

# NIETZSCHE, EL *BUDDHA* QUE EUROPA NECESITA

Iñaki Marieta Hernández

imarieta@ull.es

## RESUMEN

Buddha y el buddhismo son tratados por Nietzsche desde la perspectiva que abre su reflexión acerca del nihilismo, sin embargo su posición en relación a la espiritualidad budhista es ambigua, pues aún caracterizándola como nihilista pasiva, elogia su dimensión *higiénica* frente al resentimiento que determina al cristianismo.

PALABRAS CLAVE: Buddha, buddhismo, nihilismo, higiene, resentimiento.

## ABSTRACT

«Nietzsche, the Buddha that Europa needs». Buddha and the Buddhism are treated by Nietzsche from the perspective which his reflexion about nihilism opens, however his position in relation to the Buddhist spirituality is ambiguous, and although it is characterized as passive nihilist, eulogizes its hygienic dimension as opposed to the resentment which determines to Christianity.

KEY WORDS: Buddha, Buddhism, nihilism, hygiene, resentment.

## PRESENTACIÓN

La obra de Nietzsche nombra cantidad de personajes de la historia en sus más diversas facetas, hasta el punto de que tiene algo de historia de la cultura universal dedicada al estudio de las personalidades más eminentes. Desde la antigüedad hasta su contemporaneidad, los nombres propios parecen una obsesión para él<sup>1</sup>. Y es lógico dada su creencia en que son las individualidades eminentes, «el elemento diferencial»<sup>2</sup>, el *motor de la historia*<sup>3</sup>. Esta particular sensibilidad para identificar al genio se muestra en sintonía con la que ya mostrara su maestro Schopenhauer<sup>4</sup>, en conexión con uno de los motivos por excelencia del romanticismo: precisamente la figura del visionario, del iluminado, del genio que con su capacidad superior introduce en la vida cotidiana de los hombres perspectivas que anuncian cambios y alteraciones que a menudo tienen consecuencias insospechadas<sup>5</sup>. Nietzsche no sólo admira pues a todos aquellos individuos que de algún modo rompen el molde mostrando así su propio carácter, un *destino* para cada cual según



Heráclito (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων)<sup>6</sup>, sino que él mismo se elige participante de ese grupo de genios que hacen que la humanidad vaya descubriendo día a día posibilidades sorprendentes, alumbrando así nuevas rutas para la experiencia. Sólo alguien que pone a prueba un pensamiento de este tipo puede escribir lo que Nietzsche puso negro sobre blanco y que hoy sigue teniendo la importancia que tuvo desde el primer momento de su gestación y reconocimiento por su propio creador. Ya que quizá el mejor criterio para valorar una obra sea el cómo su autor la engendró, la maduró, la expresó y, en fin, la vivió. En ese sentido *el caso Nietzsche* es absolutamente paradigmático, pues cada instante en la vida del protagonista certifica la necesidad, y por lo tanto la importancia, de una experiencia vital que aspira al conocimiento de los límites en los que lo humano se revela poseedor de una fuerza capaz de dar sentido al caos plural de los fenómenos, los cuales *buscan* en todo momento ser interpretados. Nietzsche fue el gran protagonista de *el caso Nietzsche*, esto es, un destino, algo que a él le gusta repetir en sus escritos. «Conozco mi suerte (*mein Loos*). Alguna vez iré unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita»<sup>7</sup>.

En ese sentido, pudo escribir, según recogen los fragmentos póstumos de noviembre de 1882 y febrero de 1883, lo siguiente: «Tengo el alma más *amplia* de cuantos europeos viven o han vivido: Platón, Voltaire \_ \_ \_ ello se debe a circunstancias que no están totalmente en mí, sino en «la esencia de las cosas» («*Wesen der Dinge*») —podría llegar a ser el Buda de Europa: que por supuesto sería la antítesis del Buda indio»<sup>8</sup>—.

Nietzsche Buddha, Nietzsche el Iluminado, Nietzsche el Despierto. ¿Por qué no? Un Buddha europeo a la europea, una Europa budhista a la europea, sin lo que el buddhismo tiene de indio. ¿Qué es lo indio en el buddhismo? ¿Sería posible un buddhismo sin lo indio que lo caracteriza? ¿Cómo sería posible un Buddha

<sup>1</sup> V.F. NIETZSCHE, *Gesamtregister*, en KSA 15, de Gruyter, 1999.

<sup>2</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 9-ss.

<sup>3</sup> En relación con los problemas que plantea el concepto de historia en Nietzsche remitimos a la obra de G. CANO, *Nietzsche y la modernidad* (BN, Madrid, 2001), donde el autor, en el marco de la crítica nietzscheana a la Ilustración, le dedica una interesante aproximación en el apartado titulado «Un objetivo: «Decelerar la historia»», pp. 143-ss.

<sup>4</sup> *El mundo como voluntad y representación*. Suplemento al libro tercero, cap. XXXI. Sobre el genio.

<sup>5</sup> V.W. MUSCHG, *Historia trágica de la literatura*, así como A. Béguin, *El alma romántica y el sueño*.

<sup>6</sup> H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmannsche, 1954), B 22[12]119, p. 177.

<sup>7</sup> F. NIETZSCHE, Por qué soy un destino, en *Ecce homo* (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 123.

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (Otoño, 1882- Verano, 1883)* 4[2] (trad. J.L. López de Lizaga), BN, Madrid, 2006, p. 19.

sin lo indio, puesto que el histórico Sakyamuni, Siddhartha, el Gautama fue indio, nació, creció y experimentó lo que la India de su época le ofrecía (siglos VI y V antes de nuestra era), y según aquella experiencia india, y no griega ni otra, se puso en el camino del conocimiento para liberándose de la ignorancia alcanzar la iluminación, la *buddheidad*? Y por último, ¿qué nos importa que en un momento de su vida Nietzsche pretendiera llegar a ser Buddha, el Buddha europeo, en un fragmento que no parece tener mayor alcance filosófico en la obra del autor?

El intento de respuesta a estas preguntas constituye el contenido del texto que presento a continuación, motivado por el impacto que la lectura del fragmento citado produjo en mí. Un impacto entre maravillado e incrédulo al imaginar una Europa atravesada por el Buddha Nietzsche, en la que los europeos practicaran sus enseñanzas de una manera *real* y no sólo académica, viviendo pues según el *dharma* nietzscheano, una vez asumida su dimensión práctico-experiencial para cada uno de nosotros. Pues, porque estamos dormidos podemos despertar. ¿Pero es que acaso Nietzsche hubiera reconocido a la legión de seguidores que produciría como efecto su *buddheidad*? «...nada hay en mí de fundador de una religión [...] No quiero 'creyentes'»<sup>9</sup>. ¿Acaso fue Buddha fundador de alguna religión?

