

LA CRÍTICA DE KEIJI NISHITANI (ESCUELA HEIDEGGERIANA DE KIOTO) A FRIEDRICH NIETZSCHE

Mauricio Navia Antezana*
Fabiola De Navia Guerrero-Gamarra

Resumen

El problema de la religión atraviesa todo el camino de la metafísica, en tanto que la esencia del ser del ente se piensa desde el fundamento último de todo ente, es decir, desde el ente supremo (*Agathon*, Motor Inmóvil, *Bonum*, *Subjectum*, Espíritu Absoluto, etc.). Sin embargo, en *La religión y la nada*, K. Nishitani no aborda este problema desde la metafísica tradicional ni desde la metafísica moderna, sino a la luz de la radical crítica de la modernidad emprendida por “el último Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, o incluso Feuerbach y Marx, y, principalmente, a causa de la aparición de posturas como el nihilismo de Nietzsche”. Por consiguiente, sus consideraciones se sitúan en el punto de vista en que las filosofías de la religión anteriores han dejado de funcionar o han sido superadas. De esta manera, puede decirse que discurren junto a las de filosofías de la existencia contemporáneas¹. Esta obra no es, por tanto, ni una reflexión histórico-científica de la religión, ni una apropiación de la religión contenida en la tradición de la ontoteología metafísica, ni siquiera lo “que en la modernidad...denominamos filosofía de la religión” dice expresamente el autor². Esta obra está inscrita en las consecuencias radicales que abrió el nihilismo occidental al final de su camino.

Palabras clave: Religión; Metafísica; Nihilismo; Existencialismo; Vacuidad.

* Mauricio Navia Antezana (La Paz, 1956/Mérida, 2018). Filósofo y Futbolista. Dr. en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Los Andes. Creador del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE), la Revista Estética, el Doctorado en Filosofía, la Bienal Internacional de Arte Contemporáneo y el Proyecto de la Escuela de Filosofía de la ULA. Fue Presidente de la Sociedad Venezolana de Filosofía y Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Director General de Cultura y Extensión de la ULA, desde 2009 hasta 2018.
<https://doi.org/10.53766/Filo/2023.29.02>

¹ Nishitani, K. *La religión y la nada*. p. 32

² *Ibíd.*

KEIJI NISHITANI'S (KYOTO HEIDEGGERIAN SCHOOL) CRITICISM OF FRIEDRICH NIETZSCHE

Mauricio Navia Antezana
Fabiola De Navia Guerrero-Gamarra*

Abstract

The problem of religion crosses the entire path of metaphysics, as far as the essence of the being of entity is thought from the ultimate foundation of all entities, that is, from the supreme entity (Agathon, Unmoved Mover, Bonum, Subjectum, Absolute Spirit). However, in *Religion and Nothingness*, K. Nishitani does not address this problem from traditional metaphysics or from modern metaphysics, but rather in the light of the radical criticism of modernity undertaken by "the last Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, or even Feuerbach and Marx, and, mainly, because of the appearance of positions such as Nietzsche's nihilism". Therefore, his considerations are situated in the point of view in which the previous philosophies of religion have stopped working or have been superseded. In this way, it can be said that they run alongside those of contemporary philosophies of existence. This work is not, therefore, neither a historical-scientific reflection on religion, nor an appropriation of religion contained in the tradition of metaphysical ontotheology, nor even what "in modernity... we call the philosophy of religion"; expressly says the author. This work is inscribed in the radical consequences that western nihilism opened at the end of its own path.

Keywords: Religion; Metaphysics; Nihilism; Existentialism; Emptiness.

* Fabiola De Navia Guerrero-Gamarra (Mérida, 1976). Dra. en Filosofía por la Universidad de Los Andes. Profesora y Jefe del Departamento de Filosofía de la ULA. Miembro del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE), del Consejo Directivo de la Maestría y el Doctorado en Filosofía y del Comité Organizador de la Bienal Internacional de Arte Contemporáneo ULA. Directora de la Revista Estética y Miembro del Consejo Editorial de Ediciones Actual. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Directora de la Escuela de Educación, desde 2021 hasta el presente.

Para abordar la crítica de K. Nishitani, representante de la llamada Escuela heideggeriana de Kioto, a Friedrich. Nietzsche; no tomamos el término *crítica* en el sentido del criticismo ni en el de la teoría crítica, sino como, el diálogo auténticamente filosófico que -sostenido en la fuerza misma del pensar- se apropia de lo mejor de un pensamiento³ para abrir desde allí el fenómeno de la filosofía, a saber, la relación problemática y negativa de la copertenencia del ser, el ente, el ente preeminente (el hombre) y la verdad en el horizonte de la inmanencia.

