dejado de enriquecer el pensamiento filosófico, antes

---

<sup>12</sup> Ibid. p. 27.

<sup>13</sup> Carter, R. *La escuela de Kioto, op. cit.* p. 33.

<sup>14</sup> Ángel X. p. 102.

bien, queremos mantener abierto el diálogo. Pues de alguna manera habremos de encontrar en la tradición filosófica occidental ciertas rupturas, grietas, como otras maneras de filosofar. Porque es gracias al diálogo que el pensar es traído a la palabra.

En esta apertura al diálogo, comenzaremos en el primer capítulo, “Una subjetivación desde otro inicio”, con las propuestas de Nietzsche y su *Übermensch*, frente a la concepción tradicional de ‘hombre’. El *Übermensch* nietzscheano es otra manera de experimentar la subjetivación que deviene, que es singular, y que experimenta el tiempo eterno en el instante de su existencia, pero sobre todo, que se relaciona intrínsecamente con todo lo que en la Tierra se manifiesta; mientras que la subjetividad de la metafísica todo lo reduce a una identidad inmóvil, trascendente, siempre más allá de la naturaleza que acontece. Esta otra subjetivación nietzscheana reconoce todas las otras cultural animadas y espirituales de la tierra. Pero no sólo otras culturas, sino incluso las culturas pasadas del Occidente mismo. También desarrollaremos en este capítulo la propuesta de Heidegger y la desubjetivación. El filósofo alemán busca y trata un pase a la verdad del ser [Seyn], que no tiene que ver con la subjetividad, en tanto lo piensa desde la comprensión del claro del ocultamiento, y porque la esencia consiste en permanecer el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Heidegger propone una apertura del ser [Seyn] al hombre, porque lo importante no es la esencia del hombre, en otras palabras, el humanismo, sino la verdad del ser [Seyn] y como el hombre es el custodio del ser, de ahí su importancia y transmutación del hombre en otra manera de subjetivación. Para finalizar con la propuesta de Nishitani y su no-ego frente al ego occidental. El verdadero yo nishitaniano es <<el yo que no es un yo>> y que además es extático.

En el segundo apartado: “Conocer sin conocer”, pretendemos mostrar que frente a la historia del racionalismo como violencia se manifiestan otros modos de conocer. Y criticamos aquel individuo que ha sido visto como el portador de la razón, pues siempre anda buscando insertar la vida bajo un sistema racional. Pues en esta otra subjetivación no hay manera de considerar el conocimiento objetivo. Así, en esta subjetivación que conoce sin conocer tiene la forma no-objetiva, que es lo que es en sí.

En el tercer apartado: “Desistimiento”, buscamos el tránsito, esto es, como tránsito del primer al otro comienzo, donde esos otros modos de subjetivación conducen el pensar a su abismo, a lo que carece ya de fundamento. Es un pensar como una experiencia de desistimiento, repliegue y renuncia, pero a la vez de afirmación. El pensar sin pensar como una experiencia sin conceptualización alguna sobre la vida, o

cualquier forma de existencia orgánica o inorgánica, porque el pensar sin pensar corresponde a la interpelación del abismo, así como a la transformación de sí mismos en función de ello.

En el segundo capítulo, “Tiempo”, hablaremos del otro tiempo que estos tres filósofos buscaron proporcionar frente al tiempo lineal de la modernidad. Porque esa otra subjetivación le corresponde otro modo de experimentar el tiempo. Así que este capítulo se divide en cinco apartados. En el primer apartado, Tiempo, buscamos poder diferenciar el tiempo del *homo faber* del *homo ludens*, porque es con la concepción moderna del tiempo que han hecho medible a la existencia desde la actividad concentrada. También lo anterior nos permitirá distinguir al erudito de la historia del que experimenta la historia, en tanto que el tiempo se manifiesta desocultándose en una confluencia con el historiador. Porque el hombre moderno experimenta el tiempo padeciendo un exceso de cultura histórica. En el segundo apartado, Lo histórico y temporalidad de la interpretación, buscamos marcar la importancia de la temporalidad para que sea entendida como una de entre más dimensiones posibles de la realidad del tiempo. Pues consideramos que la temporalidad en Nietzsche, Heidegger y Nishitani toma una dimensión intrínseca, constitutiva y fundamental de la existencia. En el apartado cuatro, El nihilismo como tránsito, lo dividimos con tres subapartados: “Nietzsche y el nihilismo”, “Heidegger y el tránsito del nihilismo” y “Nishitani, del nihilismo a la vacuidad”, para mostrar las diferentes perspectivas de los tres filósofos que están encaminados en una problemática común, que es la de establecer otra experiencia del tiempo ante el tiempo moderno del progreso, lineal, violento, etc. Así que primeramente abordamos a Nietzsche y el nihilismo, donde explicitamos como a partir del nihilismo es que el hombre puede reencontrar el principio de su dinamismo, de su devenir. Y así transvalorar el valor del tiempo que la metafísica occidental le ha impuesto a la tierra, y con ella al ser humano. Luego abordamos a Heidegger y el tránsito del nihilismo, porque considera que Occidente y la metafísica están implicados en el nihilismo, ya que ambas historias son a su vez la historia del nihilismo. Cerramos con Nishitani, del nihilismo a la vacuidad, donde el nihilismo es un estado que indica transición, por lo que no se puede vivir en él. Pero hay que introducirse en el nihilismo. En el apartado, y último de este capítulo, El instante eterno, mencionamos que el tiempo-espacio es el instante, de todos los instantes pasados y futuros posibles. Es una posible respuesta para el tiempo unidireccional y dicotómico. Una salida para una temporalidad curva, donde lo que se repite eternamente es la diferencia, los otros mundos posibles en el tiempo-espacio.

En este proyecto podemos decir que buscamos acercarnos a Nietzsche, Heidegger y Nishitani, donde sus filosofías no pueden considerarse como una combinación de sistemas sino una relación de creadores de signos: de poetas. Las afinidades y correspondencias entre ellos pueden ser muchas, pero las diferencias hacen que las comprendamos como un modo de trastornar la regularidad de la escritura filosófica sistematizada por interrupciones que distraen a la filosofía de sus metas y la orienten hacia otras realidades posibles.

Por último, presentamos un apéndice donde realizaremos un recorrido por las propuestas filosóficas que se dedicaron a pensar la subjetividad, y que hemos nombrado “Primer inicio en pos del sentido del hombre”. En este apéndice problematizamos las diferentes propuestas filosóficas de Platón, Aristóteles, santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, que han pensado las formas de subjetivación. Porque las obras de Nietzsche, *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, etc., de Heidegger, *El ser y tiempo*, *Aportes a la filosofía*, etc., y de Nishitani, *La religión y la nada*, por mencionar solamente algunas de las obras de estos filósofos, no pueden entenderse sin la tradición que las antecedieron. En este apéndice abordamos la propuesta filosófica de Platón, que refiere que el mundo de las Ideas es diferente al mundo de lo sensible, en tanto es un mundo estable y transparente, y donde el alma inmortal es la que tiene únicamente acceso a él, además de que preexiste al compuesto alma-cuerpo. El alma platónica se vive a sí misma, desvinculada de las variables impresiones de la vida, por lo que no llega a penetrar en alma los contenidos concretos de la vida. De esta manera, el alma encuentra su verdadera vida en la contemplación del ser, pues es a lo que aspira el alma, y esto en la vida filosófica. Mientras que, para Aristóteles, el hombre es como una entidad corporal unitaria recibe su carácter de entidad de las características activas que llamamos alma. Además, del *hypokeimenon* aristotélico es de lo cual se predica, esto es, es del sujeto de lo que se habla. Luego, pasaremos por la propuesta de alma en santo Tomás de Aquino. Y así para llegar al que se considera padre de la modernidad, Descartes, con su *cogito ergo sum*. Del sujeto cartesiano, como sujeto moderno, se refiere como un sujeto de conocimiento, es quien, al predicar, construye su objeto, dando paso a que todo lo que no es sujeto, es objeto. Para luego terminar con Kant, donde para él lo trascendental se refiere a lo que el sujeto pone en los objetos. El modo de conocer los objetos es que el sujeto se atenga a las condiciones que hacen posible la experiencia y los objetos de la experiencia.

# 1 SUBJETIVACIÓN.

Superabundancia de fuerzas plásticas, medicatrices, educadoras y reconstituyentes, que es justamente el signo de la *gran salud*, esa superabundancia que da al espíritu libre el privilegio peligroso de poder vivir a *título de experiencia* y de entregarse a las aventuras: ¡el privilegio de dominio del espíritu libre!  
Friedrich Nietzsche, §4, HdH.

<<Si tratas de explicar algo comparándolo con algo más, no conseguirás dar con el centro>>  
Nishitani.

## 1.1 UNA SUBJETIVACIÓN DESDE OTRO INICIO.

### 1.1.1 NIETZSCHE Y EL *ÜBERMENSCH*.

El tránsito hacia otro inicio, otra subjetivación, no ha sido sencillo después de una larga historia de separación del alma del cuerpo, de la reducción del humano a la razón y a sus conceptos. Ya no se busca el fundamento, ese suelo que se creía estable, y que vendría dado por la razón y sus conceptos, pues ahora pasa a interrogarse. No sólo el fundamento es cuestionado, sino también el sujeto, el sustrato, el *hypokeímenon* lógico y metafísico. Los cuales estaban argumentados bajo la fundación del tiempo racional lineal de la historia. Nosotros pretendemos mostrar cómo emergen otras formas de subjetivación desde Nietzsche, Heidegger y Nishitani, desde una preocupación que parte de la experiencia del tiempo no lineal ni progresiva. Estos tres filósofos problematizaron la subjetividad metafísica. Por ello, las unidades sustanciales como es el yo, la consciencia, el pensamiento, el sujeto, el ser humano, la razón, etc., no hacen pensable la posibilidad de que se obtenga una experiencia sin subjetividad. Así que, no habría de entender las otras posibles subjetivaciones como aquellas que se superponen, o añaden, a la realidad, porque acabarían siendo unas posibilidades no realizables, ya que estarían al margen de la realidad y esperando a que las condiciones de la realidad permitieran su integración, por lo que se insiste en no considerar la existencia de entidades preexistentes en estos tres filósofos. Las otras posibles subjetivaciones están en la realidad misma, no son externas o diferentes a la realidad, es decir, están implicados en la realidad misma. Lo posible habrá de considerarse un modo de existir, porque permite que las cosas sean en su ser, es el campo de la posibilidad elemental de la existencia de todas las cosas. Todo posible está en relación con la realidad y la realidad con lo posible. Y Nietzsche hace posible otra subjetivación en la realidad misma, como así Foucault señala:

[...] Nietzsche, es uno de los pocos que no planteó el problema del sujeto en términos cartesianos. Intentó ver cómo la concepción occidental del sujeto era muy limitada y que, por lo tanto, éste no podía servir de fundamento incondicional de todo pensamiento; en ello se reencuentra con Oriente. Y esta disolución de la subjetividad europea, de la subjetividad apremiante que nos impuso nuestra cultura desde el siglo XIX, es,

en este momento, creo, todavía uno de los desafíos de las luchas actuales. En eso, reside mi interés por el budismo zen.<sup>15</sup>

Foucault menciona el gran impulso que le proporciona esta otra subjetivación de Nietzsche, un sujeto más allá de términos cartesianos, para acercarse a un diálogo con la filosofía de Oriente, más concretamente con el budismo zen. Y este sujeto más allá de términos cartesianos o hegelianos lo podemos entender mejor con la muerte de Dios, que también es la llegada de la muerte del hombre y de su condición trascendental moderna. Por ello la muerte de Dios es un menú difícil de digerir, por lo que se requiere un cuerpo fuerte<sup>16</sup>. La muerte del sujeto es la aparición de una nueva interpretación de una finitud, porque es lucha, devenir, finalidad y contradicción. Lo que llevará a plantear otra manera de experimentar el tiempo desde esta otra subjetivación.

La posibilidad de interpretar el pensamiento de Nietzsche más allá de una propuesta de entidades constituidas, de individuos formados como unidades preexistentes, los cuales a su vez representan el tiempo eterno, inamovible, infinito, y al cual no se tiene acceso en la vida cotidiana, ya que ésta está sometida al tiempo divisible: pasado, presente y futuro, es decir, lineal. Entonces permitirá visualizar la relación entre cuerpo y devenir, finitud e infinitud, ser y devenir, así como la inocencia de la existencia. Nos proponemos una individuación y subjetivación que emerjan como posibles y provisionales con absoluta inocencia. Nietzsche nos comenta en *Humano demasiado humano* que <<todo es inocencia>>. Pero para experimentar esa inocencia en el devenir es necesario no sólo vivir inventando,<sup>17</sup> sino también vaciarse de la verdad tradicional, esto es, de todo aquel agarre que lo mantenía sostenido en el mundo de la verdad inamovible. Porque el hombre es transfiguración en tanto experimenta el devenir. Esto lo lleva a que emprenda un viaje al abismo, al desfundamento de todo lo existente, es decir, al nihilismo. Estamos ante un ser humano creador y sin Dios, sin vigilancia, sin fundamento. Y es en el abismo donde el hombre puede reencontrar el principio de su dinamismo, de su devenir. Nietzsche en su *Zaratustra* nos dice, “Yo amo aquel cuya alma está tan

---

<sup>15</sup> Foucault, Michel, *Obras esenciales, op. cit.* p. 834

<sup>16</sup> “Sabemos que lo propio de la lección mayor de Nietzsche no es por cierto la mera proclamación de la muerte de Dios sino la exhortación a cumplir con aquello a lo que la muerte de Dios nos emplaza. Que es la suya una afirmación de la necesidad de estar a la altura de un acontecimiento tan terrible [...] Y porque no sabemos, porque *nadie sabe* a ciencia cierta en qué puede consistir exactamente ese estar a la altura de los acontecimientos que la muerte de Dios nos reclama [...]” en Morey, Miguel, “La noche sienta doctrina”, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, 1ª ed., Sexto Piso, España, 2007, pp. 16-17.

<sup>17</sup> Nietzsche, F. “A”, en *Obras completas*, Vol. I Escritos de juventud, trad. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, España, 2011.



llena que se olvida de sí mismo, y todas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso”.<sup>18</sup> Por eso se requiere la voluntad del ocaso, el vaciamiento de sí, para que así proceda la gran afirmación. Porque “Si no hay abismo no hay movilidad ni transfiguración del alma. Gracias al abismo se recupera el dinamismo y fecundidad propios de la vida humana.”<sup>19</sup>

La muerte de Dios en Nietzsche es múltiple, pues se desfundamentan todas las cosas del mundo. La no-sustancialidad de la realidad: las formas (las cosas o fenómenos) carecen de sustancia, podríamos decir que son nada. Por lo que la nada sería lo que subyace en la multiplicidad de las cosas existentes. La filosofía está enfocada en atender la perspectiva de pensar la nada, y no puede más que configurarse en una aventura experiencial. Pero, además, saber sobrellevar la existencia en el gran océano del devenir. Y como observa Maldonado, “La vida humana carece de sentidos absolutos e incondicionados, el ser humano ha de crearlos; la jovialidad de la ciencia nietzscheana hace de la vida humana experimento.”<sup>20</sup> Pensar la multiplicidad de interpretaciones, conlleva pensar también los opuestos, y lo paradójico, en tanto que ninguna cosa existe con naturaleza propia y porque se apoyan unas con otras. Por eso en la muerte de Dios nietzscheana habría que pensar a los filósofos como “los abogados de un criminal [que] raras veces son lo bastantes artistas como para volver en favor del reo lo que de hermosamente horrible hay en su acto”.<sup>21</sup> Porque habrá filósofos que quieran figurar como los abogados modernos que defiendan y resalten la imagen del hombre en el asesinato de Dios, y que de alguna manera lograrán que se siga adorando la sombra de Dios, pero ahora bajo la imagen del sujeto, que no es más que “el reflujo de esa gran marea y preferís volver al animal que superar al hombre”.<sup>22</sup> Así nos dice Nietzsche, “*El error está en la introducción imaginaria de un sujeto*”.<sup>23</sup> Pero un sujeto que no se ha reído de sí mismo o que sienta una penosa vergüenza de sí mismo. Así como el mono para el hombre es una risa, también lo tiene que ser el hombre para el ultrahombre, nos dice Zarathustra. “Vosotros habéis hecho el camino del gusano al hombre y aún hay mucho de gusano en vosotros. Una vez fuisteis mono, y aún hoy es el hombre mucho más mono que cualquier mono [...] también sólo un

---

<sup>18</sup> Nietzsche, F. AhZ, p. 37.

<sup>19</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, op. cit. p. 16.

<sup>20</sup> Ibid., p. 55.

<sup>21</sup> Nietzsche, F. MBM, §110.

<sup>22</sup> Nietzsche, F. “Prólogo, 3”, AhZ, p. 73.

<sup>23</sup> Nietzsche, F. 2[142] *FP*, Vol. IV; cf. Deleuze, Gilles, “La filosofía”, en *Nietzsche*, trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena, Madrid, 2006, p. 24.

conflicto y un híbrido de planta y fantasma”.<sup>24</sup> Pero estas palabras de Nietzsche no buscan desprestigiar a la tierra y lo que en ella habita, sino de devolverle lo que le ha sido negado, sobajado, humillado, denigrado, esto es, devolverle el sentido de la tierra que no es más que el ultrahombre. Y no esas esperanzas ultraterrenas que sólo envenenan. “Hubo un tiempo en que el crimen contra Dios era el mayor crimen, pero Dios murió, y con él murieron también esos criminales. ¡Lo más espantoso es ahora blasfemar contra la tierra y reverenciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!”<sup>25</sup>

La voluntad de verdad de Occidente requiere de una crítica puntual,<sup>26</sup> para que podamos mirar todas las implicaciones que trajo la muerte a Dios. Resulta “con bastante frecuencia que el criminal no está a la altura de su acto: lo empequeñece y calumnia”,<sup>27</sup> así es el hombre moderno para Nietzsche. En el *Zaratustra* Nietzsche dice que el hombre debe ser superado para darle cabida al ultrahombre, porque se ha dado cuenta de que el hombre dejará de ser digno de admiración alguna vez. Por ello que Zaratustra declara:

*Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? [...] El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad.: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanza sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.*<sup>28</sup>

Pero ¿acaso Nietzsche cae de nuevo en la subjetividad, y no logra alejarse del sujeto? Lo característico del ultrahombre es la de ser parte de la tierra, es decir, se da en una relación de implicación con la tierra, pues lo logra vaciándose de todo aquello que ha sido el hombre. “No os enseño al prójimo, sino al amigo. Que el amigo sea para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre [...] Que el futuro y la lejanía sean para ti la causa de tu hoy: en tu amigo has de amar al superhombre como causa de ti mismo”.<sup>29</sup> Lo que queremos dar a entender es que este ultrahombre no tiene una naturaleza propia, así como tampoco

---

<sup>24</sup> Nietzsche, F. “Prólogo, 3”, AhZ, p. 73.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> “Ganarse a sí mismo, empuñarse a sí mismo, ser dueño de sí, es la finalidad que Nietzsche busca tras su empresa destructora y demolidora de los valores judeocristianos”, en Maldonado, R. *Metáforas del abismo op. cit.* p. 59.

<sup>27</sup> Nietzsche, F. MBM, §109.

<sup>28</sup> Nietzsche, F. “Prólogo”, en AhZ.

<sup>29</sup> Nietzsche, F. “Del amor al prójimo”, AhZ, p. 3.

cualquier cosa existente en la tierra, esto es, todo carece de una naturaleza propia y no por ello es inexistente, y si acaso algunas cosas tuviesen una identidad sería bajo una constitución meramente convencional. Así pues, toda la historia del pensamiento sobre el humano, a la que pertenece el primer inicio, carece de una naturaleza propia, pero cuenta con una naturaleza convencional. Aportando un poco al debate, Bouso nos dice que “Los acontecimientos históricos están vacíos de toda significación transhistórica, por lo que carece de la esperanza de encontrar sentido al acontecer histórico”.<sup>30</sup> El hombre moderno tiene una naturaleza convencional porque está formado por el entramado de palabras, y dispuesto bajo un tiempo lineal.

Así que estamos frente al desfundamento del sujeto y de todas las cosas, como diría Antonio Porchia “Mis ojos, por haber sido puentes, son abismos”,<sup>31</sup> a lo que Nietzsche confirmaría diciendo que “El cuerpo, la cosa, el <<todo>> construido por el ojo, despierta la distinción entre un hacer y un agente; el agente, la causa del hacer, concebido de manera cada vez más fina, ha dejado finalmente como resto el <<sujeto>>”.<sup>32</sup> Vaciar el sujeto es caer en la cuenta del abismo, de lo desfundado que está el tiempo. “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, -una cuerda sobre un abismo”.<sup>33</sup> Esta nueva subjetivación dejará de considerar al hombre como la medida de todas las cosas, y le hará frente a una existencia que no tiene relación alguna con la trascendencia. Todo lo que es el sujeto trascendental o todo lo relacionado con lo trascendente, habremos de pensarlo bajo “la objeción, la travesura, la desconfianza jovial, el gusto por la burla son indicios de salud: todo lo incondicional pertenece a la patología”.<sup>34</sup> Hay que hundirse en el ocaso, para que advenga el ultrahombre. Pues Nietzsche-Zaratustra ama “a quienes no buscan detrás de las estrellas un motivo para perecer y sacrificar, sino que se sacrifican a la tierra para que la tierra llegue a ser un día del superhombre”.<sup>35</sup> El propio ocaso del hombre como virtud y destino es lo que ama Zaratustra. El ultrahombre se olvida a sí mismo y todas las cosas se convierten en su ocaso.

---

<sup>30</sup> Bouso, Raquel “Meontología y temporalidad”, en Maldonado, Rebeca, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*, 1ª ed., Itaca-UNAM, México, 2017, p. 105.

<sup>31</sup> Porchia, Antonio, “Voces”, en *Material de Lectura*, Nota introductoria de Raúl Antonio Cota, UNAM-Coordinación de Difusión Cultural Dirección de Literatura, México, 2012, p. 7. (Poesía Moderna 133).

<sup>32</sup> Nietzsche, F. 2[158] *FP*, Vol. IV.

<sup>33</sup> Nietzsche, F. “Prólogo, 3”, *AhZ*, p. 74.

<sup>34</sup> Nietzsche, F. *MBM*, §154.

<sup>35</sup> Nietzsche, F. “Prólogo, 4”, *AhZ*, p. 75.

El ultrahombre de Nietzsche no es solamente la propia interrelación entre todo lo que existe, sino también es la impermanencia, ser siempre de manera provisional y en constante transformación, son individuaciones no personales y singularidades no individuales. La impermanencia de las cosas no deja ninguna huella tras de sí, por falta de una naturaleza propia que explica la metafísica como esencia, sustancia, y nos violenta con la necesidad de asignar yoes, individuos determinados. Ya nos dice Maldonado que “El mundo es infinito mientras se mantenga la *posibilidad* de aceptar nuevos sentidos y no contentarse con la idea de que lo único que existe es lo que está en el espacio reducido de nuestra experiencia del mundo.”<sup>36</sup> Relacional y transitorio es la experiencia que se logra alcanzar cuando se da el vaciamiento de la subjetividad. Cada cosa en el mundo es en relación con las demás, y cada instante del tiempo está relacionado con los que le preceden y suceden sin una base que los sostenga o los dirija.

Nuestra mala costumbre de tomar un signo mnemotécnico, una fórmula de abreviación como una esencia, finalmente como una *causa*, de decir, p. ej., del relámpago: <<resplandece>>. O incluso la palabreja <<yo>>. Volver a poner un tipo de perspectiva del ver como causa del ver mismo: ¡ése fue el artificio en la invención del <<sujeto>>, del <<yo>>!<sup>37</sup>

Nietzsche realiza una crítica al subjetivismo, porque no es el sujeto quien realiza una acción, es decir, el sujeto no está separado de la acción, sino que el sujeto y la acción son uno mismo, pero además hay una relación con las demás cosas. “*Sólo el sujeto es demostrable. HIPOTESIS de que sólo hay sujetos – de que <<objeto>> es sólo un modo de acción de sujeto a sujeto... un *modus del sujeto*”.<sup>38</sup> No es el sujeto como sustento de todo, sino como lo relacional y transitorio que posibilita la nada, es el flujo de individuaciones impersonales que escapan a la asignación de un Yo, del ego, la esencia, etc.*

El *Übermensch* nietzscheano es pensado desde la tragedia, en tanto es la unidad de la contradicción y la destrucción de lo particular. El sujeto, que hemos conocido a través del tiempo lineal, se presentó como el mejor dogma, y el Yo, que la razón nos obliga a pensarlo desde la duración, la causa, la materialidad, ha conducido nuestras acciones. La apuesta de Nietzsche por pensar más allá de cualquier sujeto, ya se podía

---

<sup>36</sup>Maldonado, *Metáforas del abismo*, op. cit. p. 67.

<sup>37</sup> Nietzsche, F. 2[193] *FP*, Vol. IV.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 9[106].

leer en sus primeros escritos, como el *Nacimiento de la tragedia*, cuando habla de lo dionisiaco como la erupción de pulsiones que no están mediadas en tanto que desbordan toda idea de subjetividad conmensurable o racionalidad. Ya Maldonado nos dice que “El pensamiento de Nietzsche es descenso constante a Dionisos y en este encuentro con la Tierra y el cuerpo, el pensamiento se transforma con la Tierra y el cuerpo, el pensamiento se transforma a la vez en experiencia”.<sup>39</sup> Con lo dionisiaco se rompe cualquier intento de fundamentar la subjetividad, es decir, cualquier imagen del mundo traducible a la autorrepresentación estable y contenida del sujeto. Lo apolíneo son transfiguraciones singulares de energía, y no representaciones metafísicas. Lo apolíneo no puede comprenderse como representación que refleja el mundo, más bien es escenificación posible y provisoria que termina reabsorbido por lo disolvente de lo dionisiaco, es decir, lo apolíneo y lo dionisiaco es un acontecimiento que se da a la vez. En otras palabras, lo apolíneo es un acontecer, que hace posible y provisoriamente figurable como individuo. Las formas de subjetivación que Nietzsche pensó fueron con la intención de vaciar cualquier individualidad que se condensara en una sustancia. Toda individuación apolínea nietzscheana es un triunfo precario y provisorio en una figura disolvente dionisiaca. La metáfora dionisiaca en su plasticidad es la posibilidad, pero también la imposibilidad para perpetuarse, como sucede con las subjetividades modernas que se han perpetuado. Esta individuación es impersonal porque no refiere a lo personal, pero tampoco a la falta de diferencia, porque es una subjetivación móvil, dinámica.

Esta otra subjetivación nietzscheana es la expresión de una tensión dinámica entre el reposo y el movimiento, el silencio y las palabras, pero sobre todo lo eterno y lo temporal. El *Übermensch* nietzscheano, como una manifestación de lo impersonal en un sujeto, la desustancialización, es la expresión artística bajo un proceso que busca armonizar, relacionar, el cuerpo y la mente, lo eterno y lo temporal, es decir, ese ritmo vital del artista como manifestación del ritmo vital del universo. Es el devenir que fuerza al pensar a no constreñirse por categorías, por conceptos. Así lo comparte Crescenciano Grave, al decirnos:

Desasido de todo cimiento en tierra firme, el pensar filosófico no se hunde en la nada; se abisma en el devenir y desde el devenir mismo afirma y levanta sus potencias creadoras [...] la máxima tensión a la que lo someten

---

<sup>39</sup>Maldonado, *Metáforas del abismo*, op. cit. p. 12.

dos convocatorias igualmente exigentes: la llamada a perseverar en el ser en devenir y la atracción por disolverse en el pozo sin fondo de la nada.<sup>40</sup>

Así la experiencia en Nietzsche con el vaciamiento de todo aquello que figura como fundamento, y la experimentación del ser en devenir, acaba sacudiendo toda certeza. Es una experiencia del abismo, porque la vida deviene en y desde el abismo, ya que “Nietzsche invita a la experiencia del Abismo: al naufrago de los referentes, como principios de movilización de los significados.”<sup>41</sup> La subjetivación nietzscheana tiene un carácter transitorio, es el movimiento del tránsito entre sentidos distintos, de impresiones sensibles a ideas, donde se da, de acuerdo con Vattimo, una unidad entre esencia y existencia, entre existencia y significado, en virtud de una radical transformación no sólo del sujeto sino también social. El proceso de subjetivación es el constituirse en el sentido de la tierra.

Y será esta subjetivación nietzscheana la que retomará Heidegger no sólo para cuestionarla, sino también para tomarla como impulso para su propuesta filosófica, por la pregunta del ser. Como nos dice Teresa Oñate, Heidegger va de la mano de Nietzsche cuando arremete contra el inmundo estado de las cosas en el que se encuentran por la historia del olvido del ser. Nietzsche y Heidegger buscan reescribir y repensar la metafísica de la Modernidad. Esta metafísica Moderna, de acuerdo con Heidegger, es el absoluto olvido del ser y esencia como voluntad de voluntad en la figura del superhombre del Zarathustra-Nietzsche, porque es en Nietzsche que se da el límite de la metafísica y el comienzo del darse la vuelta del ser.

### 1.1.2 HEIDEGGER Y LA DESUBJETIVACIÓN.

Heidegger no solamente lleva a cabo una revisión crítica de Nietzsche, sino también un profundo intento de deconstrucción interna de la metafísica, enfocándose especialmente en la metafísica de la subjetividad, y que a su vez es un intento de pensar una transformación profunda de Occidente. Heidegger consideró a Nietzsche como el final de la metafísica, como puede observarse en la primera de las lecciones sobre

---

<sup>40</sup> Grave Tirado, Crescenciano, “El vértigo de la filosofía” en *Theoria*, no. 20-21, junio 2010, UNAM, México, p. 64.

<sup>41</sup> Maldonado, *Metáforas del abismo*, op. cit. p. 90.

*Nietzsche*. Cabe señalar, que para Heidegger la cuestión del “final” es decisiva, en tanto sea visible desde el nuevo inicio, porque este paso constituye el lugar desde el cual hay que leer las lecciones, pero también es lo que podemos leer en los *Beiträge*, ya que este escrito no sólo es de la misma época, sino también es el fondo sobre el cual y desde el cual se habría que leer las lecciones sobre *Nietzsche*. Pero siguiendo a Vermal, Nietzsche es para Heidegger una pieza importante, ya que ha experimentado una ruptura con el pensamiento griego platónico, identificado como el comienzo, además ha experimentado el final del pensamiento metafísico, el nihilismo, y ha señalado la necesidad de la transformación, con la transvaloración y el superhombre, por ello que se proponga una transición. “Es esa comprensión de la ruptura, basada en los tres elementos citados, lo que hace a Nietzsche tan cercano a Heidegger, hasta el punto de intentar por momentos, sobre todo en la primera fase de la controversia, una interpretación de los temas centrales (voluntad de poder, eterno retorno) paralela a sus propios planteamientos, de manera tal que aquellos lleguen al punto en que puedan transmutarse y señalar más allá de sí”.<sup>42</sup> A pesar de lo anterior, Heidegger considera que Nietzsche queda atrapado en aquello que buscaba derribar a martillazos que es el subjetivismo metafísico, pues no puede volver al inicio originario, además no se plantea la pregunta por el ser y la correspondiente pregunta por la verdad.

El subjetivismo metafísico se entiende como la primacía del sujeto sobre la realidad que deviene *objektum*, además de que está en el núcleo del olvido del ser y de la *ἀλήθεια*. Así, la crítica que hace Heidegger a la comprensión tradicional de la verdad reside en su demolición del subjetivismo. Y es que la verdad como desvelamiento o desocultamiento,<sup>43</sup> en el sentido originario y ontológico de la verdad así entendida por Heráclito y Parménides, comienza a perderse en la metafísica con la llegada de Platón, en el

---

<sup>42</sup> Vermal, J. L. “Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger”, *Estudios Nietzsche*, no. 10, diciembre de 2010, p. 99.

doi:10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10185.

<sup>43</sup> “El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportamiento singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. En la libertad *ex-sistente* del *Dasein* acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad, *es* el ocultamiento.

El encubrimiento le impide a la *ἀλήθεια* desencubrir y tampoco le permite ser todavía *στέρησις* (privación), sino que preserva lo que le resulta más propio en cuanto propiedad. Así pues, y pensando desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, desencubrimiento, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento”, Heidegger “De la esencia de la verdad”, pp. 163-164.

<<símil de la caverna>> donde se da “un giro en la determinación de la esencia de la verdad”.<sup>44</sup> Recordemos que la verdad en Platón<sup>45</sup> reside en las cosas, εἶδος, el aparecer, y también en la captación de ese aspecto. “Platón no toma este <<aspecto>> como mera <<aparición. El <<aspecto>> también tiene para él algo de un salir afuera por medio del que todo se <<presenta>>. Encontrándose en su <<aspecto>> se muestra el propio ente. <<Aspecto>> significa en griego εἶδος o ἰδέα. Las cosas que se encuentran a la luz del día, fuera de la caverna, en donde existe una libre visión de todo, representa en el <<símil>> las <<ideas>>”.<sup>46</sup> Esto es, el mirar<sup>47</sup> se tiene que acomodar a lo que debe ser mirado, para así dar lugar a la verdad de la concordancia o igualdad entre el conocimiento y la cosa. El desvelamiento se somete al mirar rectamente o la recta adecuación del ver.<sup>48</sup> Para Platón, siguiendo a Heidegger, el hombre debe tener en su mirada el correspondiente <<aspecto>> de las cosas, porque sólo de esta manera puede percibir las cosas. Y es que “el hombre no sospecha nada de que todo aquello que corrientemente le parece <<lo efectivamente real>>, sólo lo ve a la luz de las <<ideas>>. Eso que audible, tangible y calculable, según Platón, no es más que el

---

<sup>44</sup> Heidegger, M. “La doctrina platónica de la verdad” Hitos p. 173.

<sup>45</sup> “Y porque de este modo la ἀλήθεια deviene φῶς, interpretada a partir de éste, se pierde también el carácter privativo del -a. No se llega a la pregunta por la *ocultación* y el ocultamiento, por su procedencia y fundamento. Porque en cierto modo sólo se plantea lo “positivo” de la desocultación, lo libremente accesible y lo que otorga acceso, la ἀλήθεια pierde también en este aspecto en profundidad y abismalidad originaria, sentado que alguna vez haya sido interrogada pensadamente en este aspecto, a lo que nada indica, si no tenemos que suponer que la amplitud e indeterminación de la ἀλήθεια en el empleo preplatónico exigía también una correspondiente profundidad indeterminada” Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, §209, p. 269.

<sup>46</sup> Heidegger, M. “La doctrina platónica de la verdad” Hitos, p. 180.

<sup>47</sup> “De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”, Platón, *República*, VI, 508c, 1-4.

<sup>48</sup> “Tanto para el fundador de la Academia, como para el del Liceo, el intelecto o *nous* opera de manera semejante a como lo hace la vista. Se trata de una facultad que *contempla lo eidético* o formal que se insinúa en las cosas materiales que se ofrecen a la percepción, hasta comprender la unidad de aquello que *fundamenta* y, por lo tanto, sostiene y explica las presencias sensibles y múltiples que colman la cotidianidad. El intelecto, pues, *deja ver* lo que se evade de la pupila, pero que se halla *siempre ahí*, atravesando el desfile de imágenes sensibles. En este sentido, la intelección se constituye como una *mirada profunda*, acaso depurada, que se encontrará con aquello que, de suyo, se *deja contemplar* en virtud de su perenne estancia. Entonces, la labor filosófica, planteada en este esquema, consiste en afinar la mirada, esto es, no solo quedarse con lo recreado por la pupila, sino adentrarse en ello hasta conseguir mirar lo que es *siempre*.”

Con base en lo anterior, no es descabellado afirmar que la denominada *metafísica de la presencia* —es decir, la asunción de que lo ente *siempre es* y lo *es del mismo modo*— se corresponde con la predilección que se ha tenido por la visión. En efecto, la posibilidad de llegar a la claridad noética o intelectual exige la convicción de que aquello susceptible de ser contemplado (las ideas en Platón, la sustancia en Aristóteles) *debe hallarse siempre ahí*: el mirar reclama siempre su imagen y, con ello, el deleite que produce la captación de la misma. Incluso, cabe pensar que es por el hecho de que se *desea ver* que se fuerza a considerar que lo ente *siempre sea* y que se *corresponda* la visión con lo visto. Este último planteamiento explicaría el advenimiento de la noción de verdad como *adecuación*, pues la asunción de lo ente como presencia y la intelección como mirada ansiosa de aquel sería el fundamento de que se piense a la verdad como una correspondencia”, Varga, Carlos, “La mirada que oculta: Heidegger”, en Jesús Ayala-Colqui, Ricardo Horneffer, Alberto Constante (organizadores), *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, Pimenta Cultura, São Paulo, 2022, pp. 357-358.



ensombrecimiento de la idea y por ende una sombra. Esto próximo y que sin embargo es como una sombra mantiene cotidianamente preso al hombre. Vive en una prisión y deja a su espalda todas las <<ideas>>”.<sup>49</sup> Heidegger observa que con Platón la ἀλήθεια pasa a estar controlada por la ἰδέα. La idea platónica<sup>50</sup> es dueña y señora que permite el desocultamiento, de esta manera, y siguiendo a Heidegger, la esencia de la verdad termina por desechar el desocultamiento.

Con la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια es que se puede hablar de una transformación de la esencia de la verdad, dando lugar a la verdad como corrección de la aprehensión y del enunciado. Pero para lo antes mencionado, se requiere más de la correcta mirada,<sup>51</sup> porque con dicha rectitud se dirige directamente hacia la idea suprema, sólo de esta manera el ver y el conocer se vuelven correctos. En la orientación, la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto, esto es, una coincidencia del conocer con la cosa misma, y este correcto mirar se ha vuelto la marca distintiva del comportamiento humano en relación con el ente. La idea suprema es la que domina el encuentro entre el conocer y lo conocido por él. Estamos ante la correcta aprehensión, donde lo bello corresponde a lo no oculto. Entonces, para Platón la idea de bien es la que posibilita la corrección del conocer y el desocultamiento de lo conocido. Heidegger nos comentará que “Dicha determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna referencia a la ἀλήθεια en el sentido del desencubrimiento: por el contrario, es más bien la ἀλήθεια la que en calidad de opuesto a los ψεῦδος, es decir, a lo falso en sentido de lo no correcto, está pensada como corrección”.<sup>52</sup> Y de acuerdo con Heidegger, es a partir de este momento que el pensamiento occidental tendrá como norma una comprensión de la esencia de la verdad como la corrección<sup>53</sup> de la representación enunciativa.

---

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> “[...] es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”, Platón, 517c, 2-8.

<sup>51</sup> “¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente?”, Platón, *República*, 515d, 1-4.

<sup>52</sup> Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad,” *Hitos* p. 194.

<sup>53</sup> “Si aquí verdad significa el *claro* del ser [Sein] como apertura del en-medio del ente, entonces para nada se puede preguntar por la verdad de esta verdad, a menos que se mienta la *corrección* del proyecto, lo que sin embargo diversos respectos yerran lo esencial. Pues por una parte, de ninguna manera puede preguntarse por la “corrección” de un proyecto y completamente no por la corrección *del* proyecto, a través del cual es en general fundado el claro como tal. Pero por otra, “corrección” es un “tipo” de verdad, que queda *rezagada* con respecto a la esencia originaria, como su consecuencia y por ello ya no alcanza a captar la verdad originaria”, Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, §204, p. 265.

Heidegger también criticó el pensamiento cartesiano,<sup>54</sup> específicamente la noción de *cogito* y su identificación con los conceptos de *hypokeimenon* y *subjectum*, que a su vez remiten a los conceptos de *ousia* y *substantia*. La metafísica clásica tenía como conceptos *ἐνέργεια*, *ἀλήθεια* y *λόγος*, y que serán traducidos por los términos latinos como *actualitas*, *veritas* -como *adaequatio*- y *ratio*. Esto estaría conformando el marco categorial de la metafísica moderna. Y es así que, de acuerdo con Heidegger, Descartes pensó el *cogito* como *subjectum*, como fundamento absoluto. Entonces las cogitaciones constituyen la actividad por medio de la cual la realidad se torna representación del *cogito*. “La exégesis no sólo aporta la prueba de que Descartes tenía que omitir totalmente la pregunta que interroga por el ser, sino que también muestra por qué se forjó la opinión de estar, con el absoluto “ser cierto” del *cogito*, dispensando de preguntar por el sentido del ser de este ente”.<sup>55</sup> En este párrafo §6, que lleva por título “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, Heidegger nos está planteando una destrucción de la subjetivación metafísica, una destrucción del vínculo entre el ser del hombre y la idea de sustancia que se ha consolidado en la ontología clásica y moderna. Porque recordemos que Descartes acepta la distinción de la sustancia infinita y sustancia finita, que la toma prestada de la escolástica medieval. Nos dice Heidegger, “Para la escolástica medieval vale la frase de Tomás de Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I. art. 4, resp.)*, <<la verdad se encuentra verdaderamente en el entendimiento humano o divino>>. En el entendimiento tiene su lugar esencial. La verdad ya no es aquí *ἀλήθεια*, sino *ὁμοίωσις* (*adaequatio*).”<sup>56</sup>

El sujeto metafísico sustituye al olvido del ser, poniéndose a sí mismo como fundamento de la realidad, logrando así organizar la realidad bajo el sistema científico técnico. Por lo que, de acuerdo con Rebeca Maldonado, “Heidegger piensa que ni el aumento ni la intensificación de las fuerzas permite salir de la órbita de la subjetividad moderna tal y como lo pensó el romanticismo y Nietzsche”,<sup>57</sup> pero también nos

---

<sup>54</sup> “A comienzos de la Edad Moderna Descartes matiza del siguiente modo la frase precedente: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, Opp. X 396)*. <<La verdad y la falsedad en sentido auténtico no pueden encontrarse en ningún otro lugar más que en el entendimiento>>”, Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, p. 194.

<sup>55</sup> Heidegger, Martin, “§6. El problema de una destrucción de la historia de la ontología”, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, 2a ed., FCE, México, 2005, p. 35.

doi:10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10185.

<sup>56</sup> Heidegger, M. *Hitos*, p. 194.

<sup>57</sup> Maldonado Rodríguez, Rebeca, “Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo son yo de Oriente” en *Anuario de Filosofía*, Vol. 1 (2007) UNAM, México, p. 151.

refiere que Heidegger recogió lo abismal de Nietzsche, por lo que hay una relación paradójica entre estos filósofos. Heidegger considera que el abismo es como un tránsito<sup>58</sup> que soporta y funda lo abierto. Es decir, que eso que llama lo abismal se encuentra en medio del intervalo entre<sup>59</sup> el no más del primer comienzo, con su historia, y el aún no de la realización del otro comienzo. Nos parece que Heidegger concibe el tránsito al igual que Nietzsche, esto es, la transición como abismal, “al abismo originario del ser o la experiencia originaria de la nada, es ahí donde reside la posibilidad de una transformación del destino”.<sup>60</sup> De hecho, el tránsito, como tránsito del primer al otro comienzo,<sup>61</sup> es lo que trata de pensar Heidegger en *Aportes a la filosofía*.

Así que la posibilidad de decidir está en el pase,<sup>62</sup> como disposición, que prepara el tránsito del primer al otro comienzo,<sup>63</sup> donde en el otro comienzo se vuelva verdadera la verdad del ser [Seyn] y que la historia del ser sea la historia. Además de que el ser es relación de copertenencia constitutiva del ser pensar hombre, y crítico del fundamento de toda la Historia occidental. El ser, para Heidegger, no es autosuficiencia e independencia, es decir, la substancia que es lo que es por sí y no necesita de otro, como la res cartesiana, la mónada leibniziano, el espíritu absoluto hegeliano, donde el sujeto, en Hegel, sólo puede ser absoluto, pues al pensar la realidad la contiene y no a la inversa, además el espíritu es En sí y Para sí, y donde es

---

<sup>58</sup> Maldonado Rodriguera, Rebeca, “Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehúso” en Oñate, Teresa; Cubo, Óscar; Zubía, Paloma O.; Núñez, Amanda (eds.) *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 635-655.

<sup>59</sup> “el Entre (*Zwischen*) en cuanto “el ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento del ser””, *Ibid.* p. 648.

<sup>60</sup> Maldonado, *Anuario de Filosofía, op. cit.* p. 154.

<sup>61</sup> Maldonado, *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología, op. cit.*, p. 638.

<sup>62</sup> Vemos en los *Aportes a la Filosofía*, que Heidegger bosqueja el ‘evento apropiador’ (*Ereignis*) en su articulación interna en un ámbito tensional e intensivo. Y es allí donde Heidegger, después de haberse entregado a trabajar con la época de la carencia de indigencia, elabora los seis ensambles que marcan el camino que han de transitar los futuros que pasen de la metafísica al nuevo pensar del ser. Estos seis ensambles son: la resonancia (*Anklang*), el pase (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zukünftigen*) y el último Dios (*der letzte Gott*). Un pensar que desde el silencio y con el temple apropiado, permite que el hombre se deje interpelar por el ser, en el ocultamiento como aclarante ocultamiento y sondeando el abismo en la fundación del claro del ocultamiento de la verdad.

<sup>63</sup> “En la resonancia se experimenta el abandono del ser en su paroxismo, el cual conduce al *pase* del primer comienzo al otro comienzo, en un salto a lo abismático del ser (*Seyn*) con miras a la fundación de su verdad, que constela con la fundación del *Dasein*, en la cual comparecen los futuros, con el fin de que pueda advenir el último dios. El tránsito es, pues, tematizado concretamente en el marco de la explicación del pase (*Zuspiel*). Él entiende por pase “la esencia histórica y un primer tender un puente del tránsito, pero un puente que vibra en una orilla aún por decidir.” Con pase se refiere Heidegger a la disposición que inicia el tránsito del primer comienzo al otro comienzo. Esto ocurre mediante el cumplimiento del tránsito de la pregunta rectora acerca del ente, hacia la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del ser”, Santiesteban, Luis César, “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche”, *Diánoia*, vol. LIV, no. 63 (noviembre 2009), México, pp. 22-23.

