



Extraños Budas

La crítica de Nietzsche a Schopenhauer desde una perspectiva Zen

JASON M. WIRTH

(SEATTLE UNIVERSITY - ESTADOS UNIDOS)

TRADUCCIÓN: JULIÁN FERREYRA

Recibido el 13 de febrero de 2017 – Aceptado el 24 de mayo de 2017

RESUMEN: No hay duda de que Nietzsche no se consideraba budista, no conocía en absoluto las tradiciones Zen de Asia oriental y temía el surgimiento de un “budismo europeo” irritante y nihilista. Sin embargo, su propio pensamiento resuena profundamente con la práctica Zen. ¿Cómo es esto posible? Ocurre que la concepción nietzscheana del nihilismo deriva principalmente de la mala comprensión schopenhaueriana del budismo Mahayana, y su crítica a uno se sigue de su crítica al otro. El camino propio de Nietzsche surge de lo que Schopenhauer no podía ver y que, llamativamente, es también lo que el maestro Zen Rinzai Hakuin desprecia por ser “la enfermedad del vacío”.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche – Schopenhauer – Zen – Hakuin – nihilismo.

ABSTRACT: Nietzsche’s certainly did not consider himself a Buddhist, knew nothing about the East Asian Zen traditions, and feared the onset of a life enervating and nihilistic “European Buddhism”. Nonetheless, his own thinking resonates deeply with Zen practice. How is this possible? Nietzsche’s understanding of Buddhism largely derives from Schopenhauer’s far reaching misunderstanding of Mahayana Buddhism and his critique of the latter follows from his critique of the former. Nietzsche’s own path of thought emerges from what Schopenhauer could not see and what, quite tellingly, is also what the Rinzai Zen Master Hakuin disparages as “emptiness sickness”.

KEY WORDS: Nietzsche - Schopenhauer - Zen - Hakuin - nihilism.

Jason M. Wirth es profesor de filosofía de la Universidad de Seattle, y trabaja y enseña en las áreas de Filosofía Continental, Filosofía Budista, Estética, Filosofía Medioambiental y Filosofía Africana. Sus libros más recientes son *Mountains, Rivers, and the Great Earth: Reading Gary Snyder and Dōgen in an Age of Ecological Crisis* (SUNY, 2017), una monografía sobre Milan Kundera (*Commiserating with Devastated Things*, Fordham, 2015), *Schelling’s Practice of the Wild* (SUNY, 2015), *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time* (SUNY, 2003), una traducción del tercer borrador de *Las edades del mundo* (SUNY, 2000), la compilación *Schelling Now* (Indiana, 2004), la co-compilación (con Bret Davis y Brian Schroeder), *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School* (Indiana, 2011), y *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature* (SUNY, 2013). Es editor asociado y editor de reseñas de la revista *Comparative and Continental Philosophy*. Su libro de próxima aparición se llama *Nietzsche and Other Buddhas* (Indiana, 2019) y está en este momento terminando un manuscrito sobre el cine de Terrence Malick.

Māra intenta perturbar y distraer a Buda, Talla sobre marfil, s.XX, Museo Nacional, Nueva Delhi. (Foto: Manishaa17993).

“En verdad, en un lugar de curación
debe transformarse todavía la tierra”

NIETZSCHE, “De la virtud que hace regalos”, *Así habló Zaratustra*

¿Qué es la filosofía comparada? ¿Se limita a juntar voces y textos de todas partes del mundo para hacer una lista y un inventario de las similitudes y diferencias? Más allá de un fetiche por las listas, ¿qué *valor* podría tener tal tarea? Además, cuando involucramos a figuras como Dōgen o Hakuin en este ejercicio de clasificación e inventario, nos damos cuenta en seguida de que, más allá de ser profundos y difíciles de comprender, no hacen exactamente lo mismo que aquello que reconocemos como perteneciente a la filosofía. ¿Dónde está su epistemología o su ética? Más imperativo aún: ¿dónde están los argumentos?

Este dilema, sin embargo, asume que hemos determinado o que se puede determinar qué es la filosofía, que sus actividades son auto-evidentes y obvias, o que la filosofía no exige que sigamos siendo radicalmente filosóficos sobre la filosofía misma. Cuando, en lugar de asumir que la filosofía es el término fijo que gobierna lo que comparamos, los términos de la supuesta comparación cuestionan la posición fija de la filosofía, pueden pasar cosas extrañas. Tales rarezas se multiplican cuando tomamos a alguien como Nietzsche, a quien –recordemos–, antes de la explosión de infinitos estudios filosóficos sobre él, no se consideraba en absoluto filosófico (ni siquiera equivocado, ni siquiera loco). Walter Kaufmann trató de demostrar que Nietzsche no era en realidad un desquiciado o un proto-Nazi, sino un precursor del mismo Kaufmann. Más elocuente aún resulta Arthur Danto que, al principio de su carrera, sintió que necesitaba ayudar al pobre Nietzsche y mostrarle cómo había que hacer para ser un filósofo:

Sin embargo, dado que ahora sabemos mucho más de filosofía, creo que es muy útil considerar sus análisis en términos de características lógicas que él era incapaz de hacer explícitas, pero que sin duda se esforzaba por alcanzar. Su lenguaje hubiera sido menos colorido si hubiera sabido lo que trataba de decir.¹

¹ Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, Macmillan, 1965, p. 13.

¡Ay, pobre Nietzsche, el amateur filosófico! ¡“Nunca tuvo la disciplina para escribir para un público de verdad”!² Si sólo hubiera entendido cómo filosofar, se podría haber entregado directamente a la manada con la cual estaba intentando discutir.