Un primer elemento a tener en cuenta para la comprensión del fragmento que nos ocupa es su contemporaneidad con la elaboración de la primera parte del Zaratustra, según Nietzsche su *mejor libro*<sup>10</sup>. Un libro en cuyo prólogo se califica al protagonista, Zaratustra, como «despierto» (*Erwachter*), planteándose así el siguiente problema, a saber, «¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?»<sup>11</sup>. ¿Acaso Nietzsche, «*un des plus instruits et de plus assurés connaisseurs du Bouddhisme parmi les Européens de son temps*»<sup>12</sup>, no estaba al corriente de que Buddha en sánscrito significa eso, «el que ha despertado», «el despierto», y por lo tanto, el que está en camino hacia la iluminación?»<sup>13</sup>. Por supuesto que lo sabía, así como que su Zaratustra iba a ser la ficción literaria que le permitiría expresar su particular buddhismo europeo, no indio. Ya que en la figura histórico-ficticia de Zaratustra se ejemplifica, según Nietzsche, el paso del error a su superación, del estado de ignorancia al estado de sabiduría<sup>14</sup>, motivo *par excellence* de la espiritualidad budhista. No obstante, la sabiduría europea que reivindica el Buddha Nietzsche contra el Buddha indio tiene

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 123.

<sup>10</sup> C.P. JANZ, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante (1879-1888)* (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 141.

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 32.

<sup>12</sup> Helmut VON GLASENAPP, *Das Indienbild Deutscher Denker*, Stuttgart, 1960, pp. 102 y 106 [cit. por Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Seuil, Paris, 2004, p. 179].

<sup>13</sup> V.A. VÉLEZ DE CEA, *El Buddhismo*, Ed. del Orto, Madrid, 2000, pp. 15-ss.

<sup>14</sup> «Zaratustra 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, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*. Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en *reconocerlo*». F. NIETZSCHE, *Ecce homo* (trad. A. Sánchez Pascual), p. 125.





que ver con cierta virtud persa, a saber, «decir la verdad y *disparar bien con flechas*»<sup>15</sup>. Pues tal como señala G. Colli, «la palabra de Buda se había afirmado precisamente a través de una inversión engañosa, mediante el anuncio de una suprema preeminencia del conocer sobre el actuar. En Nietzsche la relación auténtica se halla tergiversada. Hay que rechazar un conocimiento que no se traduzca en acción»<sup>16</sup>.

Tal parece ser el concepto que hace la diferencia entre Europa e India, y por lo tanto, también, en el modo en que en cada civilización se alcanza el estado de buddha. El concepto de «acción» es la línea divisoria entre dos modos de entender la práctica espiritual en todas sus dimensiones. Pues si para la Europa de la que se reclama Nietzsche, desde Grecia hasta hoy, y aun desde la Persia semi-mitológica de Zaratustra<sup>17</sup>, el concepto de «acción» es el signo de identidad espiritual, y seguramente la razón de que por su experiencia surgiera la actividad filosófica, para la India y para el buddhismo en particular parece que es todo lo contrario, una anulación de la acción hasta alcanzar el nirvana<sup>18</sup>. De modo que la dimensión necesariamente activa de todo ser sintiente sólo se supera, esto es, se anula, a través del conocimiento, práctica del dharma, dirigido a la iluminación, buddheidad, que desemboca en el nirvana: estado en el que la acción queda suspendida, aniquilada, reducida a nada. Pues es por la acción, en cuanto dimensión necesaria de lo sintiente, que nuestras vidas experimentan dolor y sufrimiento sin remedio. Sólo queda un paso para identificar, como se hizo durante los siglos XVIII y XIX en Europa, el buddhismo, y el hinduismo en general, con el nihilismo, con un querer la nada para así anular la dimensión sufriente de la existencia consecuencia de nuestra dimensión necesariamente activa. Esta perspectiva europea en relación al buddhismo y a su propuesta de no acción es la que alimentará el propio Nietzsche, si bien con matices, a instancias de una fuerte corriente de opinión instalada en el viejo continente, que sólo con el conocimiento de las lenguas orientales y la traducción de los textos que recogen el pensamiento indio y budhista se ha ido matizando<sup>19</sup>. Pues la acción de la que se reclama Nietzsche como «buen europeo», heredero de la tradición

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 125 [v. *Así habló Zaratustra* (trad. A. Sánchez Pascual), p. 96].

<sup>16</sup> G. COLLI, *Después de Nietzsche* (trad. C. Artal), Anagrama, Barcelona, 1978, p. 24. En ese mismo sentido escribe Cioran: «Le bouddhisme m'a pendant très longtemps intéressé ; c'est que le bouddhisme vous permet d'accéder à une religion sans avoir la foi. Le bouddhisme est une religion qui ne préconise que la connaissance. On nous enseigne que nous ne sommes que des composés, que ces composés se dissolvent, qu'ils n'ont pas de réalité, on nous démontre notre non-réalité. Et ensuite, on dit : maintenant tirez les conséquences», Glossaire, en *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 1995, p. 1.739.

<sup>17</sup> Como acercamiento al Zaratustra histórico el texto de F. GARCÍA BAZÁN, «El pensamiento iranio», en *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 179-207.

<sup>18</sup> Para la explicación técnica de todos los términos relativos a la tradición budhista, remito al *Diccionario Akal del Budismo* de Philippe Cornu, Seuil, 2001, Akal, 2004.

<sup>19</sup> Uno de los trabajos que mejor explica la problemática relativa a las relaciones de la filosofía occidental y el pensamiento budhista es el de Roger-POL DROIT, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Seuil, 1997, Points, 2004, así como su anterior y ya mencionado *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, PUF, 1989, Points, 2004, sin olvidar el más clásico de Henri DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Ed. Montaigne, 1952, ed. Cerf, 2000.

griega y de su voluntad trágica, desde la perspectiva oriental, jamás nos dará paz ni nos liberará del samsara, ciclo de las reencarnaciones donde la condena desiderativa es un abismo infinito que jamás puede satisfacerse.

De este modo los elementos budhistas que caracterizan a Zaratustra, en cuanto *Erwachter*, aun siendo fundamentalmente el heraldo de la filosofía de la acción trágica que propugna Nietzsche, son el resultado de la crítica al nihilismo que desde el comienzo de sus escritos va elaborando Nietzsche, y que hacia el final de su vida lúcida alcanza su máximo de acuidad.

## SCHOPENHAUER Y EL *RENACIMIENTO ORIENTAL* EUROPEO

[...] nos hallamos ante un tránsito hacia el vacío de la *nada*<sup>20</sup>.

«Se diría —escribe Schopenhauer— que, al igual que las lenguas más antiguas son más perfectas, también lo son las religiones más antiguas. Si yo quisiera adoptar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, habría de conceder al budismo la preeminencia sobre todas las demás. En todo caso me alegro de ver a mi doctrina en tan gran coincidencia con una religión que tiene la mayoría absoluta sobre la tierra, pues cuenta con muchos más adeptos que ninguna otra»<sup>21</sup>. Estas líneas nos dan una idea de la relación que Schopenhauer quiso establecer con el budhismo<sup>22</sup>: un vínculo de legitimación filosófica basado en su antigüedad, anterior al cristianismo, así como al gran número de practicantes. No es pues que Schopenhauer fuera budhista<sup>23</sup>, esto es, practicante del dharma, sino que más bien encontró en el budhismo una especie de garante espiritual para su metafísica, al margen de la tradición judeo-cristiana que despreciaba, y que tanto por su antigüedad como por el número de adeptos, probaba, de algún modo, la verdad contenida en su filosofía.

El mundo como fenómeno, piensa Schopenhauer, es «mi representación», una especie de ensueño o «velo de Maya», construido según las formas *a priori* que son el espacio, el tiempo y la causalidad, lo que hace que la verdadera realidad esté

---

<sup>20</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I. (trad. R.R. Aramayo) FCE, Madrid, 2003, lib. 4, cap. 71, p. 513

<sup>21</sup> *El mundo como voluntad y representación*, vol. II [Complementos] (trad. R.R. Aramayo) FCE, Madrid, 2003, p. 166.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Introducción, pp. 17-21.

<sup>23</sup> Schopenhauer «pretendía romper el ‘velo de Maya’ con su obra y al mismo tiempo —ironía máxima— quedó atrapado *por medio de esa obra* en el principio de individuación. Él, que había penetrado en ámbitos en los que todo debe quedar sin decir y sin oír, pretendía a toda costa ser escuchado; esa pretensión paradójica constituye su límite, pues le impide conseguir para sí la serenidad del silencio y de la risa. No se convertirá en el Buda de Frankfurt [...] Arthur Schopenhauer no fue un Buda, y por suerte para él, no se forzó a querer serlo», R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. J. Planells Puchades), Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 471-472. En relación con esta cuestión, ver «Francfort et le Tibet», en *Le culte du néant* de Roger-POL DROIT, pp. 135-152 y «Le bouddhisme et la pensée européenne», en Henri de Lubac, *op. cit.*, pp. 270-271.



más allá del sujeto cognoscente, el cual, a su vez, no es sino la realización de un fondo oscuro, del que forma parte todo impulso, apetito, placer y dolor: Schopenhauer lo denomina «voluntad»<sup>24</sup>. En el caso del hombre, máximo representante ontológico del grado de objetivación de la voluntad, Schopenhauer diferencia representación y voluntad, lo cual significa que la voluntad se hace presente como tal para sí misma, de modo que por dicha diferenciación la voluntad aparece como el fondo que se disgrega sin atender a racionalidad ninguna en la infinidad de lo existente. Esta absurda dispersión de la voluntad es debida a que la voluntad es esencialmente vacía, y por ello siempre produce insatisfacción, porque no es un querer de esto o aquello. Así la autoconciencia de la voluntad acerca de sí misma conlleva la renuncia<sup>25</sup>, la negación de la voluntad a sí misma, pues su realización como querer es infinita y por ello imposible.

La negación de la voluntad de vivir es el resultado al que llega el pensamiento de Schopenhauer como su verdad<sup>26</sup>, razón por la cual encuentra su alma gemela en el pensamiento indio y en el budista en particular<sup>27</sup>. El nihilismo en que consiste la negación de la voluntad de vivir, Schopenhauer lo encuentra «mucho más desarrollado, expresado de múltiples maneras y expuesto con mucha más viveza de la que pudiera darse en la Iglesia cristiana y en el mundo occidental, en las antiquísimas obras del lenguaje sánscrito»<sup>28</sup>. Un lenguaje, cuya literatura, la sánscrita, llegaría a tener una incidencia en su época en absoluto menor «a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV»<sup>29</sup>. Está claro que Schopenhauer confundió su

---

<sup>24</sup> «Schopenhauer no se contenta con una esencia de la voluntad, hace de la voluntad la esencia de las cosas, 'el mundo visto por dentro'. La voluntad se ha convertido en la esencia en general y en sí misma. Pero, a partir de aquí, lo que quiere (su objetivación) se ha convertido en representación, en la apariencia en general. Su contradicción se convierte en la contradicción original: como esencia quiere la apariencia en la que se refleja. 'La suerte que le espera a la voluntad en el mundo en el que se refleja' es precisamente el sufrimiento de esta contradicción», DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 118-119.

<sup>25</sup> «Schopenhauer nos hace ver que una limitación racional o contractual de la voluntad no es suficiente, que hay que llegar hasta la supresión mística», *Ibid.*, p. 119.

<sup>26</sup> «He dado aquí las fuentes a partir de las cuales se puede llegar a conocer directamente los fenómenos, tomados de la vida, en los cuales se presenta la negación de la voluntad de vivir. En cierto modo éste es el punto más importante de todo nuestro estudio [...] La verdadera salvación, la liberación de la voluntad de vivir, no puede pensarse sin la total negación de la voluntad. Hasta llegar ahí cada cual no es otra cosa que esta voluntad misma, cuyo fenómeno es una existencia que se desvanece, un esfuerzo siempre nulo, continuamente frustrado, y el mundo representado está lleno de un sufrimiento al que todos pertenecemos irrevocablemente de igual manera», A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, vol. 1, cap. 68, p. 500.

<sup>27</sup> Heidegger también conecta Schopenhauer con el budismo, cuando escribe «Pero ¿en qué consiste esta salvación de la contravoluntad contra el pasar? ¿Consiste en una liberación de la voluntad en general? ¿En el sentido de Schopenhauer y del budismo? En la medida en que, según la doctrina de la Metafísica moderna, el ser del ente es voluntad, la liberación de la voluntad se equipararía a una salvación del ser, y con ello a una caída en el vacío de la nada», «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», en *Conferencias y artículos* (trad. E. Barjau), ed. del Serbal, Barcelona, 2001, p. 86.

<sup>28</sup> *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, p. 489.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 69.

propio deseo con los hechos. Pues por mucho que la literatura sánscrita sea hoy más accesible de lo que lo era hace dos siglos, la causa y el origen del nihilismo trascienden la oleada de orientalismo que desde hace poco más de dos siglos invade Occidente. Una causa y un origen del nihilismo europeo que seguramente hay que buscar en la (in)comprensión del concepto de «acción» que viene determinando el modo en que Occidente, desde la ἐνέργεια y la ἐντελέχεια aristotélicas, y aun antes, se confronta al ἀρχή, al origen, a su responsabilidad con el pensar; un modo que se ha manifestado meramente instrumental<sup>30</sup>.

La negación de la voluntad de vivir hace referencia pues a un nihilismo a la europea que Schopenhauer pretende justificar, en su verdad ético-metafísica, trayendo como prueba la antigüedad del pensamiento oriental y budhista que recogen los textos sánscritos descubiertos en su época. De modo que aun siendo cierto que Schopenhauer «participe de l'air du temps de sa jeunesse. Quand il élabore, à Dresde, de 1814 à 1818, Le Monde comme volonté et comme représentation, le mythe de la 'renaissance orientale' est en plein essor»<sup>31</sup>, el nihilismo que caracteriza su filosofía no tiene su origen en un cierto renacimiento oriental europeo, sino que su genealogía hay que ir a buscarla en las raíces greco-judías de la cultura occidental. En esa línea va también la opinión del *schopenhaueriano* más ilustre. Pues aun reconociendo la deuda filosófica para con quien fuera su maestro espiritual desde 1865, momento de la llegada del joven Nietzsche a la universidad de Leipzig, así como de la lectura impactante de *El mundo como voluntad y representación*<sup>32</sup>, Nietzsche no dudó en distanciarse de las posiciones metafísicas de su maestro<sup>33</sup>, tal como recoge en su «Ensayo de autocrítica» de 1886, añadido a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, por considerar que el «espíritu de resignación» y la negación de la voluntad de vivir que reclama Schopenhauer como práctica filosófica<sup>34</sup> son caracteres propios del nihilismo judeo-platónico que caracteriza a la metafísica desde sus orígenes, estando por ello en los antípodas de la propuesta *tragosófica* nietzscheana

---

<sup>30</sup> El horizonte filosófico-especulativo más riguroso en el que se inscribe la reflexión contemporánea sobre el nihilismo en general, y el europeo en particular, es el que partiendo de Nietzsche se continúa en el pensamiento de M. Heidegger hasta nuestros días.

<sup>31</sup> Roger-POL DROIT, *L'oubli de l'Inde*, p. 168.

<sup>32</sup> «Pertenezco —escribe Nietzsche— a los lectores de Schopenhauer que desde que han leído la primera de sus páginas saben con seguridad que leerán todas las páginas y atenderán a todas las palabras que hayan podido emanar de él. Mi confianza en él fue inmediata y sigue siendo hoy (1874) la misma que hace nueve años», *Schopenhauer como educador* (trad. J. Muñoz), BN, Madrid, 2001, p. 35.

<sup>33</sup> V.M. HAAR, «La rupture initiale avec Schopenhauer», en *Nietzsche et la métaphysique*. Tel, Gallimard, París, 1993, pp. 65-78.

<sup>34</sup> «¿Cómo pensaba, en efecto, Schopenhauer acerca de la tragedia? 'Lo que otorga a todo lo trágico el empuje peculiar hacia la elevación —dice en MVR, II, 495— es la aparición del conocimiento de que el mundo, la vida no pueden dar una satisfacción auténtica, y, por tanto, *no son dignos* de nuestro apego: en esto consiste el espíritu trágico—, ese espíritu lleva, según esto a la *resignación* ¡Oh, de qué modo tan distinto me hablaba Dioniso a mí! ¡Oh, cuán lejos de mí se hallaba entonces justo todo ese resignacionismo (*Resignationismus*)!»), F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia* (trad. A. Sánchez Pascual), p. 34.



de raíz dionisiaca. El nihilismo es pues el gran reto especulativo: lo que hay que pensar. Ya que tanto Schopenhauer, como sus orientales, budhistas u otros, así como la propia metafísica platónica, están imbuidos de esa gran enfermedad que como un huésped no deseado, «el más siniestro (*unheimlichste*) de todos los huéspedes»<sup>35</sup>, está ante la puerta.

## NIETZSCHE, PROFETA DEL NIHILISMO

Entre noviembre de 1887 y marzo del 88, Nietzsche escribe cuatro textos breves, recogidos en los *Fragmentos póstumos*<sup>36</sup>, en los que presenta proféticamente el «advenimiento del nihilismo». En este caso, Nietzsche utiliza la ficción del profeta para presentar el contenido de su pensamiento, de manera que su escritura debe estar inspirada por algo superior que hace que su palabra contingente se transforme en palabra necesaria, pudiendo anunciar así con absoluta legitimidad, «la historia de los próximos dos siglos». Sin embargo, esta transformación que inspira la escritura del «primer consumado nihilista de Europa» no está propiciada por ninguna divinidad instalada en el panteón de la superchería, sino por la actividad propia que dota de sentido a la existencia misma del filósofo: reflexionar (*sich besinnen*). Ésta es la novedosa conexión que bajo los auspicios de la *tragosophia*, realización de la sabiduría según el *lógos* de la tragedia griega, establece Nietzsche entre reflexión y profecía, dando con ello a la actividad (filo)sofante un rango que había perdido desde Platón<sup>37</sup>. Pues «quien aquí toma la palabra no ha hecho, en cambio y hasta ahora, otra cosa que *reflexionar*: como un filósofo y solitario por instinto que encontró su provecho en permanecer aparte, al margen, en la paciencia, en la dilación, en el demorarse; como un espíritu arriesgado y experimentador que se ha extraviado al menos una vez en cada laberinto del porvenir; como un espíritu profético (*Wahrsagevogel-Geist*) que mira atrás mientras narra lo que vendrá; como el primer consu-

---

<sup>35</sup> F. NIETZSCHE, KSA 12. *Nachlass 1885-1887*, 2[127], p. 125 (trad. de G. Mayos, en *El nihilismo. Escritos póstumos*, Península, Barcelona, 1998, p. 31).

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, KSA 13. *Nachlass 1887-1889*, 11[411], pp. 189-190 (trad. de G. Mayos, pp. 115-117).

<sup>37</sup> «Todos aquellos hombres estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad. Para ellos no existió convención alguna, puesto que en aquellos tiempos los filósofos o los eruditos no constituían ninguna clase social. En su magnífica soledad, fueron los únicos que entonces vivían para el cultivo del conocimiento. [...] Otros pueblos tienen santos, los griegos tienen sabios [...] Sólo entre los griegos no es accidental el filósofo [...] nadie vive hoy 'filosóficamente', con aquella sencilla fidelidad viril que empujaba a uno de esos hombres antiguos [...] Todo filosofar moderno es pura apariencia erudita; es pura política, y es policial; lo mediatizan gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas y cobardías humanas», F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. L.F. Moreno), Valdemar, 1999, pp. 37-43. Lo que se resume en el aforismo de G. Colli, «¿Por qué los antiguos llamaban «terribles» a los sabios? Quizá por veneración, quizá porque nadie era capaz de descubrir la finalidad de sus palabras. ¡Pero hoy los filósofos son corderos!», *Filosofía de la expresión* (trad. M. Morey), Siruela, 1996, p. 269.

mado nihilista de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo hasta el final-que lo tiene detrás de sí, por debajo de sí, fuera de sí»<sup>38</sup>.

La profecía sobre el nihilismo que nos viene, en el que ya estamos si nos atenemos a la cronología secular, no es sin embargo un fin en sí misma; le sirve al filósofo como diagnóstico a partir del cual elaborar el «*contramovimiento* [...] que en algún futuro reemplazará ese consumado nihilismo» y que se llama «*La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*»<sup>39</sup>. No obstante, la verdad de este acontecimiento cognitivo, pues nos pone a la vista lo porvenir, requiere para su plena realización epistémica —y en este caso genealógica— una dosis de concreción que Nietzsche se apresura en poner por escrito. Pues no ignora que el escenario en el que se está representando la tragedia por excelencia, la Vida, no puede ser otro que el que ofrece la Cultura: horizonte de realización simbólica sin el cual nada es posible, y menos aún el nihilismo. En ese sentido, Nietzsche escribe, son «nuestros mismos valores tradicionales, los que tienen en él (en el nihilismo) su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales llevada al extremo porque ante todo tenemos que vivir el nihilismo para descubrir el auténtico *valor* de aquellos valores»<sup>40</sup>. Esta afirmación contiene aquello que constituye el fondo mismo del nihilismo, allí donde el nihilismo adquiere todo su sentido para Nietzsche. Pues «el nihilismo se enraíza en una interpretación muy determinada, en la cristiano-moral», que es la que consiente y potencia «el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad»<sup>41</sup>, constituyendo así la negación de la vida, y por lo tanto de la voluntad de poder en su forma saludable, esto es, en su forma no resentida; higiene identificable al mensaje de Zarathustra.

Es pues la conexión nihilismo-cristianismo, tal como aparece desarrollada por Nietzsche en *El nihilismo europeo*<sup>42</sup>, la que hay que pensar si queremos comprender un «fenómeno cultural» que viene decidiendo las respuestas de la vida humana en el planeta tierra desde hace dos mil años. Pues mientras esa conexión se mantenga impensada, y en su interior el platonismo para el pueblo que es el cristianismo, tanto más nuestras acciones estarán sometidas a «la lógica de nuestros grandes valores»: el nihilismo. Pensar el nihilismo es la tarea que compete al profeta-filósofo Nietzsche, ya que sólo a partir de la comprensión del destino que impone la necesidad de lo oculto en el valorar estaremos en condiciones de asumir *tragosóficamente* nuestra condición radicalmente hermenéutica. «Mi mayor principio: no hay fenómenos morales, sino solamente una interpretación moral de estos fenómenos. Esa interpretación misma es de origen extramoral»<sup>43</sup>.

En ese pensar el nihilismo que Nietzsche desarrolla de manera ejemplar durante su última época de escritor en activo, ofreciendo un relato de su historia así como

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 35.



una descripción pormenorizada de su génesis, aparece la caracterización de quien tiene la responsabilidad *fisiológica* del surgimiento del nihilismo, a saber, el nihilista. «Un nihilista 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. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido; el *pathos* del «en vano» es el *pathos* nihilista [...]»<sup>44</sup>. Ahora bien, si existe el nihilista, protagonista de la cultura occidental desde Platón hasta Schopenhauer, una vez realizado el análisis, en base a un conocimiento etiológico fundado en la práctica de la sospecha, así como el diagnóstico, posible en su *finezza* gracias al ojo clínico de Nietzsche, la propuesta terapéutica, en clave de transvaloración de todos los valores, va dirigida a superar un *estado* al cual es imposible sustraerse. Sólo cabe realizar hasta el final la lógica del nihilismo implícita en los valores que sustentan la cultura judeo-platónica, encarnados en aquellos que hacen de la negación la cualidad *par excellence* de la voluntad de poder, para así poder pasar a otro nivel. Nietzsche, «el primer consumado nihilista de Europa», fue por ello, también, el primero que estuvo en condiciones de anunciar el εὐαγγέλιον que recoge su Zaratustra<sup>45</sup>: *Umwertung*<sup>46</sup>, *der Gotts Tod*, *der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*<sup>47</sup>, *Übermensch*<sup>48</sup>. Porque si el nihilismo es el modo en que el valorar de los europeos ha decidido negativamente acerca de la inmanencia, transfiriendo el sentido de la existencia a un *tópos* ultraterreno, la propia lógica de esta transferencia hace que de quien emana el sentido, Dios, al confrontarse al concepto legitimador de toda esta operación, la verdad, caiga víctima de la necesidad de mentir para poder sustentar. La muerte de dios es pues la gran consecuencia teo-lógica de la consumación del nihilismo<sup>49</sup>: una situación en la que *nada* escapa a la fanática voluntad de verdad que ha guiado todo el proceso<sup>50</sup> de depu-

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 71. En esta figura del nihilista se reúnen los dos tipos de nihilismo según G. DELEUZE, «El primer sentido del nihilismo hallaba su principio en la voluntad de negar como voluntad de poder. El segundo sentido, ‘pesimismo de la debilidad’, halla su principio simplemente en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. El primer sentido es un *nihilismo negativo*; el segundo sentido, un *nihilismo reactivo*» (*Nietzsche y la filosofía*, p. 209).

<sup>45</sup> Es en *Ecce homo* donde Nietzsche se refiere a «la revelación zaratustrina», en un pasaje bien conocido: «Voy a contar ahora la historia del *Zaratustra*. La concepción fundamental de la obra, el *pensamiento del eterno retorno*, esa fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto, - es de agosto del año 1881 [...] Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento» (trad. de A. Sánchez Pascual).

<sup>46</sup> «Es verdad que también y precisamente en esas obras [anteriores al *Zaratustra*] se despidió Nietzsche críticamente de toda la tradición moral-metafísica europea; pero lo que hay de nuevo, a partir de *Zaratustra*, es la convicción de deber y poder partir de esta despedida para provocar una mutación radical de la civilización», G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Península, p. 88.

<sup>47</sup> El anuncio-presentación de este pensamiento sobrehumano lo hace Nietzsche en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, Das grösste Schwergewicht.

<sup>48</sup> Ver G. VATTIMO, «El ultrahombre y el mundo liberado», en *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Milán, 1974 (trad. de J. Binaghi, 1989).

<sup>49</sup> «La frase ‘Dios ha muerto’ significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final», M. HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’», en *Caminos del bosque* (trad. H. Cortés y A. Leyte), p. 162.



ración de lo sensible, de lo inmanente, de lo vivo. Así el garante de dicha experiencia epistémica y también ontológica (pues no olvidemos que estamos en la tradición en la que lo real es racional) tiene que poder dar cuenta ante el tribunal que juzga su condición omnipotente, ya que pretende ser el único dios verdadero. La gran mentira que significa la omnipotencia de dios (ya que su condición omnipotente le obliga a reconocer la dimensión negativa del ser, sin cuyo reconocimiento caería en contradicción al afirmar la existencia del mal; el mal no puede ser un capricho, dimensión negativa que no puede quedar disuelta en el dilema moral que origina el argucioso concepto de libertad, pues ésta debe estar orientada ontológicamente para que tenga algún valor), tiene como consecuencia su desaparición como ficción legitimadora de una voluntad de poder que se niega a sí misma porque hace de la negación la cualidad por excelencia de la vida. La muerte de dios, como consecuencia ineluctable de la realización plena de la lógica del nihilismo, puso a Nietzsche ante la necesidad de llevar a cabo una transvaloración de todos los valores, de manera que aquello que constituye el fondo mismo del valorar pudiera realizarse al margen de la lógica que impone el resentimiento, contravalor fundamental de los negadores de la vida. Y el fondo mismo del valorar consiste en desear que aquello que se elige, que aquello en lo que depositamos nuestra desiderabilidad, lo queramos eterno, que pudiese sustraerse al devenir y convertirse en ser, pues «imprimir al devenir el carácter de ser es la suprema *voluntad de poder*»<sup>51</sup>, de modo que ninguna elección ni decisión fuese estratégica, sino que cada momento volviera eternamente<sup>52</sup>. El eterno retorno de lo mismo es la respuesta post-nihilista a la condición desiderativo-fisiológica del hombre; una respuesta que desde la lógica del nihilismo, es decir, desde el resentimiento de quien niega la vida, parece tan imposible como inmoral. Pero sólo desde la lógica del nihilismo. La condición que inaugura el *Übermensch* va a permitir a Nietzsche acceder a una experiencia de la voluntad de poder en la que la salud<sup>53</sup>, al margen de todo resentimiento, se experimenta como *télos* de un existir al que la condición trágico-azarosa la hace heroica y por ello autosuficiente. Pero para esto hay que acabar con el nihilista que necesariamente somos cada uno, en cuanto interpretamos según los valores judeo-platónicos en los que hemos sido instruidos.

No obstante, el nihilismo y su responsable *fisiológico*, el nihilista, son especificados por Nietzsche mediante dos calificativos, activo y pasivo, que determinan el resto de su análisis así como la comprensión de toda actividad espiritual, europea o no. Porque si «el nihilismo (es), un estado NORMAL»<sup>54</sup>, la distinción entre activo

---

<sup>50</sup> «El nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sostenida por cualquier persona. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales. [...] el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente», M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 163.

<sup>51</sup> *El nihilismo. Escritos póstumos* (trad. G. Mayos), Península, Barcelona, 1998 p. 59.

<sup>52</sup> En relación con la dimensión ético-cosmológica del eterno retorno, las páginas que le dedica G. Vattimo en su *Introducción a Nietzsche* (pp. 98-110) aportan claridad sobre una cuestión que no es de fácil comprensión para quien experimenta «la estructura 'edípica' del tiempo» (p. 103).

<sup>53</sup> El parágrafo 24 de la segunda parte de *La genealogía de la moral* expresa con la calidad literaria propia de un genio las más que sutiles relaciones entre todos estos conceptos.

<sup>54</sup> *El nihilismo. Escritos póstumos* (trad. G. Mayos), pp. 64-65.

y pasivo introduce la diferencia entre quienes, reconociendo que la nada es el horizonte ontológico de la actividad hermenéutico-valorativa propia del hombre, disfrutan introduciendo sentido allí donde sólo hay interpretaciones morales, frente a quienes asumiendo la nada como referente existencial se acomodan a la renuncia de toda actuar y al resentimiento contra los valores de la vida.

## LA PRESENCIA DE BUDDHA Y EL BUDDHISMO EN NIETZSCHE Y SU COMPARACIÓN CON EL CRISTIANISMO

Si los análisis acerca de Buddha y el buddhismo que aparecen en la obra de Nietzsche sólo cobran sentido desde la perspectiva abierta por su reflexión acerca del nihilismo<sup>55</sup>, ello ocurre porque la espiritualidad budhista, aun perteneciendo al ámbito de civilización denominada «oriental», no escapa a la necesaria ontología que determina el pensar humano, imponiendo a la filosofía la dimensión universal que lo caracteriza. Pues aun cuando el nirvana no deba ser simplificado identificándolo al no-ser y a la nada de la tradición parmenídea, no puede negarse que la problemática lógico-existencial<sup>56</sup> esté presente en el pensamiento de Sidharta, el Gautama<sup>57</sup>. Quizá la raíz indo-europea de la lengua sánscrita<sup>58</sup> permitió, por primera vez, la elaboración y expresión lingüística de la problemática lógico-existencial, como luego ocurriría en la lengua griega según E. Benvéniste<sup>59</sup>, hasta alcanzar su forma ontológico-negativa que le dio aquel hindú que fue el Buddha histórico.

Así en el marco de la reflexión acerca del nihilismo como fenómeno espiritual universal Nietzsche escribe:

---

<sup>55</sup> «Le bouddhisme apparaît alors comme une des deux grandes religions nihilistes, chez qui 'la volonté de néant l'emporte sur la volonté de vie'. *La Généalogie de la morale* souligne 'l'aspiration du bouddhisme au néant, au *nirvâna*', que Nietzsche décrit dans ses notes comme un 'néant oriental'. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant*, p. 210.

<sup>56</sup> Ver T. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, 2 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1993.

<sup>57</sup> Como explica Ana AGUD en su opúsculo titulado *Pensamiento y cultura en la antigua India* (Akal, Hipecu, 1995): «El punto de partida de la revolución budista del pensamiento consiste en pensar hasta el final esta idea de la disolución del sujeto. [...] todo cuanto existe es tan sólo un fluir de energía, en cambio y variación perpetuos, sin 'esencias' que cambien. [...] No hay una esencia humana, ni individual ni colectiva, por detrás de esta constelación contingente: no hay un sujeto humano, un alma distinta de sus cualidades y atributos, [...], ni hay una naturaleza humana que pueda ser positivamente definida. [...] La comprensión de esta negatividad esencial convierte al hombre en un iluminado, y lo libera de todo temor. [...] La liberación es pues aquí la disolución definitiva de los elementos de cada forma humana en el todo fluyente, el vacío total ('sunyata): el nirvâna», pp. 42-43.

<sup>58</sup> Ver A. MARTINET, *De las estepas a los océanos. El indoeuropeo y los 'indoeuropeos'* (trad. S. Álvarez Pérez), Gredos, Madrid, 1997, p. 16; 86-ss.

<sup>59</sup> Nos referimos a la tesis que recoge el artículo «Categorías de la lengua categorías del pensamiento» (publicado originalmente en *Problèmes de linguistique générale*, 2 vols., París, 1966), donde el autor intenta mostrar mediante un análisis de la teoría de las categorías de Aristóteles, recogida en el texto homónimo, que la dimensión filosófica y metafísica que alcanzó la cultura griega estaba ya inscrita en la estructura material de la propia lengua griega.



«*Cristianismo y budismo essentia.*

(Comparación del primer *budismo* y del primer *cristianismo*)

Budismo cristiandad son *religiones* finales: más allá de la cultura, de la filosofía, del arte, del estado.

A. Rasgos comunes: la lucha contra los sentimientos de hostilidad —éstos reconocidos como fuente de sufrimiento—. La «felicidad»: sólo interior, indiferencia en relación a la apariencia y al fasto de la felicidad.

*Budismo*: querer desasirse de la vida, claridad filosófica; resultante de un alto grado de espiritualidad, en el interior de las clases superiores...

*Cristiandad*: quiere en el fondo la misma cosa, (ya la «iglesia judía» es un fenómeno de *décadence* de la vida), pero conforme a una incultura profunda, sin la noción de lo que se quiere... quedando suspendida a la «beatitud» en tanto que fin...

B. los más fuertes instintos de la vida experimentados no como disfrutes sino como causa de sufrimiento.

Para el *budhista*: en la medida en que esos instintos estimulan el actuar (el actuar sin embargo vale como displacer...).

Para el *cristiano*: en la medida en que esos instintos dan lugar a la hostilidad y a la contradicción (el hecho de ser enemigo, de hacer mal vale no obstante como displacer, como alteración de la «paz del alma»)»<sup>60</sup>.

La comparación nos sirve para mostrar que aun cuando la valoración del budhismo por Nietzsche lo identifica al ámbito nihilista pasivo cristiano, ambas espiritualidades mantienen diferencias que hacen que Nietzsche trate el budhismo sin la acritud con la que trata al cristianismo a lo largo de toda su obra. Ya que «el budismo es cien veces más realista que el cristianismo, lleva en su cuerpo la herencia de un planteamiento objetivo y frío de los problemas, viene *después* de un movimiento filosófico que había durado unos cientos de años, cuando él llega el concepto «Dios» está ya eliminado. El budismo es la única religión auténticamente *positivista* que la historia nos muestra, también incluso en su teoría del conocimiento (-un fenomenalismo riguroso), él no dice va «lucha contra el *pecado*», sino, dando totalmente razón a la realidad, «lucha contra el *sufrimiento*». Tiene ya tras de sí —esto lo distingue profundamente del cristianismo— ese fraude a sí mismo que son los conceptos morales —está, hablando en mi lenguaje, *más allá* del bien y del mal—. Los *dos* hechos fisiológicos en que descansa y que contempla son: *primero*, una excitabilidad extraordinariamente grande de la sensibilidad, la cual se expresa en una refinada capacidad de dolor, *luego*, una superespiritualización, una vida demasiado prolongada entre conceptos y procedimientos lógicos, bajo la cual el instinto personal ha salido perjudicado en provecho de lo «impersonal» (-ambos, estados que al menos algunos de mis lectores, los «objetivos», conocerán, como yo, por experiencia). Sobre la base de esas condiciones fisiológicas ha surgido una *depresión*: a ella se enfrenta Buda con una higiene. Contra la depresión emplea la vida al aire libre, la vida errante, la moderación y la selección en la comida; la precaución con respecto a todos los *spirituosa* [alcoholes]; la precaución así mismo con respecto a todos

<sup>60</sup> F. NIETZSCHE, KSA 13. *Nachlass* 1887-1889, 11[367], p. 163 (la trad. es mía).

los afectos que producen bilis, que calientan la sangre; ninguna *preocupación*, ni por sí ni por los otros. Buda exige representaciones que, o bien tranquilicen, o bien alegren —inventa medios para deshabituarse de las otras—. Considera que la bondad, el ser —bondadoso favorece la salud—. La *oración* está excluida, lo mismo que el *ascetismo*; ningún imperativo categórico, ninguna *coacción* en absoluto, ni siquiera dentro de la comunidad monástica (-se puede volver a salir de ella). Todas estas cosas serían medios para fortalecer aquella excitabilidad extraordinariamente grande. Justo por ello Buda no exige tampoco lucha alguna contra quienes piensan de otro modo; de ninguna otra cosa se defiende *más* su doctrina que del sentimiento de venganza, de aversión, de *ressentiment* («no se pone fin a la enemistad con la enemistad»: conmovedor estribillo del budismo entero...). Y con razón: justo esos afectos serían completamente *malsanos* con vistas al propósito dietético capital. La fatiga espiritual que él encuentra y que se expresa en una «objetividad» demasiado grande (es decir, una debilitación del interés individual, una pérdida del centro de gravedad, del «egoísmo») la combate con una rigurosa devolución a la *persona* incluso de los intereses más espirituales. En la doctrina de Buda el egoísmo se convierte en deber: el «una sola cosa es necesaria», el «cómo te liberas *tú* del sufrimiento» regulan y limitan la dieta espiritual entera [...].

21. El presupuesto del budismo es un clima muy suave, una mansedumbre y liberalidad grandes en las costumbres, una *ausencia completa* de militarismo; y el hecho de que el movimiento tenga su hogar en los estamentos superiores e incluso doctos. Como meta suprema se quiere la jovialidad, la calma, la ausencia de deseos, y esa meta se *alcanza*. El budismo no es una religión en que meramente se aspire a la perfección: lo perfecto es el caso normal. [...]

22. [...] El budismo es una religión para hombres *tardíos*, para razas que se han vuelto bondadosas, mansas, superespirituales, que con demasiada facilidad sienten dolor (-Europa está aún muy lejos de encontrarse madura para él): es una reconducción de esas razas a la paz y la jovialidad, a la dieta en lo espiritual, a un cierto endurecimiento en lo corporal. [...] El budismo es una religión para el acabamiento y el cansancio de la civilización, el cristianismo ni siquiera encuentra la civilización ante sí, -en determinadas circunstancias la funda.

23. El budismo, digámoslo de nuevo, es cien veces más frío, más veraz, más objetivo. No tiene ya necesidad de volver *decente*, mediante la interpretación del pecado, su sufrimiento, su capacidad de dolor —dice meramente lo que piensa: «yo sufro»—. Para el bárbaro, en cambio, el sufrimiento no es en sí una cosa decente: para confesarse a sí mismo *que* sufre necesita una interpretación (su instinto lo lleva más bien a negar el sufrimiento, a soportarlo en silencio). Aquí la palabra «demonio» fue un beneficio: se tenía un enemigo prepotente y terrible, —no era necesario avergonzarse de sufrir a causa de tal enemigo—. —[...] El budismo es demasiado tardío, demasiado positivista para continuar siendo listo de ese modo—<sup>61</sup>.

Si transcribo un texto tan largo es porque pienso que así se aprecia tanto el conocimiento que Nietzsche tiene de los fundamentos del pensamiento budista como

<sup>61</sup> F. NIETZSCHE, *El Anticristo* (trad. A. Sánchez Pascual), pp. 44-48.

los elementos de ese pensamiento que están presentes en el propio pensar de Nietzsche<sup>62</sup>. Presentes hasta el punto de que como intentamos mostrar en este escrito la aspiración de Nietzsche a Buddha de Europa, sin lo indio de Buddha, ni está infundada, pues hay elementos budhistas en el pensamiento de Nietzsche, ni sería aberrante considerar el pensamiento que expresa Zarathustra como la sublimación tragosófica y europea de los elementos budhistas que caracterizan al «persa» en cuanto *Erwachter*.

Así, tanto la *higiene* como la lucha contra el resentimiento hacen que Nietzsche considere a Buddha un fisiólogo<sup>63</sup> antes que un religioso, o el hecho de que el buddhismo sea un pensamiento de origen aristocrático, así como la falta de dios y el egoísmo primordial, entre otros elementos, lo hacen a ojos de Nietzsche superior al cristianismo. Todo ello lleva a Nietzsche a oponer a sus respectivos fundadores, «*Buddha* contra el «*crucificado*». En el interior del movimiento nihilista hay que hacer siempre una neta distinción entre el nihilismo *cristiano* y el *buddhico*

- : el *buddhico* expresa un bello atardecer, una dulzura y suavidad realizadas -es gratitud hacia todo, incluso a lo que ha dejado tras él, sin marca de amargura, de decepción, de *rancune* (rencor, resentimiento)
- : en fin, tiene tras sí el alto amor espiritual, el *raffinement* de la contradicción fisiológica, y de esto también se reposa: pero de ello obtiene aún una aureola espiritual y un enrojecimiento de puesta de sol (-origen: las castas más elevadas.
- : el movimiento *cristiano* es un movimiento de degeneración hecho con todo tipo de elementos excluidos y decepcionados: *no* expresa el declive de una raza, es ya de entrada ensamblaje disparatado de residuos de enfermedad que se buscan para apretarse uno contra el otro... razón por la cual *no* es nacional, *no* ligado a una *raza*: se dirige a los desheredados de todas partes.

---

<sup>62</sup> V.M. RIEDEL, *Nihilismo europeo y pensamiento budista. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*, Biblioteca de signos, México, 2002.