DOI: <https://doi.org/10.21898/dia.v54i63.234>

Todo, porque es el infinito pleno. Heidegger nos comentaría que “La verdad de un interpretación es entonces esencial, cuando prepara *posibilidades* de transferencia al ser [Seyn] [...] Lo posible delimita singularidades posibilidades, que están ligadas entre sí a través de la necesidad de una decisión y de este modo son igualmente comprometedoras para quienes quieren *oír* y no cuentan con una elusión de todo meditar y pensar”.<sup>64</sup> El filósofo alemán busca y trata un pase a la verdad del ser [Seyn],<sup>65</sup> que no tiene que ver con la subjetividad, en tanto lo piensa desde la comprensión del claro del ocultamiento, y porque la esencia consiste en permanecer el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Además, la crítica al subjetivismo es al sustancialismo que aísla ser y pensar contraponiéndolos. Mientras que la verdad en el ámbito de la copertenencia del *Ereignis* es la *ἀλήθεια*. Y en tanto la *ἀλήθεια* es el *Ereignis*, el ser y el pensar aconteciendo en su copertenencia, y la verdad del ser es el darse del ser a su pensar. La *ἀλήθεια* es ya lo otro de lo velado. El desocultamiento es ya lo otro del ocultamiento.

Así que, el desocultamiento es posible porque el ser en cuanto su permanecer fuera y sólo en su permanecer fuera esencia el ser mismo. “En el ente aún reina el rehúso del ser. El ente *es* en la sustracción del ser. Heidegger tras hacer ver las relaciones entre ocultamiento y desocultamiento, pensará que en el permanecer fuera del ser el hombre es el lugar (*Ort*) que y donde el permanecer fuera del ser esencia y que sólo alejándonos de él acontece el permanecer fuera de la esencia del desocultamiento, tal y como acontece a la subjetividad incondicionada”.<sup>66</sup> Y es que para Heidegger el ser se sustrae a favor del ente, en otras palabras, el ser se oculta para que el ente pueda darse. Lo que propone Heidegger, ante la metafísica de la presencia, es el saber del rehúso, del ocultamiento. En la metafísica podemos encontrar una incuestionabilidad, porque hay una indigencia en la falta de indigencia, por ello que el filósofo alemán busque transitar hacia el esenciarse del ser en su rehúso, para que de este modo surja indigencia. Además de la época de la incuestionabilidad, tenemos un mundo de la utilidad, que no es más que la maquinación, donde el pensar por objetivos se amplía cada vez más en la búsqueda de resultados. Esta maquinación se

---

<sup>64</sup> Heidegger, Martin, “La reivindicación de una interpretación”, en *Sobre el comienzo*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2007, p. 142 §143.

<sup>65</sup> Cf. Heidegger, Martin, §94 de “El Paso” y §214 de “La fundación”, en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2002.

<sup>66</sup> Maldonado, Rebeca, “En torno a Heidegger y un filósofo de la Escuela de Kioto: De la subjetividad incondicionada al ‘entre’ y el espacio del desocultamiento en la contienda mundo/tierra” en *Observaciones filosóficas*, no. 12/ 2011, España, p. 7. Revisado 11/01/2021.

<https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoaheidegger.htm>

autoinstituye como un principio de organización de todo lo ente. Pero el problema está en que desconoce lo inagotable del fondo oculto del rehúso del ser. Entonces para transitar al otro comienzo hace falta que resuene el rehúso, que no es más que la sustracción y retraimiento del ser y del olvido extremo del ser como rehúso.

Además, la verdad del ser se encuentra en la meditación<sup>67</sup>. Pues como bien observa Maldonado, la meditación histórica es una forma de pensamiento consecuente con lo dicho en *Ser y tiempo*, en el sentido de que las posibilidades emergen desde el suelo del arrojamiento, es decir, posibilidad es posibilidad arrojada siempre. La posibilidad es realizada, esto es, expresada y aprehendida existencialmente, ek-sistente, mediante el meditar y el pensar propio del ser. Y esto, porque la pregunta por el ser es posible a partir de un análisis existencial, en tanto que el hombre es el único ente a quien se le ha confiado el pensamiento y la custodia del ser. Sin embargo, habría de tener cuidado de entender que el estado actual del mundo lo puede cambiar la mera acción del hombre, tampoco se trata de caer en una pasividad. Heidegger propone una apertura del ser [Seyn] al hombre, porque lo importante no es la esencia del hombre, en otras palabras, el humanismo, sino la verdad del ser [Seyn] y cómo el hombre es el custodio del ser, ahí radica su importancia y transmutación del hombre en otra manera de subjetivación. Para Heidegger el elemento esencial que puede determinar al hombre es su vecindad con el ser [Seyn]. La búsqueda de la esencia del hombre mismo no sólo tiene como consecuencia el olvido del ser, sino también la aceptación de que el hombre reposa sobre la animalidad.<sup>68</sup> Heidegger quiere trastocar la última figura del antropomorfismo en su relación entre mundo sensible e inteligible que transforma lo sensible en el ámbito del despliegue continuo y sin límites.<sup>69</sup> Por ello, que el filósofo alemán tome énfasis en el ek-sistente, como comprometido con el destino de la verdad del ser. El hombre se realiza de tal manera que es el ahí del claro.

La pregunta por el hombre en el pensamiento de Heidegger no es planteada de la misma manera que lo hizo la tradición filosófica, porque la metafísica olvidó el ser y, por ende, no ha pensado suficientemente la dignidad de la esencia del hombre. La metafísica pensó al hombre como ente, convirtiéndolo en un ente más, esto es, coloca al hombre como ente entre los entes, aun cuando lo presente superior a todos los demás entes. Sin embargo, lo que logra dicha perspectiva es la precariedad de la esencia del hombre, y si no se

---

<sup>67</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. de, Granada, Comares, 2008, §25.

<sup>68</sup> Heidegger, Martin, "La metafísica de Nietzsche" en *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Ariel, España, 2018, pp. 751-769

<sup>69</sup> Heidegger, *Sobre el comienzo* op. cit., p. 142 §143.

atiende es porque ha dejado de lado el porvenir que no es más que el ser, que nunca ha sido pensado y que está por venir. Por eso, Heidegger no planteará la pregunta en los términos de una antropología filosófica, ya que implicaría que el hombre ocupase un lugar principal frente a sí mismo y en la totalidad del ente. La pregunta conductora sobre el sentido del hombre que orientaron las investigaciones filosóficas desde Platón hasta Hegel ha sido por el ser del ente y no por el sentido del ser.

La pregunta por el sentido del ser como problema sólo la hay hasta donde y mientras el ser-ahí es. Porque los entes sólo son descubiertos luego que un ser-ahí es y sólo son abiertos mientras un ser-ahí es. “La temporalidad del Dasein no es la factualidad, sino el preser-se o trascenderse hacia sus posibilidades”.<sup>70</sup> No obstante, y siguiendo a Teresa Oñate, esta perspectiva sería abandonada, en cierta medida, en las obras del segundo Heidegger. Para Teresa Oñate en esta segunda etapa la filosofía del ser, el olvido del ser no se debe al hombre como tampoco a la metafísica, sino a la propia manifestación del ser, que al hacerlo se oculta en los entes, y destinado al hombre su ausencia. La epojé que en Heidegger se traduce por retraimiento da lugar a la historia del ser mismo, con lo que la temporalidad e historicidad pasan a ser del ser, además de la verdad, y ya no del *Dasein*.<sup>71</sup> Así que, para Heidegger, “El ser-ahí se funda y esencia en la soportabilidad dispuesta, creativa, y tan sólo así deviene él mismo fundamento y fundador del hombre, que ahora llega renovadamente ante la pregunta acerca de quién es, pregunta que interroga más originariamente al hombre como el custodio de la calma del paso del último dios”.<sup>72</sup> Pues Heidegger nos pregunta, “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de primacía? [...] A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein”.<sup>73</sup> El ente debe entrar al *Dasein* (ser-ahí)<sup>74</sup> para hacerse manifiesto, es decir, visible. Pero sin olvidar, que el *Dasein* como el ahí del ser, como claro del ser, a la vez el ser queda oculto, esto es, un claro oscuro. Por eso que Heidegger se proponga, con su célebre <<paso

---

<sup>70</sup> Teresa Oñate, “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, no. 5, 1985, p.265.

<sup>71</sup> Ibid. p. 267.

<sup>72</sup> Heidegger, *Acerca del evento...* op. cit., p. 268, §207.

<sup>73</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Ariel, España, 2018.

<sup>74</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Hitos*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, España, 2007, p. 299.

atrás>> (*Schritt zurück*), un lugar de inflexión donde el pensar-vivir se torna y da la vuelta, antes de proseguir bajo el *lógos* occidental-griego originario, que ha impuesto el destino histórico de Occidente; porque ese “salto de plano” (*Ur-Sprung*: salto al origen) es sobre un inicio (*Anfang*), que no se ha desplazado al establecimiento del dominio del ente a partir del olvido del ser. Ese inicio que Heidegger piensa no es el del estar presente que se ha mostrado, “[...] como el *Ev*, el Uno único y unificador, como el *Λόγος*, la recolección que salvaguarda todo, como la *ἰδέα*, *οὐσία*, *ἐνέργεια*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, mónada, como objetividad, como legalidad o positividad legal del autoponerse en el sentido de la voluntad de razón [...]”.<sup>75</sup> Por eso Heidegger pretende instaurar en el otro inicio, a la verdad del ser que como ocultamiento-desocultamiento de lugar a los distintos abrigos de la verdad.<sup>76</sup>

Heidegger piensa que para la transformación del destino hay que salir del ámbito histórico-metafísico de la subjetividad. “Surge la necesidad y la pregunta por otra subjetividad, urge un movimiento que introduzca una dinámica desustancializadora en la subjetividad y rompa el proyecto de fijeza, estabilidad y consistencia de la representacional subjetividad incondicionada, marca de occidente [...] debemos extraer la necesidad del pensamiento poshumanista”.<sup>77</sup> Porque para la develación originaria del ser no lo encontraremos mientras permanezcamos en la subjetividad. El tránsito de la subjetividad al abismo originario del ser hace la posibilidad de una transformación del destino. De acuerdo a Rebeca Maldonado, “Sólo desde el abismo es posible ejecutar el giro del animal racional a la pertenencia de la verdad del ser, para devenir un ámbito de contienda mundo y tierra y también ámbito de estabilidad de lo ente. Así, el

---

<sup>75</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y ser”, en *Tiempo y ser*, intro. de Manuel Garrido y trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque, 2ª ed., Técnos, España, 2000, p. 27.

<sup>76</sup> Heidegger en “La fundación”, de *Aportes a la Filosofía*, nos refiere que la apertura de lo abierto no sólo es el primer anuncio de la esencia, sino que, también, es lo que se está al mismo tiempo ocultándose, como claro para el ocultarse. Esto es, ocultación-ocultamiento, el acaecer del ocultamiento. Para Heidegger el esenciarse de la verdad es como claro para el ocultarse. En el ocultarse del ser [*Sein*] se despliega con respecto al espacio-tiempo (a-bismo), como con el conflicto y el abrigo. El evento nunca se encuentra presente. Heidegger nos dice en §219 que “la esencia de la verdad es el aclarante ocultamiento del evento”. Pero experimentamos el ocultarse siempre que estemos en el claro. Y en §225, refiere que “Verdad, por consiguiente, nunca es sólo claro, sino que se esencia como ocultamiento tan originario e íntimamente con el claro. Ambos, claro y ocultamiento, no son dos, sino el esenciarse del uno, de la verdad misma. En tanto se esencia verdad, *deviene* verdad, el evento deviene verdad. El evento acaece, no dice otra cosa que: él y sólo él *deviene* verdad, deviene esto, lo que pertenece al evento, de modo que precisamente verdad es esencialmente verdad del ser [*Sein*]”. Y la verdad se esencia como lo verdadero respectivamente abrigado. Entonces, la verdad se esencia en el claro del más lejano ocultarse, pero en el modo del abrigo. Así que, el abrigo no sólo pertenece al esenciarse de la verdad, sino que, también, tiene su indigencia y necesidad en el ocultarse. El abrigo mismo es dominado por el *claro* del ocultarse. Nos refiere Heidegger en §246, “Abrigo es en el fondo la guarda del evento a través de la impugnación de la contienda”, en cuya subsistencia es disputada la pertenencia al evento.

<sup>77</sup> Maldonado, R. *Observaciones filosóficas*, *op. cit.* p. 5.

núcleo de la decisión histórica es la *Kehre*.<sup>78</sup> El abandono de la subjetividad pasa por el silencio del abismo. Porque sólo desde el abismo es posible ejecutar el giro del animal racional a la pertenencia de la verdad del ser. Esto es así, porque para experimentar el esenciarse de esto desconocido en su ocultarse, que es el ser, es necesario el retrotraimiento al abismo, que acontece sólo a través de la retención.

La filosofía de la retención,<sup>79</sup> en Heidegger, acompaña a la remoción del hombre, ya no como un pensar calculador, metódico, sino un pensador de la espera, del reposo, de la calma. Porque para Heidegger es la retención el primer movimiento de transformación del *subiectum* en ser ahí. Heidegger observa de manera crítica que la filosofía del siglo XX es la filosofía de la subjetividad incondicionada, esto es, un hombre que administra, ejecuta y es plenipotenciario de sí. Frente a esta subjetividad incondicionada, Heidegger nos hace ver que tenemos al hombre que es apropiado por el ser como refugio y morada de su permanecer fuera. De este modo, el hombre no siendo él mismo, en tanto que es en su descentramiento, es el lugar donde

---

<sup>78</sup> Maldonado, R. *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, op. cit. p. 638.

<sup>79</sup> La retención deja ver el rehuso, es decir, retener un recuerdo del olvido del ser. La retención, para Heidegger, es la disposición que puede abrir y custodiar el ocultamiento del ser en su verdad, porque es la disposición fundamental en la que se ofrece una predisposición de guardar y custodiar el ser en su verdad vacilante. La retención es un temple fundamental de la historia del ser, ya que es la fuerza y la disposición de retener esta experiencia del olvido. La retención tiene el olvido como olvido. Y lo digno de cuestión, para Heidegger, es la experiencia fundamental del olvido del ser que se busca retener. No olvidemos que el olvido del ser constituye una riqueza, pues su retirada es lo propio del ser, en otras palabras, el ser se olvida de sí mismo sólo para dar lugar a la claridad en la que se muestra lo ente, por lo que el olvido no es algo propio del hombre -la retención es importante porque mantiene y soporta la relación del ser al hombre-. Heidegger nos comenta en “Prospectiva”, de *Aportes a la filosofía*, 13 pp.44-50“, “la retención es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, del fundado en el ser-ahí, es decir, predispone y soporta a esta fundación”. En este olvido del ser, el pensar debe instalarse en una salvaguarda, que exige una tonalidad que es la reserva al retraimiento del mismo ser. Así que el olvido involucra una retracción, un modo de ocultación. La experiencia del olvido mantiene una referencia esencial al ser que así se muestra, encubriéndose. Por lo que, la retención será como el estilo del pensar futuro, y lo que determina el pensar en tránsito. Heidegger nos dice en “El ser-ahí y los futuros del último dios”, de *Aportes a la filosofía*, 252, que “Los futuros, los encarecido del ánimo de la retención en el fundado ser-ahí, sólo a la cual se dirige el ser (salto) como evento, los acaece y autoriza al abrigo de su verdad”. El temple anímico sitúa al hombre en una experiencia fundamental, por una parte, la apertura del ser, como el ahí del ser, por otro lado, inserta al Dasein en un arrojamiento.

La disposición de la retención en el pensar ontohistórico sitúa el olvido del ser en una meditación apropiada. Y la meditación histórica encara el olvido como olvido. De esta manera, retener es meditar el olvido como una salva guardar en memoria, además implica la apropiación de ese olvido. Y en la apropiación del olvido es que puede darse un giro en el preguntar que a su vez permitirá otro inicio, comienzo. Así pues, la retención es uno de los temples de ánimo del otro inicio, comienzo. Dentro de los temples de ánimo, también, están la pobreza y la indigencia, etc. Heidegger persiste en indicarnos la importancia de temeperar la actitud interrogante del hombre. Un templo que ha despertado predispone el preguntar. Para Heidegger “[...] los temples de ánimo son el <<presupuesto>> y el <<medio>> del pensar y el actuar. Eso significa que se remontan más originariamente en nuestra esencia, que sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismo: como un ser-ahí”, así lo dice en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, en la página 99. Los temples o estados anímicos arroban a la existencia de manera previa a cualquiera tematización, de acuerdo con Heidegger, “*el modo fundamental como la existencia es en tanto que existencia [...]* porque el temple de ánimo es el cómo original en el que toda existencia es como es, no es lo más inconstante, sino lo que da a la existencia, desde su fundamento, *consistencia y posibilidad*”, así lo hace ver en el mismo texto antes mencionado, en la página 98. Los temples señalan el modo en que el hombre se encuentra, ya sea angustiado, nostálgico, etc.



esencia el ser mismo, porque es refugio y morada de su permanecer fuera. Así pues, el hombre pertenece al ser.

El hombre en Heidegger es determinado en su esencia por el ser, ya que este primero percibe el ser, es decir, el hombre es la brecha y el espacio dispuesto necesariamente por el propio ser. El hombre ahora es el entre, es el lugar de paso y traspaso del ser. De este modo, el pensamiento del hombre es como el acontecimiento fundamental por el que el hombre es dispuesto por el ser. Porque es con el pensar, entre otros aspectos interesantes, que participa el hombre en el acontecimiento mismo del ser. En Heidegger el hombre no es un ente entre lo ente en su totalidad, en tanto que el humano está dispuesto por el propio ser en una referencia determinada respecto a lo ente en su totalidad, además de que el ser determina la esencia y acción del humano, porque de otra manera el ser no podría manifestarse y acontecer. Para Heidegger hay una relación estrecha entre el hombre y el ser, porque se da una copertenencia, el hombre pertenece al ser y el ser necesita al hombre en tanto que está dispuesto por el ser. El ser-ahí ex-sistente toma parte activa en este acontecer de la verdad del ser.

### 1.1.3 KEIJI NISHITANI Y EL NO-EGO.

El cuestionamiento de la subjetividad lleva a escuchar el decir de la filosofía Oriental, y pudiéramos encontrarlo en la filosofía de Nishitani. El decir de Nishitani apertura a las otras posibilidades de subjetivación, de pensar, y que conllevarían a otra manera de experimentar el tiempo. Si bien es cierto que Nietzsche habla en sus textos del budismo como un ejemplo del nihilismo negativo<sup>80</sup>, de la negación budista,<sup>81</sup> de la religión nihilista, todas estas descripciones son erróneas o prejuiciosas. Y decimos erróneamente o prejuiciosamente, ya que consideramos que el acercamiento que tuvo Nietzsche con el budismo fue a través de los primeros estudios de textos europeos. Pero, sobre todo, al seguir “el profundo

---

<sup>80</sup> Nietzsche, VP.

<sup>81</sup> Nietzsche, *FP*, 9[62]; 5[71].

interés de Schopenhauer por el budismo”.<sup>82</sup> En cambio, el acercamiento que tuvo Heidegger<sup>83</sup> al budismo<sup>84</sup> fue distinto al de Nietzsche, ya que él sí tuvo oportunidad de escuchar a budistas,<sup>85</sup> y de contar dentro de sus alumnos a discípulos del filósofo japonés, como fue el caso de Nishitani Keiji,<sup>86</sup> quien asistió al seminario que impartía Heidegger sobre Nietzsche. Lo que queremos destacar es el interés de los dos filósofos alemanes por escuchar las voces de Oriente, está en ellos siempre presente el interés y la curiosidad por escuchar lo que dicen los orientales, el budismo. Por ello, consideramos oportuno traer la observación que hace Rebeca Maldonado sobre la <<cordillera de pensamiento de la Escuela de Kioto>>, con una orientación que supone la apropiación y la crítica de la filosofía occidental. En esta unión-diferencia entre Oriente y Occidente, respecto del pensar en relación con el tiempo, conllevarán la formulación de problemas de la filosofía Occidental por parte de una tradición milenaria del budismo Mahāyāna. Será en el *entre* de Oriente y Occidente que se logra recolocar de otra forma al individuo no sólo en la historia sino también en la vida. Como hace la observación Sarah Flavel, “la crisis de los valores metafísicos de Occidente no sólo implica la desestabilización de las bases instituidas por el pensamiento occidental desde hace mucho tiempo, sino también la aparición de una nueva posibilidad de diálogo con el pensamiento no occidental”.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo, “Nishitani Keiji”, *La filosofía japonesa en sus textos*, trad. de Raquel Bouso García, Herder, España, 2016, p. 741.

<sup>83</sup> Heidegger, Martin, “Ciencia y meditación”, “Este diálogo está aún esperando su comienzo. Apenas si está siendo ahora preparado; y para nosotros, a su vez sigue siendo la condición previa para con el inesquivable diálogo con el mundo asiático oriental”, en *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Ediciones del Serbal, España, 2001, p. 41.

<sup>84</sup> “Without encouraging a cultural leap, Heidegger's "overcoming" led him into distant and alien terrain, and ultimately in the direction of Eastern culture and thought—a culture which Kitaro Nishida, the founder of the so-called Kyoto School, has circumscribed as "the urge to see the form of the formless, and hear the sound of the soundless." Attentiveness to this far-off sound, I believe, is at the heart of Heidegger's distance and seeming aloofness. More than any other Western thinker in the twentieth century, his thought is culturally decentered, lodged at the crossroads of East and West—and thus at the site of a possible or impending global dialogue [...] the relationship between Heidegger and Zen Buddhism, as the latter is represented or articulated by Keiji Nishitani. The choice of this facet is not fortuitous. A leading representative of the Kyoto School and a former pupil of Nishida, Nishitani has also been a close student of Heidegger's work and refers in his publications frequently to the latter's teachings. For his own part, Heidegger was not unfamiliar with the Kyoto School, having become acquainted with its activities through visits by Count Shuzo Kuki, a contemporary of Nishitani and, like him, a pupil or associate of Nishida. References to the same Count Kuki, one may find interspersed throughout the "Dialogue on Language" (or dialogue with a Japanese) contained in *Unterwegs zur Sprache*.” Dallmayr, Fred, “Nothingness and Śūnyatā: A comparison of Heidegger and Nishitani”, *Philosophy East and West*, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1992), University of Hawai'i Press, pp. 37-38.  
<https://www.jstor.org/stable/1399690>

<sup>85</sup> Esto en referencia a la obra de Heidegger *De camino al habla*, versión castellana Yves Zimmermann, 2ª ed., Ediciones Serbal, España, 1990.

<sup>86</sup> James W. Heisig, *La filosofía japonesa en sus textos*, op. cit. pp. 735-753.

<sup>87</sup> Flavel, Sarah, “Nishitani's Nietzsche: Will to Power and the Moment” en *The Journal of Nietzsche Studies*, Volume 46, Issue 1, 2015, p. 13 Penn State University Press.

Poco ha sido la escucha de otras voces, el aire de otros lugares, pocas veces se ha sentido, se ha respirado la brisa que corre a través de la puerta, en otras palabras, no hay diálogo con lo no-Occidental. Escuchar el silencio del viento es escuchar las otras voces que tienen algo que decir.

De esta manera arribamos a lo que suelen llamar la Escuela de Kioto. Cabe mencionar que existe una discusión acerca de quién debería ser incluido en la escuela.<sup>88</sup> Se ha llegado a considerar como fundador de la escuela a Nishida, sin que tuviese la directa intención de fundar una escuela, y de ahí parten generaciones que de una u otra forma siguieron su pensamiento. Sin embargo, Tanabe es considerado una excepción, ya que su obra influyó en la evolución de Nishida. Así pues, la segunda generación que consolidó la escuela, fueron: Mutai Risaku, Miki Kiyoshi, Nishitani Keiji, Shimomura Toratarō, Kōsaka Masaaki –todos ellos estudiantes de Nishida-; Takeuchi Yoshinori y Tsujimura Kōichi –alumnos de Tanabe. Y podríamos nombrar más que han destacado de otra generación.<sup>89</sup> La importancia de la escuela reside, de acuerdo con Heisig, en que “marca un momento decisivo en la historia de las ideas. Este grupo de filósofos no solo representa la primera contribución sostenida y original de Japón a la filosofía occidental, sino que además lo hace desde una perspectiva característicamente oriental”.<sup>90</sup> La Escuela de Kioto busca dar una explicación de la totalidad de la experiencia y la realidad. Si bien es cierto que los pensadores de la escuela pretenden encontrar la universalidad y la totalidad frente a las particularidades, no por ello hay una discriminación del mundo natural y social concreto. También cabe destacar de dicha escuela que hay “una apreciación profunda pero crítica del valor de las fuentes asiáticas y occidentales para el filosofar”,<sup>91</sup> así mismo hay una actitud crítica hacia las concepciones occidentales de la modernidad, además las dos primeras generaciones asumieron posiciones políticas explícitas, si bien distintas, frente al marxismo, el Estado-nación y la guerra del Pacífico, y, por último, los pensadores buscaron en el budismo y en el encuentro interreligioso soluciones para los problemas sociales y filosóficos.

Nishitani es como un viento fresco que sopla desde Oriente trayendo consigo nuevas posibilidades, y que en su diálogo con Occidente, elabora su propia crítica a la metafísica. Porque como bien observa Sarah,

---

<sup>88</sup> Cf. Carter, Robert E., “Introducción”, en *La escuela de Kioto. Una introducción*, [trad. de Raquel Bouso García] Ediciones Bella Terra, España, 2015, p.37. A Carter le resulta útil la agrupación que realiza Ōhashi Ryōsuke. También véase James W. Heisig, *La filosofía japonesa*, op. cit. pp.663-669.

<sup>89</sup> Ibid., p.664.

<sup>90</sup> Heisig, James W., “Orientación”, en *Filosofía de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, 1ª ed., España, 2002, p. 25.

<sup>91</sup> James W. Heisig, *La filosofía japonesa*, op. cit., pp.664-666.

Nishitani “gana su estatus distintivo como uno de los primeros intentos significativos de involucrarse en la filosofía intercultural, desde una perspectiva de “unidad que va más allá de las diferencias de oriente y occidente””.<sup>92</sup> Lo que también cabe señalar de Nishitani es que lleva la experiencia del budismo y la filosofía más allá de una experiencia dicotómica, es decir, a una relación estrecha. Así que este acercamiento de Nishitani entre budismo y filosofía le ha permitido promover un “nuevo sentido a la existencia”.<sup>93</sup> Cabe agregar, que “Resulta imposible establecer una distinción entre <<filosofía>> y <<religión>> en la mayoría de los países budistas hasta los tiempos modernos”.<sup>94</sup>

El budismo está en relación con la vida misma, en tanto que quiebra y trastoca el modo de ser cotidiano, el ego, además nos devuelve a la fuente elemental de la vida.<sup>95</sup> La búsqueda religiosa es despertada desde nuestro interior, ya no desde el ego. En la religión, de acuerdo a Nishitani, el no-ego no encuentra lugar para la utilidad o el *telos*, porque la fuente elemental de la vida es la vacuidad,<sup>96</sup> todas las cosas son vacías, hay una falta de propiedad en las cosas<sup>97</sup> y en el ego. Valores como utilidad o *telos* tienen un sentido convencional que se han impuesto a las cosas, al yo, pero que no son propios de la vida. Es el despertar a la gran realidad, instantánea, cuando se olvida uno de sí, del ego, tras muchos ejercicios religiosos, de esta manera, podremos acceder al no-ego.<sup>98</sup> La religión para Nishitani tiene que ver con la vida y el no-ego, y no desde la utilidad, sino desde la vacuidad.<sup>99</sup> La subjetivación en su dimensión originaria es lo que constituye la naturaleza de lo religioso, por lo que la subjetivación no tiene fundamento. Nishitani busca la desinteriorización del yo, del ego, del fundamento egoísta, para transitar al no-fundamento que se encuentra

---

<sup>92</sup> Flavel, Sarah, *The Journal of Nietzsche*, op. cit., p. 13.

<sup>93</sup> Carter, Robert E., *La escuela de Kioto...* op. cit., p. 124.

<sup>94</sup> David L. Gardiner y Ramon Prats de Alòs-Moner, *La filosofía japonesa...* op. cit., p. 66.

<sup>95</sup> Nishitani, Keiji, “¿Qué es la religión?”, en *La religión y la nada*, trad. de Raquel Bouso García e intro. De James W. Heisig, 1ª ed., Chisokudō, Japan, 2017, p. 38.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>97</sup> “todas las cosas son “vacías”, producto de una multiplicidad de causas, carentes de un ser propio, insustanciales, no existentes *in se et per se*; son sólo creaciones de la mente humana, productos de la imaginación y como tales no existen realmente; son sólo designaciones, nombres convencionalmente establecidos detrás de los cuales no existe realmente la cosa que ellos designan. La misma mente, la misma imaginación que crea la falsa realidad empírica en que nos movemos es también “vacías”, no existe realmente. La imagen de la realidad empírica creada por nuestra mente nos oculta la verdadera naturaleza, la verdadera manera de ser- Vaciedad, ilusión- de la realidad empírica”, Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (comps.), “El nombre Sutra del Mahāyāna denominado “La Transmigración de la Existencia””, *Cinco Sutras del Mahāyāna. El budismo Mahāyāna en sus textos más antiguos*, 1ª ed., Primordia, New Jersey, 2002, pp. 83-84.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 39.

en la vacuidad, para así abrirse al yo originario que se encuentra en la vida, que a su vez ésta se encuentra en el fondo del yo originario. Entonces se manifiesta el vacío como el cielo (kū, 空, porque literalmente significa: <<abertura celeste>>), o como ser maravilloso.

El *śūnyatā*<sup>100</sup> (sáns.: *śūnyatā*; jap.: kū, 空) del que se hace valer Nishitani para expresar su no-ego, tiene su origen en la teoría del vacío como doctrina central de la escuela filosófica *Madhyamaka*<sup>101</sup> del Budismo Mahāyāna. En la primera etapa del Budismo, o Budismo primitivo, se desarrolló la negación de la existencia de una sustancia permanente y eterna. Nos dice Fernando Tola y Carmen Dragonetti, “La escuela filosófica *Madhyamaka* del Budismo Mahāyāna niega la existencia verdadera de la realidad empírica en su totalidad, debiéndose entender que para dicha escuela la realidad empírica abarca los seres y las cosas, todo lo que

---

<sup>100</sup> “Lo que llamamos *vacuidad* en español es *śūnyatā* en sánscrito. La palabra sánscrita *śūnya* se deriva de la raíz *SVI*, hinchar. *Śūnya* significa literalmente: relativo a lo hinchado [...] Así, la raíz *SVI*, en griego *KY*, parece haber expresado la idea de que algo que parece “hinchado” desde fuera está “hueco” por dentro. Esto se muestra claramente con los hechos de la filología comparada. Tenemos el significado de *hinchado* en palabras tales como el latín *cumulus* (pila, montón) y *caulis* (tallo). Tenemos el significado de *hueco*, de la misma raíz, en el griego *koilos*, latín *cavus*. Así pues, nuestra personalidad está *hinchada* en tanto que está constituida por los cinco skandhas, pero también es *hueca* por dentro, porque no tiene un ser central. Además, “hinchado” puede significar “lleno de una sustancia extraña” [...] Aunque en el arte budista la *vacuidad* generalmente se simboliza con un círculo vacío, no se debe considerar la vacuidad budista como un simple cero, un espacio vacío. Es un término para indicar la ausencia del ser, el borrarse uno mismo”, Conze, Edward, “El Mahayana y la nueva escuela de sabiduría”, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, trad. de Flora Botton-Burlá, 4ª reimpr., México, 2018, pp. 178-179. Dentro del mismo libro, cabe mencionar la nota 1 de este capítulo V, que dice “El círculo que conocemos como cero era conocido por los árabes alrededor de 950 d. c. como *shifr*, vacío. Esto dio *cifra* en latín, cuando el cero llegó a Europa alrededor del año 1150. Originalmente, en inglés, “cero” se decía “cypher”, y *cypher* no es otra cosa que la palabra sánscrita *śūnya*”, p. 179.

<sup>101</sup> El fundador de la escuela *Madhyamaka* fue Nāgārjuna. Por lo que habrá que recordar las observaciones de Fernando Tola y Carmen Dragonetti en torno al proceso de desarrollo y evolución de cierta concepción filosófica de la realidad que darán lugar a determinadas doctrinas que serán “conocidas con el nombre de *Prajñāpāramitā* y que se encuentran principalmente en los textos denominados *Prajñāpāramitā-Sūtras* [...] La composición de los *Prajñāpāramitā-Sūtras* se ubica entre los años 100 a. C. - 600 d. C., es decir que muchos de estos *Sūtras* ya existían en época anterior a Nāgārjuna, el fundador de la escuela *Madhyamaka*. Las doctrinas principales de los *Prajñāpāramitā-Sūtras* son, como hemos visto: la vaciedad de todo, las dos realidades y las dos verdades, el conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad empírica (*prajñāpāramitā*) y la forma de alcanzar ese conocimiento. Estos *Sūtras*, a pesar de ser tardíos, eran atribuidos a Buda y pasaron a constituir la base canónica de la escuela *Madhyamaka*, una de las escuelas filosóficas más importantes del Budismo Mahāyāna, la última etapa del Budismo. Nāgārjuna habrá de sistematizar, desarrollar y fundamentar filosóficamente las concepciones que ya se encontraban en esos *Sūtras*. De esta manera las doctrina de carácter filosófico de los *Prajñāpāramitā-Sūtras* pasarán a constituir el núcleo central de las concepciones *mādhyamaka*”, en Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “I. Antecedentes de la doctrina del vacío”, *El Budismo Mahāyāna. Estudios y textos*, 1ª ed. Kier, Argentina, 1980, p. 77; Cf. Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Nāgārjuna’s Conception of ‘Voidness’ (*śūnyatā*)”, en *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 9, N° 3, 1981, pp. 273-282; Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Realidad, Vaciedad y Verdad en la Filosofía Budista”, en Pérez Lindo, A. (Comp.) *El problema de la verdad I. Estudio sobre Platón, Aristóteles, Nagarjuna, Descartes, Hegel, Marx, Nietzsche y Foucault*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1989, pp. 99-128; Dragonetti, Carmen, “An Indian philosophy of universal contingency: Nāgārjuna’s school”, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Vol. IV, Number 2, Spring, 1987, pp. 113-124; Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Tres aspectos del Budismo: Hinayāna, Mahāyāna, Ekayāna”, *Kokoro, Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center*, I, 2005, pp. 65-78.

objeto de la experiencia y del conocimiento humano, esa experiencia y ese conocimiento, los productos de los mismo sin excepción alguna”.<sup>102</sup> Nishitani expresa “el no-ego [...] son vaciados tanto el sujeto como la manera en que las cosas aparecen como objetos de apego. Así todo está vacío verdaderamente [...]”.<sup>103</sup> La vacuidad hacer ser y llega a ser una con el no-yo. Nishitani no se refiere al no-yo como fenómeno y a la vacuidad como la cosa en sí. La vacuidad se manifiesta en el más acá del no-yo y es contemplada como el puro yo, pues se actualiza en el no-yo como el sí mismo verdadero. En la vacuidad hay una ausencia de egoísmo, esto es, no-ego.<sup>104</sup> Además, la vacuidad es un vacío vivo y sólo un vacío vivo puede dar testimonio de sí. Por lo que la existencia se convierte en la realización de la vacuidad. Para Nishitani, “La persona es constituida al unísono con la nada absoluta como aquello en lo que la nada absoluta se manifiesta; es actualizada como una Forma sin Forma”.<sup>105</sup> Y es que se nos ha enseñado que el ego es un fundamento en sí mismo, como el verdadero yo, mostrándonos a través de la representación del yo autoconsciente y egocéntrico.

El verdadero yo es <<el yo que no es un yo>> y que además es extático, como terruño del ego. Así que, tengamos el cuidado de no confundir la esencia del ego que es el negativo del ego, con el ego mismo que se está criticando, es decir, no se está correspondiendo de nuevo al ego. Porque el yo verdadero permanece oculto al ego, en tanto que el ego es ego, no obstante, el yo verdadero no deja de estar presente en cada operación concreta del ego. Todas las actividades del hombre son uno con la mismidad que es consciente de sí como vacuidad. Esta unidad es una autoidentidad, porque el campo de la vacuidad es desde donde brota la intimidad más profunda del interior del no-yo. Así nos lo comenta Robert Carter, “[...] el nacimiento del yo: no el antiguo yo sino el yo <<en su rostro original>>, o sea, el de la nada absoluta. El resultado es un nihilismo que se detiene en la experiencia de que el nihilismo es el fundamento de todo, incluido nosotros mismos. *Śūnyatā* es una vacuidad que se vacía a sí misma, un nihilismo que vacía el nihilismo. Al hacerlo, se trasciende el propio nihilismo, y el yo y el mundo reaparecen en su mismidad, en su verdadera profundidad”.<sup>106</sup> El *Śūnyatā* al vaciarse hace posible no convertirse en el fundamento y

---

<sup>102</sup> Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “II. La doctrina del vacío”, *El Budismo Mahāyāna. Estudios y textos*, 1ª ed. Kier, Argentina, 1980, pp. 77-78

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>106</sup> Carter, R. *La escuela de Kioto, op. cit.* p. 136.

referente identitario del yo, del mundo, de todo, sino, al contrario, se vacía porque en la vacuidad está la máxima expresión de la mismidad del yo, del mundo y de todo. Esa mismidad de todo no es más que la vacuidad.

La vacuidad es completamente una con el no-yo. El hombre en sus actividades cotidianas y modos de ser se presenta a la vez como hombre y como vacuidad. A diferencia de Nietzsche que a pesar de “enfaticar un modo de ser <<inhumano>>, no abogaba por algo que sustituyera, en el mismo plano, a lo que normalmente llamamos humano”.<sup>107</sup> Nishitani le crítica a Nietzsche que en su postulado por un nuevo modo de ser humano vaya más allá del marco de lo humano, y no en el campo de las actividades humanas cotidianas. Para Nishitani “[...] Nietzsche no parece haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta de Eckhart, quien adopta esa posición en la inmediatez de la vida cotidiana”.<sup>108</sup> La individualidad, subjetividad, es la creación más impulsada de la filosofía moderna, como el placer de ser un yo.

El ser, hacer y devenir en el tiempo, que aparecen en su naturaleza en la vacuidad, del “Existenz del no-ego, no-ego no significa sencillamente que el yo no es ego. Debe significar también, al mismo tiempo, que el no-ego es el yo”.<sup>109</sup> El yo verdadero se alcanza cuando se procede de la propia negación absoluta, es decir, el yo es yo porque no es yo. En otras palabras, el yo no es yo (no-ego), luego es yo. Ahora bien, cabe señalar la implicación del tiempo, según Nishitani, en el Existenz del no-ego, porque la acción de éste es una revelación del principio del tiempo mismo, es un instante de eternidad. Nos lleva a una constante dedicación de hacer algo, en tanto hay un devenir incesante en el hacer incesantemente. Porque el ser llega a ser y desaparece a cada momento. Cada uno de nosotros es parte de la vacuidad, y compartimos el propósito y la naturaleza experimentadora de la vacuidad. Así como observa Ueda, alumno y sucesor de Nishitani, “El <<actor>> existe como un yo en el mundo y, al mismo tiempo, penetra en la apertura infinita en la que no existe el yo; por ello, se podría llamar a este actor <<uno yo que no es un yo>>”,<sup>110</sup> porque somos en la vacuidad y, al mismo tiempo, permanecemos en la apertura infinita que envuelve la existencia,

---

<sup>107</sup> Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>108</sup> Ibid. p. 121.

<sup>109</sup> Ibid. p. 356.

<sup>110</sup> Ueda, Shizuteru, “La práctica del zen”, en *Zen y filosofía*, trad. de Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, 1ª ed. 1 reimp., Herder, España, 2005, p. 41.

en tanto que la existencia es tal y como es. Y el yo llega a ser y a desaparecer en cada momento, en otras palabras, es devenir incesantemente en el hacer incesantemente.

El no-ego es *experiencia* y depende de la pérdida del yo y su forma habitual de percibir las cosas, pues como nos lo menciona Carter, “[...] lo que puede ser experimentado mediante las prácticas del cultivo de uno mismo (con el empleo de técnicas procedentes de prácticas como la meditación, la vía del té, la vía de las flores, las artes marciales, la caligrafía) es una conciencia que solo puede ser alcanzada mediante la aniquilación de la percepción de la realidad del yo-ego ordinario”.<sup>111</sup> La experiencia de la pérdida del yo en su manera habitual no es un estar más allá de la vida misma, sino una conversión, una transformación, que conlleva una nueva manera de relacionarse con las cosas y con la vida misma, y estas prácticas nos proporcionan con más claridad esta nueva manera de comportarse en y desde una vida donde no hay sujeto, sustancia, esencia, verdad, falsedad, etc. Pero, además, este hacer desde el punto de vista del no-ego es la de la no-dualidad del yo y el otro. Lo que pretende Nishitani es mostrar “un yo que emerge a su naturaleza donde cada cosa es en sí y es su fundamento, (por el cual el fuego es fuego porque no se quema a sí mismo, el sauce es verde porque no es verde, y el tiempo es tiempo porque no es tiempo) y se da a la misma vez que todo lo demás, a modo de la lógica del ser/no-ser (*soku*)”.<sup>112</sup> Como ya hemos mencionado se trata de un yo que no es un yo, del verdadero yo original.

Y el yo original es un recogimiento (*samādhi*) en la práctica del *zazen*.<sup>113</sup> <<Sólo sentarse>> a un <<*samādhi* autorregocijante>> es su piedra de toque, en tanto que todas las cosas son verdaderamente tesoros de la propia casa. Aquí es el lugar de la no-objetividad absoluta, donde el ojo no ve el ojo, el fuego no quema el fuego. Ser-*samadhi* o autoestablecimiento. Y el ser-*samadhi* es la aparición del Rey *Samadhi* de los *samadhis* y es una autorrealización de la Existenz del cuerpo-mente caído o de la Existenz del solitario absolutamente independiente. El nacimiento es a un mismo tiempo no-nacimiento, sugiere que este regreso a la tierra de su nacimiento y de su no-nacimiento vienen juntos en su regreso con las manos vacías, es el tiempo continuamente. Porque para Nishitani, “Puesto que el cuerpo-mente caído no es allí <<ni mente ni cosa ni buda>> sino <<este cuerpo humano de piel-carne-hueso-médula>>, ahora el Rey

---

<sup>111</sup> Carter, R. *La escuela de Kioto, op. cit.* p.33.

<sup>112</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 363.

<sup>113</sup> *Ibid.* p. 274.



Samadhi de los samadhis con las piernas cruzadas señala el tiempo sin más que un ápice del Dharma del Buda, justo tomando las cosas como vienen, tal como están destinadas a venir, confiándose uno mismo al destino de las circunstancias”.<sup>114</sup> Esto es la vida cotidiana del Rey Samadhi de los samadhis, porque al recibir las cosas como vienen es afirmar la diferencia de las cosas, de los otros, más allá de cualquier objetivación.

## 1.2 CONOCER SIN CONOCER.

La filosofía moderna ha concebido a la naturaleza como *res extensa*, haciendo que el hombre se mire en un espacio secularizado, es decir, con la naturaleza puesta para su manipulación y consumación técnica<sup>115</sup>. La explosión técnica y científica ha llevado a la existencia humana hasta un punto crítico. El conocimiento que proporciona la explotación técnica y científica conlleva el reduccionismo, el control, bajo una perspectiva de tiempo divisible y medible, y que termina por develar violentamente a la realidad, pues este conocimiento exige a la tierra mostrarse como útil. El conocimiento de la ciencia transforma todo lo desconocido en algo conocido, en delimitar ámbitos de objetividad. Así que, si este apartado lo hemos llamado conocer sin conocer, siguiendo las palabras de Nishitani, no pretendemos hacer referencia a ese conocimiento técnico, pero tampoco a ese hombre que no sabe lo que es, pero se da cuenta de que no lo sabe, de acuerdo a Max Scheler. Conocer sin conocer no se refiere un conocimiento de sí mismo desde la subjetividad o la objetividad, sino a otra manera de conocerse desde una subjetivación que se manifiesta en un tiempo que no es el lineal, puesto que el tiempo lineal ha constituido a la subjetividad en una división

---

<sup>114</sup> Ibid. pp. 278-279.

<sup>115</sup> “Podemos decir, los sueños de un sujeto libre e independiente construido por la modernidad, los sueños de un sujeto que dicta leyes a la naturaleza y se autodetermina forma parte del proceso del nihilismo y, por lo tanto, la nihilidad ya está anunciada ahí en la separación de la naturaleza, aunque para la conciencia así constituida, como libre autónoma e independiente, la nihilidad sea todavía un punto ciego”, Maldonado Rodríguez, Rebeca “Nishitani: Fundamento y superación del nihilismo”, en Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (editores), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, 1ª ed., Arena, Madrid, 2009, p. 357.

del tiempo que tiene como segmentación a un pasado, presente y futuro, y ha acompañado al sujeto en la dicotomía entre pensamiento y existencia.

A lo que Nietzsche nos plantea, “¿Qué es conocer? Retrotraer algo extraño a algo conocido, familiar [...] pero detrás de esa seguridad intelectual está el apaciguamiento del temor: *quieren la regla* porque despojan al mundo de su carácter temible. *El temor de lo incalculable como instinto oculto de la ciencia*”<sup>116</sup> Todo conocimiento es sometido a la regularidad de la familiaridad, que explica cada cosa, cada suceso, y que identifica toda diferencia como un sesgo, un error, de la unidad, y que al correr por un tiempo siempre continuo, lineal, este error puede ser corregido siempre y cuando sea sometido a las reglas del conocimiento calculable. Es un temor por parte de la ciencia y la técnica, hacia todo el sin sentido, a lo abismoso de todo acontecer. Ese temor del que nos habla Nietzsche, en tanto “El ser humano es un asunto oscuro y velado; y si la liebre tiene siete pieles, el humano puede arrancarse la suya setenta veces siete y ni aún así podrá decir: <<esto eres tú en realidad, esto ya no es envoltura>>”.<sup>117</sup> La experiencia del temor por lo velado quizá nos permita encaminarnos hacia una experiencia originaria, en una sola palabra, ser <<experimentadores>>, en tanto que “este nombre mismo es, a fin de cuentas, solo una tentativa y, si se quiere, una seducción”.<sup>118</sup> Por eso consideramos que en este conocer sin conocer se manifiesta un sujeto sin fundamento, o una experiencia sin fundamento, un conocimiento sin sujeto y sin objeto.

Por ello, nos parece pertinente volver a la pregunta formulada por Nietzsche, que dice “¿Es que no está permitido ser ya un poco irónico contra el sujeto, así como contra el predicado y el complemento? ¿No sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática?”.<sup>119</sup> La crítica nietzscheana está enfocada hacia una voluntad del ocaso del sujeto, de la gramática, del sujeto que conoce, porque se presenta inamovible, y que en el uso del lenguaje conceptual de razón pretende fundar su propia productividad cognoscitiva sobre el sujeto mismo y sobre todo la demás, la Tierra. Y en esa construcción gramatical busca eliminar una posible voluntad de devenir que conoce sin conocer. Nosotros estimamos que Nietzsche, Heidegger y Nishitani han proporcionado otras maneras de subjetivación, y con ello otra manera de conocerse sin conocer. Pero lo han hecho pensando desde las posibilidades que les proporciona otra

---

<sup>116</sup> Nietzsche, *FP*, 5[10].

<sup>117</sup> Nietzsche, F. *Obras completas, Vol. I, op. cit.*, 1, SCI, p. 751.

<sup>118</sup> Nietzsche, F. *MBM*, §42.

<sup>119</sup> Nietzsche, F. “El espíritu libre”, *MB*, pp. 60-61

concepción del conocimiento, porque consideramos que es con el conocimiento que podríamos transitar más allá de cualquier forma de subjetividad. Esta nueva subjetivación, nos comenta Rebeca Maldonado, “es un constante ser tránsito y ocaso, no puede haber, ni se puede querer, un fundamento estable en el hombre [...] no puede simplemente permanecer y, por lo mismo, aceptar un ir haciéndose-deshaciéndose, conociendo-desconociéndose: el ser humano para ser tránsito, tiene que ser ocaso. El individuo congruente con la vida y su permanente constitución da fe del abismo como condición de superación de sí mismo.”<sup>120</sup>

Es el momento para realizar el tránsito, el ocaso del hombre metafísico que se ha construido desde un conocimiento inmutable y trascendente. Y nosotros sospechamos con Nietzsche, que “todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es, en el fondo más que un testimonio respecto al hombre de un espacio de tiempo *muy restringido*”,<sup>121</sup> y es que no han sido más que perspectivas dominadas, sometidas, a la idea de unidad, entidad, sustancia, Dios, etc., vale decir, a explicaciones gramaticales, a conceptualizaciones que expresan un tipo de conocimiento sobre el hombre, que está subordinado, entregado, dispuesto, a una progresión de un tiempo que es infinito, eterno, por ende, trascendente. Esto es, el ser humano está sujeto a visualizar su existencia finita en la base de un tiempo eterno y trascendente, que únicamente puede conocerse con conceptos como son la unidad, entidad, subjetividad. Pero este tiempo eterno al fin y al cabo se muestra como <<un espacio de tiempo muy restringido>> para enunciar algo sobre el hombre, porque no posibilita otras maneras de subjetivación que aperture ese tiempo, del que tanto se preocuparon por comprender y manifestar Nietzsche. La historia del racionalismo es la violencia de la integración social, en su carácter social de la verdad, donde se fijan los roles. En el optimismo teórico es cierto que el individuo es importador de la razón y busca insertarlo en la vida bajo un sistema racional, sin embargo, descubre que la racionalidad predicada es sobrepasada completamente en sus capacidades de control de la vida misma. El entendimiento impone sus leyes a la naturaleza, es decir, busca la representación, pero lo que no hace este entendimiento es recibir las leyes de la naturaleza, y mucho menos pretender interrelacionarse con ella. El mundo que conocemos a partir de la modernidad es objetivo, un mundo útil, es decir, manipulable en relación con las necesidades vitales de quienes pretenden conocerlo, puede ser el caso del filósofo moderno.

---

<sup>120</sup>Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, op. cit., pp. 108-109.

<sup>121</sup> Nietzsche HdH, §2.

De acuerdo con Nietzsche, el sujeto está edificado sobre el hecho de que se ha hablado del hombre, desde la subjetividad, la entidad, en los últimos cuatro mil años, ante esto es necesario que la filosofía medite en su relación con el tiempo, y con el posible lenguaje que lo acompañe, como una forma de experimentar esa otra posible manera de subjetivación. Y promover, con ello, <<la virtud de la modestia>> así como la honradez del conocimiento, en tanto ya no disponemos de un sujeto cognoscente, del ego. Y aunque pareciera doloroso y difícil que deje de hablar el sujeto para transitar al lenguaje del tiempo, cabe recordar el comentario de Nietzsche, que dice que en los períodos dolorosos son los momentos más fecundos de curación.

En Nietzsche, Heidegger y Nishitani se manifiesta una decisión por mostrar una subjetivación desde otra perspectiva, más allá de la dicotomía occidental del ser y devenir, ser y nada; pero también lo que conlleva al sujeto a conocerse bajo el carácter de un *subjectum* o un sustrato. Las diferentes propuestas ya sea la del *Übermensch*, en Nietzsche, del Da-sein en Heidegger, y no-yo, no-ego, en Nishitani, no pueden pensarse como un principio permanente e invariable de la identidad, encajado en el interior de la persona, del sujeto, tampoco dentro de un alma individualizada. Estamos hablando de un espacio no subjetivo, ni espiritual, ni material. También la conciencia forma parte de los espacios antes mencionados, en tanto que ésta recibe a las cosas como entidades objetuales, entonces todo conocimiento es impulsado, dirigido, por el ego autoconsciente, entidad subjetiva, porque al pensar el objeto lo hace representando a una cosa.

Recordemos que es a partir de Descartes cuando se concibe la distinción entre el pensamiento y la extensión, constituyendo de esta manera el pensamiento divisorio del mundo, esto es, la cosa pensante y la cosa extensa. Además este conocimiento implementa el procedimiento de desmontar, disgregar, las cosas, en tanto se busca la objetividad de la representación y el pensar como certeza.<sup>122</sup> Y es que el único camino para la ciencia moderna es el método, ya que éste ha puesto a las ciencias a su servicio, como lo observa Nietzsche, “Lo que califica al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia”.<sup>123</sup> Esta problemática nietzscheana lo retoma Heidegger en el hombre

---

<sup>122</sup> Heidegger, Martin, “Época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, trad. de, ed., Alianza, Madrid, 1996, pp. 86, 98.

<sup>123</sup> Nietzsche, Friedrich, *VP*, §461.

metafísico que habita técnicamente el mundo,<sup>124</sup> y que se impone y desarrolla en la metafísica occidental moderna a favor del ente. Pero lo interesante para nosotros, siguiendo a Vattimo, es que se presenta cierta similitud entre la denuncia, por un lado, que hace Nietzsche al referirse al desplegamiento de la *ratio* socrática, que describe la canonización de lo verdadero-existente y la afirmación de la organización total, y, por el otro lado, la denuncia heideggeriana que detalla que en “El egoísmo superior que rige, como principio supremo, el mundo del realismo euripídeo, es la *ratio* científico-técnica que ha sabido dominar las fuerzas de la naturaleza”.<sup>125</sup> Lo que pretendemos mostrar en este constante diálogo, entre ataque y contraataque, en Nietzsche y Heidegger, es la denuncia del sujeto cognoscente en el Occidente moderno que tiene como base un modelo fabril, pues ha convertido lo dado en constructo, esto es, el *homo faber* hace de la Tierra no sólo su morada, sino también el espacio para la práctica de la culturización, domesticación, y explotación del calcular y organizar. La *ratio* científica-técnica es una actividad humana que tiene como objetivo la transformación de la Tierra, cuyo resultado son bienes de consumo o de servicio, porque la ciencia es lo que hay que hacer para saber, y la técnica es lo que hay que saber para hacer. Baste recordar lo que Heidegger nos comenta, “[...] el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo”.<sup>126</sup> Este *homo faber* es el último hombre, de acuerdo a Heidegger, como animal racional, el hombre como animal de trabajo, como animal de consumo. Porque en la modernidad<sup>127</sup> todo se hace y todo se deja hacer, ya que para el *homo faber* nada es imposible, pues se ha entregado a la pura hacibilidad de las cosas, en lo que llama Heidegger, la maquinación, esto es, a un hacer, un producir.

En el caso de Heidegger cuando nos comenta que “de la metafísica moderna el ser de lo ente se ha determinado como voluntad y por tanto como querer-se, pero el querer-se es en sí el saber-se a sí mismo, lo ente, el *ὑποκείμενον*, el subiectum, se presenta al modo del saber-se a sí mismo. Lo ente (subiectum) se presenta, concretamente a sí mismo, al modo del ego cogito”.<sup>128</sup> En este querer-se a sí hay un centro que vendría a ser la subjetividad, la entidad. Y esta voluntad permitiría el conocimiento objetivo, porque no hay

---

<sup>124</sup> Vease Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Ediciones Serbal, España, 2001, pp. 9-32.

<sup>125</sup> Vattimo, Gianni, “Aproximación al problema de la máscara. III”, en *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de Jorge Binagui, 1ª ed., Península, España, 1989, p. 50.

<sup>126</sup> Heidegger, M. “Superación de la Metafísica”, *op. cit.*, p. 64.

<sup>127</sup> Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, *op. cit.*, “La resonancia”, §52.

<sup>128</sup> Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>”, en *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, España, 2010, p. 189.

pues una relación, porque lo que sobresale es el Uno. Esta voluntad como querer-se a sí no sería todas las cosas, pero sí el subiectum, el Uno, lo Mismo, el centro, porque sólo quiere saber-se o conocer-se a sí mismo.

Y en este conocer-se a sí mismo rompe con toda relación del hombre con la naturaleza, sin embargo, la modernidad considera que puede sustraerse hasta cierto punto del condicionamiento de la naturaleza, en esta <<autonomía subjetiva el ego>>. Nos dice Nishitani que “Esto posibilitó la imagen del mundo que encontramos en la ciencia natural moderna y descubrió la manera de controlar la naturaleza con la tecnología científica”.<sup>129</sup> Esta manera de subjetividad habrá que girarla, torcerla, porque mientras sigamos el camino de esta subjetividad nos mantendremos instalados en el conocimiento que conoce el fundamento y en el conocimiento fundamentado, y que ha tenido en la puesta de escena de la filosofía de Occidente a un gran protagonista: el Sujeto.<sup>130</sup> El Sujeto como fundamento y el conocimiento fundamentado pretenden asentar en el Sujeto al Ser, buscando que el pensar, el saber y el hacer devengan racional con el tiempo.<sup>131</sup> Es Hegel propugnando el idealismo absoluto, o su espíritu absoluto,<sup>132</sup> que para Nishitani es expresión consumada del enfoque moderno,<sup>133</sup> donde también la Idea es substancialmente unión dialéctica y racional de concepto y de realidad efectiva.<sup>134</sup> Lo que sucede es que hay una relación del lenguaje conceptual con el tiempo, pues parece que Hegel hace que el tiempo histórico sea razón en tanto posea al lenguaje como su base y fundamento.

En esta otra subjetivación no hay manera de considerar el conocimiento objetivo bajo ninguna conceptualización. El conocimiento desde Nishitani lo manifiesta desde el lenguaje paradójico, por ejemplo, cuando nos habla del ojo no puede verse a sí mismo en un modo objetivo, no puede mirarse a sí mismo, pero eso no le quita que sea en sí, así como el yo es no-yo, el ver es el no-ver, en otras palabras es el conocer sin conocer. Así pues, en esta subjetivación que conoce sin conocer tiene la forma no-objetiva,

---

<sup>129</sup>Nishitani, Keiji, “¿Qué es la religión?”, p. 50.

<sup>130</sup> Véase, los capítulos: El punto de vista de *śūnyatā*, sección IV y VII”, de Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*.

<sup>131</sup> “Ya no es posible filosofar *ab ovo*, como se pretendió desde Descartes a Hegel: filosofar sin presupuesto alguno. O fundamentar desde el propio movimiento de la razón sus propias presuposiciones: *poner* éstas a través del movimiento lógico *esenciante*, como pretende Hegel en su *Lógica Mayor*”, en Eugenio Triás, *Pensar la religión*, 1ª ed., Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 42.

<sup>132</sup> Cf. Heidegger, M. *Tiempo y ser*, op. cit., p. 25

<sup>133</sup> Nishitani, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, op. cit., p. 6.

<sup>134</sup> Nishitani, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, op. cit., p. 10.

que es lo que es en sí, pues recordemos que vacuidad es forma y la forma es vacuidad. Por eso el conocimiento del yo, del otro, las cosas, el mundo, es un conocimiento no-objetivo, porque mantiene la singularidad en la totalidad del vacío, del abismo. Porque para conocer al sujeto Nishitani considera que “El yo es el yo como algo que conoce el yo; pero en el yo en sí mismo, tal como es en el fundamento originario del yo, hay un no-conocer que es uno con el conocimiento del yo”.<sup>135</sup> El yo original, la Existenz del no-ego, se origina en la vacuidad, pero que no cuenta con centro, porque está en todas las cosas y las cosas están en la vacuidad. Este es un conocimiento no-reflexivo,<sup>136</sup> no hay remitente más que el no-conocimiento, el no-sujeto, la no-objetividad, lo contrario sería “el yo [que según Nishitani] se transforma en el centro del mundo. A este modo de ser en el campo de la nihilidad lo denominamos autoenclaustramiento absoluto o soledad abismal.”<sup>137</sup>

Por ello que la subjetivación en este conocer sin conocer se manifiesta en el Todo que es Uno, donde el Todo no se reduce a un Uno del que se pueda extraer toda multiplicidad y diferenciación, porque la vacuidad está en todas las cosas. Por eso toda multiplicidad y diferencia, o todo lo singular, posee su propio derecho, puesto que juegan una parte importante en el conjunto, el Uno, en el caso de Nishitani en la vacuidad. Nos referimos a una visión simultánea de la unidad anímica, y de las diferencias, esto es, se manifiesta la doble función de expresar lo particular y dejar entrever la universal. Porque las diferencias se expresan directamente. Tomemos como ejemplo las flores del ciruelo y de las del cerezo que representan indiferentemente la primavera, pero que en su diferencia hay que considerarlas como tales. Por eso, retomando la propuesta de Nishitani, no hay circunferencia en el campo de *śūnyatā*, la vacuidad. Por ello que el filósofo japonés menciona al terruño como *śūnyatā*, centro sin circunferencia,<sup>138</sup> centro en el campo de la vacuidad. El centro está en todas partes y todas las partes están en el centro, así como el tiempo que está en todas partes y las cosas están en el tiempo. “Cada cosa en su mismidad muestra el modo de ser central de todas las cosas. Cada cosa llega a ser el centro de todas las cosas y, en este sentido, llega a ser un centro absoluto. Ésta es la unicidad absoluta de las cosas, es decir, su realidad”.<sup>139</sup> Cada cosa como un centro absoluto, por eso no hay sujeto como referente, o algún otro como esencia, sustancia. Estando el no-

---

<sup>135</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 232.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>138</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 220.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 223.

yo, el sujeto, en su terruño podemos considerar que se es ser y hacer no-sujeto. Para el tránsito a esa otra subjetivación desde la conciencia moderna se requiere de un proceso de autonegación en el que yo se niega a sí mismo, no-yo, y se anula completamente, y es que como dice Porchia “Mi pobreza no es total: faltó yo”<sup>140</sup>, no sólo negar todo el mundo sino también el yo, para continuar con la afirmación del yo negado que corresponde al <<yo verdadero>>. “El yo transformado no es el mismo yo de antes: se sabe <<yo>> y <<no yo>> a un tiempo, forma y vacuidad, una persona con una identidad única y, a la vez, en relación de interdependencia con los otros”.<sup>141</sup> Así, en este conocer sin conocer acontece una transpersonalidad, que no permite el conocimiento objetivo<sup>142</sup>, esta objetividad que no tiene una relación interdependiente con los otros o las demás cosas.

Entonces, en esta transpersonalidad del no-yo, Nishitani nos comparte el pensar que dice que “el conocerse y el no conocerse del yo -<<ser un yo>> y <<no ser un yo>>- sólo aparece a la misma vez que se constituye la autoidentidad concreta del yo como en sí misma”,<sup>143</sup> pero en relación con las demás cosas. Este ser un yo y no ser un yo es mantener cierta iluminación sobre uno mismo y con los demás. Sólo el vaciamiento nos permitiría una apertura de posibilidades<sup>144</sup>, porque en el conocimiento de la otra subjetivación no se busca la adecuación, sino apertura, la multiplicidad de cosas que entran en relación conmigo y viceversa.

Múltiples formas de existencia finitas y correlativas entre sí constituyen la realidad. La existencia depende del resto para existir, todo está en todo, en un proceso abierto de interrelaciones. Y la doctrina *anatman*, que puede traducirse como ‘no yo’ o ‘no ego’ es una propuesta que expresa esa multiplicidad y niega algo más allá de la existencia o un mero más acá de la existencia. Como nos recuerda Raquel Bouso, que “El buddhismo cuestiona la suposición de algo absoluto trascendente con quien podamos establecer una relación personal y de una entidad eterna presente en cada individuo”.<sup>145</sup> Este yo no-ego, yo no-yo, es un conjunto provisional de agregados siempre cambiantes, sea materia, sensación, percepción, actividades

---

<sup>140</sup> Porchia, Antonio, *Material de Lectura*, op. cit., p. 5.

<sup>141</sup> Bouso, Raquel, “II. La formación de la tradición”, en *Zen*, 1ª ed., Fragmenta, España, 2012, p.103 (Fragmentos, 15).

<sup>142</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 231.

<sup>143</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 252.

<sup>144</sup> Ibid., p. 230.

<sup>145</sup> Bouso, R. *Zen*, op. cit., p.97.



mentales y conciencia, y que se disgregan con la muerte, es transpersonal. Toda forma mental o material es relativa, transitoria, carente de permanencia estable, no hay sujeto fundador o fundamentado sustancialmente como pensaba la filosofía moderna, más bien el yo y las demás cosas son un ser al unísono con la vacuidad y viceversa. Continuando con Raquel Bouso, nos comenta que “El buddhismo *mahayana* –especialmente el movimiento Prajñāparamita y el pensador Nagarjuna- desarrolló la idea de la ausencia de una entidad permanente en el individuo con la doctrina de la vacuidad, que afirma la insustancialidad de todos los fenómenos”.<sup>146</sup> Este yo de la subjetivación que está en su propio terruño, utilizando un término de Nishitani, quiere decir que está en un sin fondo. El sin fundamento es la realidad verdadera, es el hecho primordial en el que el sujeto no sólo es un ser infundado en el campo de *śūnyatā*, sino que también tiene su ser en el terruño de todas las demás cosas.<sup>147</sup> Esta relación del yo en el terruño con todas las demás cosas se entiende en tanto el centro está en todas partes, porque cada cosa en su mismidad está en un centro absoluto, no objetivada.

Queda eliminado todo ser egocéntrico del yo contemplado como ego y sujeto, en su subjetividad, ya que de acuerdo a Nishitani, “la negación absoluta de este egocentrismo hace posible que se abra el campo de *śūnyatā* en primer lugar”.<sup>148</sup> Cabe mencionar que este yo, en relación con las demás cosas, no habrá de comprenderse como un círculo pequeño egocéntrico, ya que en la vacuidad está libre de límites externos. La relación del yo en el terruño de las demás cosas es a la vez la relación de las demás cosas en el terruño del yo, comparten el fundamento originario. La anterior es una interpretación circumincesional,<sup>149</sup> donde esta relación circumincesional es la fuerza primordial que hace que las cosas se expresen, en otras palabras, todas las cosas se reúnen, se relacionan, en su terruño, <<el campo de *śūnyatā* es un campo de fuerza>>.

Pero, continuando con Nishitani, “[...] el terruño del yo y el yo que está verdaderamente en su terruño son todavía esencialmente anteriores al mundo y las cosas. El yo tiene su terruño en un punto desgajado del mundo y las cosas y, en el fondo, es donde viene a reposar. Esto puede denominarse trascendencia en un sentido similar al que encontramos en la filosofía de la existencia contemporánea (a pesar de que hay

---

<sup>146</sup> Ibid., p.98.

<sup>147</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 231.

<sup>148</sup> Ibid., p. 238.

<sup>149</sup> Ibid., p. 364.

diferencias en su concepción).”<sup>150</sup> Ser en nuestro fundamento originario supone para nosotros la verdadera autoconciencia. La posibilidad de la existencia del ser descansa en el vacío. En el campo de *śūnyatā* se abre en el terruño del yo como un yo que está verdaderamente en su propio terruño. Lo que hace un campo de posibilidad del sí mismo en sí mismo. Ahora bien, el yo que está en el *śūnyatā* y que no es un yo puede encontrarse en cada momento del tiempo, fuera del tiempo. Nishitani dice que “hacemos ser al tiempo, lo llevamos al cumplimiento del tiempo”.<sup>151</sup> No vivimos en el tiempo, en el tiempo lineal de nacimiento-muerte (*samsāra*), porque experimentamos el terruño. Estar fuera del tiempo y fuera de ese ciclo, en tanto que nuestro ser es sin fondo, <<el ser no-objetivo>>, la historia no nos narra nada de nuestro ser ni hay adecuación de nuestro ser a ese tiempo, a esa historia. El *śūnyatā* radicaliza el modo de ser en el tiempo.

El *śūnyatā* como otra experiencia con la que contamos para desprendernos de la subjetividad, esto es, el ser-*samādhi* que se refiere al regreso directo del terruño del sí mismo. Este retorno al terruño es donde todas las cosas se manifiestan. La manifestación de las cosas y del mundo es en la interpenetración circumincesional, el verdadero ser de todas las cosas. La luz del terruño de las cosas es no-objetivo, sino tal como son en sí mismas, y donde el yo se abre a una autoconciencia elemental, autodominio. Nishitani nos comenta, que “Es más bien un <<samādhi del depósito de la “Gran Luz”>> por el que nace la luz de todas las cosas (es decir, el ser en sí de todas las cosas); pertenece a la naturaleza de cada ser humano. Cuando decimos que nuestro yo en sí mismo es el centro original y más elemental, apuntamos a la misma cosa”.<sup>152</sup> Nadie ni nada ocupa un lugar privilegiado sobre algo, todo es una relación, no se puede comprender una cosa sin la relación que se guarda con otras muchas cosas. En el *samadhi* absoluto se logra realizar un gran cambio donde la actividad normal de la conciencia se purifica y está la verdadera naturaleza propia. No se puede permanecer aferrado a esta realización, sino que se debe liberar del propio despertar a través de una completa vacuidad. El zen llama la <<gran afirmación>>, el retorno a la vida. Un Todo que es nada-en-el ser, el ser-en-la nada es Uno.<sup>153</sup> Uno y Todo desde el *śūnyatā* es una unión absoluta en el campo donde la multiplicidad y la diferenciación están absolutamente radicalizadas. Cada cosa en sí está recogida en sí, en este Todo y Uno, esto es, se concentran o relacionan en una. Un sí mismo que no es sí

---

<sup>150</sup> Ibid., p. 229.

<sup>151</sup> Ibid., p. 240.

<sup>152</sup> Ibid., p. 249.

<sup>153</sup> Ibid., p. 223.

mismo al ser sí mismo, un yo que no es un yo. Así que, ser-samādhi establece el recogimiento, porque, de acuerdo a, “En su propio fundamento, el ser del yo es esencialmente un tipo de samādhi. No importa lo muy dispersa que sea la conciencia del yo, su yo como es en sí está siempre en samādhi”.<sup>154</sup> Las cosas residen en la unicidad completa de lo que son en sí. El yo en sí es el centro más elementalmente, es un ser con la vacuidad, y no puede proporcionarse alguna explicación, se resiste.

### 1.3 NUEVOS CAMINOS, NUEVOS INTENTOS DE PENSAR.

El pensamiento ha sido planteado por la tradición metafísica occidental en términos de certezas, razonamiento<sup>155</sup>, claridad, objetividad, presencia, ordenador y calculador. Como Heidegger nos dice, “estamos atados a la caracterización del ser como estar presente. [...] Desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del <<ser>> y del <<es>> está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser como estar presente”.<sup>156</sup> Heidegger nos invita a liberarnos de la interpretación técnica del pensar. Pero sobre todo es el segundo Heidegger el que propone la meditación histórica como ejercicio de un pensar del tránsito del primer comienzo al otro comienzo. Como medio del intervalo, entre el no más del primer comienzo y el aún no de la realización del otro comienzo, está lo que Heidegger llama lo abismal. Nos parece que Heidegger concibe el tránsito, al igual que Nietzsche, como la transición a lo abismal. Porque, de acuerdo a Maldonado, “el pensador tiene que hundirse en la vida y su método es un descenso a la oscuridad.”<sup>157</sup> Así que, en este tránsito, como tránsito del primer al otro comienzo, conduce el pensar a su abismo, a lo que carece ya de fundamento.

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 247.

<sup>155</sup> “[...] el hombre incluye en su propia denominación la capacidad de pensar, y esto con razón. Él es, en efecto, un viviente racional. La razón, la *ratio*, se desarrolla en el pensamiento. Como el viviente racional, el hombre ha de poder pensar, con tal que quiera hacerlo. Pero quizá el hombre quiera pensar y no lo logre. A la postre, en este querer pensar pretende demasiado y, por ello, puede demasiado poco. El hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello. Pero esa posibilidad no nos garantiza todavía que seamos capaces de hacerlo” en Heidegger, Martin, “Las lecciones en el semestre de invierno de 1951-1952”, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, 1ª ed., Trotta, España, 2005, p. 15.

<sup>156</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*, op. cit., p. 26.

<sup>157</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, op. cit. p. 110.

Heidegger por su parte, nos dice que “[...] no pensaremos sobre el pensamiento. Quedaremos fuera de la reflexión, de una reflexión que convierte el pensamiento en su objeto [...] En Occidente el pensar sobre el pensamiento se ha desarrollado como lógica”.<sup>158</sup> El sujeto moderno al pensar el pensamiento está acabando con toda posibilidad del pensar del ser, porque la metafísica occidental tiene como posición fundamental, según Heidegger, <<entidad y pensar, el “pensamiento” –ratio->>, “La metafísica piensa que el ser es hallable en el ente y ello de modo que el pensar trasciende al ente”,<sup>159</sup> el pensamiento occidental encamina de manera irremediable al derrumbe de la propia metafísica, porque su pensar se dirige al ente en tanto busca para sí mismo un fundamento máximamente entitativo alejándose de la verdad del ser. Y es que, tras la *Kehre* de Heidegger, actuar y pensar es abrirse al reconocimiento de todos los pasados posibles y el pensamiento de la diferencia, que es abundante de futuro, se curva por medio del lenguaje del espacio-el juego-tiempo del pensar del ser. Porque, para Heidegger, “el auténtico pensar histórico será reconocible sólo para pocos y de estos pocos sólo insólitos salvarán el saber histórico en la disposición a la decisión de un género venidero”. Recordemos que las meditaciones históricas tienen el fundamento de su realizabilidad en el pensar, de acuerdo a la historia del ser. Por ello que Heidegger considere que “Lo *más interior* de la fuerza interior son los pensamientos”,<sup>160</sup> en tanto “el pensar está vinculado al advenimiento del ser”.<sup>161</sup> Pero parece que la filosofía moderna considera que como el pensamiento se encuentra en el interior de un sujeto fisiológicamente constituido requiere del lenguaje lógico para que sea entendible y universal, porque les angustia que se muestre poco claro y certero, es decir, como si todo habría de quedar claro y nada oscuro, que nada se quedase sustraído del pensamiento aclarador.

Heidegger nos prepara para un nuevo pensar mediante un salto del pensar hacia el abismo. Pero somos conducidos no por la determinación de que seamos hombres, sino por la conducción del ser [Seyn]. Y es que ser y pensar se copertenecen. Y el pensar es lo distintivo del hombre, aquello en lo que él se esencia. Lo que nos lleva a mirar la copertenencia entre ser y hombre, además de que el hombre está abierto al ser, y le corresponde. Porque el hombre deja que el ser venga a lo abierto, en tanto que el hombre es el pastor

---

<sup>158</sup> Heidegger, M., II, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, 1ª ed., Trotta, España, 2005, p. 26.

<sup>159</sup> Heidegger, M. “La opinión de toda metafísica sobre el ser”, *Aportes a la filosofía* § 83.

<sup>160</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>161</sup> Heidegger, Martin, “Carta sobre el Humanismo”, en *Carta sobre el Humanismo*, trad. de Helen Cortés y Arturo Leyte, 1.ed., 4ª reimpr., Alianza, España 2006, p. 89.

del ser. Además de que, según Heidegger, el ser sólo es y permanece en cuanto llega hasta el hombre con su llamada. Y este llamado, por una parte, es el “combate de lo futuro con lo sido” y, por otra parte, penetrando en el saber del otro inicio incalculable.

Heidegger busca, con respecto al pensar, la posibilidad de descopernizar y transformar el destino y el de la historia misma de Occidente. Podemos observar esto en *Serenidad*, de Heidegger, cuando nos dice que “[...] lo que yo propiamente quiero en la meditación sobre el pensar: quiero el no-querer”.<sup>162</sup> Y este no-querer es el paso atrás que permitirá transformar o transitar a ese otro pensar, ya no del primer comienzo, sino del otro comienzo. El pensar es una experiencia de desistimiento, repliegue y renuncia. Y es que para Heidegger, “Este paso hacia atrás desde el pensar representa de la metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser”.<sup>163</sup> Lo que pretende es una experiencia del pensamiento como pertenencia al abismo. Para la retirada del ente se requiere la interpelación del ser desde el abismo. Por ello el desistimiento del yo de la certeza, del cálculo, del dominio, etc., para que tengamos como experiencia al ser como tal y en su totalidad, de lo contrario seguiremos reconociéndonos en el yo de la certeza.

Y este yo de la certeza no ha llevado a plantear una separación entre cuerpo y pensamiento, como así lo pensó Descartes, quien estableció un dualismo entre la *res cogitans* (pensamiento) y la *res extensa* (extensión física). Porque lo que se pretende es vivir-pensando y no explicando, justificando, los pensamientos, las ideas, etc.<sup>164</sup> Un vivir-pensando como movimiento, más allá de lo verdadero y falso.<sup>165</sup> Una filosofía que pretende tener experiencia y movimiento<sup>166</sup>, porque para Nietzsche “un filósofo es importante en la justa medida en que esté en condiciones de dar ejemplo [...] Pero ese ejemplo se ha de dar mediante la vida visible y no meramente con libros, es decir, tal como enseñaba los filósofos de Grecia, mediante el rostro, la actitud, el vestir, la comida y las costumbres más que con la palabra o sólo con la

---

<sup>162</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad*, Ediciones de Serbal, Barcelona, 1989, p. 36.

<sup>163</sup> Heidegger, M. “Epílogo, carta a un joven estudiante”, *op. cit.*, p. 161.

<sup>164</sup> Sánchez Meca, Diego, “Prólogo a la primera edición”, en *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, 2ª ed., Tecnos, España, 2006, p. 11.

<sup>165</sup> Deleuze, Gilles, “Prólogo a la edición americana de *Nietzsche y la filosofía*”, en *Dos regímenes de locos. Texto y entrevistas (1975-1995)*, trad. e introducción de José Luis Pardo, 1ª ed., Pre-texto, España, 2007, p. 191.

<sup>166</sup> “Para [Nietzsche], la filosofía es también una praxis: el pensamiento es algo que sucede, una experiencia activa dotada de una gran fuerza disipativa, que transforma a la vez aquello que se piensa y el sujeto mismo que lo piensa”, en Morey, Miguel, “La escritura filosófica: pensar, leer, escribir”, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, 1ª ed., Sexto Piso, España, 2007, p. 276.

escritura”.<sup>167</sup> Mientras que para Heidegger “Seguramente los hombres de nuestro tiempo no tenemos ni noción de cómo los griegos pensando experimentaban su elevada poesía, de cómo pensando experimentaban las obras de su arte o, mejor dicho, no las experimentaban, sino que las hacía estar allí en la presencia de su irradiación”.<sup>168</sup> De alguna u otra manera, podemos considerar que tanto Nietzsche como Heidegger miran que “la vida no abandona nunca su condición de experiencia”,<sup>169</sup> en este vivir pensando y pensar viviendo.

Y frente al yo de la certeza, tenemos “El pensamiento de Nietzsche [según Maldonado] es descenso constante a Dionisos y en este encuentro con la Tierra y el cuerpo, el pensamiento se transforma con la Tierra y el cuerpo, el pensamiento se transforma a la vez en experiencia”.<sup>170</sup> Pero al ser interpelada esta experiencia por el abismo, en tanto trayectoria indispensable de la filosofía, no sólo posibilitará el desistimiento del yo de la certeza, del cálculo, sino también de todo pensamiento relacionado con lo meramente fisiológico, psicológico, esto es, con el cerebro, propio de un cuerpo,<sup>171</sup> de un sujeto. Por ello Nietzsche comenta, que “Quien piensa mucho, es decir, quien piensa de manera objetiva, olvida fácilmente las propias vivencias, pero no los pensamientos que han sido suscitados por ellas”.<sup>172</sup> Lo que nos lleva a considerar una relación entre cuerpo y pensamiento, pero no desde algo fisiológico, ni psicológico. Si se habla de pensamiento no nos estamos refiriendo a la anatomía y funcionamiento del cerebro. Donde los pensamientos son representados como pura información que circula a través de unas células nerviosas especializadas en la recepción y transmisión de información. Esto nos lleva a considerar lo que nos comenta Nietzsche, donde “La mayoría de los escritores escribe mal porque no nos comunican sus pensamientos, sino su pensar los pensamientos. Suele ser la vanidad lo que hace que los períodos de la frase sean tan recargados; es el cacareo concomitante de la gallina, que quiere llamar nuestra atención hacia el huevo, esto es, hacia cualquier pensamiento menor situado en medio del recargado período”.<sup>173</sup> Esto es, conceptualizan la existencia, porque piensan sus pensamientos, y no corresponden a la interpelación del abismo, así como

---

<sup>167</sup> Nietzsche, F., 1, *CI III*, p. 758.

<sup>168</sup> Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>169</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>170</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>171</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, *op. cit.*, “El ser-ahí y el hombre”, p. 254 §193.

<sup>172</sup> Nietzsche, F. “HDM”, §526.

<sup>173</sup> Nietzsche, F. FP II, 1.<sup>a</sup>, 19[22]; HdH, Vol. III, §188.

a la transformación de sí mismos en función de ello. En tanto que, “Existen filosofías que de inmediato son existencia, vivencia y experiencia. Se hacen en el vivir pensando y en el pensar viviendo, se hacen en el pensar-vivir: ineludible”,<sup>174</sup> nos dice Maldonado.

Y es que el sujeto erudito al utilizar un lenguaje conceptual está justificando y explicando su pensamiento calculador, representativo, y no el pensar-vivir, en otras palabras, el experimentar. Porque la modernidad considera que el sujeto erudito es capaz de descubrir a través de su pensamiento la verdad de una manera precisa y clara, mientras que el poeta con su lenguaje poético no logra aclarar nada, en todo caso, quizá logre sugerir. El pensamiento erudito moderno no quiere ser engañado y utiliza un lenguaje lógico que está alejado de toda experiencia. Pero habrá que escuchar a Nietzsche cuando nos dice que hay que “[...] pensar de modo distinto, a juzgar de otro modo sobre el engañar y el ser engañado, y tengo preparados al menos un par de empujones para la ciega rabia con que los filósofos se resisten a ser engañados”.<sup>175</sup> El pensamiento no es engañado, y menos el pensamiento lúdico y serio de la poesía que se experimenta, como el de Roger Munier, que dice “Detrás de lo que pienso, y enmascarado por lo que pienso, está lo que pienso”.<sup>176</sup> El sujeto moderno, siguiendo a Nietzsche, se delata cuando su talento declina, pues el talento es un adorno, además de que este último es un escondrijo. Otra característica que identifica al pensamiento moderno es la búsqueda por experimentar de una manera exagera el sentimiento del placer o del miedo intenso, porque sólo de esta manera se llena la vida de sentido y no se torna aburrida, es decir, desbordando todo tipo de límite. Esto es lo que identifica Rebeca Maldonado<sup>177</sup> en Nietzsche, la propuesta de la moderación y de la suficiencia, como una idea del límite, frente a la época de la exageración. Lo que está detrás de los sentimientos de exacerbación es el antropomorfismo, hay una excedente de historia en el ser humano. Nietzsche denuncia en *Humano demasiado Humano* todas las exaltaciones y excesos comprendidos en la construcción cultural. Nietzsche es el médico de la cultura por lo que propone el *phatos* de la modestia en el sentido histórico, pues nos recomienda que “de ahora en adelante es necesario el

---

<sup>174</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, op. cit., p. 11.

<sup>175</sup> Nietzsche, F. MB, “El espíritu libre”, p. 60.

<sup>176</sup> Munier, Roger, “Soledad I”, en *Material de Lectura*, Selección del autor, traducción y nota de José María Espinasa, UNAM-Coordinación de Difusión Cultural Dirección de Literatura, México, 2012, p. 17. (Poesía Moderna 133).

<sup>177</sup> Maldonado Rodríguez, Rebeca, “Tiempos extremados, tiempos de indignancia: hacia un pensamiento de la moderación”, *La lámpara de Diógenes*, no. 14 y 15, 2007.

filosofar histórico y con éste -insiste- la virtud de la modestia”<sup>178</sup> Con la serenidad es como el ser humano lograr alcanzar el pensamiento anímicamente templado. El pensamiento de la modestia, sobriedad, humildad, que distingue a una cultura superior en tanto tiene en estima pequeñas verdades inaparentes, deja atrás las cosas bellas, brillantes, embriagadoras. Esto se logra con el espíritu libre que “mira hacia atrás agradecido: agradecido por su peregrinaje [...] por sus miradas a lo lejos o sus vuelos de pájaro por las frías alturas”.<sup>179</sup> Para el espíritu libre esas valoraciones determinantes que son pensadas como las más bellas, brillantes, no son un apego aun en su acercamiento, no sólo porque no pertenece a ningún horizonte de valoración, sino porque también tiene el ánimo de la serenidad atemperamiento de las perspectivas. Nos comenta Rebeca, “vemos cómo Nietzsche buscaba un alma libre de arrebatos, reproches, acaloramientos, encarnizamientos, a los cuales conducen las valoraciones contrapuestas: esa alma es el espíritu libre. En lugar de las exageraciones buscar siempre atenuar, atender los matices, ya que la condición fundamental del contentamiento es desembarazarse de los énfasis.”<sup>180</sup> Por lo antes mencionado es que, para Nietzsche, el filósofo ha sido el más burlado siempre en la tierra, por eso “[...] el filósofo tiene hoy el *deber* de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha”.<sup>181</sup>

El filósofo tiene el deber de desconfiar de todo aquel que deja intacta la verdad de la tradicional metafísica occidental, proporcionando un mundo frío y mecanicista, es decir, no sospechoso. Pero Nietzsche, Heidegger<sup>182</sup> y Nishitani no pensaron sus pensamientos, sino que fueron pensadores que experimentaron la falta de fundamento en la época moderna occidental, y esta crisis les permitió fortalecer sus pensamientos. Porque para Nietzsche, “El verdadero pensador alegre y reconforta siempre, ya sea que exprese su seriedad o su broma, su visión humana o si indulgencia divina; sin gesto malhumorados, sin manos temblorosas, sin ojos llorosos, sino con seguridad y sencillez, con coraje y fortaleza, acaso de modo algo caballeresco y duro, pero en todo caso como un vencedor: y esto es precisamente lo que alegra de manera más honda e íntima”.<sup>183</sup> El pensamiento es aquel que no calcula, que asciende y desciende por la

---

<sup>178</sup> Nietzsche 2, p.

<sup>179</sup> *Ibíd.*, “Prólogo”, 5, p.

<sup>180</sup> Maldonado R. *La lámpara de Diógenes*, p. 139.

<sup>181</sup> Nietzsche, F. MB, “El espíritu libre”, p. 60

<sup>182</sup> Véase Vattimo, Gianni, “An-Denken. El pensar y el fundamento” en *Las aventuras de la Diferencia. Después de Nietzsche y Heidegger*, trad. de Juan Carlos Gentile, 1ª ed., Península, Barcelona, 1986, pp. 109-130.

<sup>183</sup> Nietzsche, 2, *CI III*, p. 757.



montaña, que baila y canta, recita poesía, pero que no deja de ser serio. De la misma manera lo mira Rebeca Maldonado, cuando nos dice “Como el Sol, Zaratustra tiene que descender para enseñar que “las profundidades no están hechas de fuego sino de oro y risa”.<sup>184</sup> También es la problemática en Heidegger, porque “La perplejidad del pensar, que devino cálculo, ya no conoce límites. Pero porque pertenece a calcular, calcular respectivamente según la demanda y para beneficio, el calcular, aparentemente ““lógico”, no está en condiciones de seguir lo esencial y pensar un pensamiento en su determinación”.<sup>185</sup> Lo que pretendemos mostrar es cómo estos filósofos propusieron un pensamiento que piensan bajo un lenguaje conceptual, sino, todo lo contrario, que piensan lúdicamente y seria, porque lo experimentan.

Nishitani, por su parte, nos dice, “[...] recordemos que lo lúdico, en su sentido elemental, es al mismo tiempo algo serio en su sentido elemental. Por eso, el juego como distracción no es verdadero juego, como tampoco la seriedad del trabajo separada del juego es verdadera seriedad”.<sup>186</sup> No se trata de abordar un determinado tipo de pensamiento filosófico<sup>187</sup> con su resultado, y de esta manera continuar la exposición de una forma objetiva y descriptiva. Más bien, habremos de explorar la posible vinculación de los filósofos alemanes con la filosofía de Nishitani. Atendemos en estos filósofos el preguntar pensante como el sitio de decisiones. Estos pensamientos se presentan en la no-articulación absoluta, porque la realidad es experimentada antes que ser representada como lo ha hecho la modernidad.

Y Nishitani siendo un crítico de la modernidad y al relacionar su filosofía con el Budismo zen, propone una filosofía de experiencia y movilidad, donde pensamiento y acción son a la vez en un lugar del espacio y en un momento particular del tiempo. Y es que como dice Juan Arnau, “El pensamiento se concibe como una fuente de energía para la vida y sus fines; sin esa razón vital (o experiencial) se convierte en una

---

<sup>184</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, op. cit., p. 103.

<sup>185</sup> Heidegger, M. *Sobre el comienzo*, op. cit., p. 153, §156.

<sup>186</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 365.

<sup>187</sup> “Nietzsche rechaza todo pensamiento integrado en *la función de pensar*, porque eso es lo menos eficaz. ¡De qué valen el pensamiento y las experiencias del filósofo desde el momento en que sirven de caución a la sociedad de la que él ha salido!, en Klossowski, Pierre, “El combate contra la cultura”, *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. de Isidro Herrera, Arena, España, 2004, p. 25.

enfermedad”.<sup>188</sup> Sin este pensamiento de experiencia y movilidad, siguiendo a Nishitani, habría un mundo de muerte, frío y exánime, y se pensaría de manera mecanicista<sup>189</sup>.

Frente a un mundo mecanicista es importante proponer, crear, que es lo que hace el pensador, porque, de acuerdo a Maldonado, “La vida se le revela al sujeto de esta experiencia como algo que en lugar de tener siempre un sentido fijo, se va creando y haciendo, así como un paso lleva a otro paso y una palabra a otra palabra”.<sup>190</sup> Esto es, en esta experiencia que se va creando, sucede en tránsito del nihilismo al vacío. Y este pensador, que transita, es creador en la medida en que dice por primera vez lo no-dicho. Lo no-dicho es el olvido, o el vaciamiento del sujeto, (samādhi). Basta mencionar la anécdota que hace Nishitani en torno al estado que tomó el monje Ding Shangzuo después de la respuesta que le dio el maestro zen Linji a su pregunta sobre la esencia del budismo. Ding Shangzuo se sumió en un estado de recogimiento, de permanencia tan inmóvil, esto es, en un olvido de sí, alcanzando la iluminación. Además, este olvido de sí podríamos relacionarlo con lo que nos dice Dōgen, “la duda misma no es otra cosa que existencia-tiempo”.<sup>191</sup> El mundo entero y uno mismo están imbuidos en la duda, lo que precisamente suscita las experiencias límite. Lo no-dicho que está en la duda permite tener una experiencia extraordinaria que desafía al pensamiento racional y la descripción lingüística lógica, que rige el presente. Ante este tipo de experiencia las palabras se reducen al silencio. Así como se dice que el silencio es lo no-articulado, no necesariamente lo no-articulado habrá de permanecer eternamente no-articulado, siempre habrá un tránsito. Los pensadores y poetas en tanto creadores están abiertos a lo que adviene y logran responder a aquello que interpela, que no es un fundamento sino la apertura misma. “De los abismos del silencio emerge el lenguaje [...] como un acontecimiento de auto-articulación de la no-articulación. La unidad primordial de la no-articulación se articula <<fuera>> de sí misma y entra en la dimensión de las palabras”.<sup>192</sup> El pensador ve a la creación misma como aquello que lo interpela, el silencio del abismo, del vacío.

---

<sup>188</sup> Arnau Navarro, Juan, “Introducción”, en Nāgārjuna, *Abandono de la discusión*, intro., trad., epílogo y bibliografía de Juan Arnau Navarro, 1ª ed., Siruela, España, 2006, p. 17.

<sup>189</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 49.

<sup>190</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, op. cit., p. 65.

<sup>191</sup> Dōgen, “UJI. Existencia-tiempo”, en *Shōbōgenzō*, trad. de Dokushō Villalba, 1ª ed., Kairós, Barcelona, 2015, p.158.

<sup>192</sup> Toshihiko Izutsu, “Prefacio”, en *Hacia una filosofía del budismo zen*, trad. de Raquel Bouso, Trotta, España, 2009, p. 11.

Y es que el abismo nos mira, entonces “o el pensar transforma el modo de ver las cosas de la vida o es un pensar en el sentido pleno de la palabra [...] El pensar es, al fin y al cabo, un ver, y el *ver claramente* es la satisfacción del pensar”.<sup>193</sup> Y este ver claramente es el pensamiento de una complejización paulatina y no el pensamiento del orden lineal inductivo-deductivo, es una proliferación de perspectivas que remiten unas a las otras. Esta proliferación de pensamiento lo muestra el maestro zen cuando dice: “No debes pensar con la cabeza sino con el abdomen, con el vientre”. Raquel Bouso comenta que la respiración y los procesos corporales son importantes en el *zazen*, ya que busca mantener la conciencia en el ritmo respiratorio en tanto reproduzca el flujo rítmico natural del acto mismo de respirar. El centro de gravedad del cuerpo humano se halla situado bajo el ombligo, y sólo así se podrá tomar conciencia del palpito de la vida y de la propia existencia en el tiempo. Esto permite que los pensamientos afloren en la mente sin retenerlos, hasta llegar a un estado completamente absorto. Contrariamente a la consideración del maestro zen, el sujeto occidental siempre busca ofrecer una explicación lógica a todo lo que acontezca en la vida. El sujeto occidental pretende argumentar que toda explicación proviene de la cabeza, del cerebro, pues se le ha aconsejado <<pensar las cosas fríamente>>, en otras palabras, que piense bajo la dirección de esa parte fisiológica del hombre que llamamos cerebro. Todo el pensamiento está focalizado en la parte superior del sujeto: el cerebro con sus funciones cognitivas. En este caso, todo pensamiento cuenta con los procesos mentales que le permiten recibir, seleccionar, almacenar, transformar, y elaborar toda la información que las cosas que lo rodean le viene a proporcionar. Este argumento fisiológico dice que todo conocimiento puede ser procesado a través del cerebro siempre y cuando utilicemos bien el sentido de la vista. Platón tenía en alta consideración el mirar correctamente. Recordemos que el mirar platónico se tiene que acomodar a lo que debe ser mirado, para así dar lugar a la verdad de la concordancia o igualdad entre el conocimiento y la cosa. Con Platón el hombre debe tener en su mirada el correspondiente <<aspecto>> de las cosas, porque sólo de esta manera puede percibir las cosas. Así que tanto para Platón como para Aristóteles el intelecto o *nous* opera de manera semejante a como lo hace la vista. Las cosas materiales se ofrecen a la percepción de la vista, porque ella las sostiene y las explica. Es la mirada como la intelección que depurada y conoce. Este esquema fisiológico consiste en afinar la mirada, es no solo un quedarse con lo recreado por la pupila, sino de conseguir mirar lo que es *siempre*. La mirada es, para Aristóteles, un

---

<sup>193</sup> Heisig, James W., “Orientación”, en *Filosofía de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, 1ª ed., España, 2002, p. 38.

explorador más delicado que el oído. Si bien es cierto, como apunta Foucault, que para Aristóteles es “un sentido que da a conocer más que los otros, y es él el que procura el mayor placer. Ese sentido es la vista”.<sup>194</sup> Para Suzuki, el “ojo [es como] un órgano intelectual, mientras que la oreja [como] un órgano más primitivo”.<sup>195</sup> Y por primitivo Suzuki no se está refiriendo a un sentido despectivo o negativo, sino, todo lo contrario, a un sentido simple, amplio. Y continuando con la importancia de ver el oído, cabe recordar que para Nietzsche los oídos pequeños son importantes, porque permite escuchar los pequeños acontecimientos, pues decía: “oídos para cosas no oídas”, en otras palabras, bajo los grandes acontecimientos que suelen tener más énfasis en la filosofía hay pequeños acontecimientos que en su simplicidad son grandes. La discusión con Aristóteles que insiste en poner por encima a las sensaciones visuales “no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”.<sup>196</sup> El problema está en que a la vista se la puede conectar directamente con la memoria, pues se considera que ésta puede hacer a los hombres más inteligente. Además, se dice que a partir de la memoria es que se genera la experiencia en los hombres. A lo que Suzuki respondería:

La inspección intelectual es la función de la cabeza y, por tanto, el conocimiento que podamos tener de la naturaleza por esta fuente es una abstracción o una representación de la naturaleza y no la naturaleza misma. La naturaleza no se revela como es al entendimiento –es decir- a la cabeza. Son las partes abdominales las que sienten la naturaleza y la conocen en su mismidad. El tipo de conocimiento, que puede llamarse afectivo o de connotación, comprende todo el ser de una persona simbolizada por las partes abdominales del cuerpo. Cuando el maestro zen nos dice que retengamos el koan en el abdomen, quiere decir que el koan debe ser asumido por todo el ser, que uno debe identificarse completamente con él, no mirarlo intelectualmente ni objetivamente como si fuera algo de lo que podríamos mantenernos alejados.<sup>197</sup>

Se trata de experimentar el pensar con el vientre, y no como si fuese posible pensar cual si el cuerpo estuviera en partes separables, eso es, no pensar el pensamiento. Deshimaru refiere a los diversos escritos

---

<sup>194</sup> Foucault, Michel, “Clase del 9 de diciembre de 1970”, en *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el College de France (1970-1971) seguido de “El Saber de Edipo”*, trad. de Horacio Pons, 1ª ed., FCE, Argentina, 2012, p. 24.

<sup>195</sup> D. T. Suzuki y Erich Fromm, “IV. El koan”, en *Budismo zen y psicoanálisis*, trad. de Julieta Campos, 1ª ed., 17ª reimpr., FCE, México, 2008, p. 60.

<sup>196</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 908a.

<sup>197</sup> D. T. Suzuki y Erich Fromm, *Budismo zen*, op. cit., p. 61.

de Suzuki sobre *mushin* que quiere decir no-pensamiento. “Esta es la razón por la que el entrenamiento y la práctica con los músculos y con el cuerpo es tan importante”<sup>198</sup>, porque es el cuerpo el que piensa, como lo demuestra la mayoría de historias Zen que tratan de *mushin*. También tenemos como ejemplo el *kôan*, pues la respuesta al *kôan* es espontánea porque es expresión de la nada, vacuidad. Y así como la Realidad real es presentada como una combinación de silencio y de palabra, el pensamiento será la experiencia de la unidad original que se articulará inevitablemente en entidades limitadas, tampoco se estructura en un pensamiento lógico, porque si se calla, todo se hunde en la Nada eterna y el aspecto fenoménico de la Realidad desaparece. “El zen, por el contrario, nos dice no sólo que agarremos con las manos el koan, con el abdomen, sino que nos identifiquemos con él de la manera más completa, de modo que cuando como o bebo no soy Yo sino el koan el que come o bebe. Al llegar a esto, el koan se resuelve sin que ya haga ninguna otra cosa”.<sup>199</sup> El *kôan* está destinado a ser resuelto definitivamente con las partes abdominales. En el *kôan* se olvida uno del ego<sup>200</sup>, de todo lo que está relacionado con él, lo que resulta un tanto difícil de lograrlo porque requiere un dejarse caer en una profundidad inconmensurable. Ya Taisen Deshimaru comentaba que Nietzsche, Van Gogh se volvieron locos al buscar la verdadera verdad, además consideraba que los filósofos sólo utilizan su cerebro frontal. También, Deshimaru reconocía que se puede pensar con el cuerpo, pues se puede pensar infinitamente. Así mismo, hace la observación de que la práctica de la concentración sobre los *kôans* Rinzai es complicada, pero hay un Maestro verdadero que los guía para que puedan comprender y despertar. Se sufre durante el *zazen*, pero no por ello se debe renunciar, sino continuar completamente. Se habrá de sufrir al abandonar el ego, pero solamente de esta manera se obtendrá el *satori* inconscientemente, naturalmente, automáticamente, entonces pensaremos sin pensar en esta vacuidad.

Este pensar sin pensar, que es abrigado por la vacuidad, pretende superar la noción de Dios, así como la de Ser y, también su negación, el No-ser. No hay cambio posible donde el Ser abarque al No-ser. “La nada es la nonada, lo <<no nacido>>, el <<don nadie>> del castellano castizo, el <<anonadamiento>> de la mística hispánica, el *non-natum* etimológico –y por tanto <<anterior>> al Ser, no su negación. La nada no

---

<sup>198</sup> Deshimaru, Taisen “El ser humano”, en *Preguntas a un Maestro Zen*, trad. de Francisco Fernández Villalba, 1ª ed., Kairós, España, 1982, p. 57.

<sup>199</sup> D. T. Suzuki y Erich Fromm, *Budismo zen*, op. cit. p. 63.

<sup>200</sup> Véase Janwillem van de Wetering, *El espejo vacío: experiencias en un monasterio zen*, trad. de Agustín Pániker, 2ª ed., Kairós, España, 1984.

tiene porqué <<ser>> la negación del Ser”.<sup>201</sup> Mientras que el pensamiento, que experimenta el sūnyatā de la tradición budista, no es el No-Ser. Siguiendo a Panikkar, el pensamiento de la vacuidad no es la negación del Ser, es más bien la nada, lo no nacido, no porque sea su negación, sino porque la nada, vacuidad, es anterior al Ser, la que lo hace posible y la que lo hace libre. La vacuidad es inseparable del Ser, pero no lo presupone. La ausencia es el vacío que ha dejado una presencia, y esa presencia es la experiencia <<inmediata>> a través de la que conocemos sin conocer las cosas. Por ello que el pensamiento esté reflejando las cosas lo uno en lo otro, esto es, uno con el mundo y el mundo con uno, y siendo reflejados los unos por los otros se está en el campo ilimitadamente vasto de la nada, la vacuidad.

La <<subjetividad elemental>> de Nishitani, que se refiere a una existencia individual total y válida, mantiene comunión la individualidad y la unidad, y no son representación y tampoco la unidad algo diferente del hombre, por ello que se retome el elemento artístico poético en la actividad del pensamiento, porque será allí donde desaparece la separación entre sujeto y objeto, creador y creación, esto es, son lo mismo. El pensar filosófico de Nishitani se busca a sí mismo en el mundo y el mundo se busca a sí mismo en el pensamiento de Nishitani. Pensamiento que trata de *decir lo* inconmesurable primordial se sabe también *parte de* lo que quiere expresar. La vacuidad es esa unidad que convierte una anécdota de la vida en una paradoja del pensamiento y una evaluación del pensamiento en una nueva perspectiva de la vida.

---

<sup>201</sup> Panikkar, Raimon, *Filosofía de la nada*, op. cit., p. 12

## 2 TIEMPO

Averiguar la esencia del *tiempo*  
preguntando por ella para llegar a avenirnos  
con nuestro momento<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Heidegger, Martin, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en *Cuadernos negros 1931-1938*, trad. de Alberto Ciria, 1ª ed., Trotta, España, 2015, §26, p. 19.

## 2.1 TIEMPO.

El problema del tiempo es de suma importancia para la filosofía, pues ha sido el pensamiento más importante y difícil de abordar. La noción del tiempo atraviesa la historia de los sistemas filosóficos. En dicha historia podemos encontrarnos con nociones tan diversas como oscuras. Las perspectivas que los sistemas filosóficos nos han proporcionado en torno a la noción del tiempo son tan diversas como oscuras. Los griegos distinguen cuatro modos de temporalidad, los cuales simbolizan cuatro divinidades: uno es χρόνος, quien es el Titán que devora a sus hijos para así poder sobrevivir y representa la duración del tiempo en general, una temporalidad cronológica; luego está αἰδίον, que es el tiempo considerado únicamente desde la vida, como eternidad o divinidad inmortal; también está αἰών, que puede ser considerado como el cruce entre χρόνος y αἰδίον, y que representa el instante eterno, que además es propiamente humano, pues participa de la vida eterna y de la muerte, pero que sabe, por ende, que acaba o desaparece; y, por último, está καιρός, que señala el lugar del cruce del αἰών, y es el tiempo oportuno, de las buenas posibilidades.

Platón en su *Timeo* nos dice que el tiempo era lo que se medía con el movimiento de los astros, pues recordemos que los griegos conocieron el tiempo a base de los movimientos de los cuerpos celestes, así como el carácter cíclico y repetible de estos movimientos. De esta manera, Platón consideró el tiempo como una imagen móvil de la Eternidad, que se mueve de acuerdo con los números.<sup>203</sup> La Eternidad platónica, como el original del tiempo, es el perpetuo movimiento circular de las esferas celestes, y el tiempo es una copia muy inmediata de este original. Y es que además, para Platón el tiempo fue creado junto al mundo, pues en el *Timeo* describe la creación del universo y el nacimiento del tiempo, “El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezcán a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que este es y será todo el tiempo completamente generado. La desición divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales”.<sup>204</sup> El tiempo en Platón es medido y

---

<sup>203</sup> Platón, *Timeo*, 37d.

<sup>204</sup> *Ibíd.* 38b-c.



acompaña al mundo material, por lo que no puede existir antes de él. Y así nuestra experiencia sensorial del tiempo en este mundo material es una mera copia de ese otro mundo, el de las Ideas, eterno y ajeno al tiempo. Entonces, en Platón, αἰών es la eternidad y χρόνος es la imagen móvil de la eternidad.

Aristóteles, a diferencia de Platón, no estima el tiempo como una imagen o sombra de una realidad verdadera, o de una Eternidad. Aristóteles va a examinar el movimiento para entender el tiempo. Y es en su *Física* donde intenta elucidar el concepto del tiempo, “Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento”.<sup>205</sup> El tiempo es un movimiento o algo perteneciente al movimiento. También nos habla Aristóteles de la sucesión temporal como son el ahora, antes y después, “el tiempo es el número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo”,<sup>206</sup> entonces el tiempo es aquello que se puede medir con números, esto es, es una medida del movimiento, pero no es el movimiento. El tiempo es medido por el movimiento y el movimiento es medido por el tiempo.

En la Edad Media a los filósofos les preocupaba el problema teológico del tiempo en relación con la eternidad. Santo Tomás, por ejemplo, negaba que el mundo fuese eterno, aunque consideraba que no puede demostrarse la eternidad del mundo pero tampoco su no eternidad. En el caso de la Modernidad, en específico en la física clásica del siglo XVII, cuando Newton nos habla de un tiempo objetivo en su texto los *Principios matemáticos de la filosofía natural*, pues en este texto establece las leyes que gobiernan el movimiento de los cuerpos materiales. “Newton postuló la existencia de un Tiempo Absoluto: “un tiempo matemático que fluye uniformemente sin relación con nada externo”. Ese tiempo es un parámetro en las ecuaciones de movimiento con el cual se miden todos los intervalos de tiempo. Es un tiempo del todo objetivo”.<sup>207</sup> Entonces, Newton nos habla del tiempo absoluto y del espacio absoluto, donde distingue entre el absoluto y relativo, verdadero y aparente, matemático y vulgar.

---

<sup>205</sup> Aristóteles, *Física*, IV, II, 218b, 27-32, 219<sup>a</sup>.

<sup>206</sup> *Ibíd.* 220<sup>a</sup>.

<sup>207</sup> Hacyan, Shahen, “II Tiempo”, *Física y metafísica del espacio y el tiempo. La filosofía en el laboratorio*, 2a reimpr., FCE, México, 2022, p. 46.

Y bajo estas conceptualizaciones del tiempo se ha posibilitado una separación del tiempo y del espacio, es decir, por un lado, tenemos el devenir, el transcurrir, de las cosas a través de la historia y, por el otro lado, el espacio que ocupan las cosas. No hay pues en dichas propuestas una relación, sino una separación entre tiempo y espacio. Por eso, la tarea que emprendieron tanto Nietzsche, Heidegger y Nishitani por esclarecer la perspectiva del tiempo ha sido muy difícil, y más aún cuando se la relaciona con la existencia.

Cuando pensamos en la existencia la visualizamos a través del tiempo y en un estado constante de inquietud. Una inquietud que está relacionada con la recurrente concentración en el progreso, y alejada de todo tipo de distracción. El estar constantemente ocupado constituye una forma de distracción de todo aquello que implique informalidad. Por lo que, el trabajo ha servido como barrera frente a la supuesta carga más pesada del estar sin nada que hacer, esto es, dejar que el tiempo pase. Sin embargo, la distracción ha sido últimamente relacionada con el sentido de la existencia. Medir la existencia con el tiempo es aceptar que ella sin actividad concentrada en el progreso no es suficiente. Entonces, podemos observar que en toda actividad humana hay una relación intrínseca entre el tiempo y la existencia.

El tiempo, en su relación con la existencia, lo podemos empezar a considerar desde otro modo de comportamiento con y desde el tiempo, frente al tiempo medible que piensa e impone un comportamiento en la existencia del hombre moderno, como, por ejemplo, puede considerarse el *homo faber*. En el caso propio de Nietzsche hay un juego espontáneo donde aparece el niño que juega con toda la inocencia que le es propia, o aquel hombre que danza, canta,<sup>208</sup> porque experimenta el tiempo de otra manera, más allá del límite, de una imposición identitaria, de un guión preestablecido. Lo que Nietzsche quiere decir al hablar de convertirse en un "niño", y lo que él llama "mi" inocencia (estar sin culpa), es la participación en el juego mundial que es a la vez risa y "locura".<sup>209</sup> El juego y la risa no sólo permiten la <<creación incesante>> en una relación con el mundo, y con lo orgánico e inorgánico que habita en él. Pues como observa Rebeca Maldonado, en el Zarathustra "Nietzsche plantea una y otra vez la idea de que la tierra es el lugar de la risa y el baile, y que las profundidades están hechas de oro y risa [...] Si Zarathustra es el *abogado de la tierra*

---

<sup>208</sup> Nietzsche, Friedrich, "Prólogo, §2; De leer y escribir §4", AhZ, *Obras completas. Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*, Edición de Diego Sánchez Meca, 1ª ed., Tecnos, España, 2016.

<sup>209</sup> Ibid., p. 67.

es porque extendió la risa sobre ella; pues, hasta ese momento, Nietzsche considera que los hombres no habían aprendido ni la risa ni la belleza.”<sup>210</sup>

Por su parte, Heidegger habla del *espacio-de juego-temporal* de su esenciarse en el interrogar al ser,<sup>211</sup> esto es, del tránsito de la verdad como corrección, certeza, cálculo y vivencia, al juego de oculta-desocultación de la verdad del ser. Y en tanto que espacio y tiempo no son formas vacías presentes ante la mano y fluyentes, o admitidas como medio de objetivación (productora-representativa) de presente ante la mano, sino “que funda a-bismosamente toda cercanía y lejanía, todo rehusos y donación, todo ocultamiento y claro, y no incumbe al hombre como haceduría representativa”,<sup>212</sup> y cuya abismosidad pertenece al abismo del ser [Sein] mismo.

Mientras que para Nishitani trabajar y jugar son un puro hacer elemental, en otras palabras, un “<<samādhī lúdico>>”,<sup>213</sup> y “donde nuestras acciones adquieren el carácter de juego”.<sup>214</sup> Nishitani apuesta por unas “<<almas más libres, más alegres y más nobles>>”,<sup>215</sup> que improvisen los versos de la vida. Por lo que, continuando con Nishitani, hay que “Sumergirse en el "juego" del mundo samsárico y su actividad sin fundamento, y vivirlo al máximo, es la vida "panteísta" discutida anteriormente. Pues, como dice Nishitani, “Su existencia, su conducta y su vida asumen el carácter de juego cuando se manifiestan en su fuente elemental.”<sup>216</sup>

Esta experiencia del tiempo a través del juego quizá nos permita encontrar un modo de estar, pensar y actuar siempre y en cada instante, es decir, una apertura a otra manera de experimentar el tiempo. Sólo así, en ese camino que lo encamina todo se encuentra el tiempo, como camino donde se permanece descentrado, y que garantiza la serenidad, la calma, la caridad, la paz, con las demás cosas del mundo. En esta

---

<sup>210</sup>Maldonado Rodríguez, Rebeca, “Zaratustra y la experiencia del abismo”, *Metáforas del abismo. Itinerario de ascenso y descenso en Nietzsche*, Ediciones Sin Nombre, México, 2018, pp. 100-101.

<sup>211</sup> “Este interrogar al ser [Sein] realiza la inauguración del espacio-de juego-temporal de su esenciarse: la fundación del ser-ahí”, en Heidegger, Martin, “El ser [Sein] y la decisión”, *Acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2003, p. 84 §43; “[...] acaece como evento-apropiador en el ab-ismo del claro, que como juego-espacio-temporal proporciona ser [Sein] el sitio [...]”, en Heidegger, “La sentencia del pensar según la historia del ser [Sein]”, *Meditación*, trad. de Din V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Buenos Aires, 2006, §21 p. 87.

<sup>212</sup> Ibid. p. 95, § 31.

<sup>213</sup> Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, trad. de Raquel Bouso García e introd., de James W. Heisig, 1ª ed., Chisokudō, Japan, p. 359.

<sup>214</sup> Ibid., pp. 357,363, 364-365.

<sup>215</sup> Nishitani, Keiji, “The Self-Overcoming of Nihilism”, in *The Self-Overcoming of Nihilism*, translated by Graham Parkes with Setsuko Aihara, 1ª ed., State University of New York Press, United States of America, 1990, p. 66.

<sup>216</sup> Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, op. cit., p. 358.

descentramiento del tiempo podríamos traer a cuenta las palabras de Dōgen, que nos dice “Practicar la Vía significa encontrar el lugar en el que te encuentras, actualizando así el punto fundamental. Este lugar no es grande ni pequeño, nuestro ni de los demás. No viene del pasado ni se limita al presente. Es el momento presente tal y como es”.<sup>217</sup> El tiempo del presente está descentrado en tanto la práctica y la realización es la unidad dinámica del ser humano y el Dharma, desde el budismo zen. El camino del tiempo que lo encamina todo es donde la acción cubre completamente la necesidad, y la necesidad abarca por completo el acontecimiento en su multiplicidad. No hay un lugar del tiempo que esté más allá como tampoco un más acá, o en un pasado, un presente, un futuro, ese tiempo elemental, como espacio-tiempo, es el lugar que no es lugar, donde sucede en cuanto la actividad pequeña es grande, el campo pequeño de acción es grande.

El despliegue de la vida, por ejemplo, entre armonía y lucha, no es la del tiempo que el erudito conoce objetivamente, y que representa un espacio concreto y particular por su grandeza, sino la del “investigador unificado dentro de la historia”,<sup>218</sup> que no solamente conoce, sino que también experimenta. Por ello, el tiempo elemental es un lugar que no es lugar, porque se da una relación intrínseca. El historiador erudito piensa los grandes pensamientos en solipsismo, mientras que el pensador está inmerso en el tiempo, en palabras de Nishitani, en una relación circumincesional.<sup>219</sup>

Con Heidegger diríamos que experimenta el esenciarse de esto desconocido en el ocultarse, en tanto que el tiempo se manifiesta desocultándose en una confluencia con el historiador, y porque pertenece a lo abismoso de ese ensamble al que los mismos dioses se subordinan. Frente a lo abismoso habría que comportarse de manera moderada, como pensadores que están unificados dentro de la historia, en tanto que lo abismoso lo encamina todo, y no esos grandes acontecimientos que llamamos trascendentes, sustanciales.

Prudencia, *prhónesis*, es la mirada del sabio en los distintos horizontes culturales. Es con temperamento, prudencia, como se experimenta el tiempo, como el *Übermensch* de Nietzsche, el de buen talante y con sentido de la Tierra, siguiendo a Vattimo, que convierte la necesidad en virtud, que soporta el dolor, el absurdo, que hay en la vida. Nos dice Vattimo, “La enfermedad histórica, eso es el conocimiento exasperado del carácter devenido y deviniente de todas las cosas, ha vuelto al hombre incapaz, verdadero discípulo de Heráclito, de crear verdaderamente historia, de producir eventos nuevos en el mundo. Esta incapacidad es

---

<sup>217</sup> Dōgen, “GENJŌKŌAN”, en *Sōbōgenzō*, trad. de Dokushō Villalba, 1ª ed., Kairós, Barcelona, 2015, p. 88.

<sup>218</sup> Nishitani, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>219</sup> Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, *op. cit.*, p. 228.

miedo a asumir responsabilidades históricas en primera persona, inseguridad de las propias decisiones”.<sup>220</sup> Heráclito sentencia que <<el sol no traspasará sus medidas>>, pues se muestra modesto, resplandeciente con la luz de la sabiduría. El mismo Zaratustra se muestra agradecido con el Sol -<<ojo tranquilo>> lo llama Nietzsche-, quien siempre está ofreciendo iluminación, y que continuamente está dispuesto a regalarse, porque sabe de la relación que tiene no sólo con Zaratustra, su águila y serpiente, sino con todos en el mundo. Alegría, dulzura, felicidad, demasiado grande, como contenido de la serenidad, se finca la fortaleza del Sol, ante un Zaratustra danzarín y despierto que baja de la montaña para predicar el tránsito del hombre y la relación ya no con la del otro mundo suprasensible, sino de este mundo con sus cosas.

El posible tránsito del hombre al *Übermensch*, o bien al yo que es no-yo, o bien al Dasein, se lleva a cabo en un tiempo que no está más allá de este tiempo, porque si existiera otro tiempo podríamos considerar que éste no permitiría que todas las cosas llegasen a ser y existan tal y como son, sino siempre sometidas a un tiempo trascendente. En este tiempo que no es otro, cada una de las cosas debe su existencia a otro indeterminado número de cosas, es decir, todas las cosas están inmersas en el tiempo en una relación interpersonal.<sup>221</sup> En este tiempo no hay contrarios porque no hay substancia, mucho menos un tiempo lineal, y si es que hubiese contrarios son sólo sublimaciones, porque siempre se trata de la relación de lo múltiple con el todo, o lo uno. Consideramos que hay un tiempo, una historia, con posibilidades en un instante, y ya no más un pasado que se resiste a reconocer su contingencia valorativa.

El hombre moderno experimenta el tiempo padeciendo un exceso de cultura histórica, por lo que termina aceptando el saber científico como forma espiritual hegemónica, pues considera que éste le permitirá conocer cómo el tiempo transcurre a través de las cosas. Cabe mencionar que el conocimiento científico hace de una ley sólo cuando se logra expresar a través de la habilidad instrumental, pero que ha construido el propio hombre moderno. Así que el conocimiento científico avanza porque se tiene los instrumentos que le permiten avanzar, progresar, superar peldaños, en otras palabras, las cosas por conocer son moldeadas por el hombre. Un conocimiento intelectual conoce más cuando cuenta con los instrumentos o con los métodos de investigación, así que para lograr esto ya habría que tener el conocimiento concreto que permita

---

<sup>220</sup> Vattimo, Gianni, “En las raíces de la escisión entre ser y parecer. La noción de decadencia”, en *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de Jorge Binagui, 1ª ed., Península, España, 1989, p. 20.

<sup>221</sup> “Filosóficamente hablando, el budismo es [...] un sistema fundamentado en la categoría de la *relatio*, en oposición, podríamos añadir, al sistema aristotélico-platónico fundado sobre la categoría de la *substancia*” en Izutsu, Toshihiko “Razón y sinrazón en el budismo Zen”, en *El kôan Zen*, trad. de Juan García Atienza, prólogo de Juan G. Atienza, 1ª ed., Eyras, España, 1980, p. 64.

expresarlo en estos instrumentos o métodos. Son leyes en tanto son comprendidos y trabajados por la tecnología del hombre, y no leyes de la naturaleza. El instrumento no es la expresión de la ley sino la ley es expresión del instrumento. Recordemos las palabras de Nietzsche, cuando nos dice que: “<<Por lo demás, detesto todo lo que no hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente>>.”<sup>222</sup> Lo anterior nos lleva a considerar que la modernidad ha mantenido a la historia como mera acumulación de conocimiento, más allá de cualquier vivificación, vale decir, como manual de instrucciones para la vida diaria, paralizando cualquier actividad.

La historia habría de estar relacionada con la vida, con la experiencia diaria, y no referida a un mundo aparente, Este tipo de historia moderna occidental habrá de considerarla como aquella que “En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la <<historia universal>>: pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto”,<sup>223</sup> una fábula nietzscheana que crítica el <<*phatos* de la verdad>>, pues queremos lo verdadero, que nos importa la verdad.

Asunción de historias convencionales, anquilosadas, que pretenden sobreponer la debilidad del hombre, que aplica sus mejores fuerzas al fingimiento (*Der Verstellung*), ante las fuerzas de la naturaleza y a la de los animales, que están mejor dotados con garras, dientes, etc. Este tipo de conocimiento histórico metafísico nos lleva a entender que, como dice Nietzsche, “El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia”.<sup>224</sup> El conocimiento histórico es un acto de camuflarse y de excogitar ficciones útiles para defenderse ante el asombro, temor e inseguridad que surgen de una existencia que se muestra fuerte, cambiante. Para Nietzsche el intelecto humano es lamentable, sombrío y caduco, inútil y arbitrario en la naturaleza, es por ello que es importante la creación histórica. La inseguridad ha hecho que el sujeto busque de cualquier manera asegurar los objetos, que todo sea calculable para

---

<sup>222</sup> Nietzsche, F., *Obras completas Vol. I*, Edición de Diego Sánchez Meca, 1ª ed., Tecnos, España, 2011, p. 695.

<sup>223</sup> Nietzsche, F. *Obras completas, Vol. I, op. cit.*, p. 609.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 610.

poderse quitar de encima la inseguridad. Pero un día, quiere o no el hombre, el sol se apagará y la tierra se congelará, por lo que vendrá un tipo humano nuevo.

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, parece estarse dando la disolución de las dicotomías que el pensamiento metafísico-cristiano ha impuesto a todo el pensamiento. Asistimos a un momento en el que la herencia cristiana va perdiendo paso para darle inicio a una cultura libre de dualismos violentos, característica principal del pensamiento occidental. La relación entre el <<ser>> occidental y la <<nada>> oriental es un estremecimiento de la tradición recibida, a través del pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Nishitani. Pues como observa Heidegger, “la filosofía *es* en sí misma –no sólo incidentalmente, sino en su hacer– historia”<sup>225</sup>, como lo demuestran estos tres filósofos. Es en la singularidad del pensar de estos filósofos que se los retrotrae al presente, para atisbar lo venidero, que no es más que reflexionar sobre el tiempo.<sup>226</sup> Porque el existir del ser humano en forma social y gregaria lo ha hecho por necesidad y por aburrimiento, no por naturaleza, de ahí parte el enigmático impulso hacia un tiempo mejor. Así pues, el que mencione Vattimo que en el texto *El nacimiento de la tragedia*<sup>227</sup> se trabaje sobre una <<arqueología de toda civilización y no una audaz hipótesis historiográfica sobre una civilización del pasado>>, no es una historiografía a manera de ideología, o bien pensamiento progresista, que pretendiese darle importancia a una interpretación del pasado que proyecta la <<voluntad de verdad>> del presente en su perspectivismo progresista. Esto no hace más que, siguiendo a Nietzsche, “A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final *crea* también hacia atrás.”<sup>228</sup> Ante tal situación habrá que mirar el horizonte delimitado que es vivir olvidando, en tanto es saludable, fecundo, y fuerza.<sup>229</sup> Ya los observa Nietzsche, “La ventaja de la mala memoria es que se gozan varias veces las mismas cosas buenas como si fuese la primera vez”.<sup>230</sup> La enfermedad histórica se refiere a la extenuación que se manifiesta en el hombre moderno por el exceso de estudios y de conocimientos del pasado, el exceso

---

<sup>225</sup> Heidegger, M. *Cuadernos negros 1931-1938*, op. cit., p. 32.

<sup>226</sup> “Así pues, si buscamos una esencia posmetafísica del pensamiento, un pensar que no se asigne ya como tarea la fundamentación, debemos movernos dentro del horizonte de la *Sage*, de la fábula, de la rememoración. Estos son los modos de responder al ser como evento y envío, *Ereignis* y *Ge-Schick*”, en Vattimo, Gianni, “La secularización de la filosofía”, *Ética de la interpretación*, trad. de Teresa Oñate, 1ª ed., Paidós, España, 1991, p. 45.

<sup>227</sup> Nietzsche, F. *Obras completas*, Vol. I, op. cit., 2011.

<sup>228</sup> Nietzsche, F. *Obras completas IV, II*, op. cit., §24 “Sentencias y flechas”, CI.

<sup>229</sup> Véase Nietzsche, F. *Obras completas Vol. IV*.

<sup>230</sup> Nietzsche, F. *Obras completas Vol. III*, op. cit., §580, p. 255.

de memoria y la limitación de olvido, imposibilitándole de una capacidad creativa. Es decir, vemos una enorme cantidad de instrumentos de conocimientos históricos, así como de documentos disponibles y por supuesto de una cantidad enorme de nociones, que en nada procuran la creatividad, porque sólo están disponibles para su relectura y reiteración. Esto frente la exasperada conciencia histórica del hombre moderno.

Este olvido como creatividad nietzscheana puede comprenderse como la nada que se constituye como la ley más profunda. El olvido es no mirar directamente a los ojos de Medusa, cual si fuera la historiografía. Ya nos dice Nietzsche, “Hoy la historia está sobrevalorada. Es natural que se le dé impulso, pues una pulsión es el origen de su existencia [...] El hecho histórico tiene algo de paralizante, de meduseo, que desaparece sólo ante los ojos del poeta”.<sup>231</sup> Sólo la mirada del poeta creador puede romper con el meduseo, mientras que el historiador que tiene la mirada de Medusa ha convertido todo en piedra hueca, inmóvil. Mirar la historia petrifica vuelve incapaz de expresar la experiencia misma. El poeta creador transgrede la manera de experimentar la historia, pero para poder lograr tal hazaña cuenta con cierto ingenio, que es el lenguaje y el arte, ya que le permiten mirar sin mirar la historia desde la vida, porque la historia invita a mirar y a ser mirada.

El historiador metafísico tiene los ojos astillados, la voz helada, la muerte como seguridad, la estatua como existencia, y la pesadez como carácter. La historia moderna es el monstruo que simboliza muerte, pero requiere recuperar lo que hay de vida y amor en ella, así como de arte y poesía, y el lenguaje metafórico busca abolir la repugnancia y el interés conceptual, la atracción y la repulsión existencial. El poeta creador como nuevo historiador habrá de captar el instante que no está en los ojos de Medusa. Borges, en *El Aleph*, considera que la contemplación y la conciencia del infinito son instantáneas, pero para dar cuenta de ellas es necesario asumir la sucesividad de lenguaje metafórico y no conceptual. Así como Esculapio, dios de la Medicina, pudo, gracias al apoyo de Atenea, guardar la sangre de las venas de la Medusa, tanto del lado izquierdo como del derecho, de la misma manera habría que guardar en la mente que la historia es aquella donde corre la sangre del lado izquierdo, que quita la vida, y la del lado derecho, que sana y devuelve la vida, esto es, la historia como ambigua, ambivalente. Esto es posible en tanto, como dice Nietzsche, “El

---

<sup>231</sup> Nietzsche F. *Obras completas Vol. I, op. cit.*, 56[3], p. 231.



historiador <<orgánico>> debe ser poeta: de todos modos, es un pecado si no es poeta.”<sup>232</sup> Un historiador poeta es orgánico, porque lo hace todo pensando desde la vida, y no por la verdad histórica ni por la objetividad. La historia ha hecho de la modernidad un vivir de lustres heredados, de enmascaramientos, del convencionalismo encubridor, es decir, de una máscara decadente, nihilista, que busca las consecuencias agradables de un tiempo para conservar cierto tipo de vida, y tiene como referencia privilegiada la clasicidad con la que se pretende confrontar y confortar al presente.

Pero para Nietzsche el poder del olvido es felicidad, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración. Porque “En toda acción hay olvido: del mismo modo que en la vida de todo ser orgánico hay no solamente luz, sino también oscuridad. Un ser humano que quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño, o a un animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar. En consecuencia: es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar”,<sup>233</sup> pues el ejemplo del animal que quisiera responder y decir: <<Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir>>, pero ya olvidó también esa respuesta y se calló. Ni la memoria ni el olvido pretender ser considerados el país de la identidad colectiva o nacional. Hay memorias que nos conmueven, así como hay firmamentos de luz y oscuridad, hay memorias que nos ensombrecen. Pero la memoria no sólo puede ser la única salida para los hombres, sino también el olvido, y las dos pueden considerar el recurso para pensar y anticipar el inicio de otro tiempo. De este modo, la memoria y el olvido son la posibilidad para la iniciación del iniciado, en este nuevo inicio, comienzo. Todo esto dentro de la crisis de la representación y del punto de vista único del sujeto. Memoria y olvido cuando se suceden con la rapidez del relámpago, no se perciben ya como complejidades, sino como *unidades*, también pueden considerárseles como ríos con mil manantiales y afluentes. El niño que juega entre la memoria de ser alguien y el olvido de dejar de ser para ser alguien más, un juego en el que no tiene aún un pasado fijo que negar o recordar, un juego entre el pasado y el futuro pronto que será sacado del olvido. Es el niño que dibuja y que borra para volver a pintar. Nietzsche nos dice, “Suponiendo que uno, en numerosos casos, fuera capaz de husmear y respirar íntimamente compenetrado esa atmósfera ahistórica donde se han

---

<sup>232</sup> Nietzsche F. *Obras completas Vol. I, op. cit.*, 56[4], p. 231.

<sup>233</sup> Nietzsche, F. *Obras completas Vol. I, op. cit.*, p. 698.

originado todos los grandes acontecimientos históricos [*geschichtliche*], tal vez podría, como ser cognoscente, elevarse a un punto de vista *suprahistórico* [...]”.<sup>234</sup> La felicidad puede ser olvido y la memoria hastío y dolor. Y esa felicidad puede estar en el instante que muere, que vuelve a hundirse en la niebla y la noche y que pareciera extinguirse para siempre pero que es recordado. El instante es a la vez olvido y memoria. Es el penetrar ese vaho de lo ahistórico.

Pensar historia es tomar la existencia como acontecer estético en tanto perspectiva: todo fenómeno no tiene ciudadanía, fundamento. La vida puede ser devoradora continuamente de formas diferentes, pero también forjadora siempre de nuevas maneras posibles de existencia en su relación. Así nos lo menciona Safranski, “Todo lo creativo tiene que ser injusto y ahistórico, y la vida sólo es vida cuando es creativa”.<sup>235</sup> Por ello consideramos que la historia no debe estar marcada por el darwinismo, porque la vida no es la exigencia de conservación y desarrollo. No es el instinto de conservación lo que habremos de leer en las narraciones de la historia. Tampoco la historia es el pesimismo schopenhaueriano, o en termino nietzscheanos, no se trata de negar lo dionisiaco como fuga del caos hacia el mundo de las apariencias ordenadas y definidas. En la decadencia está una determinada configuración histórica de la existencia que teme a lo dionisiaco. El instinto de conservación que pretendió fundamentar la Historia es “sólo una excepción, una restricción temporaria de la voluntad de poder”,<sup>236</sup> pues ya lo observaba Nietzsche, que sin Hegel no hay Darwin. La lucha no es bajo el esquema causa-efecto, esto es, pensar que la causa sea la determinación del medio que lleve a la lucha, sino dentro de los seres vivos, es decir, un poder interior de crear formas. Un tipo de autorregulación interior frente a un adaptacionismo progresivo, que muestra una concepción finalista del devenir del universo. No habría que pretender considerar el perfeccionismo indefinido de los seres vivos, porque no hay un movimiento generalizado de adaptación y de control reflexivo de nuestras condiciones de existencia. No hay objetividad, pero sí incertidumbre y azar.<sup>237</sup> Y esta incertidumbre y azar los podemos experimentar entre lo apolíneo, que es el mundo clásico de las formas definidas, el horizonte definido, y, al mismo tiempo, lo dionisiaco, que es lo despiadado, lo codicioso, lo

---

<sup>234</sup> Nietzsche, F., *Obras completas*, Vol. I, *op. cit.*, p. 700.

<sup>235</sup> Safranski, R. *Cuánta verdad puede soportar el hombre*, trad. de Valentín Ugarte, 1ª ed., Tusquets, España, 2013, p. 73.

<sup>236</sup> Nietzsche, F. *Obras completas*, Vol. III, *op. cit.*, “GC”, §349; Nietzsche, F. FP III, 24 [20]; FP I, 19 [132].

<sup>237</sup> Ibid. FP III, 24 [20]; FP I, 19 [132].

insaciable y lo asesino.<sup>238</sup> La escultura griega, una manera de narrar la historia, se le relaciona con el mundo de la apariencia y de la forma, definida bajo la cultura apolínea, que a su vez manifiesta la soportable existencia. La otra faceta del alma griega<sup>239</sup> es la tradición de los misterios dionisiacos, de los ritos orgiásticos, aquel mundo subterráneo de cultos populares.<sup>240</sup> Por lo que experimentar el arte trágico estriba en poner la vida como digna de ser vivida, frene al optimismo racionalista socrático, o platónico-cristiano, que interpreta la vida como digna de ser vivida en tanto sea conocida objetivamente, esto es, la vida valorada desde la verdad como adecuación.

Esta misma preocupación la podemos observar en Heidegger, cuando en el racionalismo socrático transforma el ser (*Seyn*) a un saber de la verdad. Así nos lo dice Heidegger:

¿En qué medida surge esto en la Metafísica de la época moderna? En la medida en que la entidad del ente es pensada como presencia *para* el representar asegurador [...] La pregunta por la obstancia, por la posibilidad del estar en frente (es decir, del representar que asegura y calcula) es la pregunta por la cognoscibilidad [...] pregunta por la posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocer.

La Teoría del Conocimiento es observación, θεωρία, en la medida en que se pregunta al ὄν, pensado como objeto, en vista a la obstancia y a la posibilidad de ésta ἢ ὄν

En la medida en que la verdad se convierte en certeza y de este modo la entidad (οὐσία) del ente se transforma en la obstancia de la *perceptio* y de la *cogitatio* de la conciencia, del saber, el saber y el conocer pasan a primer plano<sup>241</sup>

El tiempo y nuestra existencia son sin certeza alguna, ni objetividad, ni entidad, mucho menos presencia del objeto, porque no hay sustancia ni sujeto que remita esta acción o hacer, en tanto se hace en el tiempo y como tiempo, y en conexión con todas las demás cosas. Podríamos decir que hay un fundamento desfundado en todo lo que acontece en y desde el tiempo. Pero como comenta Morey, “nuestra experiencia del Ser ha quedado tan gravemente modificada por las normas morales que ha impuesto Sócrates primero,

---

<sup>238</sup> Nietzsche, F. *Obras completas*, Vol. I, *op. cit.*, “NT, 1-4”.

<sup>239</sup> *Cfr.* para ampliar la polémica en el poco parecido y en la distancia entre las lecturas de Giorgio Colli al Nietzsche en sus acercamientos a los griegos, en específico a los presocráticos y Platón, que se encuentra en Morey, Miguel, “¿Un juego de niños? El *Después de Nietzsche* de Giorgio Colli”, en Nietzsche y los griegos, *Estudios Nietzsche*, No. 11, 2011, Trotta, España, pp. 53-66.

<sup>240</sup> Nietzsche, F. *Obras completas*, Vol. I. *op. cit.*, NT, 2.

<sup>241</sup> Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 54.

luego Platón, seguido a continuación por el cristianismo en tanto que platonismo para el vulgo y finalmente la misma Ilustración”.<sup>242</sup> Se pretende iniciar, o comenzar, en un conocimiento que no sea Metafísico, en otras palabras, que no sea una representación que pretenda asegurar la entidad del ente.

Por ello que Heidegger nos diga que el olvido es lo necesario soportar en tanto lugar de advenimiento y huida de los dioses. El olvido se vuelve creación, en tanto que un pensador, según Heidegger, “tendrá que haber *olvidado*, en un sentido creador, el modo *vigente* de preguntar por el ser, es decir, por la entidad. *Este* olvidar no es un perder alguno de algo todavía por poseerse, sino la transformación a una posición más originaria del preguntar”,<sup>243</sup> figuración de un iniciado como el ser humano. Hay una trasgresión al orden establecido para iniciar la instauración de otro comienzo. Y es Heidegger quien viene a hablarnos sobre el comienzo, donde “Ser es esencialmente palabra –como evento-apropiador, es decir como comienzo. Ser es comienzo y tiene su esencia en el comenzar [Anfängnis]”.<sup>244</sup> Ese otro comienzo como anticipador y que engrana de otro modo.

Así que, a la historia no hay que experimentarla como mera memoria. Heidegger no experimentó la Antigüedad clásica con el espíritu del científico, como *Historie*, es decir, desde los estudios historiográficos, donde se busca reconstruir <<objetivamente>> un mundo pasado. En Heidegger la Historia (*Geschichte*) se refiere a los acontecimientos que suceden. Como así nos lo dice Heidegger, “La posibilidad de que el saber historiográfico (*Historie*) pueda ser una ventaja o un inconveniente para la vida se basa en el hecho de que la vida es histórica en las raíces mismas de su ser y que, por tanto, en cuanto efectivamente existente, se ha decidido ya siempre o por la historicidad (*Geschichtlichkeit*) auténtica o por la inauténtica existencia”.<sup>245</sup> La historiografía es la memoria que inmoviliza, que incapacita para vivir. La escritura, de imágenes y de ensayos poéticos, de la *Geschichte* es una fuerza de reconciliación con la memoria y el olvido, los dos pueden ser a la vez colectivos y escritos.

Quizá el olvido es el silencio de algo no dicho, y que resuena profundamente en las alturas, por qué no, siguiendo a Heidegger, “Escribir desde lo recóndito de un gran silenciamiento”<sup>246</sup>, El callar del sujeto no

---

<sup>242</sup> Morey, M., *Estudios Nietzsche*, op. cit., p. 61.

<sup>243</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, op. cit., pp. 227-228 §156.

<sup>244</sup> Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2007, p. 40.

<sup>245</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. de José Gaós, 2ª ed., FCE, México, 2009, p. 396.

<sup>246</sup> Heidegger, *Cuadernos negros 1931-1938*, op. cit., §77, p. 31.

es el mismo del animal, pues “El silencio es la circumspecta legalidad del callar (σιγῶν). El silencio es la “lógica” de la filosofía, en tanto ésta pregunta la cuestión fundamental desde el otro comienzo. Ella busca la *verdad del esenciarse* del ser [Seyn], y esta verdad es la ocultación (el misterio) que hace señas–resuena del evento (el hesitante rehusó)”.<sup>247</sup> Hay una relación tensional entre memoria y olvido, histórico y ahistórico, decir y silencio, ya que, para Heidegger, “[...], en tu taciturnidad, <<dilo>> para ti mismo a diario: guarda silencio sobre el silenciamiento”.<sup>248</sup> Para poder decir hay que poder oír, aclarante ocultación, en su unidad que se presenta como temporalidad. Tiempo puede considerarse como indicación y resonancia de aquello que acaece, que se dice en silencio, en tanto surge del origen esenciante del mismo lenguaje. La relación del olvido y la memoria, podría considerarse desde los contrarios relativos entre sí, ya como súbita alternativa y alteración del acontecer del otro que irrumpe y se vuelve de repente entre los extremos enlazados por la máxima diferencia tensional, del singular evento–desapropiador.

## 2.2 LO HISTÓRICO Y LA TEMPORALIDAD.

La temporalidad se ha entendido como una de entre más dimensiones posibles de la realidad del tiempo. Pero en Nietzsche, Heidegger y Nishitani toma una dimensión intrínseca, constitutiva y fundamental de la existencia. Por lo que la proyección temporal expresa la interpretación y comprensión que el hombre puede tener de sí mismo, así como del mundo. Nietzsche dijo que <<el ser humano es el animal que *está aún sin fijar*>>, y Nishitani comentó, “Fundamentalmente ninguna cosa del mundo tiene arraigo ni morada fija”,<sup>249</sup> porque siempre habrá una historia nueva por narrar. La vida, que puede decirse del ser humano y de todo lo que es vida en la naturaleza, tiene la temporalidad como parte de sí mismo. Pues bien, lo histórico no busca subsistir con sus interpretaciones historiográficas, y preservarse como aquél que logra acceder con sus interpretaciones a la adecuación de la verdad. La historiografía encuadra los eventos históricos como

---

<sup>247</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, op. cit., pp. 77-78 §36.

<sup>248</sup> Ibid., §12, p. 17.

<sup>249</sup> Takagi Kayoko, “Ikebana, Nishitani, Keiji”, en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, John C. Maraldo y Raquel Bouso (eds.), *La filosofía japonesa en sus textos*, Equipo de traducción, coordinado por Raquel Bouso García y editado por James W. Heisig (et), 1ª ed., Herder, España, 2016, p. 1212.

pertenecientes al ámbito de lo pasado, y así quedan reducidos a meros objetos del proceso histórico, bajo el primado del conocimiento científico útil para la vida que toma la historia. Lo histórico, desde un carácter distinto al historiador moderno, no niega el paso del tiempo, desde dentro del tiempo, antes bien sus interpretaciones se mueven con y en el tiempo. Lo histórico permitirá conocer las cosas y la acción humana en una temporalidad.

La importancia de lo temporal está en lo que para Heidegger es la “Historicidad [que] quiere decir la “estructura del ser” del “gestarse” del “ser ahí” en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una “historia mundial” y pertenecer históricamente a la historia mundial.”<sup>250</sup> Los historiadores<sup>251</sup> comprenden el tiempo con la certeza de ordenar y encontrar respuestas en el pasado para la mirada del presente, o en palabras de Heidegger, “[...] esa relación de lo posterior con lo anterior, según la que en esto ya se encontraría aquello”,<sup>252</sup> o bien escuchar lo anterior, el pasado, como falso, inferior, y que habría de superar. Porque estamos en “Diferenciar: la verdad de una interpretación (histórica) y la corrección de una explicación [...] Lo esencialmente histórico -procedente del ser [Seyn] como evento-apropiador) nunca es decible historiográficamente -por ello todas las invocaciones a lo presente son vanidosas. Sólo lo histórico en tanto adviniente aparece también siempre como juego fantástico y en el mejor de los casos como una opinión de un singular”.<sup>253</sup> La temporalidad es para Heidegger el fondo temporal que posibilita algo así como una vuelta a su carácter aconteciente, y abriendo originariamente la vista a lo posible. Pero una interpretación y comprensión histórica están limitadas a un horizonte en el que determinadas posibilidades quedan descartadas. Si una interpretación histórica es en lo que ya es arrojado no quiere decir que ya no haya posibilidades, sino que unas quedan descartadas para permitir otras nuevas posibilidades. Así como el ser-ahí heideggeriano, como ser-en-el-mundo, es un ser-en lo que ya es echado (*Geworfenheit*) antes de él.

---

<sup>250</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, 2ª ed., FCE, Buenos Aires, 2009, p. 30, §6.

<sup>251</sup> “[...] el reclamo a la *Bildung*, a la formación del hombre que, en el historicismo idealista, asume su máxima importancia como itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia transcendental, a la autotransparencia del espíritu absoluto no es sólo una nota marginal sobre las consecuencias de la disolución nietzscheana de la noción de sujeto [...] es esencial a la definición misma de los contenidos de este pensamiento” en Vattimo, Gianni, “Nietzsche y el más allá del sujeto”, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de Juan Carlos Gentile, 2ª ed., Paidós, España, 1992, p. 37.

<sup>252</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, *op. cit.*, p. 82 §42.

<sup>253</sup> Heidegger, M. *Sobre el comienzo*, *op. cit.*, pp. 135-136 §134.

Por eso, ‘un histórico estar vuelto hacia’ es el que hace posible que el haber existido del *Dasein* pueda recobrar su historicidad propia. La historicidad del *Dasein* sólo existe y puede existir históricamente, porque es tempóreo en el fondo de su ser. La cuestión concierne sólo a la esencia del hombre, el cual puede recobrar su temporalidad, en tanto abandone la era tecnificada, la cual ha cobrado una superioridad y dominación sobre el ser humano bajo la historiografía, en otras palabras, el hombre está ante una gran ausencia de historia.<sup>254</sup> Heidegger pone en juego una meditación histórica, que no es más que el ejercicio de una meditación del acaecer apropiado y desapropiado de la historia,<sup>255</sup> en tanto la historia padece en el proceder de su estudio a través del proceso de tecnificación. La temporalidad es precisamente el fundamento de la constancia del hombre que tiene como raíz un sentido histórico y es sostén de su historicidad. Porque se distingue de la intratemporalidad, y es como unidad de desgarramiento, una confrontación con el tiempo mismo, además se destaca como la determinación más originaria de la esencia del hombre. La unidad originaria del tiempo como unidad ex-céntrica, ex-tática de la conjunción de futuro, haber-sido y presente. La temporalidad propia del existente que es apertura a la propia verdad del ser. La historia es quien posee al hombre. La estructura de la verdad del saber histórico debe exponerse a partir del modo propio de la apertura verdadera de la existencia histórica.

Lo que llama la atención es que una temporalidad de la interpretación está proyectada y situada en un horizonte determinado, como si ya no tuviera posibilidad de una interpretación nueva, no tuviera un espíritu histórico, y su juego interpretativo ya no se requiriera porque ya estaría todo explicado de antemano, integrado a determinada manera de ser. Sin embargo, no por estar ya arrojado no puede haber otra posibilidad, pues en una temporalidad, como proyecto, puede proyectarse en un poder-ser. No hay que entender, no obstante, la posibilidad como añadidura de algo que no es aun cuando ya está dado. El poder-ser del ser-ahí heideggeriano se hace transparente a sí mismo como ser-en-el-mundo donde se ejecuta una interpretación como la apertura de un momento y un lugar, que se despliega como histórico. Una interpretación temporal como pensamiento histórico-acontecimental es lo que se leerá desde lo histórico. Así como Vattimo lo observa, “Ya que la experiencia del *Ge-Stell*, o de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, nos sitúa frente a la destinación histórica del *Wesen* de la eventualidad del ser, no podemos

---

<sup>254</sup> Heidegger, M. “Problemas” selectos de “lógica”, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. de Ángel Xolocotzi, Comares, España, 2008.

<sup>255</sup> Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjua, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones, en estructuras suprahistóricas, sino sólo en el *Geschick*, en el conjunto de significados que, arriesgándose en la interpretación [...] llegan a reconocer en el acaecer dentro del cual estamos arrojados”.<sup>256</sup> Por eso, Heidegger nos dice que “es aconsejable preparar la interpretación originaria de la *decisión* según la historia del ser a través de una referencia a “decisiones”, que surgen de aquella de-cisión como necesidad histórica”.<sup>257</sup> Y en esta decisión histórica está el agradecer, que es captar la apertura del devenir del ser, en la cual estamos arrojados, como parte del acontecimiento, en un sentido de des-apropiación. considera al ser en el dar, que juega oculto en el revelar del *Es gibt*.

En lo histórico está en proyecto desde una interpretación que no es relativa, pues no está referida al presente. Para Heidegger lo por-pensar le da la espalda al hombre, reservándose en relación con el hombre, y lo reservado está ya siempre presentado. Pero lo que se retira, según el modo del reservarse, no desaparece. Por ello que la retirada, que es el retirarse de lo que está por-pensar, como acaecimiento *des*-apropio que se actualiza en este señalar, como esencia del hombre, como histórico. El hombre experimenta un mostrar, señalar, interpretar, lo que se retira, y lo hace de una manera señalando la retirada. Heidegger considera que del hombre ‘su esencia descansa en ser uno que muestra’, el hombre es un signo, un signo que señala hacia algo que se retira. Una temporalidad es un pensar (*Erdenken*) de la verdad del ser (*Seyn*), pero de un modo que antes de su realización todavía de modo oculto. La *léthe*, como velado, tapado, silenciado, de la ἀλήθεια es lo que constituye el límite, es decir, el <<lugar-temporal más propio>> del *Ereignis* para Heidegger, que se da al pensar-lenguaje, albergando en la reserva y retirada de lo que difiere de sí, la condición de posibilidad ausente de su don plural-finito y la condición de posibilidad ausente del misterio del devenir del ser. Así pues, la interpretación temporal como, de acuerdo a Heidegger:

El pensar de la verdad del ser [Seyn] es esencialmente proyecto. A la esencia de un tal proyecto pertenece el que en la realización y en el despliegue tenga que retirarse sí mismo a lo por él inaugurado. Así puede surgir la apariencia: donde reina el proyecto hay arbitrariedad y el errar en lo infundado. Pero el proyecto alcanza precisamente el fundamento y de este modo se transforma a sí mismo en la *necesidad*, a la cual está referido radicalmente, aunque antes de su realización todavía de modo oculto.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 139.

<sup>257</sup> Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, op. cit. §43. p. 86.

<sup>258</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, op. cit., p. 60 §21.



Por eso la temporalidad nunca es la adecuación, relación, participación de una verdad que se desoculta sin más. Y en tanto ser [*Seyn*] es a-bismo, porque en la indigencia de todo infundado tiene su profundidad y la necesidad de toda fundación su cima.<sup>259</sup> Así que, una temporalidad pertenece al claro del abismo y habrá de decir lo más simple y calmo, porque la interpretación de la palabra de la verdad del ser [*Seyn*] no es un acto de autoridad, pero además no conoce la impotencia. Una temporalidad como voz del silencio del evento, acaecimiento, del éxtasis sido-conservado y venidero-conservador, en y desde un tiempo que es un instante eterno como inauguración y fundación. El tránsito separa el ascenso del ser [*Seyn*] y su fundación de verdad en el ser ahí, de todo aparecer y percibir del ente, ya que “El ser-ahí es la fundación de la verdad del ser [*Seyn*]”,<sup>260</sup> el esenciarse del ser [*Seyn*] requiere la fundación de la *verdad* del ser [*Seyn*] y en esta fundación se tiene que realizar como *ser-ahí*.

Así como Heidegger expresa que el *Dasein* asuma la finitud radical de su proyecto y deja la caída en el <<se>> (*Man*), vendría a ser una prodigalidad el considerar en todo lo que importa la ausencia final de objetivo. La existencia en su determinación primordial de finitud expondría la temporalidad que acompaña a toda interpretación que no es más que expresión de la existencia. Y el ser no es presencia, como cada instante, al no coincidir nunca consigo mismo, al estar siempre fuera de sí huyendo de su propia presencialidad, revela al hombre que la muerte es su desenlace inevitable. Esto tiene una consecuencia importante en lo que se refiere a la interpretación y comprensión de la historia, pues está vertebrada sobre la temporalidad que aparece no como una sucesión positiva y lineal de acontecimientos que se pueden ordenar en su sistema de causas y efectos, sino como una especie de tensión entre pasado, presente y futuro, como dimensiones que se condicionan mutuamente, intercambiándose sin cesar la una en la otra, así como la historia que es a la vez monumental, anticuaria y crítica. En cambio, cuando se proyecta de modo auténtico, en la cura, es un poder-ser, abierto verdaderamente al carácter temporal de nuestro estar en el mundo.

---

<sup>259</sup> Heidegger, M. *Meditación, op. cit.*, p. 58, §13

<sup>260</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento, op. cit.*, p. 146 §83.

## 2.3 EL NIHILISMO COMO TRÁNSITO.

Como nos comenta Maldonado, “podemos pensar a [Nietzsche, Heidegger y Nishitani] como tres grandes movimientos del nihilismo, pero también como tres grandes desplazamientos y transformaciones de la subjetividad”.<sup>261</sup> Así que, los componentes esenciales del nihilismo, siguiendo a Nietzsche, son el cristianismo, la moral y la metafísica, las cuales están dominados por el espíritu de venganza. También considerar que habrá de sufrir el nihilismo para poderlo superar. Mientras que, para Heidegger, Nietzsche representa la época de la acabada carencia de sentido, que es el tiempo de la invención e imposición, basada en el poder de la voluntad de poder.

### 2.3.1 NIETZSCHE Y EL NIHILISMO.

Pero comencemos por Nietzsche, quien observa que en el proceso del nihilismo el Dios judeocristiano se desmorona, el que ha sido el donador de sentido moral a la existencia. El nihilismo lo podemos encontrar en toda la tradición occidental, desde Sócrates y Platón, circulando a través del cristianismo, el renacimiento, el idealismo, el romanticismo, etc., pero sobre todo en lo social, filosófico, lo religioso, y lo cultural de Occidente. Esto que hemos mencionado lo podemos encontrar en los fragmentos póstumos intitulado “El nihilismo europeo”.<sup>262</sup> Pero, cabe mencionar, que el nihilismo<sup>263</sup> aparece tardíamente en la obra de Nietzsche. Aunque, consideramos que las expresiones como *pesimismo*, *decadencia*, *muerte de Dios*, *voluntad de nada*, del primer y segundo Nietzsche, pueden, de alguna manera, manifestar lo que designará el término nihilismo. No obstante, Nietzsche tendrá en mente la creación de una gran obra que intitulará *La voluntad de poder: Ensayo de una transvaloración de todos los valores*, en donde buscará hablar de la “Historia del nihilismo europeo” en su primera parte, de las cuatro que estaría conformada.

---

<sup>261</sup>Maldonado, Rebeca “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji”, en *TEORIA. Rivista di filosofia fondata da Vittorio Sainati*, XL/2020/1 (Terza serie XV/1) Italia, p. 103.

<sup>262</sup> Nietzsche FP, p. 164, 5[71].

<sup>263</sup> El término lo toma de Paul Bourget, que aparece en *Essais de Psychologie contemporaine* (1883).

Pero dicho proyecto, que fue recogido en *Sobre la genealogía de la moral*, no fue acabado. Como observa Volpi, “El término <<<nihilismo>> se encuentra empleado por vez primera en los apuntes del verano de 1880, aunque desde hace tiempo Nietzsche había reconocido e individuado, siguiendo el motivo de la <<muerte de Dios>>, los rasgos distintivos del fenómeno. Este se convierte en el hilo conductor a través del cual procede su última, extenuante indagación”.<sup>264</sup> Así que en la frase <<Dios ha muerto>> hay un problema que Nietzsche va a madurar.

La desvalorización<sup>265</sup> de los valores<sup>266</sup> tradicionales, bajo la frase <<Dios ha muerto>>, se convierte en el hilo conductor para interpretar como decadente toda la historia occidental, pero además para forjar un diagnóstico crítico del presente. El proceso del nihilismo, con lo que llama la <<muerte de Dios>>, está caracterizado por la historia del pensamiento europeo como historia de decadencia. Nietzsche está hablando de un proceso occidental de rasgo nihilista que se consume en una carencia de sentido. Porque la consagración de un mundo permanente como mundo verdadero conlleva una desvalorización del mundo inmediato como apariencia. Basta traer las palabras de Nietzsche, cuando nos dice que “el mundo, tal como *debería* ser, existe; este mundo en el que vivimos es sólo un error, -este mundo nuestro *no* debería existir”.<sup>267</sup> Esta historia del pensamiento europeo como decadencia la podemos encontrar en la filosofía de Sócrates y Platón, con doctrina de dos mundos. Esta dicotomía refiere que hay un mundo ideal, trascendente, en sí, y que en tanto mundo verdadero está por encima del mundo sensible, en tanto mundo aparente.

Pero este mundo ideal se muestra inalcanzable, por lo que demuestra un defecto de ser, o según Volpi “una disminución de consistencia ontológica y de su valor”.<sup>268</sup> Entonces, es con el platonismo que comienza

---

<sup>264</sup> Volpi, Franco, “Nietzsche y el nihilismo contemporáneo”, en *Estudios Nietzsche*, España, n.º 19, febrero de 2021, p. 128.

<sup>265</sup> “En *La gaya ciencia* (1882), en el fragmento número 125 titulado <<El loco>>, la <<muerte de Dios>> se convierte en el símbolo indicativo de la desvalorización general de los valores hasta ahora supremos. No por casualidad, cuatro años más tarde, cuando escriba para la nueva edición de la obra un quinto libro, Nietzsche comenzará con el mismo tema: <<El más grandioso acontecimiento reciente -que <<Dios ha muerto>>, que la fe en el Dios cristiano se ha vuelto inaceptable- comienza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa>>” Ibid. p. 130.

<sup>266</sup> “Este filósofo, con la desvalorización de los valores o ideales supremos, inicia el camino del vaciamiento de la subjetividad y de la descopernicanización” en Maldonado, Rebeca, “Descopernicanización o vaciamiento de la razón en la era del nihilismo - sendas comunes entre occidente y oriente-”, en Javier de la Higuera, Luis Sáez y José F. Zúñiga (eds), *Nihilismo y mundo actual*, Editorial Universidad de Granada, España, 2009, p. 174.

<sup>267</sup> Nietzsche, F. FP IV, 9[60], p. 249.

<sup>268</sup> Volpi, Franco, “Nihilismo y decadencia en Nietzsche”, en *El nihilismo*, trad. del italiano de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, 2ª ed., Siruela, España, 2012, p. 62.

la desvalorización de los valores supremos, como consecuencia de imponer una perspectiva de dos mundos e inducir una fractura grave. Y es en “Cómo el <<mundo verdadero>> terminó por convertirse en una fábula, articulado en *El crepúsculo de los ídolos*, donde Nietzsche presenta de manera precisa la historia del nihilismo del platonismo:

1. El mundo verdadero, alcanzo para el sabio, el piadosos, el virtuoso, - él vive en ese mundo, *él es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la proposición <<yo, Platón, soy la verdad>>)

2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (<<al pecador que hace penitencia>>)

(Progreso de la Idea; ésta se hace más sutil, más insidiosa, más inaprensible, *se hace mujer*, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero atravesando la niebla y el escepticismo; la Idea se ha hecho sublime, pálida, nórdica, königsberguense.)

4. El mundo verdadero - ¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y, en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, generador de obligaciones: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo)

5. El <<mundo verdadero>> - una idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, -una idea que se ha hecho inútil, superflua, *por consiguiente*, una idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la alegre serenidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [COMIENZA ZARATUSTRA]<sup>269</sup>)

---

<sup>269</sup> Nietzsche, F. *Obras completas Volumen IV, II, CI*, pp. 634-635.

Por eso, el nihilismo actual es el que mantiene la idea y la necesidad del mundo verdadero, pero que, a la vez, reconoce que no existe. No se trata de mantener la misma estructura con la implementación de nuevos principios para llegar a considerar una superación del nihilismo.

Una destrucción de los principios de valorización dominante se logra bajo la radicalización del nihilismo. Pero, cabe destacar, que Nietzsche va a caracterizar diferentes formas de nihilismo. Por eso, la situación del tiempo conduce necesariamente a la decisión de reconocer, como lo hiciera Nietzsche, que hemos sido “fundamentalmente nihilista”.<sup>270</sup> Nos dice Volpi, que “Nietzsche es atraído por la fosforescencia que emana de la decadencia y sabe que se trata de una luz que absorbe, pero que es insuficiente para iluminar. Es hijo de la decadencia; sin embargo, lucha y protesta contra ella [...] Nietzsche quiere rechazarla mediante un <<contramovimiento>> que tiene su centro de gravedad en el arte como voluntad de poder, o sea, como creatividad y actividad, y no como disfrute pasivo”.<sup>271</sup> Podemos considerar que hay tres posturas o actitudes que corresponden a la clasificación de los tipos de nihilismo.

Nietzsche observa que hay quienes deciden continuar negando <<la muerte de Dios>>, es decir, que niegan su permanencia en el nihilismo pasivo, a pesar de su consustancial enemistad con la vida e, incluso, en una reivindicación de los viejos valores. Esta perspectiva ha sido posible porque de alguna manera la religión y la metafísica han trabajado juntas posibilitando, por una parte, aclamar una verdad y un ser supremo que todos deberían estar dispuestos a sacrificar todo y, por otra parte, sacrificarse en altos costos la vida propia, mundana e individual. No hay más que un autoodio del hombre, así como la negación y la autodestrucción. Esto lleva, más que nada, a profundizar el proceso nihilista y el bloqueo de cualquier posibilidad de tránsito. Pero también están los que no sólo reconocen la <<muerte de Dios>> sino además el nihilismo actual, que no obstante renuncian al tránsito, y que podríamos identificar con la <<forma europea de budismo>>.<sup>272</sup> Estos seres humanos, puede decirse, no han superado la situación ni tampoco el acto mismo de la <<muerte de Dios>>. Estaríamos frente al nihilismo pasivo, desencantado, angustiado y destructivo, como observa Gonçal Mayos “como aquel guardián de tumbas del *Zarathustra* que después de tener el valor de abrir el féretro y comprobar su vacío, es incapaz de abandonar una vigilancia ahora absurda,

---

<sup>270</sup> Nietzsche, F. FP IV, 9[123], p. 273,

<sup>271</sup> Volpi, F. *El nihilismo*, op. cit., pp. 57-58.

<sup>272</sup> Nietzsche, F. FP. IV, 5[71], p. 167.

pues no sabe hallar otra cosa que dé sentido a su vida”.<sup>273</sup> Este tipo de nihilismo pasivo que vive en la añoranza del absoluto, del viejo mundo perdido. En palabras de Nietzsche “Un nihilismo [pasivo] es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe”.<sup>274</sup>

Nietzsche considera importante transitar hacia el nihilismo activo, que transvalora y afirma. Es la afirmación del sinsentido. Pero, según Nietzsche, sólo los fuertes son lo que pueden soportar el devenir sin sentido y meta, y como dice Maldonado, “sólo si el proceso se cumple en cada instante, y, más aún, interpretando cada instante como un rasgo del carácter [...]”.<sup>275</sup> Porque en este nihilismo activo es donde la voluntad de poder manifiesta la vida, el instante eterno que crea en y desde lo abismoso, porque no es una esperanza dependiente de una futura revelación de un Dios, o ente. En este nihilismo se cumple el tránsito a lo abismoso. El nihilismo en tránsito a lo abismoso es una realidad ya abierta en el instante eterno. Nos dice Nietzsche, “ Semejante filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto -hasta el *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección – quiere el ciclo eterno, - las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia: mi fórmula para ello es *amor fati...*”.<sup>276</sup> En el tránsito uno no claudica ante lo abismoso sino que decide y afronta, según acontezca el instante eterno. Nietzsche comenta que “[...] ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo liberará la voluntad, que devolverá su meta a la tierra y su esperanza al hombre; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada -alguna vez tiene que llegar ...”,<sup>277</sup> o bien, transitar.

Así que este nihilismo activo en un instante eterno de tránsito no pretende ser una perspectiva trascendente, mucho menos un destino futuro que hoy se niega totalmente. Con Nietzsche y el nihilismo

---

<sup>273</sup> Mayos Solsona, Gonçal, “Presentación”, en Friedrich Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, selección y traducción de Gonçal Mayos, 1ª ed., Península, Barcelona, 1998, p. 19.

<sup>274</sup> Nietzsche, F. FP. IV, 9[60], p. 250.

<sup>275</sup> Maldonado, R. *TEORIA*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>276</sup> Nietzsche, F. FP. IV 16[32], p. 677.

<sup>277</sup> Nietzsche, F., *Obras completas Vol. IV, II, op. cit.*, GM, II, § 24 p. 512.

salimos del horizonte del idealismo, del racionalismo, y transitamos a un mundo que es un abismo. Nos dice Vermal, “Reconocer la falta de una verdad, la falta de apoyo del que es, equivale a tenderse hacia el abismo de lo injustificado, peor la fuerza irresistible de ese abismo no debe aniquilar la vida, sino transformarse en concepción lúdica y estética, que goza con su propio actuar y con el mundo en la medida que no ofrecen un fundamento”.<sup>278</sup> En otras palabras, nos vaciamos de la metafísica, de la razón, y de su lenguaje conceptual. Comenzamos a enhebrar el hilo del tiempo en el ovillo del instante eterno, de un tiempo sin tiempo. Y si hay un tiempo sin tiempo, como instante eterno, entonces la existencia no tiene un fin, no está encaminada por un orden o una estabilidad, así la vida se cumple a cada momento a sí misma. Y esto mismo lo observa Maldonado en Nietzsche, al mencionar que “La existencia es infinita profundidad o abismo porque está asentada en el devenir de una pluralidad de instintos, esto es, en la vida y no en Dios o en un supuesto dador de estabilidad y permanencia”.<sup>279</sup> Este abismo en Nietzsche como ausencia de fundamento, de causa, de razón, de finalidad, es tomado a partir de la muerte de Dios.

### 2.3.2 HEIDEGGER Y EL TRÁNSITO DEL NIHILISMO.

El nihilismo nietzscheano ha sido interpretado por muchos autores, pero el que nos interesa desarrollar aquí es Heidegger. Puesto que consideramos que Heidegger trató de complementar una tendencia ya explícita en la filosofía de Nietzsche. Heidegger, al igual que Nietzsche, critica agudamente la historia de Occidente, porque la considera como historia de la metafísica. Podemos considerar que Heidegger va a relacionar, de alguna manera, la filosofía de Nietzsche con la única cosa digna de ser pensada, la que pertenece esencialmente al genuino pensamiento: el ser. Y es desde la historia acontecida del ser que pensara la filosofía de Nietzsche, sobre todo su nihilismo. Pero la historia acontecida del ser es la historia de la metafísica, y ésta es la historia de Occidente. La metafísica es la esencia de Occidente y de su historia, así pues, todo fenómeno histórico recibe su sentido de la metafísica que lo sostiene. Entonces, cuando

---

<sup>278</sup> Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 88.

<sup>279</sup> Maldonado, R. *Metáforas del abismo*, *op. cit.*, p. 86.

Heidegger habla de Occidente y de metafísica está implicando al nihilismo, ya que ambas historias son a su vez la historia del nihilismo.

Como la metafísica es lo que identifica y distingue a Occidente de otras civilizaciones. Todo fenómeno histórico que acontezca en Occidente recibe su sentido de la metafísica, pues los reúne y les otorga unidad. Y por metafísica Heidegger entiende <<la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad>>. Por lo que, la pregunta rectora de la metafísica es <<¿qué es el ente?>>. La metafísica, pues, piensa el ser desde lo ente. Además, para la metafísica el ser es presencia constante, consistencia de la presencia. Este pensamiento metafísico, para Heidegger, comienza con Platón<sup>280</sup> y se consuma con Nietzsche.<sup>281</sup> Con Platón la metafísica piensa el ser del ente como <<Idea>>, y con Nietzsche se piensa el ser del ente como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo. Para Heidegger, Nietzsche piensa anticipadamente el fundamento del acabamiento de la modernidad. Y el nihilismo nietzscheano pertenece a la historia en la que del ser no queda nada, que es la historia de la metafísica. Por lo que, de acuerdo a Heidegger, no se ha pensado el ser en cuanto ser y su verdad, porque sólo lo han pensado desde lo ente y hacia lo ente. La metafísica es la historia del nihilismo, porque significa la intensificación en el pensar del predominio de lo ente sobre el ser. Y la voluntad de poder nietzscheana es la metafísica en tanto punto de llegada del nihilismo, es decir, su realización, y donde, si bien, el nihilismo aparece en su totalidad, todavía no ha sido pensada.

Para Heidegger, Nietzsche no supera el nihilismo, sino que es su consumación. Pero, además, la filosofía nietzscheana aporta a cimentar un pensar técnico-científico que se entrega incondicionalmente al dominio de lo ente y que del ser no queda nada. Heidegger considera como términos intercambiables lo que es Occidente, metafísica y nihilismo. Y el nihilismo es el espíritu de nuestro tiempo. Así pues, Nietzsche condensa este acontecimiento en una frase que se ha hecho celebre: <<Dios ha muerto>>. Heidegger procede de inmediato a interpretar esta sentencia. Y Nietzsche aparece como el último de los metafísicos, siguiendo a Heidegger, pues le da la última estocada a esta ciencia suprema.

---

<sup>280</sup> Cfr. Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, 3ª reimpr., Alianza, Madrid, 2018, p. 196; Ibid. p. 309.

<sup>281</sup> Heidegger, M. *Caminos del bosque*, op. cit., p. 157.



Heidegger en su texto “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”,<sup>282</sup> nos comenta que no llega realmente a realizarse una inversión, es decir, que en el ocaso de lo suprasensible el hombre no llega a ser fundamento. Así lo observa Maldonado, “para Heidegger, lo que acontece es que el lugar de Dios queda vacío. Emergiendo entonces un nuevo lugar: la subjetividad capaz de objetualizar y poner ante sí a los objetos, esto es, a la naturaleza y a la existencia entera, aconteciendo así la <<subversión del hombre>> [...] lo que para Heidegger es fundamento de la nueva humanidad y humanización en el siglo XX”.<sup>283</sup> Esta subjetividad que Heidegger crítica y llama voluntad de voluntad no permite alguna interpelación originaria del ser y de la transformación del destino. Por lo que propone transitar al abismo originario del ser, esto es, la experiencia originaria de la nada. Cabe destacar que es desde el horizonte de la nada que se puede suprimir la subjetividad metafísica, para que el ser humano “aprenda a experimentar el ser en la nada.”<sup>284</sup>

Para Heidegger es importante la nada, así como el ser, porque el ser es nada y la nada es ser. Pero también, porque el pensamiento, en tanto experiencia fundamental, pertenece a la nada. Y porque, como menciona Maldonado, “la retirada del ente requiere la interpelación del ser desde el abismo de la nada y sólo ahí se manifiesta no sólo el repliegue del ente sino el repliegue de nuestra voluntad, el desistimiento. Necesitamos pasar del yo de la certeza, del yo del aseguramiento, del yo del cálculo, del yo del dominio, al desistimiento y a la quiebra de la voluntad por y gracias al abismo de la nada”.<sup>285</sup> Por eso para Heidegger la muerte nietzscheana de Dios no es suficiente. Cuando hablamos de suprimir o disminuir la subjetividad metafísica, o el ente, es cuando el nihilismo está orientado para abrir el espacio del ser. Mientras no se suprima la esencia metafísica, esto es, el presente dominio incondicionado del ente, no habrá posibilidad del espacio del ser. La experiencia de la nada o ese tránsito a la nada exige la renuncia de toda aspiración que tenga como objetivo obsesivo la totalidad.

El nihilismo, nos dice Heidegger, sostiene que “Lo ente en su totalidad es nada”.<sup>286</sup> Porque la nada se atribuye a la totalidad de las cosas. Así pues, la nada no refiere a una ausencia o negación de algo, o bien de un determinado ente concreto. Y como el ente en su totalidad se refiere al modo en que la metafísica ha

---

<sup>282</sup> Ibid. pp. 157-198.

<sup>283</sup> Maldonado, R. *op. cit.* p. 105.

<sup>284</sup> Heidegger, M. *Hitos, op. cit.*, p. 254.

<sup>285</sup> Maldonado, R. *Nihilismo y mundo actual, op. cit.*, p. 180.

<sup>286</sup> Heidegger, M. *Nietzsche, op. cit.*, p. 272.

pensado el ser desde lo ente y hacia el ente, nos anuncia la consonancia entre ser y nada. Pero el problema con Nietzsche, siguiendo a Heidegger, es que piensa el nihilismo en términos de valores. Heidegger reconoce un íntimo vínculo entre el ser de lo ente y el valor. De acuerdo a Nietzsche, los valores supremos válidos se han desvalorizado. Pero estos valores superiores ya eran valores nihilistas, porque estaban colocados en el mundo suprasensible, “[...] los fines anteriores desaparezcan y que los valores anteriores se desvaloricen”.<sup>287</sup> Entonces, para Heidegger, el nihilismo clásico “[...] significa ahora, en cambio, la liberación *de* los valores anteriores como liberación *hacia* una *transvaloración* de todos (esos) valores”.<sup>288</sup> Así que esta transvaloración nietzscheana revela para Heidegger que el ser es comprendido como valor. El ser abandona lo oculto para salir a la luz, para mostrarse. Pero, además, hay un predominio absoluto de lo ente sobre el ser y su olvido más extremo, en otras palabras, el ser es un valor puesto por un ente, y así asegura no sólo la producción, sino también la utilización y manipulación de la totalidad de lo ente. De acuerdo a Heidegger, piensa el nihilismo en términos de valores en tanto que la determinación del ser es el valor.

Para Heidegger el auténtico nihilismo es el olvido del ser. Por lo que la metafísica es el nihilismo propio, en tanto pregunta por el ente y no por el ser. Para la metafísica la pregunta que habría de formularse es por la entidad del ente. Como puede observarse, la metafísica no piensa el ser en cuanto tal, sino que lo piensa en dirección al ente. Heidegger nos dice, “lo que [la metafísica] está pensando de verdad y en todo momento es sólo el ente como tal y jamás el ser como tal. La “pregunta por el ser” sigue siendo siempre la pregunta por el ente [...] Piensa [la metafísica] desde lo ente y hacia lo ente; pasando a través de cierta mirada al ser”.<sup>289</sup> Hay en la metafísica una relación del ente con el pensar. Pero el pensamiento debe pensar el ser, porque ser y pensar se corresponden. Pero en la metafísica hay una obsesión por el ente y un abandono del ser, que ha llevado a una organización científico-técnica que olvida el carácter sustrayente del ser. Esto es, un constante interés por transformar todo lo desconocido en algo conocido, así como una disposición de metas y aptitudes utilitarias que permitan asegurar la corrección que rige como verdad del ente. Por eso, para Heidegger, el nihilismo no es ausencia de metas y de fines.

---

<sup>287</sup> Ibid. p. 551.

<sup>288</sup> Ibid. p. 552.

<sup>289</sup> Heidegger, M. *Hitos, op. cit.*, p. 272.

El nihilismo impropio, de acuerdo a Heidegger, es “un permanecer fuera del permanecer fuera”,<sup>290</sup> es decir, en la metafísica se deja fuera el permanecer fuera del ser mismo. El nihilismo propio es el “permanecer fuera del ser”. Lo propio del nihilismo que es el permanecer fuera acontece en su impropiedad como historia del dejar fuera. Lo impropio es el acabamiento en la medida en que es el permanecer fuera del permanecer fuera del ser mismo. Es decir, se busca el dejar fuera este permanecer fuera, o bien, se mantiene y se preserva el permanecer fuera este permanecer fuera. Y es en la voluntad de poder de Nietzsche, de acuerdo a Heidegger, donde la esencia del nihilismo se manifiesta. Es ahí donde por vez primera se experimenta el nihilismo en cuanto esencia de la metafísica. Así nos lo hace ver Heidegger, cuando nos dice “Nihilismo -que del ser mismo no hay nada- para el pensar metafísico significa siempre y exclusivamente: del ente en cuanto tal no hay nada. *La metafísica, por lo tanto, se cierra ella misma el camino para experimentar la esencia del nihilismo*”.<sup>291</sup> Por eso la preeminencia de la pregunta por el ente en cuanto tal el ser mismo queda fuera. Y Nietzsche llevando a cabo la inversión de la metafísica, según Heidegger, se consumaría la primacía del ente, así como la consolidación de la interpretación metafísica del nihil del nihilismo como nada del ente y no primariamente del ser. El pensamiento que supera el nihilismo necesariamente ha debido alcanzar y pensar la esencia del nihilismo.

El pensamiento que ya no está dentro de la metafísica piensa desde la historia del ser. Porque este pensar se sabe a sí mismo como respuesta destinal del ser. Este pensar responder al llamamiento del ser. El olvido del ser como esencia de la metafísica lo piensa este pensar, además de que busca plantear la pregunta por el sentido del ser. Y, sobre todo, sabe este pensar que la metafísica es un destino necesario, porque en su dejar fuera y permanecer fuera son el ser mismo que se destina. Así lo observa Maldonado, “[...] que el movimiento de la objetivación, de la disposición de metas y objetivos propio de la modernidad es el movimiento más extremo del olvido del ser o del no saber del rehúso y de la sustracción pero no un error humano, sino un acontecer mismo de la sustracción del ser [...]”.<sup>292</sup> Por eso, la sustracción y retraimiento

---

<sup>290</sup> Heidegger, M. *Nietzsche, op. cit.*, p. 790.

<sup>291</sup> *Ibid.* p. 810.

<sup>292</sup> Maldonado, Rebeca, “Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehúso”, en Teresa Oñate (et), *El segundo Heidegger: Ecología Arte Teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III*, 1ª ed., Dykinson, España, 2012, p. 644.

del ser y del olvido extremo del ser como rehúso se tiene que saber. Porque no podemos seguir experimentando la carencia de indigencia y la habitualidad del ente.

El pensamiento que Heidegger busca es el que sabe del rehúso como sitio ineludible del pensar. Podemos decir, que es un pensamiento a la espera, que está alerta a la destinación del ser. Además, en este pensamiento la historia del ser es la historia en que el ser se dona aunque sea sustrayéndose o retirándose. Nos dice Heidegger, “El pensar da el paso atrás que sale del representar metafísico. El ser se despeja [*lichtet sich*] como el advenir del retener en sí el rehusar de su desocultamiento. Lo que se nombra con <<despejar>>, <<advenir>>, retener en sí>>, <<rehusar>>, <<desocultar>>, <<ocultar>>, es lo esenciante mismo y uno [*das Selbe und Eine Wesende*]: el ser”.<sup>293</sup> Así pues, el rehúso se convierte en el despejamiento de la verdad del ser. El pensar ha de concebir la esencia del ser como rehúso, en otras palabras, experimentar el ser en su esencia como lo desoculto en su ocultamiento.

Así pues, Heidegger comenta que la filosofía es tal dicho, porque es el dicho sin imagen del ser [*Seyn*] mismo, pues se esencia como tal dicho. “La filosofía sólo “es” “filosofía” como el acaecimiento-apropiador del ser en la palabra sabedora sin imagen a través del ser [*Seyn*]”.<sup>294</sup> Sólo la filosofía heideggeriana promete una orientación con la meditación, ante la confusión que ahora se propaga. En *Meditación*, Heidegger considera que “La filosofía, que prepara al otro comienzo, alcanza su posición fundamental y con esto su esencia, no a través de un tránsito compensador a partir de la metafísica, sino sólo a través de un salto a un todo otro preguntar, lo que pone un abismo entre el pensar según la historia del ser [*Seyn*] y la metafísica”,<sup>295</sup> y continua en *Aportes a la filosofía*, “Por ello, el auténtico pensar histórico será reconocible sólo para pocos, y de estos pocos sólo insólito salvarán el saber histórico, por entre la general mezcolanza del opinar historiográfico, en la disposición a la decisión de un género venidero”.<sup>296</sup> Ese otro comienzo como una nueva manera de narrar la historia que tome en cuenta al ser, porque “Ya la *pregunta* de la recomenzante

---

<sup>293</sup> Heidegger, M. *Nietzsche, op. cit.*, p. 832.

<sup>294</sup> Heidegger, M. *Sobre el comienzo, op. cit.*, §142, p. 141.

<sup>295</sup> Heidegger, M. *Meditación, op. cit.*, §14, p. 68.

<sup>296</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento, op. cit.*, §76, pp. 133-134.

meditación por el “sentido” del ser [*Seyn*] se encuentra más allá del “nihilismo” metafísico”.<sup>297</sup> El abismo absoluto está en todas partes, porque “[...] el ser [*Seyn*] es el a-bismo.”<sup>298</sup>

### 2.3.3 NISHITANI, DEL NIHILISMO A LA VACUIDAD.

Nishitani Keiji fue alumno de Heidegger entre 1936 y 1938, además gran lector de Nietzsche, y podemos considerar que asumió el nihilismo y la existencia como problemas por pensar. Porque según Nishitani, el nihilismo “contiene la contradicción de no poder evitar la existencia ni alejarse de ella. Es un punto de vista desgarrado en dos en su interior. En eso reside su carácter transitorio [...] no es un *punto de vista* en el que uno pueda situarse en forma permanente”.<sup>299</sup> Y esto tiene que ver con lo que observa Maldonado, que “A Nishitani le parecían insuficientes las posturas del ateísmo y del existencialismo, lo que lo llevó a pensar otro modo de ser que constituya una verdadera superación del nihilismo”.<sup>300</sup> Entonces, para Nishitani, al igual que para Nietzsche, el nihilismo es un estado que indica transición, por lo que no se puede vivir en él. Pero hay que introducirse en el nihilismo, como lo hizo Nietzsche y Nishitani, y entonces superarlo con condiciones de otro modo de ser. Para Nishitani, desde “El punto de vista de *śūnyatā* [vacuidad], no obstante, es absolutamente no objetivable, ya que trasciende esta nihilidad subjetiva hacia un lugar más acá que la subjetividad del nihilismo existencial”.<sup>301</sup> El nihilismo no está en el yo, ego, o en la subjetividad. Por eso Nishitani habla de transitar el nihilismo, esto es, transitar a otro modo de ser.

La ontología tradicional fue incapaz de descender al campo en el cual quien pregunta y lo preguntado son transformados en un único punto interrogativo, de forma tal que lo único que queda es una gran cuestión [...] La ontología necesita atravesar la nihilidad y desplazar a un campo totalmente nuevo, diferente del que habla conocido hasta ahora<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> Heidegger, M. *Meditación*, *op. cit.*, §14, p. 69.

<sup>298</sup> *Ibid.*, §14 p. 66.

<sup>299</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>300</sup> Maldonado, R. *TEORIA*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>301</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>302</sup> *Ibid.* p. 167.

La nihilidad pasa a la nada absoluta o *śūnyatā*. Es en el despliegue histórico del nihilismo donde acontece la <<muerte de Dios>>. Para este tránsito, Nishitani va a desmontar el dios personal y, por supuesto, el yo persona. No se trata de un ateísmo subjetivista, sino de un autovaciamiento, ya que está contenido en el interior de Dios.<sup>303</sup> Nishitani propone un dios del no-ego, es decir, una personalidad impersonal donde se manifieste el amor indiferenciador. Entonces, el amor indiferenciador pertenece al no-yo, porque el amor diferenciador concierne al campo del yo.

Para Nishitani lo impersonal es lo más básico, y como la perfección de dios es lo más básico, porque “[...] la perfección de Dios y el amor apuntan a algo más básico que lo personal, y que lo personal llega a ser, en primer lugar, como la encarnación o la imitación de esa perfección. Aquí está implícita una cualidad de transpersonalidad o impersonalidad”.<sup>304</sup> Esta propuesta de la personalidad impersonal que se encuentra en la transpersonalidad quiere proporcionarnos un Dios que se encuentra en las cosas del mundo, una realidad omnipresente, que sea tan absolutamente inmanente como tan absolutamente trascendente. Por ello que proponga Nishitani lo impersonalmente personal o personalmente impersonal. Este Dios que es inmanente trascendente se encuentra en cada una de las cosas, en la misma vida cotidiana, puesto que hay una transpersonalidad, esto es, puede tratarse de un terremoto, un piojo, el perro, el árbol, etc., porque Dios es capaz de abrazarlos a todos. En la superación del nihilismo en Nishitani, podemos decir que, Dios no desaparece. Dios como el ser humano son posibles, pero desde la nada absoluta o *śūnyatā*.

La nada absoluta en Nishitani es el “[...] lugar donde todos los modos de ser son trascendidos”,<sup>305</sup> o como dice Maldonado “Esto es, como el lugar donde son trascendidos los modos de ser creado y los modos del ser divino”. Nosotros somos al unísono con la nada absoluta. Pero para lograr esta relación, tendríamos que haber disuelto la egoidad para que penetre Dios que ha nacido en nuestro interior. Sólo así podemos considerar que tanto Dios como el ser humanos llegan a ser sí mismos.

En este sí mismo en el que se realizan tanto el ser humano como Dios, cabe mencionar, que no hay algo detrás de la persona, hay una nada absoluta. En palabras de Nishitani, “[...] nada en absoluto es lo que

---

<sup>303</sup> Ibid. p. 110.

<sup>304</sup> Ibid. p. 112.

<sup>305</sup> Ibid. p. 115.

queda detrás de la persona”.<sup>306</sup> La nada absoluta es lo que queda en tanto ocupa el lugar de la persona. Lo que nos lleva a decir que se trata “[...] de una conversión conceptual, sino de una conversión existencial”.<sup>307</sup> Como puede observarse, ya no hay fundamento en la existencia, porque no hay centro, estamos descentrados. Acontece “[...] una autoapertura como manifestación de la nada absoluta [...] una conversión existencial, una metánoia del propio hombre”.<sup>308</sup> Entonces, con Nishitani tenemos una personalidad impersonal donde la persona está al unísono con la nada absoluta. Así lo observa Maldonado “[...] tanto dios como el yo se vacían de sí mismo en el proceso del nihilismo que describe Nishitani, encontrando así su verdadero locus en la nada absoluta; produciendo el contramovimiento hacia el verdadero sí mismo como personalidad impersonal del dios y del hombre”.<sup>309</sup> El tránsito como transformación del sí mismo vacío es más real, además de que a cada momento se abandona cualquier intento de centramiento y autoaprehensión como centro. Tenemos una nada actualizándose en cada instante.

Así que para Nishitani la nihilidad sólo se supera con la vacuidad o *sūnyatā*. Podemos decir, que la vacuidad es un abismo para la nihilidad, además de que está más acá, más próxima al aquí y ahora, que de lo que llamamos yo o subjetividad. Porque “Vacuidad en el sentido de *sūnyatā* solo es vacuidad cuando se vacía a sí misma, e incluso se vacía del punto de vista que la represente como alguna cosa que está vacía. En su Forma original es autovaciamiento. En este sentido, la verdadera vacuidad no es postulada como algo fuera de y otro que el ser. Más bien es realizada como algo unido e idéntico al ser”<sup>310</sup> Ahora bien, podríamos considerar que el nihilismo nietzscheano encierra un más acá, porque de alguna manera cabría decir que se vacía a sí mismo, en tanto llega a romper con cualquier forma de subjetividad, sustancia, pues, según Nietzsche, “todo se ofrece como si fuese la expresión más cercana, la más exacta, la más sencilla”.<sup>311</sup> Sin embargo, para Nishitani el *sūnyatā* guarda el movimiento final de la negación absoluta. La vacuidad es como el campo donde corresponde considerar esas cosas que el nihilismo moderno llama el abismo de la nada.

---

<sup>306</sup> Ibid, p. 126.

<sup>307</sup> Ibid. p. 127.

<sup>308</sup> Ibid. p. 127.

<sup>309</sup> Maldonado, R. *TEORIA*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>310</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>311</sup> Nietzsche, F. *Obras completas*, Vol. IV, II, *op. cit.*, EH p. 836.

Cabe destacar, vacuidad al ser una realidad y no un sentimiento subjetivo, psicológico, es en donde nos encontramos cada día, el momento mismo. Puede entenderse como radicalmente vacío y, al mismo tiempo, completamente lleno. Tan real que, como comenta Maldonado, “[...] ni para Nietzsche ni para Nishitani el nihilismo es un estado en el cual se pueda vivir, sino un estado transitorio, un estado que indica transición [...]”.<sup>312</sup> porque tanto el mundo entero y uno mismo están imbuidos en la duda extrema, lo que precisamente suscita las experiencias límite. Porque para Nishitani, el nihilismo es completo cuando se convierte en una duda sobre el yo, ego, porque comienza “[...] a abrir un horizonte con importantes contactos con el budismo”.<sup>313</sup> Un comienzo con una experiencia distinta, porque sucede un tránsito, del nihilismo al vacío. Se transita al vaciamiento del sujeto, como la pura duda misma (samādhi). El mundo entero y uno mismo están imbuidos en la duda, lo que precisamente suscita las experiencias límite. La duda permite tener una experiencia extraordinaria que desafía al pensamiento racional y la descripción lingüística lógica, que rige el presente. Por eso, según Nishitani, “[...] al vivir el nihilismo hasta el final conduce a su superación.”<sup>314</sup>

También esta superación o tránsito del nihilismo al śūnyatā es como una muerte-vida, pero para renacer en la vida-muerte, donde “las palabras <<en la gran muerte, el cielo y la tierra se renuevan>> pueden significar a la vez un renacimiento del yo”,<sup>315</sup> pero de un yo vaciado de toda subjetividad. Sin embargo, no hay que entender esta muerte en sentido cristiano donde el renacer del hombre es aquel que muere de la vida terrenal para revivir en la vida del espíritu. Nos dice Nishitani, “Esto significa que el más acá absoluto es el campo de la muerte esencial de los seres considerados como poseedores de cuerpo y mente, o como entidades racionales o personales”.<sup>316</sup> Lo que se propone con el nihilismo en śūnyatā es el del nacimiento en la muerte, como en el budismo con su apertura absoluta, en tanto muerte-en-la-vida y vida-en-la-muerte, pero “solo cuando uno no se apega ni rechaza la <<vida-muerte>> puede actualizarse en sí la conciencia despierta”.<sup>317</sup>

---

<sup>312</sup> Maldonado Rodriguera, Rebeca “Nishitani: Fundamento y superación del nihilismo”, en Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (editores), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, 1ª ed., Arena, Madrid, 2009, p. 354.

<sup>313</sup> Nishitani, K. *The Self-Overcoming*, op. cit., p. 96.

<sup>314</sup> Ibid. p. 32.

<sup>315</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 153.

<sup>316</sup> Ibid. p. 171.

<sup>317</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, op. cit., p. 400.



La verdaderamente finitud del nacimiento-y-muerte es en el nivel del samsara-en-el nirvana. Pero también, el nirvana, en tanto que negación-en-la afirmación del nacimiento-y-muerte, hace verdaderamente al nacimiento-y-muerte. La finitud del nacimiento-y-muerte como un sin fondo samsarico es la finitud verdadera. “En una Existenz así, [según Nishitani] estamos temporalmente sin fundamentación en el tiempo. Al abarcar sin fondo el pasado sin fin y el futuro sin fin, llevamos al tiempo a su plenitud en cada uno de sus instantes. En el campo del más acá absoluto, donde la transitoriedad como tal es el nirvana, el tiempo es todos los tiempos en su plenitud”.<sup>318</sup> El autodespertar a la naturaleza verdadera es la gran muerte. Es un *samsāra* que nos libera del ciclo interminable de nacimiento y muerte. “es una liberación existencial, en el medio de la vida, del cambio constante y de la ansiedad que trae consigo. Al mismo tiempo es un renacimiento [...] un *samsāra-en-nirvāna*”.<sup>319</sup> Y Nishitani siguiendo las palabras de Dōgen, “<<el nacimiento mismo es el no-nacimiento; la extinción misma es la no-extinción>>”<sup>320</sup> Como <<muerte y llega a ser>> o <<muerte y resurrección>>, no es más que una dinámica de-substancializadora sin forma y sin imagen, pues según Nishitani, “mientras la vida permanece como vida hasta su fin, y la muerte como muerte, ambas se manifiestan en cualquier coseidad y, por lo tanto, el aspecto de la vida y el de la muerte pueden superponerse en dicha cosa de manera que ambas sean visibles simultáneamente”.<sup>321</sup> La subjetividad de la historia es la puesta de toda negación vida finita, individual, para lograr nacer en la eternidad del ideal. Śūnyatā en vida-muerte “posición de igualdad absoluta”, vacuidad superaría este autoapego y rechazaría la aprehensión egocéntrica de la personalidad. La vida es una con la muerte, como lo observa El hombre penetra en la pura nada, <<la gran muerte>> desde el budismo zen, donde no sólo se muere el yo egocéntrico sino al yo mismo. “Con ello, el yo sin yo alcanza ser sin imagen y sin forma. Ésa es la primera imagen de la nada infinita”.<sup>322</sup>

La realidad nihilista en śūnyatā se trata de una naturaleza contradictoria, pues parece que estamos obligados a usar, para manifestarla y no para describirla, palabras contradictorias, por ejemplo, que al

---

<sup>318</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 243.

<sup>319</sup> Heisig, James W., “Nishitani Keiji”, en *Filosofía de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, 1ª ed., España, 2002, p. 290.

<sup>320</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 243.

<sup>321</sup> Ibid., p. 147.

<sup>322</sup> Ueda, Shizuteru, “La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y el zen”, en *Zen y filosofía*, trad. de Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, 1ª ed., 1ª reimpr., Herder, España, 2004, p. 103.

mismo tiempo el Espíritu es sensible y no sensible, trascendental y no trascendental, vida-muerte y muerte-vida, etc. Este tipo de palabras las podemos encontrar en Nietzsche, Heidegger y Nishitani. También se trata de una experiencia que va más allá de una comprensión lógica, idéntica, definible y clara, como la respuesta que ofrece Shao Shan Huan P'u, al preguntársele: “¿Qué aspecto tiene la Unidad Absoluta?”, respondiendo: “Una garza color de nieve atraviesa el blanco cielo; la montaña está lejos: su color es de un profundo azul”. Un ejemplo más, tenemos el más famosa de Tung Shan Lian Chieh (807-869), fundador de la secta Ts'ao Tung (en japonés: Sô Tô): “llenar de nieve un cuenco de plata; una garza blanca inundada de luz al claro de luna”, que visualiza la relación sutil y evocadora entre lo sensible y lo supra-sensible, porque escapa de cualquier determinismo. Metafísicamente, se refiere a la *coincidentia oppositorum* que se instaura entre Multiplicidad y Unidad: la Multiplicidad es, en sí misma, la Multiplicidad. Otro ejemplo más, es exactamente lo que enuncia la célebre sentencia escrita al principio del *Prajñâ-Pâramitâ-Hrdaya Sûtra* (en japonés: *Hannya Shingûô*): “Lo sensible es Nada. Nada es sensible. Lo sensible no es más que la Nada. La Nada no es más que lo sensible”.

La nada no tiene que <<ser>> la negación del ser como tampoco de la vacuidad y el nihilismo. Ciertamente, en la filosofía occidental ha estado presente de algún u otra manera el no-ser, y en ciertas consideraciones se le ha relacionado con el mundo sensible. Así que, el no-ser no es, no es la negación del ser. Del mismo modo, no habría que comprender nihilismo en vacuidad de una manera negativa: no-ser, no es. Nihilismo en vacuidad son y no son a la vez. Cabe recordar, que de la tradición primordialmente budista, *śūnyatā* no es el no-ser. Hay que considerar que nihilismo en vacuidad no es la negación del ser, sino como lo no nacido, en tanto que permite unas posibilidades en el ser, pues ya se comenta que la potencia sería más “poderosa”, más real que el “acto”, en un no sentido aristotélico. Lo que se pretende comprender, es que el nihilismo en vacuidad es inseparable del ser y no una consecuencia de este. Nihilidad en vacuidad es una base preparatoria para un modo de ser nuevo –existencial-, en el que morir, gran muerte, como una forma de vida nueva y diferente.

## 2.4 EL INSTANTE ETERNO.

Nietzsche concibió “el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de la afirmación, la máxima a la que puede llegarse en absoluto [...] <<a 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo>>”.<sup>323</sup> Dicho pensamiento de tiempo nos recuerda la concepción budista de los <<84.000>> formas de iluminación asumidas por el Buddha Amitābha, El Buddha de la Luz Infinita,<sup>324</sup> así como a las <<84.000>> aflicciones mentales y emocionales que temporalmente plagan a los seres sensibles impulsandolo hacia el dolor y el sufrimiento recurrente. Esta cifra expresa las ‘preciosas enseñanzas’ a partir de las cuales se desarrolló el budismo en todo el mundo. Estas referencias numéricas expresan el tránsito de un instante eterno hacia una constitución que va más allá del hombre y del tiempo de la subjetividad y que requiere de una preparación del hombre para llegar a dicho estado de iluminación en el caso del budismo, o a dicha altura en el caso de Nietzsche. Además, porque las dos cifras refieren a la altura y a la profundidad de la vida, que se dan al mismo tiempo. Nuevamente nos encontramos con una preparación, como sucede en el budismo, para concebir el pensamiento del eterno retorno de lo igual, ya que se gestó durante dieciocho meses,<sup>325</sup> que en voz de Nietzsche, “Esta cifra exacta de dieciocho meses podría sugerir la idea, al menos entre budistas, de que en el fondo soy un elefante hembra”.<sup>326</sup> El pensamiento le sobrevino tan fuerte a Nietzsche, que descubrió un cambio repentino y profundo en la manera de escucha del tiempo, puesto que, según Nietzsche, “sin duda que un renacimiento en el arte de *oír* fue requisito previo para ello”.<sup>327</sup> Este cambio de escucha por parte del ser humano en la concepción de otro tiempo, nos recuerda el poema del laico Dongpom cuando estando en el monte Lu alcanzó la iluminación al escuchar el sonido de los torrentes del valle cuando fluían en la noche:

El sonido del valle es la voz omnipresente.

---

<sup>323</sup> Nietzsche, F. *Obras completas, Vol. IV, II, op. cit.*, HdH p. 833; FP, II, 788.

<sup>324</sup> Cfr. Dōgen, *Sōbōgenzō, op. cit.*, p. 140.

<sup>325</sup> El eterno retorno es un concepto problemático y de significado ambiguo. “Tanto Heidegger y Löwith, en el campo filosófico, como posteriormente Borges y Kundera, en el literario, habrían querido penetrar a fondo el sentido del eterno retorno y mostrar la esencial pertenencia de éste al pensamiento de Nietzsche”, Volpi, F. *El nihilismo, op. cit.*, p. 72.

<sup>326</sup> Nietzsche, F. *Obras completas, Vol. IV, II, op. cit.*, EH, pp. 833-834.

<sup>327</sup> Nietzsche, F. *Obras completas, Vol. IV, II, op. cit.*, p. 833.

El color de la montaña es el cuerpo incondicionado.  
Anoche oí ochenta y cuatro mil *sūtras*,  
¿cómo podría expresarlo?<sup>328</sup>

Ese poema expresa la percepción que tuvo Dongpom de la manifestación del *Dharmakaya* del Buddha. Habrá de comprenderse que de lo que se trata es de tener el arte de escucha, no sólo para la voz del Buddha que nunca cesa, sino también de los pensamientos, q. Escuchar el tiempo en su manifestación sin ninguna interpretación subjetiva requiere de una manera de experimentar el arte de la vida. Parece que el eterno retorno de lo igual es para los paridos prematuramente un porvenir no comprobado aún, y es que para un nuevo comienzo se requiere de un nuevo medio que sea de una gran salud después de haber padecido una enfermedad. Es histórico la transición al otro inicio del tiempo. El otro inicio del tiempo no se aleja, no niega ni pretende superar lo ya sido, sino que retorna al vacío-forma. La preservación de lo venidero. Por eso, eterno retorno como otro inicio de experimentar el tiempo. Esto nos recuerda las palabras de Dōgen, cuando nos dice que “Existencia-tiempo significa que el tiempo es, en sí mismo, existencia; y que todas las existencias son, en sí mismas, tiempo”.<sup>329</sup> Cabe mencionar que el estado búdico es un trascender la naturaleza, pero también un volver a ella, por ello que se hable de existencia-tiempo y no de un tiempo más allá de la existencia y en lugar mejor, o de la existencia como mera representación y malo. Por eso el arte del escucha como experiencia de una existencia-tiempo en un porvenir no comprobado del eterno retorno de lo igual. Pues para tener un espíritu filosófico y un enriquecimiento del conocimiento, de acuerdo con Nietzsche, se requiere la escucha de la llamada voz de las distintas situaciones de la vida: ellas llevan consigo sus propias visiones.

Pero la escucha sólo se alcanza cuando hay un caminante que escucha el sonido del valle porque puede experimentar el eterno retorno como un desplegar de un círculo continuo, como el *enso* o el círculo zen de la plenitud y la iluminación, pero sobre todo la simpleza y lo infinito. Es transitar a un círculo abierto donde se da la vibración de las relaciones de las cosas. En palabras de Watsuji Tetsuro, es la relación en su carácter de interdependencia, y no de subjetividad u objetividad, entre el medio ambiente y la vida humana, como expresión existencial. Esta relación interdependiente en el tiempo la podemos observar en la movilidad del

---

<sup>328</sup> Citado por Dōgen, *Sōbōgenzō*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p.158.

caminante frente al devenir del paisaje, que es la intensidad misma de ese instante co-presente que da origen a una circularidad ilimitada de intercambios: siempre he estado aquí, ayer y mañana, contemplando este paisaje. El caminar, el transitar, transforma la vida misma, hay una desapropiación del caminante por el camino, que pareciera pertenecer a la contingencia del tránsito, y lo encontrado es la ocasión del cambio, no de la permanencia. Para ejemplificar traemos las palabras de Dōgen, al referirnos que “Cuando los dragones y los peces ven el agua como un palacio, es posible que la vean como los seres humanos ven un palacio: no perciben que está fluyendo. Si un observador externo les dijera que ese palacio es agua fluyendo, los dragones y los peces se quedarían tan sorprendidos como nosotros cuando oímos decir que las montañas están fluyendo”.<sup>330</sup> Así el eterno retorno de lo igual fluye por todas partes y por ninguna a la vez. Estamos en un ir y regresar del caminante con las manos vacías, en conexión indisolublemente con el campo de la nihilidad a la vacuidad. La finitud de nuestro ser-en-el-mundo es infinita, como observa Bernard Stevens, “Pero en el nivel existencial de esa finitud infinita, el tiempo manifiesta una doble ambigüedad: en el plano de su novedad (cada instante vivido es nuevo) y en el plano de su impermanencia (cada instante es pasajero). Esa ambigüedad es el sitio del posible viraje de la nihilidad a la vacuidad”.<sup>331</sup> Porque en un tiempo así, como ser-samadhi, es donde las cosas no son objetivables, pero sí son en sí mismas. El que se diga que las montañas se mueven tiene que ver con que han sido la morada de los grandes sabios desde el pasado ilimitado hasta el presente ilimitado, todo fluye limitadamente en algo ilimitado. Además, nadie se encuentra con nadie en las montañas, ya que como el fluir es lo propio de la actividad vital de las montañas, hace posible que no se encuentren huellas de los que han entrado, pues entramos en una relación con el flujo de las montañas. Uno se hace simple hasta transformarse en ese ser, en ese tiempo que se manifiesta en las cosas y en nosotros mismo, como esa anécdota que Vicente Haya nos cuenta: “como aquel pintor japonés –perezoso o místico- que no acababa de ver el momento de cumplir el encargo de pintar una montaña y cuando fue preguntado por su tardanza respondió: “Todavía no soy la montaña””.<sup>332</sup> Así el tiempo en que se manifiesta en nosotros somos las montañas y ellas son nosotros, muestra que el tiempo dona en su rehuso. Y aquí queremos relacionarlo con las palabras de Heidegger, que dicen “Pero donde planta,

---

<sup>330</sup> Ibid., p.185.

<sup>331</sup> Stevens, Bernard, “Los grandes jalones de un itinerario intelectual”, en *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*, trad. de José Miguel Marcén, del prólogo a la edición castellana, Raquel Bouso, 1ª ed., Ediciones Bellaterra, España, 2008, p. 250.

<sup>332</sup> Haya Segovia, Vicente, “Introducción, en *El corazón del haiku. La expresión de lo sagrado*, Alquilara, Madrid, 2002, p. 2.

animal, piedra y mar y cielo devienen siendo, sin caer en la objetividad, allí reina la *sustracción* (rehuso) del ser [Seyn], éste como sustracción [...] que reine como la donación”<sup>333</sup>

Un tiempo <<tras la muerte del *único súper-Dios*>>, diría Teresa Oñate, es un retorno no del hombre mitológico, sino de todas las culturas animadas de la tierra, para que de esta manera permanezcamos fieles a la tierra, como nos invita Zaratustra. Ya Vattimo ha comentado que con el eterno retorno se cumple la destrucción de la verdad que pasa a través del nihilismo, cuyo emblema es la muerte de Dios.<sup>334</sup> Eterno retorno como un tiempo entre lo divino y lo humano, mundo tierra, etc. Pues, así como Dioniso, dios de la metamorfosis, resucitado entre los nuestros, entre lo divino y lo humano, de la misma manera experimentaremos un tiempo como eterno retorno de lo igual.

Transitando a través de la muerte de dios, del nihilismo, ya no hay un tiempo verdadero más allá de la tierra, en otro lugar, pero tampoco en un más acá, en este mundo. La manera como ahora se experimentará el tiempo pone en duda todo. Y es que la duda es importante, no en el sentido cartesiano, sino desde la existencia-tiempo, es decir, en palabras de Dōgen, “Podemos ver así que la duda misma no es otra cosa que existencia-tiempo”.<sup>335</sup> En esta existencia-tiempo, como el otro tiempo, todas las cosas pierden su significado estable, y nosotros mismo con ellas, pero sucede que en esta gran duda se da una afirmación del otro inicio. El otro inicio como un instante del tiempo. Pero este instante del tiempo se refiere a una multiplicidad de acontecimientos, por eso podemos experimentar un instante de instantes interrelacionados. Volvemos a Dōgen para ejemplificar estos instantes interrelacionados, cuando nos dice que “Esto está más allá de la comprensión y de la no-comprensión [...] las existencias-tiempos son todas una única existencia-tiempo”,<sup>336</sup> porque la comprensión sin comprensión de la existencia-tiempo implica, por un lado, que cada hombre y cosa es perfectamente autónomo y, por el otro, cada hombre y cosa es perfectamente interdependiente de todas las existencias del universo en una única existencia-tiempo. Y es que como dice Nietzsche, “Tiene grandes ventajas el alejarse alguna vez del propio presente en una medida muy grande, y verse de alguna manera arrastrado lejos de su orilla, hacia el océano de las pasadas concepciones del

---

<sup>333</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, op. cit., pp. 239 §168.

<sup>334</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 85

<sup>335</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, op. cit., p.158.

<sup>336</sup> Ibid., p.159

mundo”.<sup>337</sup> Navegar en la simplicidad del puro suceder del océano del tiempo y experimentar el instante es comprender sin comprender los instantes interrelacionados.

El tiempo que manifiesta el eterno retorno requiere del instante. Es el tiempo lo que finalmente contiene aún al hombre y constituye el horizonte dentro del cual se sitúa y adquiere sentido sin sentido. El instante es lo que abre las posibilidades de la experiencia. Como podemos observar con las palabras de Bernard Steven, que dicen que “la ocasión para recordar que cada instante de la existencia es una porción de ser conquistada a la nada originaria”.<sup>338</sup> Parece que esa <<conquista a la nada originaria>> de la que nos habla Bernard podríamos relacionarla con la lucha incesante entre centros individualizados de voluntad de poder en Nietzsche, ya que el mundo resulta ser un movimiento eterno que nunca se interrumpe por el hecho de alcanzar un equilibrio último de todas las fuerzas.<sup>339</sup> Y siguiendo en este tono, podremos citar a Nishitani cuando nos menciona una lucha elemental, en “El que cada cosa sea un centro absoluto anuncia una lucha superior a toda lucha. Puesto que tiene lugar sólo en la vacuidad y el no-yo, esta lucha también es armonía absoluta y paz elemental [...] En la vacuidad, la lucha y la armonía elemental son esencialmente una”.<sup>340</sup> El instante es el des-encuentro de todos los instantes, que en palabras de Nishitani, sería la vacuidad.

Es el instante eterno, el eterno presente, actualizado en ese instante y de todos los posibles, en la dimensión del tiempo finitamente infinito. Hay una auténtica relación de re-creación del mundo tierra, hombres dioses. Por lo que no podemos reducir el eterno retorno de lo mismo a una cuestión cosmológica y moral. Vattimo observa que “No se trata del tiempo en su significación gnoseológico o metafísico, sino en un sentido que se puede llamar existencial”.<sup>341</sup> Para ilustrar ese instante eterno traemos nuevamente a Dōgen, “[...] cuando yo estaba atravesando ese río y esa montaña, yo ya era tiempo. Por lo tanto, el tiempo ya estaba en mí. Puesto que yo ya estaba en el tiempo, y ahora sigo estando en el tiempo, el tiempo no puede ser algo que va y viene. Si el tiempo no es algo que va y viene, el tiempo en el que yo estaba atravesando el río y la montaña no es otro que la Presencia Eterna de la existencia-tiempo. Aunque el tiempo

---

<sup>337</sup> Nietzsche, F. *Obras completas, Vol. III, I, op. cit.*, §616 HDM I p. 263.

<sup>338</sup> Stevens, B. *Invitación a la filosofía japonesa, op. cit.*, p.249.

<sup>339</sup> Nietzsche, F. FP, 11[148].

<sup>340</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 371.

<sup>341</sup> Vattimo, Gianni, “El nihilismo y el problema de la temporalidad”, en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. de Carmen Revilla e introd. de Teresa Oñate, 1 ed. Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 36.

mantenga y asuma el aspecto de ir y venir, yo estoy siempre en el Presente Eterno de la existencia-tiempo”.<sup>342</sup> Ese instante que vendría a ser la existencia-tiempo de Dōgen, lo podemos encontrar en el *Zaratustra* de Nietzsche cuando señala el nombre del portón que se encuentra escrito en la parte de arriba: “‘‘Instante’’”.<sup>343</sup> El instante del eterno retorno en tanto una ruptura con lo irreversible de una vez para siempre, suprime el fin y el sentido trascendente, además el comienzo y el fin se encuentran para siempre relacionados uno con el otro. Además de que en el instante se da una relación estrecha entre las cosas, porque también ellas son existencia-tiempo, como dice Dōgen, “[...] el pino también es tiempo, el bambú también es tiempo”,<sup>344</sup> ya que el tiempo va de sí mismo a sí mismo en el hombre y en las cosas mismas, hablamos de tiempo que entrelaza, como todos los instantes posibles.

Nietzsche nos dice que el portón del <<instante>> tiene dos caras, dos caminos que confluyen aquí, en el instante, que duran una eternidad tanto para atrás como para adelante. Zaratustra lo dice así: “De este portón llamado Instante sale *hacia atrás* una eterna calle larga: tras de nosotros hay una eternidad”.<sup>345</sup> Pero ese instante que Nietzsche refiere como el parpadeo de un ojo (*Augenblick*), para Nishitani no posee la infundamentación del verdadero momento, porque es el trasfondo del eterno retorno. Por lo que Nishitani considera que “no puede significar el punto donde algo nuevo puede tener lugar verdadero”.<sup>346</sup> El filósofo japonés llega a esta crítica porque considera que la voluntad de poder no se ha liberado del carácter de un ser, en tanto que la voluntad de poder es concebida en la tercera persona gramatical. Pero Nietzsche diría “Nos desprenderemos en último lugar del elemento más antiguo de la metafísica, suponiendo que podamos desprendernos de él – ese elemento que se ha incorporado al lenguaje y a las categorías gramaticales y se ha hecho tan imprescindible que pareciera que dejaríamos de pensar si renunciáramos a esa metafísica”.<sup>347</sup> Ahora bien, el mismo Nishitani llega a pensar cierta comparación válida entre la voluntad de poder con la “mística del *Brahman* y *atman* que se encuentra en la antigua India: <<todo eso eres tú>> (*tat tvam asi*)”.<sup>348</sup> Pero <<eso>> del hinduismo que sí llega al <<yo que es no-yo>>, según Nishitani, no se puede decir lo

---

<sup>342</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, *op. cit.*, pp.158-159

<sup>343</sup> Nietzsche, F. *Obras Completas, Vol IV, II, op. cit.*, AhZ, p. 167

<sup>344</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, *op. cit.*, p.161

<sup>345</sup> Nietzsche, F. *Obras Completas, Vol. IV, II, op. cit.*, AhZ, p. 167

<sup>346</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>347</sup> Nietzsche, F. FP, 6[13], p. 167

<sup>348</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, *op. cit.*, p. 312.



mismo de Nietzsche, porque hay un ser que es. Cabe mencionar, que Nietzsche habla de un abismo sobre el que se tiende una cuerda entre el animal y el *Übermensch*. Y Heidegger lo reconoce de alguna manera cuando dice, “¿El *Así habló Zaratustra* de Nietzsche es un clamor, quizá el grito clamando por el silencio de la diferencia de ser? Lo es porque aquí se está poniendo en marcha una transición: el arco único de un puente cuyos pilares permanecen invisibles, de manera que el combamiento del arco traza su cauce tanto más vibrante”.<sup>349</sup> Lo que pretendemos resaltar ahí, es que hay un tránsito a otra manera de experimentar el tiempo, el tránsito del nihilismo a un instante infundamentado. Esto es, el eterno retorno como las <<profundas profundidades>> del instante eterno, es un pensamiento que da miedo, dice Nietzsche, “mis propios pensamientos y del fondo de mis pensamientos”.<sup>350</sup>

Así que nos parece que el instante eterno del eterno retorno manifiesta una pluralidad de posibilidades inter e intraindividual, por lo que no sólo se niega un yo que no es yo, sino que además retorna completamente al yo: *Übermensch*. El ultrahombre, *Übermensch*, es una pluralidad de voluntades de poder, una multiplicidad de fuerzas que no se pueden separar de la pluralidad misma de fuerza que constituye el devenir del mundo y la existencia de los otros. Y podríamos relacionarlo con las palabras de Nishitani, cuando nos dice que “Esto significa que el Dasein emerge a su naturaleza en el campo de la vacuidad en el interior de un mundo-como-nexo ilimitado en una interpretación circumincesional con todos los demás seres existentes [...] Es una tarea cuya modalidad es la de una <<no-dualidad del yo y el otro>>; es un estar centrado en el yo, estando centrado en el otro y un estar centrado en el otro, estando centrado en el yo”,<sup>351</sup> y donde “hace del ser un nuevo ser, de modo que el ser es constituido como lo que deviene”<sup>352</sup>.

Continuando con la propuesta del instante eterno en Nietzsche como en Nishitani, en tanto una apertura infinita en el fondo vacío del tiempo, esto es, abierto infinitamente sin principio ni fin. Nishitani nos dice que “El descubrimiento del tiempo sin principio ni fin no puede separarse de la manifestación de la apertura infinita que yace en el fono de esta presencia real. Solo en esa apertura infinita el tiempo aparece como una regresión infinita y una progresión infinita, es decir, como algo sin principio ni fin”.<sup>353</sup> Pero para transitar

---

<sup>349</sup> Heidegger, M. *Cuadernos negros. (1931-1938)*, op. cit., p. 273.

<sup>350</sup> Nietzsche, F., en *Obras Completas, Vol IV, II*, op. cit., AhZ, p. 167.

<sup>351</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit, pp. 379-380.

<sup>352</sup> Ibid., p. 377.

<sup>353</sup> Ibid., p. 322.

por este tiempo fue necesario que el Zaratustra de Nietzsche nos enseñará “a decir <<hoy>> como se dice <<algún día>> y <<en otro tiempo>>, y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y allí y allá”.<sup>354</sup> Zaratustra el danzarán en un instante eterno, que a la vez da pasos hacia adelante y hacia atrás en cada momento. El Zaratustra como danzante pone de manifiesto su transformación. Se puede decir que hay un descenso danzante, porque en la altura de las montañas se puede alcanzar lo más profundo. Zaratustra se mueve con pies ligeros. Nos dice Zaratustra “En las montañas, el camino más rápido va de una cumbre a otra: pero para recorrerlo necesitas unas piernas largas. Las sentencias han de ser cumbre: y aquellos a quienes se habla, deberán ser grandes y fuertes.”<sup>355</sup> No sólo Zaratustra baila, sino también ríe, juega. Y es que para escalar las montañas más altas hay que reír, danzar.

Lo que dice Nietzsche guarda cierta relación con lo que es el tiempo para Dōgen, pues para el maestro zen: “El movimiento hacia adelante nunca ha cesado; el movimiento hacia atrás nunca ha cesado. El movimiento hacia atrás no se opone al movimiento hacia delante. El movimiento hacia delante no se opone al movimiento hacia atrás. Esta virtud es llamada <<la montaña fluye, la fluidez de la montaña>>”.<sup>356</sup> La existencia-tiempo en Dōgen va de sí misma a sí misma, porque el ayer, el hoy y el mañana nunca se estorban o yuxtaponen, en tanto van en todas las direcciones posibles, por ejemplo, de hoy a hoy, de ayer a hoy, de mañana a hoy,<sup>357</sup> y así en múltiples direcciones. Así como Zaratustra se mueve, “Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo por debajo de mí mismo, ahora baila un Dios a través de mí”<sup>358</sup>.

Ahora bien, también Heidegger buscó expresar el tiempo, y lo hizo desde *Ser y tiempo*, pues él propone la temporalidad del ser como otra manera de experimentar el tiempo, a diferencia del pensamiento metafísico que dice que el tiempo tiene que ver con lo que los griegos llaman *ousía*, pues nos remite a los rasgos de las cosas como <<presencia constante>>. Esta entidad del ente permite que la metafísica piense el tiempo como <<presente>>. Pero para poder elucidar el sentido temporal del ser, según Heidegger, es a partir del *Dasein*, porque al no ser cualquier ente puede preguntar y comprender el ser, desde donde se pueda inferir que hay ser. El tiempo no tiene que ver entre el sujeto-objeto, sino desde que hay *Dasein*. El

---

<sup>354</sup> Nietzsche, F. *Obras Completas, Vol IV, II, AhZ*, p. 211

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>356</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō, op. cit.*, p.175

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.162

<sup>358</sup> Nietzsche, F., en *Obras Completas, Vol IV, II, AhZ*, p. 93.

*Dasein* posee una estructura ekstática y con base en ella se despliega en el mundo que le circunda, y se comprende como existencia temporal, que no habría de entender como sucesión de momentos y fundamentada bajo un argumento de infinitud, como lo ha hecho la metafísica tradicional.

El ser [Seyn] es visto por Heidegger como el don, ropaje de destino, con lo que conlleva a pensar el tiempo como donación. Vemos el despliegue, por decirlo así, de un tiempo original como extensión y como ofrenda. Porque, así como puede leerse en *Ser y tiempo* hacer referencia al tiempo en su temporalidad en relación con el hombre, en *Tiempo y ser* Heidegger comienza a plantear el tiempo en relación con el ser, en su manera de imposibilidad, posibilidad con implicaciones de temporalidad ontológica. Pero para Heidegger el hombre es el receptor del tiempo. “El tiempo auténtico [...] ha alcanzado ya y de tal manera al hombre en cuanto tal, que éste sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo [...] Se da sólo el dar en el sentido del denominado ofrendar o extender esclarecedor del espacio-tiempo”.<sup>359</sup> El hombre aguarda lo que le atañe, a aquello que lo alcanza y que se le da. Al hombre le afecta y atañe al estar presente para también al estar ausente. Así como de las cosas que ya no están presente, este ya-no-presente, pero que están inmediatamente presente en su ausencia.

Más adelante, Heidegger propone en *Tiempo y ser*, conferencia de 1962, otra comprensión de la temporalidad del ser, donde se muestra una relación entre el tiempo y el ser, y que dará como nombre *das Ereignis*, traducido como acaecimiento-desapropiador. Es decir, el lugar desde donde se presenta la posibilidad de pensar el ser como una co-apropiación del tiempo y del ser mismo. Y aquí queremos mencionar que compartimos el interés por el lenguaje que tiene Heidegger para poder comprender el tiempo, ya que para él es de ayuda examinar el lenguaje para poder plantear la pregunta<sup>360</sup> por el sentido del ser y, por supuesto, del tiempo. Del ser ni del tiempo se puede decir que <<es>>, pero sí de todo ente. Por lo que Heidegger propone el verbo impersonal <<hay>> o <<se da>>, y no el verbo existencial o copulativo <<es>>. Lo que viene a decirnos es que <<se da el ser>>, <<se da el tiempo>>. En palabras de Heidegger, “Se da el tiempo. El dar, que da tiempo, se determina desde la recusante-retinente cercanía.

---

<sup>359</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y ser”, en *Tiempo y ser*, introd. de Manuel Garrido y trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, 2ª ed., Tecnos, España, 2000, p. 36

<sup>360</sup> Martin Heidegger, IV, *Desde la experiencia del Pensar*, edición bilingüe de Félix Duque, 1ª ed., Abada, España, 2005, p. 31.

Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar”.<sup>361</sup> Pero el problema para Heidegger es cuando los pensadores conceptualizan al ser, por ejemplo, *idéa* en Platón, *ἐνέργεια* en Aristóteles, posición en Kant, absoluto en Hegel, voluntad de poder en Nietzsche, que sin embargo son “palabras del ser como respuesta a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el “Ser da el ser””.<sup>362</sup> Entonces, se conceptualiza el ser y se lo presenta como presencia.

Por lo que, para Heidegger el pensamiento más abismático de los pensamientos de Nietzsche, como es el eterno retorno, no logra alcanzar el tiempo original. El pensamiento del tiempo en Nietzsche<sup>363</sup> no logra pensar lo que merece ser pensado, piensa demasiado poco, porque para Heidegger “La memoria es la congregación del pensamiento [...] Con miras a lo que nos sostiene, en cuanto esto es pensado en nosotros, pensando precisamente porque es lo que merece pensarse. Lo pensado es lo regalado con un recuerdo, regalado porque lo apetecemos. Sólo si apetecemos lo que en sí merece pensarse, somos capaces de pensamiento”.<sup>364</sup> Lo que merece ser pensado no está fijado, no está implantado por nosotros, no somos nosotros quienes hemos implantado el tiempo. Y parece que este tiempo que se da, se aleja, se le sustrae. Y lo que escapa de nosotros, dice Heidegger, se niega a llegar, pues no es presencia. Recordemos que este retirarse es un evento. “Lo que se nos escapa puede afectarnos e incitarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne. Somos propensos a tomar la afección de lo real por la realidad de lo que existe en nuestro mundo [...] El evento de ese sustraerse podría ser lo más presente en todo lo ahora presente y así superar infinitamente la actualidad de todo lo actual”.<sup>365</sup> El tiempo y el ser son lo que nos sustrae y nos arrastra con ellos. Es decir, nos atrae escapándose. Para Heidegger sólo podemos señalar el sustraerse del tiempo y no el tiempo que se sustrae, por lo que queda un poco de ocultamiento. Parece un

---

<sup>361</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*, op. cit, p. 35.

<sup>362</sup> Ibid. p. 29.

<sup>363</sup> Heidegger, Martin V, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, 1ª ed., Trotta, España, 2005, p. 43.

<sup>364</sup> Heidegger, Martin, “Las lecciones en el semestre de invierno de 1951-1952”, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, 1ª ed., Trotta, España, 2005, pp. 15-16.

<sup>365</sup> Ibid. p. 20.

pensamiento enigmático el pensamiento del tiempo y del ser, como es enigmático el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche, pues “Nietzsche supo de estas relaciones de descubrir, encontrar y perder”.<sup>366</sup>

Por eso consideramos que el instante del eterno retorno no es una reducción del tiempo a una serie de <<ahoras>> puntuales que, según Heidegger, inicia con Aristóteles y culmina con Newton y Einstein en su física-matemática. Nos parece interesante que en *Tiempo y ser* Heidegger trabaje sobre el <<ahora>>, pues consideramos que podría ser quizá lo más cercano a pensar de alguna manera el <<instante>> de Nietzsche y Nishitani. Pero, aun así, el trabajo del ahora en Heidegger queda a deber de lo que puede ofrecer el pensar del instante. No obstante, consideramos conveniente mencionar la crítica que le hace Heidegger al ahora. Así pues, hay un presente en Heidegger donde ya se piensa el pasado y el futuro, el antes y el después, a diferencia del ahora. Es decir, hay un presente del ahora y un presente de la presencia. El presente del ahora es presencia, que refiere a una secuencia en la sucesión de los ahora, o como lo llama Heidegger “la calculable sucesión-de-ahoras”.<sup>367</sup> En el ahora encontramos el pasado como el ahora-ya-no del presente y, del futuro, el ahora-todavía-no presente. Heidegger dice que el tiempo del ahora, es el “El tiempo conocido como secuencia en la sucesión de los ahora es el que se tiene en la mente cuando se mide y calcula el tiempo. El tiempo calculado está -así lo parece- a nuestro inmediato alcance [...] Al decir <<ahora>> tenemos en mente al tiempo”.<sup>368</sup> Este tiempo del ahora es la secuencia de los ahoras que apenas nombramos se desaparecen, lo ya recién pasado, el <<ya no>>-ahora, y es ya seguido por lo inmediatamente venidero, el <<todavía no>>-ahora.

Pero el presente, para Heidegger, significa a la vez presencia o asistencia. Este presente como presencia es estar presente y deja estar presente, es lo que Heidegger llama el desocultamiento. Para el filósofo alemán, este per-manecer es aguardar y seguir aguardando, pero no desde determinación como mero durar. Además, nos dice que no estamos acostumbrados a determinar lo propio del tiempo desde la perspectiva del presente en semejante sentido, sino desde el ahora en la unidad de presente, pasado y futuro. Aunque si hay en el presente como presencia el pasado que está presente como lo ya-no-presente y el futuro está presente como lo todavía-no-presente. Estos tiempos se nos ofrenden mutuamente, es decir, el pasado,

---

<sup>366</sup> Martín H. *Desde la experiencia del Pensar*, op. cit., p. 42.

<sup>367</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*, op. cit., p. 31.

<sup>368</sup> Ibid., p. 30.

presente y futuro les pertenece el recíproco ofrendarse. Por eso, para Heidegger el presente significa presencia o asistencia, ya que nos dice que “Antes de todo cálculo del tiempo y con independencia de él, lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico reposa, empero, en el esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente”<sup>369</sup>.

Y como hemos mencionado al principio del capítulo, hay cierto *ludens* en Heidegger, pues este juego se muestra como el auténtico ofrendar que juega en lo propio del tiempo. Heidegger nos pregunta, “¿de dónde recibe entonces su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico, esto es, de sus tres maneras, implicadas en un mutuo juego, del ofrendar de cada propio estar presente?”.<sup>370</sup> Este estar presente, no es adjudicado a ninguno de las tres dimensiones del tiempo, por eso no es adjudicada al presente por tenerlo más cercano. Dice Heidegger “Mucho más bien descansa la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras”.<sup>371</sup> Para Heidegger el tiempo auténtico es tetradimensional, en tanto:

[...] la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas [...] la cercanía acercante, <<cercanidad>> [...] Pero ella acerca mutuamente porvenir, pasado y presente, en la medida en que los aleja. Pues mantiene abierto lo sido, en tanto le recusa su porvenir como presente. Este acercar de la cercanía mantiene el advenir desde el futuro, en tanto que precontiene el presente en el venir. La cercanía acercante tiene el carácter de la recusación y de la retención. Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente.<sup>372</sup>

Nos parece interesante esta cuarta dimensión como regalía que todo lo determina, y en donde encontramos que el presente aporta el porvenir, el pasado y el presente, manteniéndolos alejados y juntos. Esta propuesta heideggeriana nos recuerda muy bien la propuesta de Nietzsche que podemos leer en su segunda intempestiva *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*,<sup>373</sup> que se refiere a la

---

<sup>369</sup> Ibid., p. 34

<sup>370</sup> Ídem.

<sup>371</sup> Ibid., p. 35

<sup>372</sup> Ídem.

<sup>373</sup> Véase, Nietzsche, F. *Obras Completas, Vol I*.

historia anticuaria, monumental y crítica. Tres tipos de historia que se articulan, en tanto que ninguno de los tres tipos de historia busca en el pasado un curso lógico en los hechos. Pero volviendo a Heidegger, el hombre sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina. Así que para Heidegger el ser como presencia se anuncia como el tiempo, en su cuádruple regalía de lo abierto. Además, este estar ausente se anuncia como una manera de estar presente.

Y es que, si para Heidegger el tiempo se da, sobre todo en su cuádruple regalía de lo abierto, por lo tanto, no es posible pensar el tiempo en el sentido de presente como presencia, o como el pasar y su pasado, como sucede con Nietzsche con su voluntad del poder. Porque en la voluntad de poder está la venganza como aversión al fue. Heidegger nos dice que “<<la aversión de la voluntad contra el tiempo...>>. No dice contra algo temporal, ni contra un carácter especial del tiempo, sino que dice simplemente: aversión contra el tiempo... contra el <<fue>> en el tiempo.”<sup>374</sup> Esa voluntad de venganza es liberada cuando quiere constantemente el ir y venir de todo, irse y retornar de todo, esto es, elimina lo adverso de la voluntad que es el <<fue>>. Entonces el tiempo en el eterno retorno es el tiempo como el pasar y su pasado. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo piensa el pensamiento fundamental de la voluntad de poder anticipadamente, porque al ser la voluntad de poder carácter esencial de la entidad del ente, se tiene que pensar lo mismo que piensa el eterno retorno de lo mismo. “La voluntad está redimida de lo adverso cuando quiere la eternidad de lo querido. La voluntad quiere la eternidad de sí misma [...] El ser originario del ente es la voluntad como el querer eternamente retornante del eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo es el triunfo supremo de la metafísica de la voluntad, que quiere eternamente su querer mismo.”<sup>375</sup> La voluntad del eterno retorno de lo mismo quiere el regreso y retorno.

Encontramos importante mencionar la manera cómo Heidegger desglosa el eterno retorno de lo mismo en el *Nietzsche*. Para él, el pensamiento más grave de Nietzsche se dice: “El término <<retorno>> piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el *devenir* de lo que deviene en la *permanencia de su devenir*. El término <<eterno>> piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia sí. Pero lo que deviene no es lo continuamente otro de una multiplicidad que

---

<sup>374</sup> Martin H. *Desde la experiencia del Pensar*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>375</sup> Martin H. *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 68.

varía sin fin. Lo que deviene es lo mismo [*das Gleiche selbst*], es decir: lo uno y mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico.”<sup>376</sup> Así que como el ser del ente en cuanto eterno retorno de lo mismo vuelve consistente de la presencia, es lo más consistente. El eterno retorno de lo mismo al ser la determinación del ente en su totalidad, refiere a lo afirmativo y que esencia, esto es, en el que presencia el todo del ente. Heidegger nos dice que “[...] el ente que *en cuanto tal* tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder sólo puede ser, *en su totalidad*, eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que *en su totalidad* es eterno retorno de lo mismo tiene que tener, *en cuanto ente*, el carácter de la voluntad de poder.”<sup>377</sup> Y es que para Heidegger la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo dicen lo mismo. El eterno retorno de lo mismo hace consistente lo inconsistente, es decir, hace presente al devenir, para así asegurar la continua posibilidad del ejercicio del poder. Porque el poder no conoce metas en sí, ya que lo detendrían y negarían su esencia más íntima. En la voluntad de poder hay una sobrepotenciación pero requiere de metas que estén en el interior del poder de la voluntad de poder, esto es, las metas que se le presentan a la voluntad de poder ya están sometidas por el apoderamiento de la voluntad de poder. Con esto Heidegger quiere demostrar que lo que retorna es la misma voluntad de poder, para también así señalar un cierto carácter de movilidad. En palabras de Heidegger, “[...] para la respectiva posibilidad de acrecentamiento, que esté siempre delimitada y definida en una forma fija, es decir, que sea ya en su totalidad algo que se limita a sí mismo.”<sup>378</sup> Entonces, el ser y el devenir no se contraponen, porque el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder son conjuntamente un carácter fundamental del ser. Además, porque “el consistente volverse consistente de lo que carece de existencia consistente”.<sup>379</sup>

De esta manera, para Heidegger el tiempo del eterno retorno es un tiempo que pasa, que deviene, inconsistente, esto es, que se va, en cuanto pasa. El tiempo es un venir que se va, en cuanto pasa. Y esto nos lo muestra Heidegger en el texto *¿Qué significa pensar?* Lo que podemos encontrar en el texto anterior y en el de *Nietzsche* es la permanente crítica del tiempo que viene y que nunca llega para permanecer, llega

---

<sup>376</sup> Heidegger, M. *Nietzsche, op. cit.*, p. 530.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 746.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 747.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 749.



para irse, y que Nietzsche buscará volver consistente con el eterno retorno de lo mismo. El tiempo como lo pasajero sin más. El <<fue>> es la dote que el tiempo entrega y deja, esto es, lo pasado. Porque según Heidegger, para Nietzsche el <<fue>> indica la peculiaridad del tiempo de cara a lo que caracteriza toda su esencia temporal, y quiere volverlo consistente, porque de lo contrario se nos estaría escapando de entre los dedos. Por eso se llega a pensar que Nietzsche cae de nuevo en la consideración de tiempo como presente, como consistencia, con otras palabras, busca hacer consistente el devenir. Porque, de acuerdo con Heidegger, el ente es tanto más ente cuanto más presente es. El ente es cuanto más permanentemente permanece, cuanto más duradero es el permanecer.

El eterno retorno de lo mismo para Heidegger no es más que el *cómo* del ente, por lo que es el acabamiento de la metafísica. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo es “[...] una re-moción de la esencia humana al ser-ahí. El preguntar y pensar tiene que ser por cierto inicial, pero justamente transitorio.”<sup>380</sup> Así como para Heidegger es importante transitar del enlace habitual del espacio y tiempo, representados calculadoramente, al espacio-tiempo más originario, porque pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del ser como evento. Consideramos que la propuesta de Nietzsche del eterno retorno también es un transitar a otra experiencia del tiempo. Cabe señalar que, para Heidegger, “Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, no como lo *igual*, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser [Seyn], de modo que en esta manifestación en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo!”<sup>381</sup> Esa otra experiencia del tiempo la podemos encontrar en Heidegger cuando considera que lo que determina al ser y el tiempo, lo que tiene de propio, lo llama *el acaecimiento* [*das Ereignis*]. Se muestra un apropiarse del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto como regalía y como destino.<sup>382</sup> Heidegger nos dice, “Donde la verdad del ser [...] está sustraída al *instante* como relámpago del ser [Seyn] desde la subsistencia del evento simple y nunca calculable de todo espacio-tiempo”.<sup>383</sup>

---

<sup>380</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, op. cit., §239p. 298.

<sup>381</sup> Ibid., §238, p. 297.

<sup>382</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*, op. cit., p. 38

<sup>383</sup> Heidegger, M. *Acerca del evento*, op. cit., §255, p. 328.

Y así como considera Heidegger que “Lo dicho con vena poética y lo dicho en tono pensante [...] a veces son lo mismo, a saber, cuando se abre pura y decisivamente el abismo entre poetizar y pensar”,<sup>384</sup> de esta manera podemos comprender el eterno retorno como un pensamiento poetizante del instante. Además, cuando Heidegger nos dice que “Un pensador no depende de otro pensador, sino que, cuando piensa, pende de lo que ha de pensarse, del ser. Y sólo en cuanto pende del ser, puede estar abierto para la afluencia de lo ya pensado de los pensadores. Por eso es privilegio exclusivo de los grandes pensadores permitir la afluencia de lo que influye. Los pequeños, en cambio, sufren por su originalidad impedida y, por eso, se cierran a la afluencia que sigue llegando del manantial”,<sup>385</sup> podríamos aplicar esto mismo al pensamiento del *Ereignis* de Heidegger con respecto a la posible influencia del pensamiento del eterno retorno de Nietzsche sobre él.

La propuesta que hemos venido manifestando es la del instante eterno como existencia. La existencia es a la vez verdaderamente eterna y verdaderamente momentánea, es un instante de varios instantes. El instante tiene la esencialidad en su verdadera esencia como una no-esencialidad. El instante como la finitud interminable del ser que abraza todas las formas posibles de existencia en el campo de lo que llamamos mundo, como nos comenta Nishitani, “en la vida cotidiana, que marca el tiempo y toma las cosas como vienen, vemos a la Existenz del Rey Samadhi de los samadhis instantáneamente borrar la infinitud del espacio y andar a zancadas a través de interminables kalpas de tiempo. Esta Existenz es el tiempo verdadero, el tiempo que es tiempo porque no es tiempo; o, más bien, es Existenz en tanto que el tiempo verdadero llega a su plenitud”.<sup>386</sup> Por ello, al tiempo no se le relaciona con la moral, en otras palabras, con la elección moral de un sujeto, que busque el bien por sobre lo malo. Es decir, el tiempo desde la moral vendría ser una decisión subjetiva que pretende responder a la pregunta qué debo hacer, de qué manera debo actuar, para que así el instante de mi vida pueda repetirse eternamente. Porque no hay patrón que seguir, tampoco una tarea, un hacer, una deuda, eterna que realizar. El tiempo, el instante, ligado a la condición de vida y cuerpo mente, y no el tiempo ordinario y su fue (*es war*) de la moral del resentido, y que Nietzsche afirma con el

---

<sup>384</sup> Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 25.

<sup>385</sup> Heidegger, M. *Desde la experiencia del Pensar*, op. cit., p. 63.

<sup>386</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 253.

*amor fati*<sup>387</sup>, como amor al destino, amor al tiempo, en otras palabras, a la existencia, más allá de lo que fue, es y será. Nos dice Nietzsche “Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario en las cosas como lo bello: - me convertiré así en uno de los que hacen las cosas bellas. *Amor fati*; ¿sea éste desde ahora mi amor!”<sup>388</sup> Este *amor fati* lo podemos relacionar con el dicho budista que Nishitani retoma: <<tomar las cosas como vienen>>, o cuando el filósofo japonés cita las palabras de Dōgen: “No poseo un solo ápice del Dharma del Buda. Ahora paso el tiempo aceptando cualquier cosa que pueda venir”<sup>389</sup> Porque, así como en el tomar las cosas como vienen se da el no-yo que es yo de la misma manera en el *amor fati* se critica lo individual como lo reprochable, pero se afirma la totalidad que se redime y se afirma.<sup>390</sup> El *amor fati* no es la simple aceptación resignada de las cosas como son. Nietzsche nos dice “Una filosofía experimental tal como yo la vivo anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto -hasta el *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección -quiere el ciclo eterno [...] El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia-: mi fórmula para ello es *amor fati*.”<sup>391</sup> “Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo- todo idealismo es mendacidad ante lo necesario-, sino *amarlo*”<sup>392</sup> Si bien es cierto que el pasado es evocado en virtud de que el eterno retorno es el pensamiento que eleva la voluntad de poder a su máxima intensidad.

Lo antes mencionado nos lleva a considerar a Nishitani, cuando nos dice que nuestra existencia no tiene que ser una carga infinita. El problema está cuando el yo acepta o rechaza una cosa, ya sea porque la considere buena o mala, la cuestión está en que implica un apego simultáneo a ella. Este tipo de hacer es a un tiempo voluntario y forzoso, es decir, el ser del yo es a la vez libertad y carga.<sup>393</sup> Como lo mencionamos al principio del capítulo, se trata de acciones que adquieren el carácter de juego. Donde nuestra existencia

---

<sup>387</sup> Nietzsche, Friedrich, *Gaya Ciencia*, prólogo de Agustín Izquierdo; trad. de José Mardomingo Sierra, Edaf, España, 2002, p. 203.

<sup>388</sup> Nietzsche, F. *Obras completas Vol. III, op. cit.*, GC, §276.

<sup>389</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 312.

<sup>390</sup> Nietzsche, F. *Obras completas Vol. III, I, op. cit.*, CD §49.

<sup>391</sup> Nietzsche, F. FP IV, 16[32].

<sup>392</sup> Nietzsche, F. *Obras completas Vol. III, I, op. cit.*, EH §10, p. 808.

<sup>393</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 350.

es un vivir sin porqué, y tomar las cosas como vienen. En palabras de Nishitani, “Como Existenz de no-yo, el ser, hacer y devenir en el tiempo aparecen en su naturaleza en la vacuidad, que constituye su negación absoluta. Y aquí el hacer constante es un no-hacer constante. El constante llegar a ser y desaparecer es no llegar a ser y no desaparecer. Estar constantemente entregado a hacer algo es, como tal, un no hacer nada.”<sup>394</sup> El carácter lúdico del hacer asume la forma de un no-hacer. Y sólo en el juego la carga nace de verdad, “cuando el hacer es algo que la deuda ha asumido verdaderamente. Entonces la deuda viene a significar la responsabilidad aceptada por el yo.”<sup>395</sup> Porque, además, no hay una dualidad del yo y el otro, por consiguiente, se da a la vez un verdadero pago de la deuda y una verdadera aceptación de ella. Por eso el nexo del ser, hacer y devenir que, según Nishitani, conforman el *Dasein* es el no-hacer, que muestra una naturaleza no-misma. Esta naturaleza no-misma es aquella donde cada cosa es en sí y es su fundamento, en otras palabras, es a la vez el mundo-como-nexo a la manera de ser/no-ser (mismidad). Así que este aceptar las cosas como vienen es estar en juego con el mundo, o el *Dasein*, como diría Nishitani. Entonces, esta posible relación entre el *amor fati* de Nietzsche y este tomar las cosas como vienen en Nishitani se da en el juego como algo serio, y donde hay una presión constante a hacer algo, como una deuda en el no-ego, o en palabras de Nishitani “una deuda sin deuda [...] deja de ser algo impuesto como destino para ser aceptado como vocación. Aquí, la seriedad no significa otra cosa que el *sein* (el ser de la existencia) del *Dasein*.”<sup>396</sup> Nishitani nos habla de una deuda que se libera del egocentrismo y del impulso infinito. Pero lo interesante es que nos refiere una deuda con los demás, que es admitida, afirmada, porque hace al ser tal como es, todo esto dentro de la interpenetración circumincesional y del instante eterno.

Entonces, dentro de este *amor fati* y este tomar las cosas como vienen, en tanto se trata de un no-hacer en una deuda sin deuda con los demás, vale citar las palabras de Dōgen para afirmar el tiempo que las dos perspectivas anteriores tienen sobre el tiempo como instante, pues el maestro zen nos dice que “Usualmente, se comprende el tiempo solo como algo que pasa. No se suele comprender como algo que todavía no ha llegado [...] Los seres humanos solo perciben el tiempo como algo que viene y va. No comprenden que la existencia-tiempo es algo que permanece en cada momento.”<sup>397</sup> Dōgen habla de continuidad instantánea,

---

<sup>394</sup> Ibid., p. 356.

<sup>395</sup> Ibid., p. 360.

<sup>396</sup> Ibid., p. 365.

<sup>397</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, *op. cit.*, p.164.

pero no se refiere al mero movimiento como se lo entiende en la cotidianidad, sino como el paso del tiempo que se manifiesta en el instante eterno, porque es presente y futuro, es decir, un instante de muchos instantes. Por eso nos dice que no es como la lluvia o el viento, no es que esté ahora y después ya no esté, como presencia o consistencia que deviene. De acuerdo a Dōgen todo se mueve de instante en instante, como una plena continuidad instantánea. Para aclarar el punto anterior volvamos a las palabras de Dōgen, “No pienses que esta continuidad instantánea es parecida a la lluvia y al viento moviéndose del este al oeste. El universo entero no permanece inmóvil, sino que está siempre fluyendo. Esta fluidez es parecida a la primavera. Ninguno de sus múltiples aspectos queda fuera de la continuidad instantánea de la primavera. Estudia esto en profundidad.”<sup>398</sup> Utilicemos ahora un ejemplo distinto más para quizá comprender un poco este instante: Un monje le preguntó a Ummon, un gran maestro de Zen: <<¿Cuál es el samadhi en partícula tras partícula?>> Ummon contestó: <<¡Arroz en el tazón, agua en el cubo!>>”, siguiendo a Katsuki Sekida, se trata de comprender presente tras presente, instante tras instante, pero no de un pasado que es fijo, inmóvil, pero tampoco consistente. La experiencia de la existencia se aclara solamente en este instante, porque no hay más existencia que en este momento, que consta de múltiples instantes. Recordemos el poema de Antonio Porchia, para ejemplificar: “Y sin ese repetirse eternamente de todo, de sí mismo a sí mismo, a cada instante, todo duraría un instante. Hasta la misma eternidad duraría un instante.”<sup>399</sup> Existencia-tiempo, como dice Dōgen, porque experimentamos un tiempo que es eterno y fugaz, es decir, un instante eterno.

Recordemos que Nishitani dice que la vacuidad es trascendencia absoluta al mismo tiempo que una inmanencia absoluta, y que se manifiesta al unísono con ese nexo dinámico del ser, hacer y devenir como tiempo, por eso nuestra propuesta es la de considerar el instante del eterno retorno de lo igual de Nietzsche como instante eterno, porque de alguna manera está presente la trascendencia absoluta y la inmanencia absoluta en el instante. Para mostrar lo antes mencionado, habremos de referirnos a Matsuo Bashō, cuando nos invita a una aventura a través de sus haikus, ya que con ellos podemos perdernos, vaciarnos, en lo cotidiano para encontrar lo maravilloso, lo eterno. Retomemos el haiku que compuso en 1686 que es de importancia crucial y que por lo tanto es el más conocido y más recitado de toda la literatura japonesa: “Un

---

<sup>398</sup> Ibid., p.165.

<sup>399</sup> Porchia, Antonio, “Voces”, en *Material de Lectura*, Nota introductoria de Raúl Antonio Cota, UNAM-Coordinación de Difusión Cultural Dirección de Literatura, México, 2012, p. 7. (Poesía Moderna 133).

viejo estanque; /al zambullirse una rana, /ruido de agua.”<sup>400</sup> De la misma manera podemos considerar que el eterno retorno de lo igual nos invita y nos atrapa a experimentar lo cotidiano y lo eterno y maravilloso que tiene la existencia, en tanto manifestemos el *amor fati* o tomemos las cosas como vienen. Retomemos las palabras de otro poeta como son las de Octavio Paz, cuando nos dice que “La verdad original de la vida es su vivacidad y esa vivacidad es consecuencia de ser vida mortal, finita: la vida está tejida de muerte. Pero al decirlo convertimos en dos conceptos, vida y muerte, la vivaz y fúnebre unidad vida–muerte.”<sup>401</sup> Cabe mencionar que Paz también se sintió atraído por la cultura japonesa y, por supuesto, por el haiku, esto debido a la fuerte influencia de José Juan Tablada. De vuelta a las palabras de Paz, cabe señalar la relación que menciona entre vida y muerte, ese entrelazamiento de vida-muerte, porque Nishitani nos dice que “La verdadera finitud es verdaderamente la finitud del nacimiento-y-muerte en el nivel del samsāra-en-el nirvāna”<sup>402</sup> Y este <<en>> (*soku*) del samsāra-en-el nirvāna es como negación-en-la afirmación. La existencia de todos los instantes como tiempo son como el nacimiento-en-muerte. Y continua Nishitani diciendo que “En una Existenz así, estamos temporalmente sin fundamento en el tiempo. Al abarcar sin fondo el pasado sin fin y el futuro sin fin, llevamos al tiempo a su plenitud en cada uno de sus instantes. En el campo del más acá absoluto, donde la transitoriedad como tal es el nirvāna, el tiempo es todos los tiempos en su plenitud.”<sup>403</sup> Pero para su realización conlleva que la mente del Tathagata sea proyectada en la mente del hombre y viceversa. En esta realización tiene lugar la mente de discernimiento del no-discernimiento, que es un elemento esencial de la vida y la mente verdadera. El estado absoluto es la realización donde cada día es un maravilloso día. La mente no-discernidora es un campo que permite que el ser de las cosas sea en su propio terreno. Sólo es realizada cuando se la práctica, entonces es manifestada y aprehendida existencialmente. Citemos otro poema de Porchia para ejemplificar: “Ahora el instante, luego lo eterno. El instante y lo eterno. Y sólo el instante es tiempo, porque lo eterno no es tiempo. Lo eterno es recuerdo del instante.”<sup>404</sup> Así como el poeta en la brevedad del haiku significa mucho diciendo lo mínimo, de la misma manera el instante en su brevedad ha de experimentar la eternidad en lo mínimo, el instante eterno. Es decir,

---

<sup>400</sup> Rodríguez-Izquierdo, Fernando, “Matsuo Bashō”, *El haiku japonés. Historia y traducción. Evolución y triunfo del haiku, breve poema sensitivo*, 1ª ed., Ediciones Hiperión, España, 1994, p. 77 [poesía Hiperión].

<sup>401</sup> Paz, Octavio, “La poesía de Matsúo Bashō”, Bashō, Matsúo, *Sendas de Oku*, edición y traducción de Octavio Paz y Eikichi Hayashiya, prólogo de Octavio Paz, 2ª ed., Atalanta, España, 2014, p. 54.

<sup>402</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada, op. cit.*, p. 243.

<sup>403</sup> *Ibid.* p. 243.

<sup>404</sup> Porchia, A. *Material de Lectura, op. cit.*, p. 28.

en la brevedad del instante está la eternidad. En la poesía como en el haiku es como un perderse en lo cotidiano para toparnos con lo maravilloso de lo eterno. Una cara de todos los días. El instante del haiku es inconmensurable, porque en su exclamación ya no se distingue de la vida, pues la realidad reabsorbe a la significación. Nishitani nos dice “La experiencia directa de esta eternidad es el momento [...] Tal experiencia del momento intemporal puede ser similar a lo que los antiguos llamaban ekstasis; y tal experiencia es probablemente la base de la percepción de la recurrencia eterna”<sup>405</sup>.

Por eso en esa altura se alcanza la profundidad de la relación con todas las cosas visibles e invisibles. Así como en el campo de *sūnyatā*, cada instante es el ser tal como es (*tathatā*). Todas las existencias-tiempos tienen lugar en la existencia-tiempo de cada uno de nosotros. Como nos dice Dōgen, “Todos los tipos de seres del mundo visible y del mundo invisible son la existencia-tiempo actualizada por nuestro pleno esfuerzo y la continuidad instantánea de nuestro esfuerzo.”<sup>406</sup> De esta manera, el pasado, el presente y futuro pueden ser simultáneos con la destrucción de la secuencia temporal del antes y del después, para llegar a experimentar el instante eterno, porque sólo así podremos experimentar en nuestra existencia-tiempo las otras existencias-tiempos. En el campo del *sūnyatā*, en Nishitani, cada instante es el ser tal como es (*tathatā*) de este o aquel tiempo, porque cada instante es sin fondo en el tiempo, es decir, que en todos los instantes caben en cada instante. “Esta cualidad del instante de ser tal como es y el tiempo en su totalidad, que es parecido a un fantasma, necesitan ser uno. Precisamente en esto reside la esencia del tiempo.”<sup>407</sup> También, Nishitani lo llama modo de ser apariencia-en-su-realidad (*tathatā*). Entonces, en el instante de cada ser humano o de cualquier cosa no sólo es tal como es, sino que además todo penetra en cada uno. Como Dōgen nos los dice: “La perfecta plenitud de la existencia-tiempo es algo que solo sucede en uno mismo. Cuando me encuentro con un ser humano, un ser humano se encuentra con un ser humano, yo mismo me encuentro conmigo mismo, el encuentro se encuentra con el encuentro.”<sup>408</sup> En otras palabras, el mundo existe como una sola totalidad donde existen otras posibilidades. Cada mundo es capaz de reflejar todos los demás sin dejar de ser el mundo real que es en sí. Todos los seres, todas las cosas, constituyen momentos en esta totalidad del mundo como instante eterno. Así como la totalidad del espacio se halla en el seno de cada hoja

---

<sup>405</sup> Nishitani, K. *The Self Overcoming of Nihilism*, op. cit., p. 54.

<sup>406</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, op. cit., p.165.

<sup>407</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*, op. cit., p. 220.

<sup>408</sup> Dōgen, *Sōbōgenzō*, op. cit., p. 170.

de hierba, de cada gota de agua, en el seno de cada forma. Percibir esta vibración interdependiente significa el inicio de la práctica. En cada momento, en cada instante existencial es la totalidad del tiempo: hojas de hierba existentes, gotas de agua existente, formas existentes, todas ellas son momentos simultáneos. En este tiempo de todos los momentos, de todos los instantes, acontece la totalidad de la existencia, la totalidad del mundo en sus posibilidades.

Pero no conceptualices el instante como algo que transcurre rápidamente, y tampoco estudies dicho transcurrir rápidamente tan solo como la capacidad del momento. Si los momentos pudiesen definir de manera cabal como la capacidad de transcurrir rápidamente, entonces permanecerían separados en el espacio. Por eso es importante un cierto tipo de lenguaje que manifieste ese instante. Un lenguaje conceptual o desde la *ratio* de la lógica no podemos pensar la finitud infinita, una finitud que dura infinitamente. Parece que el instante en Nietzsche al igual que el de Nishitani es un estado paradójico del ser: es un no ser en el que, de alguna manera, se da el pleno ser, y que manifiesta el tiempo verdadero y la verdadera eternidad. El tiempo como instante eterno es una perspectiva que atraviesa el entendimiento discursivo conceptual y la razón especulativa hacia la profundidad de la propia existencia. El lenguaje conceptual se pasa el tiempo aceptando cualquier cosa que se presenta, que hace presencia. Dōgen nos dice “Así es la existencia-tiempo. La presencia es completada por la presencia misma, no por la ausencia. La ausencia es completada por la ausencia misma, no por la presencia. La comprensión es completada por la comprensión y se encuentra con la comprensión. Las palabras son completadas por las palabras y se encuentran con las palabras. La plenitud es completada por la plenitud y se encuentra con la plenitud. La plenitud está completada la plenitud. Así es la existencia-tiempo”<sup>409</sup>.

---

<sup>409</sup> Ibid. pp. 169-170.



### 3 CONCLUSIÓN.

Podemos decir que hemos caminado por senderos inagotables y difíciles de la filosofía, como es el de la problemática de la subjetivación y del tiempo. Consideramos que era importante el diálogo en caminos así de complicados. Un diálogo no sólo entre diferentes perspectivas filosóficas dentro del mismo Occidente sino también con el extremo Oriente. Pues en este diálogo hemos buscado mostrar cómo tuvo lugar ciertas perspectivas en el pensamiento occidental que consideraban a la subjetividad como inmóvil, esencialista. Ellos tenían el sujeto como el configurador de todos los mundos posibles, y al tener esta perspectiva lo que lograron fue un inundo inhabitable y un cálculo explotador consumidor, y que tuvo repercusiones sobre todo en una experiencia del tiempo lineal, con consecuencias muy violentas. Permitieron que nos gobernara un pensamiento que tiene como lógica la cosificación y que promueve la identidad masiva, indiferente.

Si como dice Heidegger con Hölderlin somos un diálogo es porque hay posibilidades del ser en tanto que arrojadas, como dice Heidegger, y en tanto que hablantes. El diálogo con el otro posibilitó no sólo un conocimiento mutuo, sino también la adquisición de otra perspectiva para conocerse a sí mismo. En este diálogo de ataque y contraataque no se cae en la autoproyección sobre el otro. En esta ausencia de la autoproyección no persiste, en ningún caso, la exaltación de la propia perspectiva, que rompa con todo posible vínculo. Pero tampoco, la autoanulación, en esta posible subsunción de la propia perspectiva a la del otro. No pretendimos en la investigación unificar a estos pensadores, sólo encontrar la relación de pensamiento en torno a la subjetivación y al tiempo. Nietzsche, Heidegger y Nishitani pretendieron articular una filosofía más allá de la subjetividad y del tiempo lineal. Nos pareció que cada uno en su lecturas o acercamientos lograron ampliar o matizar el campo del anterior. No nos referimos en el sentido de progreso, de superar al anterior, de rechazo, más allá de toda negatividad a lo anterior, sino ampliando otras perspectivas que no necesariamente tuvieran que pensar ellos, por la cuestión cultural. Pero de alguna forma y bajo su perspectiva cultural no sólo se acercaron, sino que también mantuvieron sus diferencias.

De esta manera podemos decir que el punto común de estos filósofos es una crítica al sujeto como fundamento, sustrato, *hypokeímenon* lógico y metafísico. Cada uno de estos filósofos permitió que con sus propuestas diferentes proporcionaran ampliar aún más las posibilidades de subjetivación de otros mundos posibles. Sólo esa posibilidad puede darse en tanto se experimente el abismo, el ocaso, el vaciamiento del mundo identitario y violento que impone la subjetividad moderna.

Así pues, podemos leer en la filosofía de Nietzsche una crítica a la concepción occidental del sujeto no sólo porque se muestra muy limitada, sino también violenta. De la muerte de Dios, de la subjetividad, y del tránsito del hombre al *Übermensch*, Nietzsche hace posible la aparición de una nueva interpretación de una subjetivación finita, humilde, que deviene. Es la apertura hacia una individuación y subjetivación que emerge como posible y provisoria en una inocencia, esto es, el hombre es transfiguración en tanto experimenta el devenir. Por ello, la referencia del mono que para el hombre es una risa, así como lo tiene que ser el hombre para el ultrahombre. Porque es el emprendimiento de un viaje al abismo, al desfundamento de todo lo existente. Esto lleva a Nietzsche a que su ultrahombre sea parte de la tierra, es decir, se da en una relación de implicación con la tierra, pues lo logra vaciándose de todo aquello que ha sido el hombre, hundiéndose en el ocaso. El propio ocaso del hombre como virtud y destino es lo que ama Zaratustra. El ultrahombre se olvida a sí mismo y todas las cosas se convierten en su ocaso. Relacional y transitorio es la experiencia que se logra alcanzar cuando se da el vaciamiento de la subjetividad. Cada cosa en el mundo es en relación con las demás, y cada instante del tiempo está relacionado con los que le preceden y suceden sin una base que los sostenga o los dirija. La subjetivación nietzscheana es la expresión de una tensión dinámica entre el reposo y el movimiento, el silencio y las palabras, pero sobre todo lo eterno y lo temporal. Y pensar la nada, es configurarse en una aventura experiencial, donde este gran océano del devenir, o este fuego, está en constante proceso con la multiplicidad de lo orgánico e inorgánico que se interrelacionan. Esta otra subjetivación nietzscheana no tiene una naturaleza propia, como tampoco cualquier cosa existente en la tierra, y no por ello es inexistente, antes bien es fortaleza de los posibles mundos existentes. Se da cierto vaciamiento del sujeto al caer en cuenta del abismo, de lo desfundados que están el tiempo y la subjetividad. Lo antes mencionado nos llevó a considerar que el superhombre, ultrahombre, de Nietzsche no es solamente la propia interrelación entre todo lo que existe, sino también es la impermanencia, ser siempre de manera provisional y en constante transformación, son individuaciones no personales y singularidades no individuales, manifestación de lo abismal.

Recogiendo Heidegger lo abismal de Nietzsche, en lo que podemos considerar como una relación paradójica entre ellos. Heidegger considera que el abismo es el tránsito que soporta y funda lo abierto. La posibilidad de una transformación del destino está en el abismo originario del ser. El ser es relación de copertenencia constitutiva del ser pensar hombre, y crítico del fundamento de toda la Historia occidental. Por eso, en Heidegger no es importante la esencia del hombre o la pregunta por el sentido del hombre, sino

una apertura del ser [Seyn] al hombre, esto es, la verdad del ser [Seyn]. Y siendo el hombre el custodio del ser, ahí radica su importancia y transmutación del hombre en otra manera de subjetivación. Porque en el permanecer fuera del ser el hombre es el lugar, en tanto que es un pensador de la espera, del reposo, de la calma. El hombre en Heidegger es determinado en su esencia por el ser, ya que este primero percibe el ser, es decir, el hombre es la brecha y el espacio dispuesto necesariamente por el propio ser. El hombre ahora es el entre, es el lugar de paso y traspaso del ser. El pensamiento del hombre es como el acontecimiento fundamental por el que el hombre es dispuesto por el ser, porque es con el pensar que participa el hombre en el acontecimiento mismo del ser. El hombre está dispuesto por el propio ser en una referencia determinada respecto a lo ente en su totalidad, además de que el ser determina la esencia y acción del humano, porque de otra manera el ser no podría manifestarse y acontecer.

Todo esto en vista a una crítica a la subjetividad moderna, pues Heidegger busca y trata un pase a la verdad del ser [Seyn], que no tiene que ver con la subjetividad, en tanto lo piensa desde la comprensión del claro del ocultamiento, y porque la esencia consiste en permanecer el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Por ello, Heidegger habla del saber del rehúso. Propone una apertura del ser [Seyn] al hombre, porque lo importante no es la esencia del hombre, en otras palabras, el humanismo, sino la verdad del ser [Seyn] y como el hombre es el custodio del ser, ahí su importancia y transmutación del hombre en otra manera de subjetivación. Para Heidegger el elemento esencial que puede determinar al hombre es su vecindad con el ser [Seyn]. La búsqueda de la esencia del hombre mismo no sólo tiene como consecuencia el olvido del ser, sino también la aceptación de que el hombre reposa sobre la animalidad. Heidegger quiere trastocar la última figura del antropomorfismo en su relación entre mundo sensible e inteligible que transforma lo sensible en el ámbito de despliegue continuo y sin límites. Por ello que el filósofo alemán ponga énfasis en el ek-sistente, como comprometido con el destino de la verdad del ser. El hombre se realiza de tal manera que es el ahí, el claro. Pues el hombre hay que repensarlo desde el *Dasein* (ser-ahí). El ente debe entrar al *Dasein* (ser-ahí) para hacerse manifiesto, es decir, visible. Pero sin olvidar, que el *Dasein* como el ahí del ser, como claro del ser, a la vez el ser queda oculto, esto es, claro oscuro. Por eso Heidegger insiste en el saber del rehúso. Para Heidegger es importante el rehúso para poder transitar al otro comienzo, porque el rehúso es la sustracción y retraimiento del ser. Es el saber del rehúso.

Mientras que Nishitani en su crítica al sujeto moderno, al cogito cartesiano, expresa el no-ego como vaciamiento del sujeto y del apego que éste tiene sobre las cosas. La propuesta de Nishitani es el yo que no

es un yo, en otras palabras, el yo es yo porque no es yo. Esta propuesta la logra desarrollar Nishitani con la relación estrecha que encuentra entre budismo y filosofía, pues le ha permitido promover un nuevo sentido a la existencia. Tiene que ver con la vacuidad y el no-ego, y no desde la utilidad. Porque Nishitani busca la desinteriorización del yo, del ego cartesiano, del fundamento egoísta, para transitar al no-fundamento que se encuentra en la vacuidad, para así abrirse al yo originario que se encuentra en la vacuidad, que a su vez ésta se encuentra en el fondo del yo originario. Es solamente con esta unidad que posibilita una autoidentidad, porque el campo de la vacuidad es desde donde brota la intimidad más profunda del interior del no-yo. El hombre en sus actividades cotidianas y modos de ser se presenta a la vez como hombre y como vacuidad. El no-ego es *experiencia* y depende de la pérdida del yo y su forma habitual de percibir las cosas es una conciencia que solo puede ser alcanzada mediante la aniquilación de la percepción de la realidad del yo-ego ordinario. Esta diferente subjetivación del yo implica una experiencia no sólo con los otros organismos, sino con todo lo demás porque somos en la vacuidad y, al mismo tiempo, permanecemos en la infinita apertura que envuelve la finita existencia, en tanto que la existencia es tal y como es en el eterno instante. La experiencia del vaciamiento del yo posibilita un tránsito a esa otra relación con las cosas, donde ya no hay más la dualidad del yo y el otro. Es la afirmación de la diferencia que se repite en todas las cosas, y que termina con toda posible objetivación. Entonces el centro de un sujeto está en las demás cosas, así como el centro de las cosas está en el sujeto, no hay pues una centralidad del que todas dependamos, más bien, todos dependemos de todos.

De alguna manera podemos considerar que al leer las filosofías de estos tres autores encontramos una mutua fecundación que nos convoca a considerar la cultura de nuestra situación histórica. Nietzsche sintió curiosidad por el budismo, aunque sus acercamientos no hayan sido del todo correctos. Lo mismo podemos observar en la filosofía de Heidegger, vale decir, una fascinación por Japón, con unos diálogos que enriquecieron el intercambio filosófico. Lo mismo podemos decir con respecto a la filosofía de Nishitani, pues no tuvo lugar una inclinación por imitar o combatir la filosofía occidental. En la propuesta de Nishitani encontramos cierta relación asintótica entre la filosofía occidental y su propia cultura.

Las propuestas de Nietzsche, Heidegger y Nishitani son la de un tiempo-espacio que no está sometido al sujeto o a Dios, y en todo caso hay un sujeto que está renaciendo con el lenguaje del sentido del ser. Porque en esta otra experiencia del tiempo-espacio ya no vemos al sujeto como fundamento, la racionalidad dialéctica, la voluntad de dominio, el progreso del que tan orgulloso está la Modernidad occidental. Estos

tres filósofos llevaron hasta su profundidad una crítica al historicismo, al progreso y al desarrollismo del tiempo moderno lineal, posibilitando un nuevo modo de temporalidad histórica e interpretativa. No más un tiempo trascendente, alejado de la finitud, dicotómico entre finitud e infinitud. Antes bien, proporcionaron un modo diferente de temporalidad que reconozca la alteridad en el sí mismo. Para tomar en cuenta a todos los plurales mundos de la vida animada y sus diferentes comunidades interpretativas. Y esto lo podemos encontrar en el instante que posibilita los diferentes pasados y los diferentes futuros en los diferentes presentes.

La enfermedad histórica del mundo occidental moderno es la extenuación que se manifiesta en el hombre moderno por el exceso de estudios y de conocimientos del pasado, el exceso de memoria y la limitación del olvido, que imposibilita una capacidad creativa. Porque el despliegue de la vida no es el del tiempo que el erudito conoce objetivamente, sino el que se experimenta. El tiempo y nuestra existencia son sin certeza alguna, ni objetividad, ni entidad, mucho menos presencia del objeto, porque no hay sustancia ni sujeto que remita esta acción o hacer, en tanto se hace en el tiempo y como tiempo, y en conexión con todas las demás cosas. La vida no es la exigencia de conservación y desarrollo. El hombre moderno experimenta el tiempo padeciendo un exceso de cultura histórica, por lo que termina aceptando el saber científico como forma espiritual hegemónica, pues considera que éste le permitirá conocer cómo el tiempo transcurre a través de las cosas.

En Heidegger el tiempo se manifiesta desocultándose en una confluencia con el historiador, porque pertenece a lo abismoso de ese ensamble al que los mismos dioses se subordinan. La vida es histórica en las raíces mismas de su ser y que, por tanto, en cuanto efectivamente existente, se ha decidido ya siempre o por la historicidad (*Geschichtlichkeit*) auténtica o por la inauténtica existencia. Para Heidegger es importante la temporalidad, porque se ha entendido como una de entre más dimensiones posibles de la realidad del tiempo. Una temporalidad pertenece al claro del abismo y habrá de decir lo más simple y calmo, porque la interpretación de la palabra de la verdad del ser [*Sein*] no es un acto de autoridad, pero además no conoce la impotencia. Una temporalidad como voz del silencio del evento, acaecimiento, del éxtasis sido-conservado y venidero-conservador, en y desde un tiempo que es un instante eterno como inauguración y fundación. Lo histórico permite conocer las cosas y la acción humana en una temporalidad. La vida, que puede decirse del ser humano y de todo lo que es vida en la naturaleza, tiene la temporalidad como parte de sí mismo. La temporalidad es para Heidegger el fondo temporal que posibilita algo así como una vuelta

a su carácter aconteciente, y abriendo originariamente la vista a lo posible. Heidegger pone en juego una meditación histórica, que no es más que el ejercicio de una meditación del acaecer apropiado y desapropiado de la historia, en tanto la historia padece en el proceder de su estudio a través del proceso de tecnificación. La temporalidad es precisamente el fundamento de la constancia del hombre que tiene como raíz un sentido histórico y es sostén de su historicidad. La temporalidad propia del existente que es apertura a la propia verdad del ser. La historia es quien posee al hombre.

Es histórico la transición al otro inicio del tiempo. El otro inicio del tiempo no se aleja, no niega ni pretende superar lo ya sido. La preservación de lo venidero. es la relación en su carácter de interdependencia, y no de subjetividad u objetividad, entre el medio ambiente y la vida humana, como expresión existencial. En esta existencia-tiempo, como el otro tiempo, todas las cosas pierden su significado estable, y nosotros mismo con ellas, pero sucede que en esta gran duda se da una afirmación del otro inicio. El otro inicio como un instante del tiempo, en el que hay una multiplicidad de acontecimientos, un instante de instantes interrelacionados.

Es el instante eterno, el eterno presente, actualizado en ese instante y de todos los posibles, en la dimensión del tiempo finitamente infinito. Hay una auténtica relación de re-creación del mundo tierra, hombres dioses. El tiempo va de sí mismo a sí mismo en el hombre y en las cosas mismas, hablamos de tiempo que entrelaza, como todos los instantes posibles. Porque para Heidegger el hombre es el receptor del tiempo. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. El dar, que da tiempo y que se da en sólo el dar como ofrendar o extender del espacio-tiempo, se determina desde la recusante-retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro. Así que en el dar se da el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. El tiempo y el ser son lo que nos sustrae y nos arrastra con ellos. Es decir, nos atrae escapándonos. Para Heidegger sólo podemos señalar el sustraerse del tiempo y no el tiempo que se sustrae, por lo que queda un poco de ocultamiento.

Y el instante en Nietzsche al igual que el de Nishitani es un estado paradójico, que de alguna manera, se da y se manifiesta el tiempo verdadero y la verdadera eternidad. El tiempo como instante eterno es una perspectiva que atraviesa el entendimiento discursivo conceptual y la razón especulativa hacia la profundidad de la propia existencia. En este tiempo de todos los momentos, de todos los instantes, acontece

la totalidad de la existencia, la totalidad del mundo en sus posibilidades. Todos los seres, todas las cosas, constituyen momentos en esta totalidad del mundo como instante eterno. La experiencia de la existencia se aclara solamente en este instante, porque no hay más existencia que en este momento, que consta de múltiples instantes. La propuesta que hemos venido manifestando es la del instante eterno como existencia. La existencia es a la vez verdaderamente eterna y verdaderamente momentánea, es un instante de varios instantes. El instante tiene la esencialidad en su verdadera esencia como una no-esencialidad.

## 4 APÉNDICE: Primer inicio en pos del sentido del hombre.

¿Cómo? ¿Un gran hombre?  
Yo veo siempre tan sólo al comediante de su propio ideal<sup>410</sup>

La historia de la filosofía ha estado conducida por Occidente. Por medio de la filosofía occidental se ha pensado, problematizado el sentido de la existencia humana, y ha moldeado al hombre moderno de cierta manera para conocer y comportarse en torno a las cosas, el mundo, la naturaleza, el ser del hombre, en otras palabras, ha abierto el camino a la verdad. En lo que va de los siglos han sido proporcionadas distintas interpretaciones, pero ha sido la filosofía occidental la que se ha impuesto en un debate con otras formas culturales, y ha terminado por ser asumida como aquella que puede proporcionar las únicas respuestas verdaderas. A partir de esas verdades se ha constituido no sólo el saber, sino también maneras de comportamiento, propio de épocas que van desde la ilustración hasta el materialismo pasando por el idealismo y el romanticismo.

A continuación, se abordará de la manera más completa y exhaustiva, con la intención de ofrecer puntualmente los planteamientos, los términos y las líneas fundamentales de la imagen del hombre acontecidas en la filosofía occidental. La pregunta sobre la esencia del hombre y sobre el significado de su existencia ha irrumpido en la existencia. Así que el hombre no sólo es aquel que suscita problemas sino también es su propia existencia la que se hace problemática.

Se dice que el nacimiento de la Filosofía comenzó en Occidente como género cultural nuevo, en la Grecia<sup>411</sup> clásica, “con la palabra-diálogo, la Atenas del siglo V a. C. inventa el hombre convertido en problema para sí mismo: el diálogo con los dioses, el diálogo con el mundo y el diálogo consigo mismo se

---

<sup>410</sup> Nietzsche, Friedrich, MBM, §97.

<sup>411</sup> “La filosofía es griega, en la medida en que es en Grecia donde alcanza por vez primera su forma superior, donde atestigua su verdadera fuerza y sus finalidades, que no se confunden con las del Oriente-sacerdote, incluso cuando la utiliza”, en Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Anagrama, España, 2006, p. 13.



enturbian; Edipo es su símbolo repetido sin cesar. El ágora es el lugar de emergencia tanto del *logos* como del sentimiento trágico”.<sup>412</sup> La ciudad de Atenas toma una gran relevancia, porque es allí donde se ejerce la democracia, que servirá como modelo para la humanidad. Pues fueron ciertos hombres griegos atenienses que empezaron a reflexionar<sup>413</sup> en torno al hombre, la vida, la naturaleza, la moral, el lenguaje, etc., logrando incorporar esas mismas reflexiones en lo real. En la democracia la palabra adquiere una relevancia, disponiendo aquél que logre dominar la palabra sabrá imponerse sobre el saber y el hacer. La filosofía se funda sobre el discurso, lo que se dice, y no en torno a lo que no se dice.

La doctrina de Platón refiere al ser como *ιδέα*, visualidad, la presencia como aspecto. Lo que llega a la presencia, deviene y es un ente. Pero la más elevada de las ideas tiene que comprenderse al mismo tiempo como *ἀγαθόν*. Así que el ser del ente adquiere el carácter *ἀγαθοειδές*, esto es, lo que hace al ente apto para ser un ente. El ser es la pura presencia y al mismo tiempo la posibilitación del ente, por lo que hace pasar al ente a un primer plano, en consecuencia, atrae y reivindica para sí todo el comportamiento del hombre, además de que hace retroceder al ser en favor del ente. Y ese hombre es “[...] aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes [...]”.<sup>414</sup> El alma platónica se vive a sí misma, desvinculada de las variables impresiones de la vida, por lo que no llega a penetrar en los contenidos concretos de la vida. De esta manera, el alma encuentra su verdadera vida en la contemplación del ser, pues es a lo que aspira el alma, y esto en la vida filosófica. Pero lo contemplado por el alma no puede ser enseñado, ya que no se trata de comunicar el conocimiento, sino de guiar a las almas, por lo que se requiere ir a la Academia para aprender a filosofar, esto es, en la vivencia, la vida filosófica-anímica.

Por eso, Platón fundó la Academia, inspirada en las comunidades pitagóricas, para así dialogar estos temas filosóficos sin ningún tipo de contratiempo. La Academia “era una conjunción de formación filosófica-científica con una visión religiosa, ascética y dietética de la vida y una orientación política”.<sup>415</sup>

---

<sup>412</sup> Daniel Defert, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el College de France (1970-1971) seguido de “El Saber de Edipo”*, trad. de Horacio Pons, 1ª ed., FCE, Argentina, 1012, p. 291.

<sup>413</sup> Eugenio Trías en *La edad del espíritu* considera la reflexión <<filosófica>>, característica de Grecia y de India, como una forma genérica de autoreflexión de una primigenia revelación religiosa. En *Pensar la religión* habla de la remisión hacia un núcleo primigenio que confiere <<razón>> a la teofanía, a partir de los sabios <<presocráticos>>.

<sup>414</sup> Platón, *República*, V, 476c-d.

<sup>415</sup> Antonio Alegre Gorri, “Estudio introductorio”, en *Platón I*, Gredos, España, 2010, p. XXXI. (Col. Grandes pensadores)

En la Academia se formaban sujetos bajo el precepto de captar lo universal, lo uno de lo múltiple, esto es, la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad, en tanto que el diálogo servía para las observaciones diferenciadas y contrapuestas que brotaban de la verdad, porque era a través de la dialéctica como se lograba afectar al sujeto en su totalidad.

La asociación entre alma e idea, “que asocia en sí en una relación indisoluble la contemplación de la idea y la presencia del mundo de las ideas, el hacerse consciente del ente en cuanto existente y el hacerse consciente de sí mismo en el ser [...]”.<sup>416</sup> El alma contempla las ideas y no la contemplación del mundo, porque el mundo es lo temporal y espacialmente en que vive el hombre, esto es, depende el hombre de él, por su constitución psicofísica. Y en tanto intente conocer en compañía del cuerpo será engañado,<sup>417</sup> ya que si mira con los ojos del cuerpo no conocerá algo bello y bueno, por lo que “prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se la asocia [...]”.<sup>418</sup> Con el alma por sí misma hay que observa los objetos reales en sí.<sup>419</sup> Así que hay el mundo de las ideas en relación con el alma, y esta relación no puede estar en conjunto con el mundo, porque el alma pertenece al mundo del ser. Además “el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible”.<sup>420</sup> Pero el alma a diferencia del cuerpo, ésta se eleva del mundo de los sentidos al mundo espiritual. Si bien es cierto que el alma vive en el cuerpo humano, sabe que no es su vida. Ahora el problema en Platón es el de la vida con respecto a la contemplación de ideas, porque el alma aspira a emanciparse de la vida para alcanzar a contemplar el mundo de las ideas. La solución parece darse con el filósofo como el intérprete del alma, ya que anuncia su destino y a la vez que actúa sobre el alma llevándola a la inmortalidad. En la discusión filosófica misma dentro de la Academia busca alcanzar el mundo de las ideas, pues “a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber [...] los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantiene sobrio y no cede ante ellas”.<sup>421</sup> Al filósofo

---

<sup>416</sup> Groethuysen, Bernhard, “Filosofía y alma”, *Antropología filosófica*, 2ª ed., trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Argentina, 1975, p. 24.

<sup>417</sup> Platón, *Fedón* 65b, Prólogo de Carlos García Gual, estudio introductorio Antonio Alegre Gorri, I, Gredos, España, 2010. (Col. Grandes pensadores)

<sup>418</sup> Ídem., 66a y 67ª.

<sup>419</sup> Ídem., 66d.

<sup>420</sup> Ibid., 79b.

<sup>421</sup> Ibid., 82-85.

le importa su propia alma, pues no vive amoldándose a su cuerpo. Sólo la filosofía se hace cargo del alma, porque exhorta suavemente e intenta liberarla, en tanto amante del saber<sup>422</sup>. “Y en aquel [nos dice Platón] en que han fluido los deseos hacia el conocimiento, y hacia todo lo de esa índole, éstos conciernen al placer del alma misma y por sí misma y abandonan los placeres corporales, si es que ha de ser filósofo verdaderamente y no de modo artificial”.<sup>423</sup>

Por su parte, Aristóteles fue discípulo de Platón, ingresando a la Academia como alumno durante casi veinte años, para luego alejarse no sólo de la Academia sino también de la filosofía platónica, ya que no compartía el dualismo ontológico cuerpo y alma del pensamiento platónico. Además, Platón consideró la tripartición del alma, localizando las tres partes en el vientre, el pecho y el cerebro.<sup>424</sup> Para Aristóteles, “el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento”<sup>425</sup>, por lo que las partes del alma son distintas desde el punto de vista de la definición. El alma en Aristóteles se establece en una cuádruple distinción de meras funciones, que son: nutritivas (θρεπτικόν), sensitivas (αἰσθητικόν), intelectivas (διανοητικόν) y motriz (κίνησις). Estas funciones vitales así como las correspondientes potencias o facultades que las hacen posibles, permiten a Aristóteles superponerlas en orden creciente de inmaterialidad, haciendo posibles que establezca entre los seres vivos una jerarquía, hallando a las plantas en la base, en tanto están dotadas de sólo vida vegetativa, y en la cúspide el hombre, que tiene el entendimiento práctico y que participa del entendimiento teórico, propio de los dioses.

La concepción del hombre en Aristóteles parte de la mera realidad del hombre, esto es, una concepción del hombre que lo abarca todo a un tiempo, que puede ir de lo más alto a lo más bajo. Pero, sobre todo, la animalidad del hombre, que no deja de destacarlo en el *De Anima*. Con Aristóteles, el alma ya no tendrá esa importancia que le confirió Platón por sobre el hombre, ya que el alma platónica puede percibir en mundo de las Ideas, aunque si mantiene la importancia que para los griegos tenía el alma (ψυχή), principio de vida, de movimiento y de conocimiento en el hombre. Además, de acuerdo con la tradición órfico-

---

<sup>422</sup> Ibid. 83a.

<sup>423</sup> Platón, *República*, VI, 485d-e.

<sup>424</sup> Ibid. IV, 438d y sigs.; IX, 580d y sigs.; VIII, 548c y 550b; *Timeo*, 69c y sigs.

<sup>425</sup> Aristóteles, “Acerca del alma II, 413b10”, en *Aristóteles II*, trad. de Tomás Calvo Martínez, estudio introductorio Miguel Candel, Gredos, España, 2010. (Col. Grandes pensadores) .

pitagórica, Platón expulsó, suprimió, la animalidad para darle un lugar preponderante al atributo de la racionalidad. Aristóteles, por su parte, tiene en mente al hombre que vive desde el mundo sublunar, y que pertenece a ese lugar donde hay otros seres por encima y por debajo de él.<sup>426</sup> El hombre aristotélico comparte con todo el reino las facultades nutritivas y sensitivas, que satisfacen ciertas necesidades que conducen a la conservación de la existencia y la reproducción. Pero lo que le es propio al hombre es la racionalidad, que comprende una serie de atributos y capacidades, pues es un concepto multívoco. De una amplitud semántica es el concepto griego *λόγος*. Es en la *Política* donde delimita la especificidad ontológica del hombre, en su ya conocida definición del hombre como animal político. Para Aristóteles “el hombre es por naturaleza un animal social [...] La razón por la cual el hombre es un ser social [...], es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra”.<sup>427</sup> El hombre es el único animal que tiene *logos*, es diferente a los demás animales. En el hombre hay una vida política y lingüísticamente determinada. El modo de vida político-lingüístico como distinción ontológica del hombre tiene su marco en la forma peculiar de comunidad representada por la *polis*. El hombre tiene como *telos* el vivir bien, que es propio de la *polis*, a diferencia de los demás animales, que simplemente viven. Otra diferencia que encuentra Aristóteles, es que el hombre al tener el *logos*, palabra, produce el sentido moral del bien y del mal que son indispensables para el vivir bien, a diferencia de los animales que tiene voz (*pone*) que les sirve para significarse las sensaciones de dolor o placer. Así pues, el hombre vive moral y discursivamente en el marco de la *polis*. Mientras que los animales viven gregariamente, pero esto no quiere decir que pueden ir más allá de comunicarse entre sí el contenido inmediatamente corpóreo-fisiológico de su experiencia.

Para Aristóteles, el vivir también le es propio a las plantas, y a todos los animales. Sin embargo, dice Aristóteles, resta la actividad propia del ente que tiene razón, la obedece, la posee y la piensa. “Y con esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo [...] la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implique la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno [...] siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables [...]

---

<sup>426</sup> Cf. Aristóteles, *De Gent. y Corr.* 336b; *Acerca del Alma*, III, 12.

<sup>427</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a9-11.

resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”.<sup>428</sup> El hombre es un ser racional y político, tiene que ser cabal, y su virtud debería ser perfecta en el sentido de excelencia funcional y moral. Lo antes mencionado refiere no sólo a qué es el hombre, sino también qué hace, cómo se comporta, cuál es su actividad, en función de que es ante todo un ente natural, y como ente natural está compuesto de materia y forma.

En los seres vivos hay un compuesto de materia, como lo es el cuerpo, y forma, como lo es el alma. “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo”.<sup>429</sup> Materia y forma ofrecen una misma entidad, “la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo”<sup>430</sup>, por eso, que el alma sea a la vez acto constituyente del cuerpo vivo, y también actúa como potencia respecto de sus actos vitales concretos. “Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo”.<sup>431</sup> El hombre aristotélico es como una entidad corporal unitaria recibe su carácter de entidad de las características activas que llamamos alma. Así pues, en Aristóteles no hay una separación entre el alma y el cuerpo, en tanto se da en una misma y única realidad, “[...] que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia.”<sup>432</sup>

Así como Aristóteles criticó la dicotomía platónica entre cuerpo y alma, al considerar el cuerpo como un obstáculo para el alma. También lo hará santo Tomás de Aquino al considerar que siendo el cuerpo de la naturaleza del hombre hace su perfección. Y que el hombre no pudiendo semejarse a Dios, sino solamente en la completitud de su ser integral, es decir, como unidad hilemórfica de cuerpo y alma. Pero recordemos que la herencia aristotélica es el hilemorfismo, esto es, la teoría del compuesto materia forma aplicada al

---

<sup>428</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1098a4-19.

<sup>429</sup> Aristóteles, *Acerca del alma* 412a20-23,

<sup>430</sup> *Ibid.* II, 1, 412b10.

<sup>431</sup> *Ibid.* II, 2, 413a4-7.

<sup>432</sup> *Ibid.* II, 1, 412b6-8.

hombre. No obstante, Tomás de Aquino difiere de Aristóteles en tanto que toma en cuenta la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma.

Dentro del cristianismo tomemos la pregunta por el hombre que acompaña a la teología de Santo Tomás de Aquino. Para Santo Tomás el hombre ocupa el lugar más alto en perfección dentro de la diversidad de las cosas, en la escala de los entes. “[...] fue a propósito para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas criaturas que obrasen como Dios obra, y, obrando Dios, por entendimiento y voluntad, fue conveniente que hubiese algunas criaturas con entendimiento y voluntad”.<sup>433</sup> El hombre aquineano es ser alma de su cuerpo. El espíritu del hombre no sólo es sustancia inmaterial, sino también forma del cuerpo.<sup>434</sup> La relación entre alma y cuerpo se entiende cuando Santo Tomás considera el alma espiritual del hombre como una sustancia inmaterial, esto es, subsistente en tanto posee un ser propio, pero además informa al cuerpo. En otras palabras, se refiere a una sustancia intelectual unida al cuerpo como forma. Por lo tanto, no hay división o absorción en esta relación entre la sustancia alma y el cuerpo, donde la primera le informa al último, porque hay una unión sustancial, en tanto es una unión en el ser.<sup>435</sup> El hombre para Santo Tomás es una unidad de alma cuerpo, espíritu que es forma de un cuerpo. Pero cabe mencionar que el alma recibe el ser en el momento que se une al cuerpo. Y el ser no tiene el sentido de existencia, sino que “El ser es por lo que algo es”<sup>436</sup>, esto es, su causa, así como la existencia se deriva del ser. El ser es el fundamento de todos los constitutivos, como el constitutivo formal del ente. Sólo se experimenta el ser en la percepción intelectual, ya que es misterioso, aunque guarda relación con el hombre. Así que, no hay que confundir ser (*esse*) con ente (*ens*), porque el ente es el primer conocido, el objeto formal común a todo entendimiento, así que todas las características o conceptos se reducen en él, por ser el más general. El ente es lo compuesto. El ente tiene ser, es decir, designa el ser y lo que lo posee. Además, el ente está constituido por la esencia y el ser, y el ser es lo que hace subsistir, que es cuando existe por sí y en sí, que a su vez es propio de la sustancia, su ser propio. Y la esencia y el ser son, para Santo Tomás, dos principios que constituyen a toda entidad. Por lo que el ser es el constitutivo formal del ente, y la esencia es el constitutivo material del ente.

---

<sup>433</sup> Santo Tomás, “Suma contra los gentiles, II, c. 46”, en *Santo Tomás de Aquino*, Gredos, Madrid, 2014. (Grandes pensadores)

<sup>434</sup> *Ibid.* II, c. 68.

<sup>435</sup> Santo Tomás, C, V. *El ente y la Esencia*, trad. de Pedro Gómez Danés, UANL, México, 2000.

<sup>436</sup> Santo Tomás, *op cit.* I, c, 22.

Pero volviendo a la especial posición del hombre en Santo Tomás, el alma humana es diferente a la de los animales, en tanto que el alma espiritual, única forma del compuesto humano, es una sustancia y a la vez forma de la materia. Por ello que el alma humana tenga más potencia de ser entre estas sustancias, y se halla más próxima a las realidades materiales, porque los constitutivos formal y material son sus condiciones, los cuales comparten un único ser. El alma humana tiene un ser propio y proporcionado a su esencia, esto es, es el único propietario del ser. Porque a diferencia de otros compuestos vivos que son contruidos por otras formas que también se unen a la materia, como por ejemplo los animales, no cuentan con la propiedad del ser, ya que el ser que las actualiza pertenece a toda la sustancia, de esta manera las formas están destinadas únicamente a determinar la materia. En cambio, el ser humano tiene como ser un ser espiritual. Ahora bien, el alma espiritual humana comunica el mismo ser a la materia corporal, al cuerpo, sin embargo, el ser es primero y principalmente del alma, aun cuando sea a través de ésta que al cuerpo, y, por ende, del compuesto, les sea propio el ser. De lo anterior, puede desprenderse que no haya yuxtaposición entre la sustancia alma, espíritu, y el cuerpo, pues cuando el alma se une al cuerpo para informarle se da una unión sustancial, es decir, una unión en el ser.

Ahora bien, para santo Tomás esta sustancia humana necesita unirse sustancialmente al cuerpo, porque al unirse puede realizar las operaciones propias, entender y querer. El alma humana necesita de las sensaciones para saber y querer, de un modo libre, ya que gracias a las sensaciones puede entender y actualizar la inteligibilidad en potencia de lo sensible, así como lo inteligible actualiza la potencialidad intelectual del entendimiento del espíritu humano. Pero las operaciones intelectivas y volitivas son propias del espíritu humano, aun cuando necesite del cuerpo para realizarse, pues el cuerpo actúa de una manera indirecta y extrínseca, además porque estas operaciones rebasan lo corpóreo. Con Tomás de Aquino “se da una auténtica unidad de dos órdenes distintos: de lo entitativo, al que pertenece su espíritu, un ente sustancial, y de lo material, que siempre es parte de la esencia sustancial. Con esta explicación sintetiza la tesis del platonismo de la sustancialidad del espíritu con la del hilemorfismo aristotélico, que afirma que es forma del cuerpo”.<sup>437</sup> Pero Tomás, a diferencia de Aristóteles, reconoce la subsistencia del alma personal después de la muerte. Sin embargo, la inmortalidad del alma no le confiere una sustancia completa, siendo

---

<sup>437</sup> Forment, Eudaldo, “Estudio introductorio”, en *Santo Tomás de Aquino*, Gredos, Madrid, 2014, p. LXXXIV (Grandes pensadores).

el alma humana creada por Dios y recibiendo de él el acto de ser, y no proveniente del proceso biológico de reproducción. Y el alma una vez creada, y como forma simple, ya no puede perder el ser. No obstante, lo comunica al cuerpo con el que constituye una completa unidad. El alma si se separa del cuerpo tras la muerte, no pierde el ser en virtud de su simplicidad. El alma ha sido creada para animar el cuerpo y constituir en unidad con el cuerpo al hombre. Así pues, la corporeidad es constitutiva de la naturaleza del hombre, pues sin ella no hay hombre. El cuerpo hace a la perfección del hombre en el plano del ser y del obrar, no hay pues contradicción entre cuerpo y alma.

Ahora demos un salto hasta el siglo XVII, también conocido como el siglo del racionalismo, y que se terminará consolidando ya para el siglo XVIII con la llegada de la Ilustración. Pero mantengámonos en el siglo XVII, porque el sentido del hombre de esta época está acompañado por la aventura de la expansión y el crecimiento de conocimiento, que no es más que el entusiasmo por reencontrarse, por renacer, en un mundo desconocido. El hombre toma otro sentido, pues no sólo quiere comprender el mundo, sino también dominarlo, como nos lo menciona Descartes, “es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones [...] de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharla del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”.<sup>438</sup> Descartes declara resueltamente la soberanía del pensamiento con el *cogito ergo sum*. Así que la esencia del hombre es pensante, pero a la vez hace referencia a la totalidad del compuesto humano, que es el cuerpo. Esto es, el hombre es una cosa que piensa, pero también es cuerpo. Y es que, para Descartes, el corazón humano es el órgano que explica la vida y el funcionamiento del cuerpo, y se logra sentir debido a lo que denomina como naturaleza humana, o como naturaleza racional. Lo que se destaca es la relación del todo de esta máquina, que siente,<sup>439</sup> con una conciencia interior. De este modo, la experiencia del hombre es como un todo que se da en el sentimiento, y que tiene también características universales. Como observa Scheller, “La conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios –que ya los grandes místicos de los siglos XIII y XIX habían aproximado a los límites de la identidad- se compenetran

---

<sup>438</sup> Descartes, René, “Discurso del método (sexta parte)”, *Descartes*, trad. de Manuel García Morente, estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2014, p.142 (Grandes pensadores)

<sup>439</sup> Ibid. Tratado del hombre (tercer tratado), p.261.



en Descartes tan profundamente, que no es ya necesario partir de la existencia del mundo para concluir en la de Dios, como hacía Santo Tomás de Aquino, sino que, a la inversa, el mundo mismo es derivado de la luz originaria, de la razón, que se sabe arraigada inmediatamente en la divinidad”.<sup>440</sup>

Descartes plantea la problemática del sentido del sujeto cognoscente y de la naturaleza del objeto conocido. Y es que como apuntaba Hegel, con Descartes comienza la modernidad. También comienza una nueva interpretación del hombre, concibiéndolo como un ser autónomo. El filósofo francés propone una naturaleza peculiar en la que alma y cuerpo forman una unidad indisoluble. Para él, el cuerpo humano es una máquina que funciona como tal, y que también cuenta con unas capacidades propias del ser sintiente, como es el entendimiento, la imaginación y los sentidos. La concepción mecánica del cuerpo en Descartes se distingue de la de Aristóteles, pues ahora se considera al corazón humano como el órgano que explica la vida y el funcionamiento del cuerpo. La diferencia que también podemos encontrar entre el hypokeimenon aristotélico y el sujeto cartesiano, que del sujeto aristotélico es de lo cual se predica, esto es, no es un predicador, no es el sujeto quien habla, es del sujeto de lo que se habla. El sujeto cartesiano, como sujeto moderno, al ser un sujeto de conocimiento, es quien, al predicar, construye su objeto, dando paso a que todo lo que no es sujeto, es objeto. Además, parece que con la modernidad inicia a cuestionarse ciertas creencias sobre el alma, así como el monopolio eclesiástico tradicional, en tanto que ésta se presentaba como única fuente autorizada de interpretación, con lo que:

un cuestionamiento radical de todo lo dado y revelado; nace en el instante en que el yo pensante, el *cogito*, pone en duda toda palabra recibida con el peso de alguna autoridad y toda respuesta que bloquee la posibilidad de reiterar el ejercicio y el movimiento de la universal dubitación o *sképsis*. Sólo que ese yo que de toda duda halla en el movimiento y ejercicio de esa duda un sujeto firme, el *cogito*, en el cual despejar la duda, en el cual afirmarse y fundamentar el saber: un sujeto que al pensar (y la duda es modificación del pensamiento) se puede afirmar como ser: *cogito sum*.<sup>441</sup>

---

<sup>440</sup> Scheler, Max, “Introducción”, *La idea de hombre y la historia*, trad. Juan José Oliveira, Siglo XXI, México, p. 8.

<sup>441</sup> Trías, Eugenio, “El punto de partida”, *Filosofía del futuro*, 1ª ed., Ariel, España, 1983, p.15.

El <<pienso>>, de Descartes<sup>442</sup>, será la condición, mientras que el <<yo>> vendría a ser lo condicionado, esto es: “pienso luego existo”, el “yo pensante”, que busca sustituir a la subjetividad cristiano-medieval, en cuanto el hombre moderno confía en la ciencia teórica, en las técnicas. La crítica interna es la búsqueda “por fundamentar la certidumbre del yo en la autoevidencia de la idea clara y distinta cartesiana”. El pensamiento cartesiano pretende superar los errores del pasado, por ello actúa con cautela, en tanto se sabe perteneciente a una realidad histórica, y en esa propuesta epistemológica, teoría del conocimiento, buscará encontrar el mejor método que logre descubrir la verdad. Por eso, este <<yo pensante>>, que es el sujeto moderno, y que duda de todo en esa precaución, asiente hallar en ese mismo <<yo que duda>> un fundamento firme donde sustentar sus interrogaciones y respuestas, para así alcanzar la verdad. “Soy un cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente”<sup>443</sup>.

Sin embargo, el sujeto de Descartes es sustituido por el “sujeto trascendental” de Kant, quien continuará el precepto cartesiano que dice que el hombre debería dominar a la naturaleza, porque el sujeto kantiano es mientras ordena, sintetiza, determina objetos, y hace posible a la naturaleza, ya que la pone a su servicio como campo disponible y, por lo que, la termina de transformar en objeto. La <<revolución copernicana>> se refiere cuando la cognición o experiencia de un objeto es resultado del ser del objeto de acuerdo con las características a priori de la facultad del sentido de la intuición y de los conceptos a priori del entendimiento del sujeto. Es decir, esta revolución copernicana que emprende Kant, quiere dar a entender que es el objeto el que gira alrededor del sujeto y no el sujeto alrededor del objeto, además de que antes de que el objeto le sea dado al sujeto, éste ya habrá juzgado al objeto mediante las diversas categorías que dispone, entonces así podrá decir algo sobre el objeto. En palabras de Kant “el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismo ponemos en ellas”.<sup>444</sup> Estamos en presencia de lo que puede considerarse como la centralidad del sujeto en Occidente.

---

<sup>442</sup> “Nietzsche y Heidegger. Son ante todo ellos quienes [...] a través de la crítica radical a la cual someten la noción de sujeto según se ha constituido y consolidado a partir de Descartes, pero sobre la base de una tradición que se identifica con la de la clasicidad y el cristianismo”, en Vattimo, G. “II. El ocaso del sujeto y el problema del testimonio”, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. de Juan Carlos Gentile, 1ª ed., Península, España, 1986, p.44.

<sup>443</sup> Descartes, René, *Meditación metafísica*, *op. cit.* p. 26.

<sup>444</sup> Kant, Immanuel, B XVIII, *Crítica de la razón pura*, pról., trad., nota e índice de Pedro Ribas, Taurus, México, 2006, p. 21.

Cuando Kant habla de la fundamentación en el sentido trascendental, lo hace pensando sobre las condiciones subjetivas que la hacen posible. Así que, la estructura cognoscitiva humana sólo puede aplicarse al campo de los objetos posibles o al campo de la experiencia. Por ello, que se invalide cualquier tipo de conocimiento con pretensiones de conocer la cosa en sí, ya que está fuera de nuestra propia estructura cognoscitiva. Para Kant, el sujeto que vaya más allá de la experiencia posible, en otras palabras, de lo condicionado, se perderá, en tanto que pierde la relación entre concepto e intuición.<sup>445</sup> Lo trascendental en Kant se refiere a lo que el sujeto pone en los objetos. El modo de conocer los objetos es que el sujeto se atenga a las condiciones que hacen posible la experiencia y los objetos de la experiencia.

El sujeto kantiano tiene dos facultades, una es la facultad de la sensibilidad, que es receptiva, y la otra es la facultad del entendimiento, que es activa y espontánea. La facultad de la sensibilidad recibe representaciones, mientras que la facultad del entendimiento las produce, es decir, pensar. Así que en Kant es necesario hacer sensible a los conceptos como inteligible las intuiciones, ya que “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegos”.<sup>446</sup> El sujeto en Kant conoce cuando surge la síntesis entre el concepto y la intuición, cuando se relaciona el entendimiento y la sensibilidad. Esto es, sólo se conoce lo dado en la intuición sensible, y cuando éste es ordenado por el entendimiento. En el conocer del sujeto está aunado el entendimiento a la sensibilidad.

Ahora bien, para Kant son importantes las categorías como síntesis *a priori* de la intuición que se transforman en principios de unidad, ya que hacen posible pensar algo de la intuición empírica, esto es, en principios cuya virtud hace posible el conocimiento. Los conceptos puros están referidos a objetos de la intuición en general. Todas las categorías son principios de la síntesis *a priori* del entendimiento y sólo a través de ellos “es capaz de entender algo de lo vario de la intuición, es decir, de pensar un objeto de esta última”.<sup>447</sup> Correspondiente a la unidad del sujeto es posible la unidad del objeto, y de acuerdo a las categorías es posible la experiencia, pues en caso de que faltase dicha unidad las intuiciones ofrecidas por la sensibilidad no llegan a conformar ni la experiencia ni los objetos de la experiencia. Y Kant lo demuestra con la deducción trascendental de las categorías,<sup>448</sup> donde los objetos de la intuición han de conformarse a

---

<sup>445</sup> Ibid., A5/B9.

<sup>446</sup> Ibid., B75/A51.

<sup>447</sup> Ibid., A89/B106.

<sup>448</sup> Ibid., B124/A92.

las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar. Para que sea posible la experiencia y los objetos de la experiencia, son importantes las condiciones de la unidad trascendental de la apercepción. Porque para que haya unidad en el entendimiento es necesario la unidad trascendental de la autoconciencia.

Este recorrido<sup>449</sup> muestra cómo la metafísica con su sujeto está queriendo ir más allá de todo límite. Con una lógica de la indiferencia y de la extensión global, pues carece de toda intencionalidad y criterio, en otras palabras, falta de toda medida. La concepción de la subjetividad ha llevado al filósofo a considerar la necesidad de viajar a lugares muy lejanos, ya que cree que puede encontrar la unidad plena que lo abrace y proteja. Pero la subjetividad conlleva un arrojarse al destierro. Es la búsqueda en ese afuera, fuera del sujeto, más allá del tiempo. Este sujeto sabe demasiado en tanto que sabe que lo separa una distancia insalvable, pero colonizable, aunque también sabe demasiado poco de lo que le aparece ante él, pues se torna impenetrable. En la subjetividad no podemos encontrar una inocencia que acompañe el saber. Sólo una apertura de lo específico del individuo en relación con la subjetivación puede ofrecer alguna esperanza de promover la creatividad en la historia, el lenguaje y el arte, pues como observa Heidegger, la meditación histórica requiere un saber de su época que tiene que abandonar en el instante en que comienza su acabamiento, además de una meditación esencial sobre la *filosofía* misma. Donde el sí mismo sea múltiple y no único, idéntico, y el instante sea el acontecer ocasional y discontinuo contra lo sintético, identitario. Romper toda relación con el espíritu absoluto que mundaniza en forma histórica a través del curso, que lleva de la Grecia clásica al estado posrevolucionario, conceptualizado en su interioridad a través de la evolución religiosa y finalmente a través del saber absoluto, que se levanta como principio y fundamento metafísico: sólo lo espiritual es real, mientras que lo físico <<alienación-objetivación>> del propio movimiento del espíritu. A lo que Teresa Oñate nos comenta:

Un renacimiento actual del pensamiento filosófico crítico, tan alegre, profundo, creativo y contradogmático como siempre ha sido la filosofía no-metafísica, *desde su nacimiento* pre-platónico: el de *la filosofía en la*

---

<sup>449</sup> “La idea de que el sujeto no es la forma elemental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen a orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto, no resultaba evidente. El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario”, en Foucault, Michel, “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales*, trad. de Ángel Gabilondo, 3ª impresión, Paidós, España, 2015, p. 832.

*época de los griegos*. El renacimiento, pues, del mismo radical de las plurales ontologías no-metafísicas o no trascendentes occidentales, que co-inciden en constituirse como *punto de partida*, en y desde la crítica de los mitos antropocéntricos del poder y la salvación *humanos, demasiado humanos*<sup>450</sup>

El cogito cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el yo fichteano, el espíritu absoluto hegeliano, son formas de ordenar y representar la realidad desde la subjetividad. Y esta subjetividad ha venido acompañada por una concepción del tiempo lineal, que divide el tiempo en pasado, presente y futuro, y considera la eternidad inalcanzable. Esto ha orillado a que se considere la materia, la polifonía de las cosas naturales, como dependiente del sujeto, listas para su manipulación. Pues sólo tiene sentido lo que es ordenado y representado por el sujeto. Es el pensamiento que piensa sus propios productos, su nervadura intrínseca de conceptos.

---

<sup>450</sup> Oñate, Teresa, “Prólogo”, en Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. de Carmen Revilla e Intro. de Teresa Oñate, 1ª ed., Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 16.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

Abe, Masao, *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, 1985.

Aguilar Rivero, Mariflor, “Nietzsche y Gadamer”, en Mauricio Beuchot Puente, Ambrosio Velasco Gómez, (coords.), *Hermenéutica, Ciencia y Sociedad*. Séptimas jornadas de hermenéutica, UNAM, México, 2009, pp. 11-16.

Albrecht, J., “Friedrich Nietzsche und das “sprachliche Relativitätsprinzip””, en *Nietzsche-Studien*, 8 (1979), pp. 225-244.

Aristóteles *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, España, 2020,

Aristóteles, *Tratado de lógica (Órganon) II*, introd., trad., y notas por Miguel Candel Sanmartín, 1ª reimpr., Gredos, España, 1988.

Aristóteles, *Metafísica*, introd., trad., y notas por Miguel Candel Sanmartín, 3ª reimpr., Gredos, España 1994.

Aspiunza, Jaime “Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales”, en *ESTUDIOS NIETZSCHE - Actualidad e inactualidad de Nietzsche*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), No. 12 (2012), Ed. Trotta, Madrid, pp. 13-24.

Barbosa Cepeda, Carlos, “Nishitani Keiji’s Notion of Mind”, *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 4, Nagoya, Chisokudō, 2019, pp. 191–216.

Beristain, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 7ª ed. Ed. Porrúa, México, 1995.

Bouso, Raquel, “Disimagination and Sentiment in Nishitani’s Religious Aesthetics” *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 4, Nagoya, Chisokudō, 2019, pp. 45–84.

Bouso, Raquel, *Zen*, 1ª ed., Fragmenta, España, 2012, (Fragmentos, 15).

Bouso, Raquel “Meontología y temporalidad”, en Maldonado, Rebeca, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*, 1ª ed., Ítaca-UNAM, México, 2017, pp. 103-134.

Cardona, Luis Felipe, *Heidegger. El testimonio de pensar*, 1ª ed., Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.

Carter, Robert E., *La escuela de Kioto. Una introducción*, trad. de Raquel Bouso García, Bella Terra, España, 2015.

Conill Sancho, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, [Prólogo de Pedro Laín Entralgo], 3ª ed., Técnos, España, 2007.

Conill Sancho, Jesús, “Hermenéutica genealógica desde el cuerpo”, en *Estudios Nietzsche - Nietzsche y la hermenéutica*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), No. 9 (2009), Ed. Trotta, Madrid, pp.15-23.

Conill Sancho, Jesús, “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento”, en *ESTUDIOS NIETZSCHE - Nietzsche y el lenguaje*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), No. 4 (2004), Ed. Trotta, Madrid, pp. 37-50.

Conze, Edward, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, trad. de Flora Botto-Burlá, 4ªreimp., México, 2018.

Cox, Christoph, *Nietzsche: naturalism and Interpretatio*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Crawford, C. *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Walter de Gruyter, Berlin, 1998.

Dallmayr, Fred, *Nothingness and Śūnyatā: A Comparison of Heidegger and Nishitani*, Philosophy East and West, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1992), University of Hawai'i Press. pp. 37-48.  
<https://www.jstor.org/stable/1399690>

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena Libros, Madrid, 2006.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Anagrama, España, 2006.

Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. de José Luis Pardo Torío, 1ª ed., Pre-Texto, España, 2005.

De man, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, trad. de Enrique Lynch, Lumen, Barcelona, 1990.

Descartes, René, *Discurso del método*, trad., y notas de Risieri Frondizi, 7ª reimpr., Alianza, España, 2019.

Descartes, René, *Descartes*, trad. de Manuel García Morente, estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2014. (Grandes pensadores).

De Santiago Guervós, Luis Enrique, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Ed., Trotta, España, 2001.

De Santiago Guervós, Luis Enrique, “Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia”, *ESTUDIOS NIETZSCHE - Nietzsche y la hermenéutica*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), No. 9 (2009), Madrid, Ed. Trotta, pp. 123-138.

Deshimaru, Taisen, *Preguntas a un Maestro Zen*, trad. de Francisco Fernández Villalba, 1ª ed., Kairós, España, 1982.

Dōgen, Eihei, *Sōbōgenzō*, trad. de Dokushō Villalba, 1ª ed., Kairós, Barcelona, 2015.

Dragonetti, C. (1984) “An Indian Philosophy of Universal Contingency. Nagarjuna’s School”. En: S. R. Bhatt (Ed.) *Glimpses of Buddhist Thought and Culture. Key-Note Addresses and Papers. New Delhi, First International Conference on Buddhism and National Cultures*. Delhi University. Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Walter de Gruyter, Berlín, 1982.

Duque, Félix, *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.

Duque, Félix, *Contra el Humanismo*, Abad Editores, Madrid, 2003.

Duque, Félix, *Habitar la tierra. Medio ambiente. Humanismo. Ciudad*, Abad Editores, Madrid, 2008.

Figl, Johann <<Hermeneutische Voraussetzungen der Philologischen Kritik>>, en *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 111-128.

Flórez Domínguez, Cirilo, “Retórica, metáfora y concepto en Nietzsche”, en *ESTUDIOS NIETZSCHE - Nietzsche y el lenguaje*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), No. 4 (2004), Madrid, Ed. Trotta, pp. 51-67.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de José Vázquez Pérez, 5ª ed., Pre-texto, España, 1992.

Foucault, Michel, *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el College de France (1970-1971) seguido de “El Saber de Edipo”*, trad. de Horacio Pons, 1ª ed., FCE, Argentina, 2012.

Foucault, Michel, *Obras esenciales*, trad. de Ángel Gabilondo, 3ª impresión, Paidós, España, 2015.

Flavel, Sarah, “Nishitani’s Nietzsche: Will to Power and the Moment” in *The Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, Volume 46, Issue 1, 2015, pp. 12-24.

Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, 1ª ed., Bonillas Artigas Editores, México, 2013.

Gibu, Ricardo y Xolocotzi, Ángel (coord.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, 1ª ed., Universidad Benemérita de Puebla, México, 2016.

Grave Tirado, Crescenciano, “El vértigo de la filosofía” en *Theoria*, UNAM, México, no. 20-21, junio 2010, pp. 63-77.

Grave Tirado, Crescenciano (coord.), *Schelling y Heidegger. E principio de libertad las derivas del mal*, 1ª ed., UNAM-Universidad Pompeu Fabra- Itaca, México, 2021.



Groethuysen, Bernhard, *Antropología filosófica*, trad. de J. Rovira Armengol, 2ª ed., Losada, Argentina, 1975.

Grondin, Jean, “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”, en *ESTUDIOS NIETZSCHE - Nietzsche y la hermenéutica*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), No. 9 (2009), Ed. Trotta, Madrid, pp. 53-66.

Hanza, Kathia, “Nietzsche intempestivo: el arte más allá de la estética”, en *INSTANTES Y AZARES. ESCRITURAS NIETZSCHEANAS* [antigua *Perspectivas Nietzscheanas*], Año VI, No. 3 (primavera de 2006), Santiago Arcos, Argentina, pp. 15-33.

Heidegger, Martin, *La pregunta por la cosa*, trad. E. García Bersulce y Z. Szankay, Barcelona, Órbis, 1986.

Heidegger, Martin, *De camino al habla*, trad. I. Zimmermann, Barcelona, Madrid, Serbal, 1987.

Heidegger, Martin, *Serenidad*, trad. de Ives Zimmermann, Ediciones de Serbal, Barcelona, 1989.

Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1998.

Heidegger, Martin, *De camino al habla*, versión castellana Yves Zimmermann, 2ª ed., Ediciones Serbal, España, 1990.

Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, trad. de ed., Alianza, Madrid, 1996.

Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.

Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, introd. de Manuel Garrido y trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, 2ª ed., Tecnos, España, 2000.

Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2002.

Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004.

Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, 1ª ed., Trotta, España, 2005.

Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero Barcelona, Herder, 2005.

Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006.

- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, trad. de Helen Cortés y Arturo Leyte, 1.ed., 4ª reimpr., Alianza, España, 2006.
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2007.
- Heidegger, Martin, *Hitos*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, España, 2007.
- Heidegger, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. de, Granada, Comares, 2008.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Ediciones del Serbal, España, 2001.
- Heidegger, Martin, *Cuadernos negros. (1931-1938). Reflexiones II-VI*, trad. de Alberto Ciria, 1ª ed., Trotta, España, 2015.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Ariel, España, 2018.
- Heidegger, Martin, *Meditación*, trad. de Dina V. Picotti C., 1ª ed., Biblos, Argentina, 2003.
- Heisig, James W., *Filosofía de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, trad. de Raquel Bouso, 1ª ed., España, 2002.
- Heine, Steven, *Philosophy for an 'Age of Death': The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani*, Philosophy East and West, Vol. 40, No. 2 (Apr., 1990), Published by: University of Hawai'i Press, pp. 175-193. <https://www.jstor.org/stable/1399227>
- Heine, Steven, *History, Transhistory, and Narrative History: A Postmodern View of Nishitani's Philosophy of Zen*, Philosophy East and West, Vol. 44, No. 2 (Apr., 1994), Published by: University of Hawai'i Press, pp. 251-278. <https://www.jstor.org/stable/1399594>
- Heisig, James W., Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo, *La filosofía japonesa en sus textos*, trad. de Raquel Bouso García, Herder, España, 2016.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pról., trad., nota e índice de Pedro Ribas, Taurus, México, 2006.
- Kaulbach, Friedrich, *Nietzsche Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlau, Köln, 1980.
- Kennedy, R., *The creative power of Metaphor*, Press of America, London, 1993.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. de Isidro Herrera, Arena, España, 2004.

Kremer-Marietti, Angèle, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, París, 1992.

Liederbach, Hans Peter, “Between the Ontological and the Ontic Nishitani Keiji on the Problem of Encounter,” *European Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 3, Nagoya, Chisokudō, 2018, pp. 169–214.

Lynch, Enrique, *Dioniso dormido sobre un tigre*, Destino, España, 1993.

Maldonado Rodriguera, Rebeca, *Metáforas del abismo. Itinerario de ascenso y descenso en Nietzsche*, Ediciones Sin Nombre, México, 2018.

Maldonado, Rebeca, “La temporalidad metanoética Sobre Tanabe, Heidegger y Shinran,” *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 2, Nagoya, Chisokudō, 2017, pp. 113–144.

Maldonado Rodriguera, Rebeca, “Tiempos extremados, tiempos de indigencia: hacia un pensamiento de moderación”, *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, número 14 y 15, México, 2017, pp. 136-146.

Maldonado Rodriguera, Rebeca, “Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo son yo de Oriente” en *Anuario de Filosofía*, UNAM, México Vol. 1, 2007, pp. 143-166.

Maldonado, Rebeca, “Descopernización o vaciamiento de la razón en la era del nihilismo -sendas comunes entre occidente y oriente-”, en Javier de la Higuera, Luis Sáez y José F. Zúñiga (eds), *Nihilismo y mundo actual*, Editorial Universidad de Granada, España, 2009.

Maldonado Rodriguera, Rebeca, “Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehusó” en Oñate, Teresa, Cubo, Óscar, Zubía, Paloma O., y Núñez, Amanda (eds.) *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 635-655.

Maldonado, Rebeca, “En torno a Heidegger y un filósofo de la Escuela de Kioto: De la subjetividad incondicionada al ‘entre’ y el espacio del desocultamiento en la contienda mundo/tierra” en *Observaciones filosóficas*, no. 12/ 2011, España, p. 5. Revisado 11/01/2021.

<https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoaheidegger.htm>

Maldonado, Rebeca “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji”, en *TEORIA. Rivista di filosofia fondata da Vittorio Sainati*, XL/2020/1 (Terza serie XV/1) Italia.

Mayos Solsona, Gonçal, “Presentación”, en Friedrich Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, selección y traducción de Gonçal Mayos, 1ª ed., Península, Barcelona, 1998.

Meijers, A. “Gustav Gerber und F. Nietzsche. Zum historische Hintergrund der sprachphilosophische Auffassungen des frühen Nietzsche”, en *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 369-390.

Morey, Miguel, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, 1ª ed., Sexto Piso, España, 2007.

Morey, Miguel, “¿Un juego de niños? El *Después de Nietzsche* de Giorgio Colli”, en *Estudios Nietzsche, Nietzsche y los griegos*, No. 11, 2011, Trotta, España, pp. 53-66.

Munier, Roger, “Soledad I”, en *Material de Lectura*, Selección del autor, traducción y nota de José María Espinasa, UNAM-Coordinación de Difusión Cultural Dirección de Literatura, México, 2012 (Poesía Moderna 133).

Nāgārjuna, *Abandono de la discusión*, introd., trad., epíl., y bibliografía de Juan Arnau Navarro, 1ª ed., Siruela, España, 2006.

Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, trad. del sánscrito, introd., notas de Abraham Vélez de Cea, Kairós, España, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Obras completas, Vol. I Escritos de juventud*, trad., introd., y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, España, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Obras completas, Vol. II Escritos filológicos*, trad., introd., y notas de Manuel Barrios Casares, Alejandro Martín Navarro, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal Beretta, 1ª ed.,

Nietzsche, Friedrich, *Obras completas, Vol. III Obras de Madurez I*, trad., introd., y notas de Jaime Apiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, 1ª ed., Tecnos, España, 2014.

Nietzsche, Friedrich, *Obras completas, Vol. IV Escritos de Madurez II y complementos a la edición*, trad., introd., y notas de Jaime Apiunza, Manuel Barrios Casares, Kalian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, 1ª ed., Tecnos, España, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, prólogo de Agustín Izquierdo, trad. Eduardo Knörr y Fermín Navascués, 12º ed., Edaf, España, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis Manuel Valdés, Tecnos, España, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, edición, trad. y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva, España, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Prólogo y cronología de Dolores Castillo Miriat; trad. de Carlos Vergara. 15º ed., Edaf, España, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *El viajero y su sombra*, trad. de Carlos Vergara, 4º edición, Edaf, España, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, introducción, traducción y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva, España, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Gaya Ciencia*, prólogo de Agustín Izquierdo; trad. de José MARDOMINGO Sierra, Edaf, España, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Así hablo Zaratustra*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, 7° reimpr., Alianza, España, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, 8° reimpr., Alianza, México, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, 6° reimpr., Alianza, España, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, 4° edición, Alianza, España, 1980.

Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, 11° edición, Alianza, España, 1985.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, 5° reimpr., Alianza, España, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Ed. Trotta, España, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumas* (1869-1874) Vol. I, trad., introd, y notas de Luis Enrique de Santiago Guervós, 2ª ed., Tecnos, España, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumas* (1875-1882), Vol. II, trad., introd., y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, 1ª ed., Tecnos, España, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumas* (1882-1885) Vol. III, trad., de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill Sancho, 1ª ed., Tecnos, España, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumas* (1885-1889) Vol. IV, trad., introd., y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, 1ª ed., Tecnos, España, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de Poder*, trad. de Aníbal Froufe, 14ª ed., EDAF, España, 2006.

Nishitani Keiji: “La ciencia y la religión,” trad., Carlos Barbosa, *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 6, Nagoya, Chisokudō, 2021, pp. 241–265.

Nishitani, Keiji, “La prospettiva dello zen”, trans., de Anna Ruggeri, *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 5, Nagoya, Chisokudō, 2020, pp. 335–343.

Nishitani, Keiji, “El problema del mito”, trad., Carlos Barbosa, *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 5, Nagoya, Chisokudō, 2020, pp. 345–361.

Nishitani, Keiji, “The Problem of Myth”, traductor desconocido, *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 5, Nagoya, Chisokudō, 2020, pp. 363–375.

Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, trad. de Raquel Bouso García e intr. De James W. Heisig, 1ª ed., Chisokudō, Japan, 2017.

Nishitani, Keiji, *Zen, filosofía e scienza*, Carlo Saviani, Chisokudō, Japan, 2017.

Nishitani, Keiji, Tadanori Takada and Bernard Stevens, *PERSONNALITÉ ET IMPERSONNALITÉ DANS LA RELIGION*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 204, No. 2, SPINOZASCHELLING NISHITANI (AVRIL-JUIN 2014), Published by: Presses Universitaires de France, pp. 197-219.  
<https://www.jstor.org/stable/42773183>

Nishitani, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, translated by Graham Parkes with Setsuko Aihara, State University of New York, United States of America, 1990.

Odin, Steven, “A Critique of the “A Critique of the "Kenōsis / Śūnyatā" Motif in Nishida and the Kyoto School”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 9 (1989), Published by: University of Hawai'i Press, pp. 71-86.  
<https://www.jstor.org/stable/1390002>

Oñate Zubía, Teresa, “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Heidegger”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 5, 1985, España, pp. 259-292.

Oñate, Teresa; Cubo, Óscar; Zubía, Paloma O., y Núñez (editores), Amanda, *El segundo Heidegger: Ecología. Arte Teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Dykinson, España, 2012.

Oñate, Teresa, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la Postmodernidad I*, Dykinson, Madrid, 2009.

Oñate, Teresa, “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la Hermenéutica y la Postmodernidad hasta nosotros”, en *Revista de la Sociedad Española de Estudios Nietzsche (SEDEN)*, 2009.

Oñate, Teresa, *El retorno teológico-político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*, Dykinson, Madrid, 2010.

Phillips, Stephen H., *Nishitani's Buddhist Response to "Nihilism"*, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 55, No. 1 (Spring, 1987), Published by: Oxford University Press, pp.75-104. <https://www.jstor.org/stable/1464337>

Platón, *Diálogos II*, trad., y introd., Julio Calonge Ruiz, Eduardo Acosta, Francisco J. Oliveri, José Luis Calvo Martínez, Gredos, España, 2019.

Platón, *Diálogos III*, trad., de Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández, Emilio Lledó Íñigo, Luis Alberto de Cuenca y Prado, José Luis Navarro González. Gredos, España, 2020.

Platón, *Diálogos IV*, trad., e introd., de Conrado Eggers Lan, Gredos, España, 2020.

Platón, *Diálogos V*, trad., de Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Ma Isabela Santa Cruz, Gredos, España, 2021.

Pfotenhauer, H., "Die Kunst als Kunst der Physiologie", en *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 399-411.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. y notas de Félix Duque, 2ª ed-, Alianza, España, 1993.

Porchia, Antonio, "Voces", en *Material de Lectura*, Nota introductoria de Raúl Antonio Cota, UNAM-Coordinación de Difusión Cultural Dirección de Literatura, México, 2012 (Poesía Moderna 133).

Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (editores), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, 1ª ed., Arena, Madrid, 2009.

Rivara Kamaji, Greta, "Nietzsche: genealogía y hermenéutica", en Mauricio Beuchot Puente, Ambrosio Velasco Gómez (coords.), *Hermenéutica, Ciencia y Sociedad*. Séptimas jornadas de hermenéutica, UNAM, México, 2009, pp. 87-96.

Safranski, R. *Cuánta verdad puede soportar el hombre*, trad. de Valentín Ugarte, 1ª ed., Tusquets, España, 2013.

Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, 2ª ed., Tecnos, España, 2006.

Santo Tomás, *El ente y la Esencia*, trad. de Pedro Gómez Danés, UANL, México, 2000.

Santiesteba, Luis César, "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche", *Dianoia*, Vol. LIV, no. 63 (noviembre 2009), pp. 3-36.

Saviani, Carlos, *El oriente de Heidegger*, trad. Raquel Bouso García, 1ª ed. Herder, España, 2004.

Scheler, Max, *La idea de hombre y la historia*, trad. Juan José Oliveira, Siglo XXI, México, 1938.

Schrift, A. *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, London, 1990.

Schroeder, Brian, *Dancing Through Nothing: Nietzsche, the Kyoto School, and Transcendence*, Journal of Nietzsche Studies, No. 37 (SPRING 2009), Published by: Penn State University Press, pp. 44-65. <https://www.jstor.org/stable/20717958>

Sevilla Godines, Héctor, “La nihilidad como preámbulo de la vacuidad en la filosofía de la religión de Nishitani”, *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 7, no. 2, noviembre 2016, Chile, pp. 37-60.

Shoto, Hase, *Nihilism, Science, and Emptiness in Nishitani*, Buddhist-Christian Studies, Vol. 19 (1999), Published by: University of Hawai'i Press, pp. 139-154. <https://www.jstor.org/stable/1390532>

Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, trad. de Germán CANO, Pre-Texto, España, 2000.

Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, España, 2011.

Suzuki, D. T. y Fromm, Erich, *Budismo zen y psicoanálisis*, trad. de Julieta Campos, 1ª ed., 17ª reimp., FCE, México, 2008.

Takeda, Ryusei, *Religion and Science: Nishitani's View of Nihilism and Emptiness: A Pure Land Buddhist Critique*, Buddhist-Christian Studies, Vol. 19 (1999), University of Hawai'i Press, pp. 155-163. <https://www.jstor.org/stable/1390533>

Thompson, Evan, *Planetary Thinking/Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji*, Philosophy East and West, Vol. 36, No. 3 (Jul., 1986), University of Hawai'i Press, pp. 235-252. <https://www.jstor.org/stable/1398773>

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Cinco sutras del Mahayana*, 1ª ed., New Jersey, Primordia, 2002.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Tres aspectos del Budismo: Hinayana, Mahayana, Ekayana”, *Kokoro, Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center*, 1, 2005, pp. 65-78.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Realidad, Vaciedad y Verdad en la Filosofía Budista”, en Perez Lindo, A. (Comp.) *El Problema de la Verdad I. Estudios sobre Platón, Aristoteles, Nagarjuna, Descartes, Hegel, Marx, Nietzsche, Foucault*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1989, pp. 99-128.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Nāgārjuna's Conception of 'Voidness' (Śūnyatā)”, *Journal of Indian Philosophy*, 9 (3), 1981, pp. 271-282.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, “Sunyatasaptatikarika. Las 70 estrofas de la Vaciedad (según la vritti) de Nagarjuna”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXII, 1986, pp. 5-59.



Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *El Budismo Mahayana, estudios y textos*, 1ª ed., Kier, Buenos Aires, 1980.

Tomas de Aquino, santo, *Santo Tomás de Aquino*, Gredos, Madrid, 2014. (Grandes pensadores).

Toshihiko Izutsu, *Hacia una filosofía del budismo zen*, trad. de Raquel Bouso, Trotta, España, 2009.

Trías, Eugenio, *Filosofía del futuro*, 1ª ed., Ariel, España, 1983.

Trías, Eugenio, *Pensar la religión*, 1ª ed., Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

Ueda, Shizuteru, *Zen y filosofía*, trad. de Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, 1ª ed. 1 reimpr., Herder, España, 2005.

Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. de Juan Carlos Gentile, 1ª ed., Península, España, 1986.

Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de Jorge Binagui, 1ª ed., Península, España, 1989.

Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de Juan Carlos Gentile Vitale, 2ª ed., Paidós, España, 1992.

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, trad. de Teresa Oñate, 1ª ed., Paidós, España, 1991.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, 3ª reimpr., Gedisa, España, 1998.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 1985.

Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, trad. de Pedro Aragón Rincón, 1ª ed., Paidós, España, 1995.

Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. de Carmen Revilla e Intro. de Teresa Oñate, 1ª ed., Buenos Aires, Paidós, 2002.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, 5ª reimpresión. Gedisa, España, 2007.

Vermal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Vermal, J. L., “¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?”, *Estudios Nietzsche*, n.º 1, diciembre de 2001, pp. 173-82.  
doi:10.24310/EstudiosNIETen.vi1.8851.

Vermal, J. L., “Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger». *Estudios Nietzsche*, n.º 10, diciembre de 2010, pp. 97-111. doi:10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10185.

Vidal Calatayud, José, *Nietzsche contra Heidegger (Ontología, estética, Hilos de Ariadna I)*, Madrid: Dykinson, 2009.

Volpi, Franco, *El nihilismo*, trad. de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, 2ª ed., Siruela, España, 2012.

Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia De Ruschi, FCE, Argentina, 2012.

Wetering, Janwillem van de, *El espejo vacío: experiencias en un monasterio zen*, trad. de Agustín Pániker, 2ª ed., Kairós, España, 1984.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fundamentos y abismo fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, 1ª ed., Universidad Autónoma de Puebla-Porrúa, México, 2011.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, 1ª ed., Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México, 2007.