Este dialogo es señalado en su origen por Aristóteles⁴, allí donde él encuentra el fenómeno del pensar, es decir, en las palabras de Tales de Mileto: *Arjé, Panta y Physis*. Del mismo modo, emerge en las palabras de Anaximandro -según lo piensan Nietzsche y Heidegger⁵: *Apeiron, Kata ton Khreon, Adikia, Khronou Taxin*; son pensadas por Heráclito en las palabras: *Logos, Pyr, Pólemos, Diké, Panta, Keraunós* y *Aión* y en las de Parménides: *Hén* y *Einai*, también; y fue pensado de modo ya metafísico en las palabras: *Idea*, de Platón, y *Energeia*: de Aristóteles.

La tradición de la filosofía metafísica occidental despliega este asunto en su intento de esclarecer el problema de la esencia del ser del ente y, con ello, el del ente en cuanto ente, el de la verdad del ente, el del ente en total y el del ente supremo. Desde Platón hasta Hegel y los hegelianos, e incluso en Schopenhauer, este asunto muestra el pensar desde diversas posibilidades. Nietzsche, por su parte, produce una crítica a la metafísica, y con ello la determinación de la esencia del ser del ente y de

³ De Nietzsche, en este caso.

⁴ Aristóteles, *Metafísica* libro Alpha.

⁵ Nietzsche *En La filosofía en la época trágica de los griegos*, y Heidegger en *Die Grundbegriffe* y *Der Satz von Anaximander*.

todo su camino es interpretada como historia del nihilismo. Propone, a su vez, un retorno a la filosofía pre-platónica para pensar el auténtico asunto de la filosofía; especialmente desde su diálogo con Anaximandro y Heráclito. Nishitani asume esta posición general de la filosofía de Nietzsche y propone radicalizarla.

Antes de avanzar sobre la crítica de K. Nishitani a F. Nietzsche, debemos aclarar el significado de la *Escuela Heideggeriana de Kioto* en relación con el camino de la filosofía y de la tradición metafísica. Reconocida por la comunidad filosófica de manera creciente desde los años 90, sus miembros fueron Kitaro Nishida (1870-1945) Hajime Tanabe (1885-1962) y Keiji Nishitani (1900-1990); profesores de filosofía y religión en la Universidad de Kioto.

James Heisig señala que fue con Nishida con quien se inicia una actitud que ofrece “una contribución netamente oriental a la filosofía occidental, y, a la vez, trató de enriquecer la auto comprensión budista sometiéndola a los rigores de la filosofía occidental”⁶. Esto sucede luego de permanecer diez años sentado en meditación bajo la dirección de un maestro zen que le había asignado el *koan mu*: “nada”. De esta manera, pensando radicalmente el nihilismo zen, se acerca al nihilismo occidental.

Nishida alienta a su joven discípulo Tanabe a estudiar en Alemania con Husserl, Cohen y Natorp, además con Heidegger, quien dirige su tesis doctoral. Nishitani, alumno de Nishida y Tanabe, es enviado también a Freiburg, donde por dos años asiste a los cursos de Heidegger sobre Nietzsche y donde se siente atraído además por la mística de Meister Eckhart y por la filosofía de Kierkegaard. Pero es sólo

⁶ Heisig, J. Keiji Nishitani; p. 11.

después de la muerte de Nishida, Tanabe y Nishitani, que la filosofía de la escuela de Kioto pudo sobrepasar el mundo filosófico de Japón⁷.

En 1986 son publicadas, en veinte y seis volúmenes y en japonés, las obras completas de Nishitani; por Sobunsha, Tokio. Su obra principal, la única traducida al castellano, se titula *Shukyo to wa nani ka*, ¿Qué es religión? (1952); traducida al alemán por Insel, Frankfurt am Main, y traducida al inglés como *Religion and Nothingness* (1982). Éste último título (La religión y la nada) es acogido posteriormente por el mismo autor y aparece en 1999 en la traducción que aquí consultamos.

La religión y la nada consta de seis capítulos (1. ¿Qué es la Religión?; 2. Lo personal y lo impersonal de la religión; 3. Nihilidad y sunyata; 4. El punto de vista de sunyata; 5. Sunyata y el tiempo; 6. Sunyata e historia; más las notas y un glosario de mucho interés por las explicaciones filosóficas en torno a términos claves del budismo, del taoísmo y el zen). Los capítulos 1, 2, 4 y 6 fueron escritos para una serie de conferencias sobre la religión contemporánea dictadas por Nishitani en los años 1954 y 1955; y completados luego para conformar un libro. Este libro trata, dice el autor, “algunos conceptos budistas fundamentales, como sunyata y karma”. Pero, aclara, “*he tomado estos términos sólo en tanto que iluminan la realidad, la esencia, y la actualidad del hombre*”⁸.

De esta manera, el problema de la religión, que atraviesa todo el camino de la metafísica, es abordado por Nishitani partiendo del presupuesto de que la esencia del

⁷ *Ibíd.*, p, 12.

⁸ *Ibíd.*, p, 33.

ser del ente se muestra al final de la filosofía como una nada de ser, como nihil de ser, como nihilismo.

El nihilismo, de manera contraria al esencialismo, piensa el ente en cuanto ente, la verdad del ente, el ente en total y el ente supremo, como “nadas de ser”. De este modo, el problema del sujeto -el yo como substrato de toda representación y como fundamento del ser del ente para la modernidad- es pensado como nada de ser y la verdad del ente ya no es comprendida como Certeza (*certitudo*, clara y distinta) ni como la manifestación de la razón histórica o la intuición fenomenológica; sino como una “mentira necesaria”, una perspectiva, una interpretación o valoración del hombre (el cual no es sino el horizonte de las ópticas y él mismo una óptica). Siendo el ser del valor un mero valor más, todo ser es comprendido como carente de fundamento.

Sin embargo, Nishitani tiene también entre sus presupuestos una posición crítica de Nietzsche, Heidegger y la tradición que les precede; pues ya ha asumido las consecuencias a las que estos pensadores llevaron la filosofía del nihilismo y se ha diferenciado de ellos, intentando radicalizarlos. Propone una filosofía y una religión aún más nihilista que la de Heidegger y Nietzsche, que unifica el pensamiento sobre el *Koan mu* (nada) y el termino budista *sunyata* (la vacuidad absoluta). Afirma que “en los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como alguna cosa que es nada”⁹ y que “podríamos decir que la nihilidad del nihilismo de Nietzsche sería el punto de vista de la nada relativamente absoluta”¹⁰.

⁹ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 117.

A su juicio, en occidente sólo Meister Eckhart parece haber alcanzado tal perspectiva de la vacuidad absoluta, cuando afirma que la esencia de dios (la *Deidad*) no puede ser algo (un ente con alguna cualidad), al igual que el ser no puede objetivarse, ser algo, pues si no sería un ente. “Eckhart advierte que la esencia de dios, inefable desde cualquier modo de ser (y de cualquier forma) solo puede ser expresada como la nada absoluta”¹¹.

Si somos creados a imagen de dios, y su esencia es la nada absoluta, ésta nada nos atraviesa (*Durchbruch*), y al llegar a la esencia de dios en nosotros, llegamos a un lugar en el que ni una cosa permanece. Llama a este lugar el “desierto” de la deidad. El alma ahí está completamente privada de la egoidad. Es el fundamento último del alma, su “fondo sin fondo”¹². Completa su argumento citando a Eckhart.

Así como dios me atraviesa, a la vez, yo lo atravieso. Dios conduce a este espíritu a un desierto y a la unidad de sí mismo, allí donde es un puro Uno que brota de sí mismo”¹³. “Esto es, si se quiere, la propia identidad del alma es auto identidad la auto identidad de Dios. Esto lleva al alma al desierto de la muerte absoluta y, al mismo tiempo, le revela una fuente de vida absoluta “que brota en su interior”¹⁴.

Así, Nishitani concluye:

La distinción entre dios y la Deidad, repitámoslo una vez más, es necesaria para abrir paso a la subjetividad (disolver la egoidad o voluntad del yo o del modo de ser egocéntrico del alma). Eckhart escribe, “*Huí de Dios por amor a Dios*”. “*Por eso rogamos a Dios nos vacíe de Dios*”. Huir de dios

¹¹ *Ibíd.*, p. 112.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*, p.111 y ss.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 114.

parece significar que el aquí y ahora del Dasein del hombre sólo puede ser portador del testimonio de Dios en su esencia, a través del encuentro verdadero del hombre consigo mismo en la nada de la deidad”. Añade más adelante. “ *En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre (ledig stehen) de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre*”...Eckhart entiende, por encima del teísmo y del ateísmo, la nada de la deidad en el fundamento del Dios personal en el más acá, donde la autonomía del alma está firmemente arraigada en la identidad esencial con la esencia de Dios”¹⁵.

Por su parte, ya en *El Nacimiento de la tragedia* Nietzsche habría tomado “una postura más allá del yo”, quedando sin embargo prisionero de afirmaciones absolutas de “cosas como la vida y la voluntad de poder”. Por ello:

Nietzsche no parece haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta de Eckhart... Aquí podemos ver reflejada la diferencia entre una nihilidad que proclama que “*Dios ha muerto*” y la nada absoluta que llega a un lugar más allá incluso de Dios (la de Eckhart), o entre la vida que irrumpe en la nihilidad y brota a borbotones y la vida como muerte - en - la vida absoluta (de Eckhart)¹⁶.

Así tenemos que (casi por vez primera desde una perspectiva de la religión), la crítica de Nishitani a Nietzsche no objeta su nihilismo radical, sino que parece objetar el *nihilismo activo* de Nietzsche en tanto que celebra la *vida* que emerge de la pura inmanencia del devenir, lo dionisiaco y el juego inocente del fuego que retorna eternamente como tal (sin llegar a ser y a permanecer en lo idéntico, como un ente en

¹⁵ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 116

un mundo “sub speciae aeternitates”), que afirma que nada es pero a la vez afirma que todo-es-siendo en eterno devenir, que todo es vida sin esencias ni cosas individuales.

Si bien Nishitani postula también un nihilismo absoluto que proclama la nada absoluta, “*que llega a un lugar incluso más allá de dios*”, piensa la vida “*como muerte-en-la-vida absoluta*”; Nietzsche, por el contrario.

- a) Piensa la filosofía a partir de una crítica a la metafísica (“la muerte de Dios”, la disolución de toda esencia del ser y del ente, b) Proclama el ser como valor, óptica, interpretación y perspectiva), c) Afirma la esencia del ser del ente como Voluntad de Poder y, d) Propone una interpretación del ser como devenir o Eterno retorno, pensado desde la visión y el enigma del instante y desde una especial interpretación de la esencia del tiempo (en diálogo con los filósofos preplatónicos, especialmente con Anaximandro y Heráclito)¹⁷.

Esta diferencia no implica que Nishitani no dialogue con las consecuencias del pensamiento de Nietzsche: la crítica de Nishitani a Nietzsche camina con su pensamiento y se refiere al significado radical del nihilismo, pero objeta su interpretación sobre la filosofía oriental (según su apropiación del hinduismo, de los Upanishads, de los Vedas, de Buda y del budismo; mediada por Schopenhauer) como “nihilismo pasivo”.

En efecto, Nietzsche propone una radicalización del nihilismo como “nihilismo activo” en la figura de Zaratustra (“puente hacia el Superhombre”); en la afirmación suprema del querer de la Voluntad de Poder (que redime “la venganza de

¹⁷ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p. 276

la voluntad metafísica contra el tiempo y *su fue*”¹⁸, desde el “decir Sí” (Ja sagen)¹⁹; en la apropiación de la esencia del tiempo como Diké, juego o “repercutir” del instante eternamente sobre sí mismo, que “mata de muerte a la muerte”, como juego inocente del fuego consigo mismo; en la afirmación dionisiaca de la Vida del devenir “más allá del bien y del mal”, que disuelve la angustia y el resentimiento metafísico que declara que “todo es igual”²⁰, “todo está vacío”²¹, “todo fue”²² (angustia representada por Anaximandro y Schopenhauer).

La apropiación de Nietzsche del hinduismo y el budismo, no así del taoísmo ni del budismo taoísta zen japonés, del cual no tiene referencias²³; está fundada en tal interpretación del primer fragmento de la filosofía (o “sentencia de Anaximandro”), que él abre bajo la luz del pesimismo de la ontología negativa de Schopenhauer. En *La Filosofía en la Época Trágica de los griegos* (1873) afirma que:

quién, que, como Schopenhauer, ha escuchado, desde las alturas de los aires hindúes, la palabra sagrada acerca del valor moral de la existencia puede decir que, la recta medida para juzgar a cada uno de los hombres es, que él es propiamente un ser, que no debería existir, sino que expía su existencia con múltiples formas de penurias y la muerte.

24

¹⁸ (Des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr “Es war”) (ASZ_AHZ, Von der Erlösung, 180)

¹⁹ (ASZ-AHZ, KSA, 268)

²⁰ “alles ist Gleich”, ASZ-AHZ, KSA, Der Wahrsager, p. 173)

²¹ *Ibid.* “Alles ist leer”

²² *Ibid.* “Alles war”

²³ Recordemos que sólo a partir de 1859 Japón inicia su apertura a occidente

²⁴ “wer, wie Schopenhauer, auf den” “Höhen der indischen Lüfte” das heilige Wort von den moralischen Werthe des Daseins gehört hat” ...Der rechte Masstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Tod”. (DFTZG-FETG, KSA, 818).

La traducción e interpretación que ofrece Nietzsche de este fragmento da cuenta de esta óptica del radical nihilismo en el que sitúa el inicio (Anaximandro) y el fin (Schopenhauer) de la filosofía occidental. Nietzsche entiende que Schopenhauer:

considera ahora, con Anaximandro²⁵, el conjunto de la existencia como una forma culpable de emancipación del ser eterno, como una iniquidad absoluta que cada uno de los seres se ve obligado a expiar con la muerte. Todo lo que es, todo lo que existe está condenado a perecer...²⁶

La posición de Nietzsche es, por el contrario, un intento por superar esta consideración del valor de la existencia desde el tiempo parricida, aniquilador e injusto, afirmando el sentido de la vacuidad (Wahnsinn): “*esta es la misma justicia, cuya ley del tiempo dice que él debe devorar a sus hijos*”²⁷. Lo hace reinterpretando a Heráclito, quién afirma el Devenir (“Werden”) como la justicia misma²⁸, y niega radicalmente la dualidad de un mundo físico y uno metafísico, así como el concepto Ser fuera del tiempo. Así Nietzsche comprende la esencia del tiempo como una con el espacio y la materia, al pensar *la esencia de la realidad* (Wesen der Wirklichkeit) como el obrar (wirken), y *todo* como existencia relativa (relatives Dasein)²⁹. Afirma que todo se funda en la tensión de los contrarios (Gegensätze); en la lucha (Streit); en la Guerra (Krieg); que todo debe ser comprendido como la justicia de la tensión que

²⁵ Y con el hinduismo.

²⁶ Éste ve en la pluralidad de las cosas engendradas una suma de injusticias e iniquidades... ¿qué hay del valor de vuestra existencia... Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla.

²⁷ (ASZ-AHZ, Von der Erlösung, KSA, p. 181).

²⁸ (das Gesetz, la “Diké”) (FTZG-FETG, KSA, p. 822)

²⁹ *Ibíd.*, p. 824.

rige lo Uno siendo lo Múltiple (das Eine ist das Viele) y que afirma la inocencia (Unschuld) del devenir al ser como el juego (Spiel) del Aion consigo mismo³⁰. Intenta superar también el nihilismo pasivo con su interpretación de *El eterno retorno de lo mismo* desde la decisión del pastor que muerde el tiempo circular³¹ y afirma la existencia desde el “Sí Trágico” y desde las consideraciones del tiempo; ya no parricida sino afirmándose y repercutiendo en cada instante como la eternidad que retorna hacia sí misma en la inocencia del juego *caósmico* del devenir.

Nishitani, en cambio, no quiere superar el nihilismo pasivo ni el nihilismo activo, sino hundirse más en él. Afirma que el ateísmo de Nietzsche (“mucho más comprensivo y penetrante que el de Sartre”) entiende que: “*Las cosas individuales pierden su sustancialidad al ser fundamentadas en la nihilidad y vienen a parecerse a las olas del mar. El mundo adquiere este aspecto desde la perspectiva del eterno retorno. Esto representa una nueva religiosidad a la que (Nietzsche) se refiere simbólicamente como lo dionisiaco*”³².

Nishitani piensa este ateísmo antirreligioso como una nueva religiosidad, desde un concepto de religión que está más allá de todo teísmo y ateísmo. Esta crítica a Nietzsche como gestor de una “nueva religiosidad” parece sostenerse en la imagen problemática de que las cosas y el mundo se parecen a las “olas del mar” desde la perspectiva del eterno retorno. Ciertamente, la esencia de lo Dionisiaco se define en *El Nacimiento de la Tragedia* como la disolución del *principium individuationis* (lo apolíneo); pero su determinación filosófica está remitida a “la óptica de la vida”, a la

³⁰ *Ibíd.*, pp. 825 y ss.

³¹ En el capítulo “La visión y el enigma”, de *Así habló Zaratustra*.

³² Nishitani, *La religión y la nada*. p. 95.

“afirmación del Devenir como la Diké”³³. Pero esta imagen del “eterno oleaje y ritmo de las cosas”, que Nishitani parece extraer del parágrafo 5 de una obra póstuma de Nietzsche³⁴, no indica una “imagen” de una “nueva religiosidad” sino una interpretación de la Justicia (*Diké*) de Heráclito³⁵.

Nietzsche dice, también, que por analogía lo dionisiaco puede compararse al estado de la embriaguez por el que la imagen del mundo disuelve los límites de las cosas individuales, e incluso, que este estado puede parecerse al de la locura y a la de la inspiración artística comprendida estéticamente. Pero este estado corresponde también al de la de visión de la inocencia del niño que juega construyendo y destruyendo castillos de arena, a la visión de Heráclito que contempla las cosas en conjunto y no individualmente y que contempla la fuerza destructiva de *Polemos* (la guerra) como padre de todas las cosas. Con esta imagen del mundo según la cual los entes vienen a parecerse a las olas del mar, no describe entonces una nueva religiosidad sino su interpretación del juego del fuego de Heráclito³⁶: no somos cosas, ni las cosas son esenciales en sí mismas, sino que somos “flamas en el fuego del devenir” (como alguna vez lo ha dicho K. Popper).

Nishitani ve también en la imagen del *superhombre* “el intento de llevar hasta sus últimas consecuencias la conversión fundamental del modo propio del ser

³³ Según lo piensa, en Diálogo con Heráclito, en *La Filosofía en la época Trágica de los Griegos*, en 1873.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ El primer filósofo que se denominó filósofo, y que piensa las cosas en el fluir del *Kosmos*, de lo Uno-Todo (*Hén Panta*), en el fluir y la tensión del fuego sin atender a la permanencia de alguna cosa individual.

³⁶ Que juega inocentemente en la eternidad y que retorna como lo mismo, es decir, como puro devenir (que nunca es Ser).

humano y de ver el mundo en la forma radical que implica el ateísmo”³⁷. Para él, “el ateísmo alcanza su punto culminante esencialmente con Nietzsche, al recibir su subjetivación verdaderamente radical”³⁸.

Sin embargo, esto no parece concordar ni con lo que él mismo afirmaba antes, a saber, que “Nietzsche ya emprendía en *El Nacimiento de la Tragedia* una postura más allá del yo”, ni con lo que Nietzsche pensó y dijo acerca del yo en toda su obra; especialmente en la primera parte de *Así habló Zaratustra* y en *Más allá del bien y del mal* (Los prejuicios de los filósofos). Pensar al *Superhombre* como el lugar de una “subjetivación verdaderamente radical”, parece depender -en la inversión de la metafísica subjetiva moderna- del establecimiento del fundamento del ser del ente desde y como sujeto. Pero esto es un error.

Con la tan controvertida imagen del *Superhombre*, Nietzsche quiere pensar la disolución, no sólo de las cosas individuales sino también del sujeto en la apropiación de la esencia del Devenir; desde una caracterización del tiempo como algo que afirma sólo el Devenir y que retorna eternamente en el hombre liberado del tiempo metafísico. El Superhombre es el hombre liberado de sí mismo en el ocaso de *El último hombre*³⁹, al afirmar el Devenir como el juego inocente del fuego consigo mismo; más allá del bien y del mal. Liberado de toda individuación, de todo yo y de toda subjetividad, al afirmar que no somos cosas (ni sujetos) y que el fuego del devenir es justicia (*Diké*) y no injusticia (*Adikia*) libre de todo valor y valoración humana⁴⁰.

³⁷ *Ibíd.*, p.96.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Esto dicho en el sentido de la tradición metafísica.

⁴⁰ En tal sentido, Nietzsche y Heidegger han sido interpretados -especialmente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX- como los filósofos que han cuestionado radicalmente la filosofía moderna del sujeto, al pensar el hombre no desde esencias metafísicas ni esencias históricas, ni en oposición al animalitas, sino como un lugar donde él “salta” a lo más cercano, al lugar

Muy importante es la interpretación que Nishitani hace del “carácter lúdico elemental” del “yo en el campo de la vacuidad (nada absoluta o sunyata), que emerge del no ego a su naturaleza”, en diálogo con lo que en el pensamiento occidental piensan Heráclito y Nietzsche cuando conciben el mundo cíclico y lo consideran una especie de juego”⁴¹. Esta interpretación se funda en una fascinante exposición del significado de los términos *karma*, *avidya*, *samskṛta*, *sunyata*, *soku*, *moto* y *samadhi*; en la que nos detenemos a continuación. Nishitani entiende *Karma* de un modo notablemente más matizado que las versiones de los “orientalismos”:

Nuestro hacer –dice– es el karma que permanece sobre la nihilidad. En este hacer, la nihilidad, aun cuando se manifiesta desde el fondo donde el yo y el mundo son uno, anula el ser del yo y pone el yo a la deriva en el devenir transitorio, transformando al yo y las demás cosas en una existencia *samskṛta* (ser en el hacer)⁴².

La palabra clave para interpretar el sentido tradicional de este término budista sigue siendo el significado del tiempo como un “devenir transitorio”, con lo que se condena a todo ente a perecer, a una muerte injusta (*Adikia*). En tal sentido, la interpretación sobre lo dicho por Schopenhauer sigue siendo correcta⁴³, pues desde el punto de vista del karma ello se origina:

de abierto donde se descubre como un estado de patencia y descubierto que interpreta y valora, y se reconoce como un lugar sin fundamento ya pre-interpretado (somos ya “óptica de artista” o “pre-comprensión de ser” –Dasein) y desde donde se abre toda valoración e interpretación. El Superhombre de Nietzsche está expresamente situado como el lugar que alcanza y supera no sólo todo sujeto y subjetivación, sino toda determinación esencial del hombre, toda antropología filosófica y toda metafísica subjetiva.

⁴¹ Nishitani, La religión y la nada, p. 324.

⁴² *Ibíd.*, p. 322.

⁴³ “Alles ist Gleich, Alles ist leer, Alles war”.

en la fuente egocéntrica de la *avidya*, su esencia, y lo manifiesta cuando adquiere la forma de una voluntad que quiere y controla (se apegas) ... *avidya* como un auto-enclaustramiento infinito del *karma* surge en la conciencia al mismo tiempo que la nihilidad en la que permanece. Ser quiere decir estar obligado a relacionarse con algo...esto quiere decir que nuestro ser nace muere en cada instante, en cuya fugacidad se revela la nihilidad que anula nuestro ser incesantemente... *Avidya* llega la conciencia como el fundamento del yo (egocentrismo)... ahí tiene su causa la incapacidad del yo para desvincularse del fundamento de su devenir transitorio; el ser del yo, aunque es siempre el mismo, está en cambio constante. Esto es lo que significa el *karma*.⁴⁴

Con esto constatamos que la interpretación de Schopenhauer del budismo y la de Nietzsche de Schopenhauer, el budismo y Anaximandro; eran correctas. La existencia “paga la culpa de existir” porque “todas las cosas perecen” (*tois ousi phtora*) y “son juzgadas por su injusticia” (*dike tes adikias*) “por la necesidad”, “(*kata tón khreón*) “según la disposición del tiempo” (*khronou taxin*). Lo que padece el *karma* de existir de este modo es el devenir transitorio en colisión con “el querer que quiere” de la voluntad (Schopenhauer) y se apegas; el yo que se sabe en la nihilidad del devenir transitorio.

Pero Nishitani propone la perspectiva de *sunyata*, que representa una conversión del punto de vista del *karma*. Allí la relación con las cosas deja de depender del apego y la arbitrariedad de la voluntad... es más.

...es una autodeterminación en el sentido elemental del juego, es decir, de la aparición del yo en su naturaleza en un

⁴⁴ Nishitani, p.323.

lugar más allá de los confines del aislamiento de *avidya*, así como en el lugar de no-ego...de la mismidad... donde cada cosa es en sí y su fundamento (...el tiempo es tiempo porque no es tiempo) y se da a la misma vez que a todo lo demás, a modo de la lógica del ser/ no-ser (*soku*)... es un verdadero hacer y un verdadero devenir... es una *orilla lejana* respecto a todo tiempo y espacio y causalidad, y llega a ser una unidad (ser/no-ser) con todos los demás seres... es el lugar en que nuestro Dasein constituye el fundamento de todas las cosas, se da a sí mismo en todas las cosas y hace que cada una de ellas sea en su respectiva mismidad⁴⁵.

Esta perspectiva del *sunyata* nos parece muy similar a la óptica de la vida, de lo dionisiaco, del devenir, del *Aión* que juega; que Nishitani objetaba antes a Nietzsche.

Nishitani afirma que:

Esta es la razón (devolver el mundo al fundamento del Dasein es devolver el Dasein a su propio fundamento y excavar en su fondo) por la que pensadores como Heráclito y Nietzsche experimentaron la vida “*como un salto*” desde el fondo del mundo y su mirada de seres, por medio del fondo de su Dasein, como si fueran un fuego en erupción desde las entrañas de la tierra. Desde su fondo, la vida del universo había, por así decirlo, penetrado sus Dasein... Estos filósofos relacionaron el proceso cíclico de la repetición del mundo con el juego de los niños, pretendiendo expresar con ello una actividad pura incomparable a ningún indicador teleológico (como es el caso de la inocencia del devenir-Unschuld des Werdens- de Nietzsche) ... Es el punto de vista del hombre que ha regresado al terruño (*moto*) del yo al transformar el proceso del mundo en un juego espontáneo. Es la fuente elemental

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 323 y ss.

donde el yo emerge a su naturaleza como yo, su Dasein está en juego con el mundo...⁴⁶.

Hasta aquí la coincidencia con Heráclito y Nietzsche parece confirmarse a plenitud. Pero luego Nishitani introduce un concepto ético-religioso al explicar la seriedad del juego, al que llama “la verdadera deuda”. Esta sería la que aparece en la “vocación”, en el estado de *samadhi*. Así, dice, “cuando el Dasein regresa a su propio fundamento en el campo de *sunyata* para llegar a ser él mismo extáticamente (o en su *tathatā*) su ser se constituye en función a su deuda con los demás”⁴⁷. Esta deuda con el otro, con el prójimo, convertida en vocación, realizaría al Dasein “en un sustento común (*dharani*), en su naturaleza *dhármica*”. Sin embargo, esto ya es claramente una interpretación para la práctica religiosa sacerdotal de un maestro del nihilismo que se refugia en la compasión (*karuna*). Por ello concluye su interpretación diciendo:

...resulta difícil decir que esas concepciones (la de Heráclito y Nietzsche) alcanzan el verdadero carácter del juego “Pero ya esto se funda en el “amor religioso” y cita a Kant, Lutero, Hakuin, Francisco de Asís, y propone “un campo de amor hacia todos los seres vivos, incluso hacia todas las cosas”⁴⁸.

Este panteísmo religioso según el cual todo es Uno, es originalmente lo que el budismo llama Tathata_o “verdadero ser tal cual es”⁴⁹, el punto de vista del propio yo que se ve en todas las cosas y “ama las cosas como a sí mismo”⁵⁰. En ello

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 324 y ss.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 326.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 347.

⁴⁹ *Loc. Cit.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 349.

observamos que, lamentablemente, Nishitani abandona su posición filosófica en diálogo con Nietzsche y Heidegger, así como su crítica a la filosofía no metafísica de la tradición nihilista; intentando una justificación de la labor del sacerdote panteísta que ama todo para saberse en las alturas de la compasión moral y que se afirma a sí mismo desde una presumible trascendencia.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos (Edición trilingüe por Valentín García Yebra), Madrid, 1970.

Colli/Montinari edition: the complete hardbound version (Kritische Gesamtausgabe Werke, abbreviated as KGW) and the paperback version (Kritische Studienausgabe or KSA). Versión electrónica disponible en: <http://www.nietzschesource.org/>

Heisig, James. *Filósofos de la nada*. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto. Editorial Herder, Barcelona, 2015.

Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*. Editorial Alianza, Madrid, 1989. (Título original: Gesamtausgabe: "Grundbegriffe"). Curso de Friburgo, semestre de verano de 1941.

Heidegger, Martin. *La sentencia de Anaximandro*. En: *Sendas pérdidas o Caminos de bosque* (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. (Título original: Holzwege, V. Klostermann)

Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. 2 volúmenes. Título original: "Nietzsche", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1961. 2 volúmenes. / Reedición: Gesamtausgabe. Nietzsche I: Tomo 6.1 (1936-1939), 1996.

Heidegger, Martin. "La constitución ontoteológica de la metafísica"; en *Revista de Filosofía* Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler Grima.

Heidegger, Martin. "Logos (Heráclito, Fragmento 50) y Moira (Parménides, Fragmento VIII, 34-41)"; en revista *Mapocho* Tomo II, N°1, Santiago de Chile, 1964. Trad. de Francisco Soler

Grima. Ahora, también en Conferencias y artículos, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.

Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Editorial Valdemar, Traducción Luis Fernando Moreno Claros. 3ª Edición, Madrid, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Editorial Alianza, (Trad. Juan Luis Vermal), Madrid, 2001. (Título original: Also sprach Zarathustra).

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de JUAN LUÍS VERMAL y JUAN B. LLINARESE. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Madrid: Tecnos

Nietzsche, Friedrich., *Der Wille zur Macht II*, 1884/88, Werke Taschen-Ausgabe Band X Alfred Kröner Verlag. Leipzig, s. a.

Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Ediciones Siruela, Madrid, 1999.