<sup>63</sup> «El *ressentiment*, la contrariedad, la sed de venganza, éstos son, para los enfermos, los peores estados posibles: razón por la cual una religión como la de Buddha, dirigida, en lo esencial, a gentes intelectualmente refinadas y fisiológicamente agotadas, pone todo el peso de su doctrina *contra* el *ressentiment*. 'No es la enemistad la que pone fin a la enemistad, es la amistad la que pondrá fin a la enemistad' (Dhammapata, 1.5). El buddhismo no era una moral —sería un grave malentendido el despreciarlo asimilándolo a vulgares superficialidades como el cristianismo: era una *higiene* (Hygiene) (salud, sano)— Yo he soportado durante años situaciones, lugares, alojamientos, sociedades insufribles, una vez que eso me había sido atribuido por el azar, *no* por mi voluntad, sino gracias a este instinto, - era en cualquier caso más sabio que cambiar, que 'experimentar'. El experimento va contra el instinto de quien sufre: en un sentido elevado se podría ver en ello la prueba de la fuerza. Hacer de su vida misma un experimento —eso es antes que nada *libertad* de espíritu, en eso se convirtió/eso devino más tarde mi filosofía—. F. NIETZSCHE, KSA 13. *Nachlass*: 1887-1889, 24[1]2, p. 618 (la trad. es mía). «El resentimiento constituye lo prohibido *en sí* para el enfermo —su mal, por desgracia, también su tendencia más natural—. Esto lo comprendió aquel gran fisiólogo que fue Buda. Su «religión», a la que sería mejor calificar de *higiene*, para no mezclarla con casos tan deplorables como es el cristianismo, hacía depender su eficacia de la victoria sobre el resentimiento: liberar el alma *de él*—primer paso para curarse—. «No se pone fin a la enemistad con la enemistad, sino con la amistad»; esto se encuentra al comienzo de la enseñanza de Buda —así *no* habla la moral, así habla la fisiología»—. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 30

Tiene una *rancune* (rencor, resentimiento) fundamental hacia todo lo que es logrado y dominante, tiene necesidad de un *símbolo* que significa el anatema de los «triunfadores» y de los dominadores...

También está en oposición con todo movimiento *intelectual*, toda filosofía: toma el partido de los imbéciles y lanza el anatema sobre el espíritu. Rencor hacia los dotados, los sabios, los que son independientes por el espíritu: adivina en ellos lo que está *logrado*, lo que es *dominador*<sup>64</sup>.

## CONCLUSIÓN

Toda esta valoración de Buddha y el buddhismo, así como su comparación con el cristianismo, sirve para mostrar no sólo el interés de Nietzsche por esta «*religión*», o *higiene*, sino para diagnosticar lo lejos que aún se encuentra Europa de llegar a experimentar el buddhismo, a la europea claro. Pues, «por muy adelantada que esté Europa en otros aspectos: en asuntos religiosos aún no ha alcanzado la ingenuidad generosa de los viejos bramanes, en señal de que en la India de hace cuatro mil años se pensaba más y solía transmitirse más placer en el pensar que ahora entre nosotros. Aquellos bramanes creían, primero, que los sacerdotes eran más poderosos que los dioses, y, segundo, que el poder de los sacerdotes residía en las costumbres: por lo que sus poetas no se cansaban de celebrar las costumbres (oraciones, ceremonias, sacrificios, cantos, metros) como las verdaderas dispensadoras de todo lo bueno. Por mucha literatura y superstición que hayan entrado aquí: ¡las ideas son válidas! Un paso más: y se dejaba de lado a los dioses, -¡lo que Europa tendrá que hacer también un día! Otro paso más: y ya no se necesitaba tampoco a los sacerdotes e intermediarios, y apareció Buda, el maestro de la *religión de autosalvación*: -¡qué lejos está aún Europa de esta etapa de la cultura! Cuando por fin estén destruidos todos los usos y costumbres sobre los que reposa el poder de los dioses, los sacerdotes y los salvadores, cuando la moral en el sentido tradicional haya muerto: entonces vendrá -¿qué vendrá entonces? Pero no hagamos conjeturas, sino procuremos que Europa recupere lo que en la India, entre el pueblo de los pensadores, ¡ya se hizo como imperativo del pensar hace miles de años! Actualmente hay quizá de diez a veinte millones de hombres entre los diversos pueblos de Europa que 'ya no creen en Dios', -¿es mucho pedir que se den una señal los unos a los otros? En cuanto se reconozcan de este modo también se darán a conocer, -inmediatamente serán un *poder* en Europa, ¡y afortunadamente un poder *entre* los pueblos! ¡Entre los estamentos! ¡Entre ricos y pobres! ¡Entre los que mandan y los sometidos! ¡Entre los más inquietos y los más tranquilos y tranquilizadores de los hombres!»<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> F. NIETZSCHE, KSA 13. *Nachlass* 1887-1889, 14[91], p. 267 (trad. es nuestra).

<sup>65</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora* (trad. G. Dieterich), Alba Editorial, S.L., Barcelona, 1999, pp. 92-93.

Todo lo expuesto hasta aquí muestra que Nietzsche meditó el contenido del pensamiento budhista muy detenidamente antes de presentarse como el Buddha de Europa. Ni que decir tiene que Nietzsche no era budhista, en el sentido de practicar la ortodoxia del dharma, que se sepa no perteneció a ningún grupo de práctica budhista. Sin embargo, su propuesta *tragosófica* anunciada y explicada por Zaratustra, es lo que debe ser considerado propiamente búddhico, *despierto*, en el pensamiento que expone Nietzsche a lo largo de toda su obra, y que podría resumirse en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo<sup>66</sup>. Y es para ese pensamiento para el que aún Europa no está preparada. Una Europa que no ha reconocido aún en Nietzsche al Buddha que necesita.

---

<sup>66</sup> «Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza mitad cristianas mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana; quien ha escrutado realmente, con ojos asiáticos y super-asiáticos, el interior y la hondura del modo de pensar más negador del mundo entre todos los modos posibles de pensar -y ha hecho esto desde más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda y Schopenhauer, bajo el hechizo y la ilusión de la moral, -quizá ése, justo por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo —y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo— y lo hace necesario -¿Cómo? ¿Y esto no sería *circulus vitiosus deus* [dios es un círculo vicioso]?». F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal* (trad. A. Sánchez Pascual), p. 87. Como muestra este texto, la conexión entre eterno retorno de lo mismo y superhombre/ultrahombre es totalmente necesaria. Pues el pensamiento del eterno retorno de lo mismo sólo lo puede *pensar* el *übermensch*. En ese sentido va también la interpretación que hace Heidegger de dicha conexión: «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el maestro que a la reflexión que hasta ahora ha estado vigente quisiera liberarla del espíritu de la venganza llevándola al Sí, al eterno retorno de lo Mismo. [...] ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Ahora podemos contestar con una fórmula: Zaratustra es el maestro del eterno retorno de lo Mismo y el maestro del ultrahombre. [...] Lo esencial en la figura de Zaratustra es que el maestro enseñe dos cosas que en sí mismas se pertenecen la una a la otra: el eterno retorno y el ultrahombre. Zaratustra es él mismo en cierto modo esta pertenencia mutua. Según esta perspectiva, también él sigue siendo un enigma que a nosotros apenas nos ha sido dado ver aún. «Eterno retorno de lo Mismo» es el nombre del ser del ente. «Ultrahombre» es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser». «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», *op. cit.*, pp. 88-91.