Esta reticencia a admitir a Nietzsche siquiera en las puertas de la filosofía no estaba restringida a Occidente. Japón también tardó en abrirle sus puertas (a pesar de la influencia que iba a llegar a tener en el filósofo Nishitani Keijila de la escuela de Kyoto). Graham Parkes cuenta, por ejemplo, que cuando el gran Watsuji Tetsurō escribió su tesis sobre Nietzsche para el departamento de filosofía de la Universidad Imperial de Tokyo, fue rechazado porque no se consideraba un tema propiamente filosófico, y se le solicitó que escribiera sobre Schopenhauer.³

Pero, ¿qué pasa si tomamos en serio la pretensión de Nietzsche de que hay algo decadente y exhausto, algo que en el mejor de los casos prefiere dormir antes que pensar y vivir –“mucho me agradan también los pobres de espíritu: fomentan el sueño”–⁴ y en el peor de los casos dramatiza una enfermedad profunda, reactiva, motivada por el resentimiento y en definitiva nihilista, que opera en el origen de todo aquello que se ha considerado como propiamente filosófico?

¿Qué pasa si ponemos a Nietzsche en diálogo con Hakuin, el gran reformador del Rinzai de la era Tokugawa? Por un lado, Nietzsche, quien dedicó su vida filosófica a atender la enfermedad terminal de la condición occidental, que en la superficie tenía muchos compromisos y valores espirituales e intelectuales, pero que en su corazón, cuando la honestidad hacía alguna de sus pocas apariciones, se mostraba virulentamente nihilista. Por el otro Hakuin, que se debatió profundamente con lo que llamó *Zen-byō*, la enfermedad Zen, y *kūbyō*, la enfermedad de la unión con el vacío (*sūnyatā*) y la nada, en una palabra, la inflamación total del nihilismo en la práctica Zen.

¿Qué es entonces la filosofía?

² *Ibid.*, p. 200.

³ Parkes, Graham, “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, en Parkes, Graham, *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1991, p. 192.

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, p. 57 [KSA, 4, 33].

Nuestra indagación de esta pregunta nos lleva, primero, a lo que Nietzsche consideraba la expresión consumada y completamente clarificada de esta enfermedad, es decir Schopenhauer, a quien se conocía como “el Buda de Frankfurt”. En apariencia, era el menos occidental de los filósofos, al tratar de separarse del dolor debilitante que representaba el velo de Maya de la vida humana. En lo profundo, era el más occidental de los filósofos, el filósofo que permitió, sin darse cuenta, la subida a la superficie del nihilismo naciente que operaba en el pensamiento occidental.

El Buda de Frankfurt

¿Era Schopenhauer un Buda y, como tal, un santo?

Sin dudas, eso pensaba él.

En una nota manuscrita de los *Nachlaß*, fechada en 1858 –dos años antes de su muerte–, Schopenhauer escribió:

Mis enseñanzas, las de Buda y las del místico cristiano medieval Eckhart son virtualmente las mismas. Sin embargo, mientras Eckhart está limitado por su mitología cristiana, las mismas ideas se encuentran en forma mucho más explícita en el budismo, con su simplicidad y claridad, dentro de los límites que tienen todas las religiones para llegar a algún tipo de conceptos claros.⁵

Schopenhauer tuvo que esperar hasta su muerte para ser llamado “el Buda de Frankfurt”, pese a que en sus últimos años afirmaba activamente que era budista.⁶ Le dijo a su discípulo Frauenstädt en una carta de 1856 que había comprado una estatua de bronce de Buda de medio metro de alto, supuestamente tibetana, que estaba originalmente cubierta en laca, pero que él había

revestido de dorado. La puso en un lugar importante de su departamento, para que “los visitantes, que normalmente entran con algo de miedo y bastantes nervios, entiendan ahora de inmediato dónde están: en un lugar sagrado”.⁷ De hecho, al mes siguiente le dijo a Carl Grimm que lo tenía para “adoración doméstica”⁸ y poco tiempo después le dijo a Frauenstädt que se refería a ella diciendo “Om, Mani, Padme, Hum”.⁹ Esto último (*om mani padme hūm*) es un mantra popular de seis sílabas en sánscrito especialmente usado por los tibetanos para evocar el soporte del loto *Avalokitesvara* (en tibetano: *Chenrezig*), el *bodhisattva* de la compasión. Cuando Schopenhauer revisó sus obras escogidas, insertó muchas referencias positivas al budismo.¹⁰

A pesar de que Schopenhauer no había aún descubierto el budismo cuando redactó el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, se volcó a él más tarde con entusiasmo y en el segundo volumen afirmó que si tuviera que tomar su filosofía “como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás” y que estaba contento de ver la “gran concordancia” entre su propio pensamiento y la que consideraba la religión mayoritaria sobre la tierra.¹¹ Sin embargo, Schopenhauer pensaba que el budismo era el mejor exponente del género religioso, cuyo lenguaje estaba vestido con el ropaje filosóficamente inferior del mito: “Nunca se ha acercado ni se acercará tanto un mito a una verdad filosófica asequible para pocos”.¹² En efecto, Schopenhauer llegó a considerarse como el responsable de desmitologizar la aspiración central del budismo, al reformularla como “la negación de la volun-

⁵ Citado en Regehly, Thomas, “Schopenhauer, Buddha and Kamadama: The Problem of Suffering and Redemption in Thomas Mann’s Novel «The Transposed Heads»”, en Barua, Arati (ed.), *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue Between India and Germany*, Nueva Delhi, India, Northern Book Centre, 2008, p. 190. Schopenhauer sostenía la similitud entre Buda y Meister Eckhart hacia el final del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Mientras que Buda “pudo expresar sus pensamientos directamente”, