

*Consolatio versus Resignatio.* Sobre la recepción del budismo en  
la filosofía del nihilismo europeo

**Gonzalo Portales**

Universidad Austral de Chile

gportale@uach.cl

RESUMEN: El artículo busca poner en contexto la recepción del budismo en la Europa central decimonónica advirtiendo especialmente las diferencias conceptuales entre las propuestas de Schopenhauer y Nietzsche, las que, según la hipótesis de trabajo, tomarían la forma de resignación y consuelo respectivamente.

Palabras clave: Filosofía – Budismo – Nihilismo – Recepción histórica.

ABSTRACT: The article seeks to put into context the reception of Buddhism in nineteenth-century central Europe, especially noting the conceptual differences between the Schopenhauer and Nietzsche proposals, which, according to the hypothesis of work, would take the form of resignation and consolation, respectively.

Keywords: Philosophy – Buddhism – Nihilism – Historical reception.



*Consolatio versus Resignatio.*  
Sobre la recepción del budismo en  
la filosofía del nihilismo europeo\*

**Gonzalo Portales**

La asombrosa difusión del libro *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, durante el siglo XX —que se contrapone de manera inversamente proporcional a la casi total ignorancia con que fue recibido en su tiempo de publicación, su cuantiosa recepción literaria, las lecturas ingenuas de la obra que perduran hasta la actualidad y que parecen haberla convertido en parte de la *Populärphilosophie* y de la literatura edificante—, podrían inducir quizás a pensar que en ella se trataría también de un contenido específicamente religioso y que, por tanto, su mensaje podría constituir asimismo un segmento de la historia del nihilismo europeo.<sup>1</sup> Sin embargo, la alusión a este *profeta-legislador* de la antigua Persia, de cuyo nombre se ha derivado la religión que hasta hoy se denomina zoroastrismo, parece responder más a un capricho expresivo que a un serio propósito de recuperar contemporáneamente esa remota tradición de *sabiduría religiosa*. No se ha podido determinar con certeza el conocimiento bibliográfico que Nietzsche poseía de los textos en que se expresan los aforismos o sentencias atribuidos a Zaratustra. La recepción griega no pudo haber otorgado aspectos

verdaderamente significativos de esta religión, pues ella involucra una gran cantidad de textos espurios y de mezclas escriturales, que constituyeron la imagen del zoroastrismo heredado en occidente a partir de la recopilación y difusión llevada a cabo en la Alejandría helenista. Lo más probable es suponer, y para ello hay cierto fundamento, que las primeras aproximaciones de Nietzsche al fundador de esta doctrina de carácter proverbial podrían encontrarse en la lectura temprana —durante el estudio y las primeras actividades como filólogo— de Diógenes Laercio, para quien —siguiendo la autoridad de un texto de Aristóteles (que hoy se distingue como pseudoepigráfico)— los orígenes de la filosofía alcanzarían su linaje hasta la antigua magia, distinguiendo al Persa Zoroastro como el más antiguo de los magos (τῶν Μάγων, ὃν ἄρξαι Ζωροάστρην τὸν Πέρσην).<sup>2</sup>

74

En la erudita biografía documental de Curt Paul Janz se advierte la posibilidad de un conocimiento más certero de esta tradición por medio de la lectura de la obra *Symbolik und Mythologie der alten Völker* de Friedrich Creuzer<sup>3</sup>, en la que se menciona como fuente en lengua ale-

mana la edición en tres volúmenes sobre el Zend-Avesta, publicada entre los años 1776 y 1778 en la ciudad de Riga por Johann Friedrich Kleuker. En realidad se trata en ella de una traducción parcial de la edición francesa *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses*, publicada en París el año 1771 por Abraham Anquetil du Perron, que ya había traducido al francés los aforismos del *Avesta* directamente desde los textos en lengua zenda conservados en India por miembros de la etnia *Parsi*, quienes habían emigrado hacia el oeste de ese país durante los siglos VII y VIII, es decir, en los tiempos en que se produjo el fin del imperio sasánida mediante la islamización de la antigua Persia y con ella la persecución religiosa del *zoroastrismo*.<sup>4</sup>

Sin embargo, se comprueba fácilmente que el texto del *Zarathustra* no contiene ninguna referencia a la escritura religiosa del *Zend-Avesta*, pudiéndose observar incluso que muchos de sus giros irónicos y de sus locuciones grandilocuentes

parodian más bien a la escritura bíblica, especialmente a párrafos del Nuevo Testamento. Dos pasajes de *Ecce homo* me parecen especialmente reveladores para dilucidar esta cuestión. El primero de ellos describe en términos biográficos (o *hagiográficos*) el proceso en que se generó el libro. Allí se revela que esto no aconteció —como podría pensarse— en una biblioteca en el que yaciera abierto el texto de los *Zend-Avesta* sobre un escritorio de trabajo, sino que el relato consigna una génesis abrupta producida durante una excursión invernal en la bahía de Rapallo, en la que «se me ocurrió todo el primer *Zarathustra* (*fiel mir der ganze erste Zarathustra*)», agregando que en realidad lo que se le presentó en ese momento fue «sobre todo Zarathustra mismo en cuanto tipo (*als Typus*)», para terminar explicando el suceso ya no como una mera ocurrencia intelectual, sino como un verdadero advenimiento, pues la aproximación *tipológica* al sabio persa no se habría debido a un movimiento propio de búsqueda, sino que dicho «más exactamente», él mismo habría sido *asaltado* por Zarathustra (*ri chtiger, er überfiel mich...*).<sup>5</sup> La total falta de vínculo del prototipo

decimonónico con el contenido escritural de la antigua religión oriental —a pesar de la popular identificación posterior casi monopolica del nombre propio con la obra nietzscheana<sup>6</sup>—, se refleja en la necesidad de interrogar por el significado específico del recurso al predicador profético, así lo manifiesta el propio Nietzsche en el párrafo tercero del acápite «Por qué soy un destino» de la obra *Ecce homo*:

No se me ha preguntado —escribe allí—, pero debería haberseme preguntado qué significa cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre *Zarathustra*; pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto (*ist gerade dazu das Gegenteil*). Zarathustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, la trasposición de la moral a lo metafísico (*die Übersetzung der Moral in's Metaphysische*), como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya. Más esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zarathustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador —la historia entera constituye, en efecto, la refutación experimental del principio

del denominado «orden moral del mundo»: mayor importancia tiene el que *Zaratustra* sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema. Esto significa lo contrario de la cobardía del «idealista», que, frente a la realidad, huye; *Zaratustra* tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y disparar bien con flechas, ésta es la virtud persa. ¿Se me entiende? La auto-superación de la moral por veracidad, la auto superación del moralista en su anátesis —en mí— es lo que significa en mi boca el nombre *Zaratustra*.<sup>7</sup>

Cuando en 1953 se enuncie finalmente la pregunta que este pasaje de *Ecce homo* considera ineludible, el tenor de su posible respuesta se restringirá por entero a una cuestión filosófica en el marco de la historia de la ontología y de su operación *destructiva*, persiguiendo explícitamente tomar distancia de toda interpretación edificante o religioso-literaria<sup>8</sup>; renunciando de esta forma, por lo mismo, a una búsqueda que debiese involucrar en su objeto propio a la tradición textual de los aforismos del *Zend-Avesta*. Este modo de proceder de la interrogación parece justificarse en el hecho de que una *reducción tipológica* de la figura de *Zaratustra* no requiere

apelar realmente a dicha fuente, pues su significado concluye en el momento simbólico (supuestamente el más antiguo) de la invención de la moral y de su *transposición metafísica*, de tal manera que la información requerida para la configuración del *Typus* bien puede desprenderse —como parece haber sido el caso— de contenidos registrados en una bibliografía de carácter general: compendios enciclopédicos o manuales de enseñanza (*Lehrbücher*).<sup>9</sup>

Aunque, por otra parte, es evidente que la apremiante indagación de los vestigios que aproximan al velado origen de la moral sí forma parte —incluso de manera destacada— de la historia del nihilismo decimonónico y ha exigido además de la filosofía un minucioso examen de su *genealogía* mediante un escrito específico que demanda, según Nietzsche, un drástico ejercicio polémico, tanto contra la metafísica continental como en oposición al sentido común del utilitarismo anglosajón; no debiera pensarse, sin embargo, a partir de lo anteriormente expuesto, que el corpus religioso del zoroastrismo y su arcaica escritura fundacional de la moral pudiesen pertenecer de suyo a esa

misma historia, incidiendo también por lo mismo causalmente en los nocivos efectos que la filosofía y su ascendencia religiosa han tenido para el pensamiento europeo del siglo XIX.<sup>10</sup>

Si se acepta esta consideración sobre el carácter estrictamente tipológico del *Zarathustra*, que, como ya se insinuó, abandona en esta reducción toda reivindicación sagrada, habría que decir, entonces, que después de la tragedia mediatizada por la literatura clásica y la estética de la representación escénica, un segundo momento de la relación entre religión y nihilismo queda constituido, en la obra tardía, por la experiencia de la extendida acogida de una religión que sí había experimentado la influencia *real* de los *Zend-Avesta*.<sup>11</sup> Me refiero al budismo, cuya entusiasta recepción continental ha permitido que se haya llegado a hablar incluso de un *budismo europeo*. Se constata con facilidad, sin embargo, que la historia de la apropiación del budismo en Occidente y del comienzo de los estudios indológicos en general en la Europa central decimonónica, es demasiado compleja como para que pudiese ser abarcada aquí a través de una sola mirada panorámica<sup>12</sup>, razón por la que

habrá que limitarse a una perspectiva parcial en relación a su significado específico para la filosofía del nihilismo.

Tal indagación, así acotada, conduce ineludiblemente a Schopenhauer. En el último capítulo del primer libro del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, titulado «Sobre la necesidad metafísica del hombre», se refiere Schopenhauer en tono autobiográfico a la verdadera proeza acometida por él mismo, cuando en 1818 pudo alcanzar una coincidencia pensante con el budismo sin disponer casi de literatura al respecto. Señala allí:

Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás [religiones]. En todo caso, me ha de alegrar ver mi teoría en tan gran concordancia con una religión que es mayoritaria sobre la Tierra; pues cuenta con muchos más fieles que ninguna otra. Mas ese acuerdo me ha de resultar tanto más grato cuanto que en mi filosofar no me he hallado bajo su influjo. Pues hasta 1818 en que apareció mi obra, las noticias que en Europa se podían encontrar sobre el budismo eran muy escasas, sumamente incompletas y pobres, limitándose casi todas a algunos artículos en los primeros volúmenes de las *Asiatic researches* que se

referían principalmente al budismo de los birmanos. Sólo desde entonces hemos ido obteniendo poco a poco mayor noticia de esa religión, principalmente a través de los profundos e ilustrativos tratados del meritorio académico de San Petersburgo *I. J. Schmidt* en los ensayos de su Academia, y luego a través de diversos eruditos ingleses y franceses; de modo que he podido ofrecer un índice bastante numeroso de los mejores escritos sobre esa creencia en mi obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, bajo la rúbrica «Sinología».<sup>13</sup>

Si se examina este acápite, que constituye el penúltimo capítulo del libro de 1854, se comprobará que Schopenhauer no sólo proporciona allí efectivamente una abundante literatura internacional que se había generado desde 1818 hasta esa fecha, sino que expresa además de forma explícita ciertas precauciones analíticas que considera necesarias de tener en cuenta para poder evitar frecuentes prejuicios y reduccionismos a los que suele someterse la comprensión del budismo desde una mirada occidental. A la evidencia de la transgresora actitud de las misiones jesuitas de los siglos XVII y XVIII, que buscaban por todos los medios la apostasía y la conversión de este «*antiquísimo* pueblo» (China), sin llegar

a enterarse siquiera, por lo mismo, de los elementos *dominantes* de su religión, Schopenhauer quiere confrontar una forma más sutil de negación *a priori*, la que —a diferencia de la practicada por la evangelización de intención catstrófica de la *Societas Jesu*—, es capaz de encubrir hábilmente su propósito mediante la terminología utilizada en su análisis. Así, impugna sobre todo el uso de expresiones cultas que en su artificial prestigio *neológico* impiden percibir el hecho de que en ellas se trata —en verdad— de triviales anacronismos. Se refiere a aquellas interpretaciones apresuradas que quieren ver en esta religión un exponente del *panteísmo*, sabiendo perfectamente que dicha calificación —acuñada a comienzos del siglo XVII<sup>14</sup>— no sólo es peyorativa, sino que en ella se trata además de una «palabra ... [que] contiene propiamente una contradicción, pues designa un concepto que se suprime a sí mismo (*einen sich selbst aufhebenden Begriff*)»<sup>15</sup>, razón por la que «al final todo panteísmo ha de fracasar ante las ineludibles exigencias de la ética y ante el mal y el sufrimiento del mundo».<sup>16</sup>

Algunas líneas más adelante, el mismo

texto intenta explicar que el uso de este tipo de epítetos se debe a que los europeos sencillamente no han podido entender a los pueblos de Asia y a su religión, «a la que, tanto a causa de su interna excelencia y verdad, como por el predominante número de sus fieles, hay que considerar como la principal en la tierra», ejemplificando dicha incompreensión en el hecho de que para los budistas incluso el sentido del *monoteísmo* aparece como algo extraño [*Fremd*]. Así, lo que en Occidente se aprecia como el mayor grado de progreso en materia religiosa, no tiene significado alguno para el Budismo, lo cual no debiese extrañar, pues en definitiva, advierte el mismo pasaje, el monoteísmo es una «doctrina exclusivamente judía» (*eine ausschließlich jüdische Lehre*). En su afán apologético, Schopenhauer no advierte, sin embargo, de su parte, una aplicación conceptual reduccionista homóloga al caso anterior —el vocablo *monoteísmo* nace en el siglo XVII<sup>17</sup>—, interpretando él también desde una *sistematicidad teológica* ilustrada, lo que en términos histórico-religiosos no se deja afirmar de ese modo. Pero además de esta bibliografía de

procedencia anglosajona, aludida en los citados pasajes de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer tuvo a disposición, dentro de los hitos ejemplares de la recepción del budismo en la Europa central, los trabajos alemanes de la tradición romántica, iniciados un año después del tiempo señalado en el capítulo sobre *Sinología*, tradición que —a diferencia de la indología británica (realizada desde los cuerpos militares y, por tanto, con una clara intención colonial)—, parece haberse basado en una genuina curiosidad antropológica y cultural. Los hermanos Schlegel advirtieron que no se podía emprender con seriedad una tarea semejante sin proveerse de los medios técnicos necesarios, de tal manera que dedicaron buena parte de su formación al aprendizaje de las lenguas, la literatura y la historia de la India. Mientras que los estudios *Indische Untersuchungen* (1823) de Friedrich Schlegel se mantuvieron inéditos y su edición corresponde a la posterior publicación del *Nachlaß*<sup>18</sup>, y sólo se conoció en vida su temprana obra *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), su hermano August Wilhelm publicó —también el año 1823— una traduc-

ción al latín del *Bhagavad Gita*, texto muy arcaico que se presume proveniente de tiempos pre- o proto-budistas, y tradujo al alemán, durante la década de los años veinte, tres volúmenes de una serie de textos bajo el título de *Indische Bibliothek*.<sup>19</sup>

80 Será sólo en la última década del siglo XX cuando la discusión sobre la relación de Schopenhauer con el budismo, (sus lecturas, las diversas etapas de apropiación y el carácter particular de la incorporación de los contenidos de esta religión a su propio pensamiento), adquiera un status de investigación especializada. Sin entrar aquí en el detalle de esta erudita polémica, quisiera subrayar, sin embargo, la interesante tesis del investigador suizo Urs App, en su trabajo *Schopenhauers Begegnung mit der Buddhismus*<sup>20</sup>, quien sostiene, en directa controversia con autores que acentúan la índole parcial e incompleta de esa relación, que se puede advertir una constante que va desde los primeros apuntes juveniles hasta las obras de madurez en el modo de comprensión del budismo por parte de Schopenhauer, reconociendo en ella la siguiente línea temática: «transmigración de las almas

(Metempsychosis / Palingenesia), karma, falta de un dios creador y estricto ateísmo, moral reflexiva, la vida como sufrimiento, Nirvana como redención de este sufrimiento, y la figura ideal de un hombre que alcanza la más alta felicidad (Avatar) situado en el lugar de un dios».<sup>21</sup> Esta forma de la recepción, supone App, habría sido además posible porque Schopenhauer accede desde el comienzo al budismo a través de fuentes que, a pesar de mantener una conexión indirecta con el *original*, constituyen, no obstante, un material serio y confiable, si se las considera dentro del itinerario específico de la historia editorial de su época. A la edad de 25 años —destaca App—, Schopenhauer lee en la biblioteca de Weimar los dos tomos de una versión latina, realizada a partir de la traslación al persa del texto sánscrito de los *Upanishad*, que había mandado a traducir a esa *lingua franca* de gran parte de Asia un príncipe mogol a mediados del siglo XVII.<sup>22</sup>

El conocimiento preciso y erudito de esta *sui generis* religión vendrá, sin embargo, sólo a confirmar —así lo insinúa el modo de su incorporación a la obra propia— lo que Schopenhauer piensa

ya haber descubierto con anterioridad y por su cuenta respecto a la finitud y al sentido radicalmente negativo de la existencia humana. En el contexto de una reflexión sobre el significado de la *metempsychosis*, en la que se indaga su ambigua relación con ciertos rasgos del profetismo bíblico y del Talmud rabínico, como así también su posible filiación con la creencia cristiana en la resurrección (ἀνάστασις), se concluye afirmando que:

la muerte es la gran reprimenda que la voluntad de vivir (*Wille zum Leben*) y el egoísmo esencial a ella reciben del curso de la naturaleza; y podemos concebirla como una condena por nuestra existencia (*als eine Strafe für unser Dasein*). Es la dolorosa desatadura del nudo que con placer ató la concepción (*Zeugung*), y la violenta destrucción, impuesta desde fuera, del error fundamental de nuestro ser (*des Grundirrtums unsers Wesens*): es el gran desengaño. En el fondo somos algo que no debería ser: por eso dejamos de ser.<sup>23</sup>

La radicalidad de enunciados de este tipo induce a interrogar por la pertinencia de sus premisas y a poner al menos en duda su plena concordancia conceptual con algunas de las diferen-

tes doctrinas de lo que habitualmente se llama «budismo». Aunque tal pregunta no sólo sea totalmente lícita, sino además necesaria, no es este, empero, el lugar en donde ella pueda ser considerada. Pues lo que aquí me he propuesto examinar no es la veracidad o exactitud de las conclusiones que Schopenhauer deduce de su análisis de ciertos pasajes doctrinales, sino que se busca precisar tan solo el significado específico que su *modo* de comprensión de ese *corpus* espiritual ha tenido para la historia del nihilismo europeo, independientemente del nivel de coherencia *histórico-religiosa* que tal comprensión haya podido lograr en la aproximación a su objeto. Por este motivo, parece conveniente prestar atención antes que nada al criterio que subyace a la explicitación del orden clasificatorio de las religiones expresado por Schopenhauer, cuando se resiste a «establecer la *diferencia fundamental*» entre ellas «según sean monoteístas, politeístas, panteístas o ateas», para inscribirlas mejor en correspondencia con el criterio taxonómico que las cataloga como *optimistas* o *pesimistas*. Es decir, aclara en el mismo pasaje, se distinguen las unas de las otras en conformidad a:

si plantean la existencia de este mundo como justificada por sí misma (*ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen*) y, por lo tanto, la elogian y ensalzan, o si la consideran como algo que solo se puede concebir como consecuencia de nuestra culpa (*nur als Folge unserer Schuld*) y que por tanto no debería ser, y reconocen que el dolor y la muerte no pueden radicar en el orden eterno, originario e inmutable de las cosas, en aquello que a todos los efectos debería ser.

Y finaliza el acápite —otorgándole ahora un manifiesto *contenido histórico* al esquema de discernimiento anteriormente enunciado— afirmando que «la fuerza en virtud de la cual el cristianismo pudo superar primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano se encuentra única y exclusivamente en su pesimismo, en la confesión de que nuestro estado es sumamente miserable y al mismo tiempo culpable, mientras que el judaísmo y el paganismo eran optimistas». <sup>24</sup> Una redacción similar de este mismo pensamiento se encuentra precisamente en el capítulo titulado *Sobre la Historia*, en el que ampliando aún más el rango comparativo de los objetos religiosos distinguidos en la clasificación propuesta, se reitera nuevamente que

«el verdadero espíritu [...] del cristianismo, como también del brahmanismo y del budismo, es conocer la nulidad de la felicidad terrena (*die Nichtigkeit des Erdenglücks*), despreciarla por completo y volverse hacia una existencia totalmente distinta y hasta opuesta: [...] de ahí que el budismo ateo sea más afín al cristianismo que el judaísmo optimista y su variedad, el islam». <sup>25</sup>

Como se percibe sobre todo en el criterio más general de este ordenamiento de los discursos religiosos, su propósito parece estar destinado a una cuidadosa descomposición de los elementos que constituyen al *optimismo* teológico, el que —piensa Schopenhauer— termina por tergiversar el significado de la existencia y distraer de sus verdaderas condiciones antropológicas e incluso cósmicas. El texto elogia sin reservas y establece una filiación temática (aunque no argumentativa) con algunos pasajes de *The Natural History of Religion* y especialmente con los libros X y XI de los *Dialogues on natural religion* de David Hume, en los que también se habría puesto «al descubierto [...] la lamentable condición del mundo y lo insostenible de todo optimismo», sobre

todo de aquel *Optimus* que ha sido conceptualmente acogido por los sistemas filosóficos de su siglo, los que si bien parten por donde se debe partir, esto es, experimentando la evidente contrariedad fáctica de una realidad fragmentada y desposeída de unidad significativa, son capaces de culminar, no obstante, mediante subterfugios teleológicos de la dialéctica, en un orden totalizador que vuelve a conferir sentido a las particularidades desarraigadas, disponiéndolas armoniosamente en su lugar propio por medio de una astucia retórica que termina constituyendo una cabal *topología del Absoluto*. «De cada página de *David Hume*» —escribe Schopenhauer al respecto— «se puede aprender más que de todas las obras filosóficas de Hegel, Herbart y Schleiermacher juntas».

La ejemplaridad negativa de esta apropiación filosófica del optimismo teológico enseña que sólo el contenido de una religión pesimista, atea y anti-mesiánica podría ayudar a la comprensión de la finitud y su fragmentariedad siempre inconclusa, discernimiento que en rigor debiera consistir en develar aquello que no puede sino poner de manifiesto una primordial incomprendibilidad, la que

no se produce, sin embargo, por causa de una carencia atribuible a la *ratio* que comprende, sino más bien por la privación que expresa la radical in-constitución ontológica de aquello que debe ser comprendido. Desde este punto de vista se manifiesta el *nihil* subyacente a la existencia, el mismo que permite, según Schopenhauer, apaciguar a la obstinada voluntad de pervivencia y consentir una serena resignación frente a la muerte propia:

Morir voluntariamente, a gusto, alegre, es privilegio del resignado, de aquel que ha suprimido y negado la voluntad de vivir. Pues solo él quiere morir realmente y no en apariencia, por lo que no necesita ni reclama una permanencia de su persona. La existencia que conocemos la abandona con gusto: lo que tendrá a cambio es, a nuestros ojos, *nada*; porque nuestra existencia, en comparación con aquello, no es *nada*. La creencia budista lo llama *nirvana*, es decir, extinción.

A pié de página se complementa esta idea por medio de una extensa y erudita nota filológica sobre la palabra *nirvana*, distinguiendo dentro de sus acepciones la expresión *annihilatio*.<sup>26</sup> Pero lo más notable de este pensamiento radica, a

mi juicio, en que la aceptación del *nihil* de la muerte que se pretende advertir en la doctrina budista así enunciada no se limita en ningún caso a lo que podríamos llamar la resignada aceptación *naturalista* que se confirma a sí misma en la *empíria* de la aniquilación de la vida y la consecuente corrupción de la *restualidad* corpórea, sino que ella es percibida además en tanto prueba irrefutable del *nihil* que constituye a lo aniquilado en su propia estructura óptica, como si el proceso de la *annihilatio* solo pudiese producirse allí donde el fundamento último de lo que se aniquila es él mismo *nihil*. Es en la constitución de la existencia como tal en donde se encuentra el principio de la aniquilación, se trata entonces para esta doctrina religiosa explicada por Schopenhauer de una *nada* no solo merecida sino además deseable y anhelada, pues *redime* del sufrimiento culpable provocado por la ambigüedad desesperante de la existencia privada en sí de fundamentación ontológica.<sup>27</sup>

Estos fragmentos prototipos —que, por cierto se podrían multiplicar en su ejemplaridad— parecen manifestar los principales rasgos que se encontrarán presentes en la forma en que se aproxi-

maron por primera vez a las *doctrinas budistas* todos aquellos pensadores y artistas europeos que en la segunda mitad del siglo XIX lo hicieron a través de la lectura de Schopenhauer. Si al elocuente *pathos* retórico de estos contenidos se añade el refinado contexto literario y la lucidez argumentativa de los párrafos aquí brevemente reproducidos, entonces se entenderá que dicha lectura haya sido también inevitablemente y de manera homogénea una recepción entusiasta. En el caso del joven Nietzsche se produce, sin embargo, una cierta relativización del indiscutido encanto generado por *El mundo como voluntad y representación*, en la medida en que advierte con rapidez algunas *zonas de peligro* a las que conduce el pesimismo de sus seductoras tesis antropológicas. Un riesgo de cuidado, derivado de esta praxis religiosa que suprime y niega la voluntad de vivir, es decir del budismo propagado por Schopenhauer, se le manifiesta durante el análisis histórico-estético de la configuración escénica de la tragedia clásica, por medio del cual cree poder distinguir el momento preciso en que el arte griego se vio forzado a tomar una decisión radical que transfor-

mó la estructura del género dramático, abriendo en este giro un necesario espacio a lo que denomina *consuelo metafísico*, disposición anímica que permite descubrir «que en el fondo de las cosas y pese a todo el cambio de los fenómenos, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera (*mächtig und lustvoll*)». Este hecho fundamental de afirmación de la vida, y no la búsqueda de un supuesto espectador ideal, como pretendía August Wilhelm Schlegel, es lo que constituye para Nietzsche el apremio que fuerza al advenimiento del coro en la estructura de la obra de arte trágica, pues es en este *nuevo* componente de la escena dramática en donde «se consuela el profundo heleno [...] que con su aguda mirada ha conseguido alcanzar el centro tanto del terrible movimiento de destrucción de la así llamada historia universal como la crueldad de la naturaleza y que está en peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. A este heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí — la vida».<sup>28</sup> Esta temprana consideración del nihilismo budista en tanto *resignación* —efectuada desde la investigación sobre los antecedentes del arte dramático

antiguo— se fundamenta, como indica apropiadamente Heidegger (en lo que parece ser una referencia explícita a este pasaje), en la constatación de que «a lo trágico mismo pertenece lo terrible». Cuestión que precisa de inmediato: «Pero no en el sentido de lo que al provocar temor lleva a eludirlo, huyendo hacia la “resignación”, anhelando la nada; por el contrario: [a lo trágico pertenece] lo terrible como aquello que es afirmado, y afirmado en su inalterable pertenencia a lo bello».<sup>29</sup> También se observa que el contenido de este pensamiento, concebido en la obra temprana, subsistirá en su vigencia hasta la tardía formulación de la *filosofía del nihilismo europeo*. Por ello se insiste, aludiendo a un fragmento del *Nachlaß*, en que «lo trágico en el sentido de Nietzsche va en *contra* de la “resignación” (n.1.029), suponiendo que aún tenga que ir “en contra” de algo. Lo trágico en el sentido de Nietzsche no tiene nada que ver con la mera desolación (*Verdüsterung*) de un pesimismo que se destruye a sí mismo, pero tampoco con el vértigo ciego de un optimismo que se pierde en el mero deso».<sup>30</sup> No es, pues, en conformidad con esta oportuna precisión, la dicotomía

schopenhaueriana entre pesimismo y optimismo —antes mencionada a propósito de la clasificación formal de las religiones— la que domina la tensión entre la impetuosa sacralidad dionisiaca y la negación budista de la voluntad, sino que en esta divergencia se produce más bien un conflicto decisivo entre *consuelo* y *resignación*.

La fuente crítica (Colli-Montinari) manifiesta ya a la mera observación estadística que la ocupación con el concepto de *resignación* recorre toda la obra nietzscheana, tanto la publicada como la póstuma-fragmentaria. Y muestra del mismo modo que su significado permanece relativamente similar en los diversos contextos y cambios temporales, lo que autoriza a conjeturar una cierta tecnicidad de su uso en el sentido específico que le otorga la recepción del budismo en *El mundo como voluntad y representación*, optando en ello por la sola transcripción del vocablo latino *resignatio*, sin intentar en su comprensión una traducción conceptual a términos con raíces germánicas.<sup>31</sup> La *filosofía del nihilismo* europeo parece advertir —en su afán por detectar peligros— que aun cuando Schopenhauer reconozca con

exactitud en el acto de la resignación que concluye en el *nirvana* una verdadera *liberación* con respecto al sufrimiento y a la miseria existencial, este no deja de poseer sin embargo una evidente connotación negativa que lo emparenta con la claudicación. A la base del *resignare* se encuentra una entrega voluntaria que no solo libera del dolor y la miseria, sino también de *sí mismo*, constituyendo un tipo de abdicación que interrumpe de manera definitiva cualquier posibilidad de elucidación de esa *conditio*, confinando su indagación a un *afuera* que renuncia a un *signo* que pudiese ser incluido dentro de los márgenes de la topografía del lenguaje. En oposición a este *enmudecimiento del logos*, la consolación se presenta como un ejercicio elocuente que junto con reconocer los mismos contenidos de esa *conditio*, no se rinde frente a sus efectos, sino que es capaz de elaborar un discurso sobre sus presupuestos e interrogar por sus consecuencias. En términos retóricos, la *consolatio* corresponde al *λόγος παρμυθητικός*, esto es, a la palabra que intenta reconfortar frente a la pérdida irremediable, ella se expresa sobre todo en la oratoria propia del *duelo*. En este

caso ya no se acude al latín, sino que se usa la expresión alemana *Trost*, la que, como muestran las investigaciones histórico-lexicológicas de los hermanos Grimm, está relacionada etimológicamente con el término *Trauer* [duelo].<sup>32</sup> El texto de Nietzsche citado más arriba exige, a mi juicio, una especial consideración y demanda un esfuerzo analítico más preciso, en la medida en que allí se habla de un *consuelo metafísico* que actúa como defensa frente al peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. Añadiendo que en la ejemplaridad consoladora del coro trágico tal protección posee un elemento *salvífico* identificado con el *arte*, por cuya mediación es la *vida* misma quien opera la función redentora ante el peligro nihilista inherente al *nirvana*. En primer lugar, considero imprescindible no perder de vista el hecho de que en el empleo de la expresión *consuelo metafísico* la adjetivación no debiese ser entendida en un sentido fuerte de la palabra, es decir, como *esa* acepción técnica que la supe- dita a la tradición de la historia de la ontología desde su accidental puesta en circulación en la antigüedad (τά μετά τά φυσικά), sino que su uso responde

a una cierta grandilocuencia que intenta apropiarse analógicamente de un concepto que se manifieste proporcional a la dimensión de la pérdida, o al menos que se ajuste a la magnitud de lo que en ella se encuentra en juego. Desde esta perspectiva analítica es posible observar que su significado apunta sobre todo a la descripción de un consuelo radical, que va más allá de toda ejemplaridad particular de duelo, pues en este caso la exhortación retórica toma la forma extrema de una *consolatio* frente a la nada. Por otra parte, se trata, en el mismo ejemplo tomado de la evolución de la estructura del drama antiguo, de un consuelo estético, dirigido entonces a la percepción sensible y expresado como acto *creativo* o ποιήσις, en este caso como obra de arte musical. ¿Se podría deducir de esto que Nietzsche participa de la aspiración romántica, o más bien del extendido tópico que asegura advertir algo así como un anhelo romántico que busca una sustitución de la religión a través del arte? La respuesta a esta interrogación no es de ningún modo evidente. La repetitiva condena del Romanticismo y los ingeniosos comentarios sarcásticos sobre algunos de sus re-

presentantes por parte de Nietzsche no son del todo coherentes con sus íntimas simpatías artísticas, a veces claramente inclinadas a nociones estéticas pertenecientes con entera propiedad a este movimiento europeo de su siglo. Pero si se repara en otro pasaje del *corpus* nietzscheano en el que se indaga nuevamente por el consuelo estético a través del canto, se podría tal vez dilucidar en parte esta difícil cuestión. Me refiero a aquel párrafo del *Zaratustra* —comentado sutilmente por Heidegger<sup>33</sup>—, en el que el consuelo estético se vuelve necesario como paliativo para enfrentar la profundidad abismal del pensamiento del *retorno*: «tuve que cantar otra vez» —dice Zaratustra— «ese consuelo me inventé, y esa fue mi curación». Para Heidegger, la confesión de este invento es en realidad una declaración del sentido de la obra en su totalidad. El canto consolador sería la única forma en que el retorno puede ser proferido por la voz: «[...] el pensamiento más grave, en cuanto pensamiento que permite la superación del convaleciente, tiene ante todo que *cantarse*». Y agrega: «[...] este canto, es decir la creación de *Así habló Zaratustra*, tiene que ser él mismo

la curación, pero [...] en cuanto tal, es *único* y no debe convertirse en una cantinela. Por eso Zaratustra se llama a sí mismo [...] también poeta». Que la *ποίησις* sea la forma propia en que se manifiesta el consuelo que desafía a la resignación señala que el arte parece constituir el único lenguaje idóneo en que la *consolatio* radical puede ser expresada. No se trata pues de una mera utilización conveniente de formas estéticas previamente establecidas y a disposición de un uso *ad libitum* —eso ya no sería canto, sino cantinela—, sino de que la creación acontezca con carácter de necesidad, sin sustituir nada que pudiese estar en su lugar.

Habría que concluir este punto constataando que la temprana disputa con el budismo se mantiene principalmente dentro de los límites de la recepción schopenhaueriana y su incorporación de esta doctrina a la tradición occidental de la filosofía. Pues aun cuando Leibniz y Kant habían hecho referencia con anterioridad a la «religión de la India», se limitaron en ello a emitir opiniones procedentes de una mera curiosidad etnográfica que se fundaba además en una profunda desconfianza en

la literatura disponible. Schopenhauer, en cambio, habría sido el primer filósofo que se declaró «budista» y afirmó ya en su obra de 1818 coincidencias fundamentales entre esta religión y su filosofía.<sup>34</sup> Se debe reconocer, sin embargo, que no siempre es posible distinguir con claridad —en la polémica iniciada por Nietzsche en sus primeras obras y reflexiones escritas— aquello que confronta directamente al budismo como tal, a su historia y a su doctrina religiosa según se ha proclamado en sus textos primordiales, de aquello que pugna una y otra vez por liberarse de la *peligrosa* influencia pesimista ejercida por *El mundo como voluntad y representación* en la configuración del pensamiento propio. La crítica a la resignación puede ser vista así como una crítica a la *negación de la voluntad de vivir* que lleva al *nirvana*: esto es, a una doctrina religiosa oriental que Schopenhauer había integrado a su filosofía, convencido, tal vez, que no sólo la interpretaba correctamente y la comprendía en su intención original, sino que además la enriquecía en sus posibles efectos y alcances al incorporarla operativamente al pensamiento occidental.

## Notas

- \* Este artículo es un anticipo de un libro en proceso, titulado *Tragedia y Utopía. Sobre religión arte y decadencia de la filosofía del nihilismo europeo*. Lo aquí expuesto corresponde al primer acápite del segundo capítulo de dicho trabajo.
- <sup>1</sup> La obra *Así habló Zaratustra* se publicó por entregas en tres partes independientes. Un cuarto acápite fue impreso sólo en cuarenta ejemplares para repartir entre amistades y conocidos. La edición en cuatro partes y tal como la conocemos ahora data de 1892, es decir, de un tiempo en el que Nietzsche ya no tenía dominio sobre la administración de sus escritos. Aunque prácticamente no hubo recepción del texto en la vida de Nietzsche, éste sí advirtió el peligro que asechaba a su lectura, así escribe a Köselitz el 6 de abril de 1883 que le «repugna la idea de que el *Zaratustra* haga su ingreso en el mundo como literatura de entretenimiento» y advierte «el peligro de ser arrojado al montón de la “literatura amena” («Belletristen»)), (cf. KSB, 6 p. 359). Sobre la recepción literaria, *cf.* los dos volúmenes de la obra *Nietzsche und die deutsche Literatur*, editada por Gotthart Wunberg en Tübingen el año 1978.
- <sup>2</sup> Cf. Diógenes Laercio, Proemio, 3. Así también el pasaje del también apócrifo diálogo platónico *Alcibíades I*, en que se afirma (122 a) que en el proceso de la *paideia* el pedagogo enseña al niño la magia de Zoroastro, el hijo de Horomasde (μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου).
- <sup>3</sup> Cf. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München 1981, t. 2, p. 222. La mencionada obra de Creuzer forma parte de la biblioteca privada de Nietzsche.
- <sup>4</sup> La traducción alemana de Kleuker, aunque muy motivada por el contenido del texto de la edición francesa, deja fuera, sin embargo, muchos pasajes que considera meras repeticiones. Una nueva edición con el título de *Das Zend-Avesta*, publicada en Berlín por

Ulrich Hannemann el año 2011 corrige y completa la de 1776.

- <sup>5</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. En: KSA 6, p. 337. En castellano se pierde el juego lingüístico entre las expresiones «se me ocurrió» (*fiel mir*) y «me asaltó» (*er überfiel mich*)
- <sup>6</sup> En el exhaustivo trabajo en dos volúmenes, titulado *Die Religion Zarathustras* (Stuttgart-Berlin-Köln 2002), advierte —con algún grado de pesadumbre— su autor Michael Stausberg (*cf.* I., pp. 1-4), que el título de la obra de Nietzsche es, no obstante, lo primero que se encuentra, ya sea en bancos de datos o en obras de literatura sistemática, cuando se indaga por el término *Zarathustra*.
- <sup>7</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. En: KSA 6, p. 367.
- <sup>8</sup> Cf. M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, en: *Vorträge und Aufsätze*, GA t. 7, Frankfurt am Main 2000, p. 99 y ss. La interrogación busca evitar, precisamente, la recepción superficial de la obra, descrita (p. 101) como la actividad de «curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es embriagarse con fragmentos aislados y con determinadas sentencias de este libro y que, a ciegas, van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces coloquial y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra (*statt sich auf den Weg des Denkens zu machen, das hier nach seinem Wort sucht*)».
- <sup>9</sup> En su especializado trabajo *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges* (Berlin-New York 2007, p. 66 y ss.), sostiene Johann Figl que a la base de esta recepción tipológica de Zarathustra se encuentra el voluminoso libro *Lehrbuch der Weltgeschichte* (1854) de Th. B. Welter. Mientras que en el comentario de Andreas Urs Sommer, se mencionan, en este mismo respecto, las obras *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (1875) de Friedrich von Hellwald y *Die Urgeschichte der Menschheit* (1873) de Otto

Caspari, *cf.* *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Band 6/2 Berlin/Boston 2013, pp. 616-617.

- <sup>10</sup> He aludido más arriba a los límites geográfico-temporales del zoroastrismo desde la antigüedad tardía y el «medievo» oriental que coincide con la dominación religiosa del Islam en territorio persa. Pero mientras escribo estas líneas leo en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (4-09-2015, p. 5) un artículo firmado por Alaa Latif, en el que se afirma que la etnia kurda en territorio iraquí intenta revivir actualmente el antiguo zoroastrismo como religión propia, en respuesta a la radical crisis del Islam que parece estar experimentando en el presente su particular *guerra de los treinta años* con consecuencias *globales*. Así, lo que en el siglo XIX se juzgaba ya largamente condenado a la extinción o a una existencia puramente pretérita, podría alcanzar una nueva vigencia en el siglo XXI y retomar paso a paso una historia que ya se pensaba clausurada para siempre por el olvido de una diáspora *sin nostalgia*.
- <sup>11</sup> En el contexto original mencionado en la primera nota, este capítulo se ubica luego de tres acápites dedicados a la tragedia y la *religión* griega. Eso explica la expresión «un segundo momento...».
- <sup>12</sup> Que los intentos de explicación genéricas producen más interrogantes que respuestas, se muestra, por ejemplo, en el trabajo de Marcel Messing: *Der Buddhismus im Westen. Von der Antike bis heute*. (München 1977), *cf.* especialmente p. 95 y ss.
- <sup>13</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, p. 218. El texto aludido, *Über den Willen in der Natur*, se encuentra en SW t. 3, p. 459 y ss.
- <sup>14</sup> *Cfr.* el concepto *Phanteismus* en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. t. 7, p. 59 y ss.
- <sup>15</sup> A. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, SW t. 3, p. 463.
- <sup>16</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, p. 756.
- <sup>17</sup> *Cfr.* el concepto *Monotheismus* en el *Historis-*

- ches Wörterbuch der Philosophie. t. 6, p. 142 y ss.
- <sup>18</sup> Cf. Friedrich Schlegel, *Vorlesungen und Fragmente zur Literatur-Orientalia*. Editado por Ursula Struc-Oppenber. Paderborn 2002.
- <sup>19</sup> El protagonismo de los hermanos Schlegel en los comienzos de la recepción del budismo en Alemania es destacado por Klaus-Josef Notz en su *Lexikon des Buddhismus* (Freiburg-Basel-Wien 1998), p. 106 y ss. Schopenhauer cita la traducción al latín del *Bhagavad Gita* de August Wilhelm Schlegel en *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, p. 421, y más adelante expresa en este mismo escrito su opinión directa sobre ellos, afirmando que «el más joven, Friedrich, debido al ignominioso oscurantismo que profesó en la última cuarta parte de su vida en unión con Adam Müller, se hizo indigno del honor de ser citado junto a su excelente, intachable y destacado hermano August Wilhelm», pp. 671-672.
- <sup>20</sup> En *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), pp. 45-56.
- <sup>21</sup> Op. cit., p. 39: «In diesen frühen Notizenerscheinungen erstaunlicherweise schon die meisten Ideen, welche später die Buddhismussicht Schopenhauers kennzeichnen werden: Seelenwanderung (Metempsychose / Palingenesie), Karma, Fehlen des Schöpfergottes und strikter Atheismus, überlegene Moral, Leben als Leiden, Nirvan (Nirvana) als Erlösung davon, und die Idealfigur eines zum höchsten Glück gelangten Menschen (Avatar) anstelle eines Gottes».
- <sup>22</sup> El texto latino fue elaborado por Abraham Anquetil-Duperron, el mismo traductor de los *Zend-Avesta* al francés, y titulado: *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum) opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologiam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Übris. Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam; Ad verbum, e Persico idioma te, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latium conversum; Dissertationibus et Annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum*. Argentorati: Levrault, 1801-1802.
- <sup>23</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, pp. 648-649.
- <sup>24</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, pp. 219-220.
- <sup>25</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, p. 569. Más adelante, en el capítulo *Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir*, se insiste: «El cristianismo se encuentra entre las antiguas, verdaderas y sublimes creencias de la humanidad que se oponen al falso, vulgar y corruptor optimismo que se presenta en el paganismo griego, el judaísmo y el islam», op. cit. p. 800.
- <sup>26</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, p. 651.
- <sup>27</sup> Nirvana es también redención (*Erlösung*). Cf. Klaus-Josef Notz: *Lexikon des Buddhismus* (Freiburg-Basel-Wien 1998), pp. 338-339.
- <sup>28</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. En: KSA 1, p. 56. Subrayado mío. Este pasaje se podría entender, a mi juicio, como una respuesta polémica directa a lo afirmado por Schopenhauer en el capítulo 37 (*Sobre la estética de la poesía*), cuando luego de haber confesado su convencimiento acerca de la superioridad de la tragedia moderna (cristiana) por sobre la antigua, sostiene que «lo que proporciona el peculiar impulso hacia lo sublime a todo lo trágico, en cualquier forma que se presente, es el conocimiento de que el mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación». Y más adelante: «Casi todos (los poetas trágicos) muestran el género humano bajo el espantoso dominio del azar y el error, pero no la resignación que de ahí nace y que libera de aquel. Todo ello, porque los antiguos no habían alcanzado todavía la cumbre y el fin de la tragedia y del conocimiento de la vida en general». A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW t. 2, pp. 557-558.
- <sup>29</sup> Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche I*. GA 6,1, Frankfurt am Main 1996, p. 248: «Zum Tragischen selbst gehört das Furchtbare, jedoch ni-

cht als das Furchterregende in dem Sinne, daß es davor ausweichen läßt in die Flucht zur "Resignation", in die Sehnsucht zum Nichts ; im Gegenteil: das Furchtbare als das, was bejaht wird, und zwar bejaht in seiner unabänderlichen Zugehörigkeit zum Schönen».

- <sup>30</sup> Martin Heidegger, op. cit., p. 282: «Das Tragische in Nietzsches Sinn ist gegen die «Resignation» (n. 1 029), wenn es überhaupt noch nötig hat, «gegen» etwas zu sein. Das Tragische im Sinne Nietzsches hat nichts zu tun mit der bloßen Verdüsterung eines sich selbst zerstörenden Pessimismus, aber ebensowenig mit dem blinden Taumel eines nur in bloßen Wünschen verlorenen Optimismus». Heidegger cita desde la edición del «libro» *Wille zur Macht* que enumera los fragmentos. El texto aludido es de 1884 y se encuentra en KSA 11, p. 33: «¡Tampoco la resignación es una doctrina de la tragedia! — sino ¡un malentendido de la misma! ¡El anhelo de la nada es la negación

de la sabiduría trágica, su contrario! (*Auch Resignation ist nicht eine Lehre der Tragödie! — sondern ein Mißverständniß derselben! Sehnsucht in's Nichts ist Verneinung der tragischen Weisheit, ihr Gegensatz!*»).

- <sup>31</sup> La edición Colli-Montinari recoge un medio centenar de veces el vocablo *Resignation* y sus derivados verbales y adjetivales, en textos que van desde *Die Geburt der Tragödie* hasta fragmentos del año 1888.
- <sup>32</sup> Cf. A. Grözinger, *Consolatio*, en *Historisches Wörterbuch der Rethorik* II, p. 367 y ss., y *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* 22, p. 901 y ss.
- <sup>33</sup> Para lo que sigue, cf. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en KSA 4, p. 270 y ss., y Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 279 y ss.
- <sup>34</sup> Cf. Volker Zotz, *Auf den glückseligen Insel. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Viena 2000 (p. 49 y ss.).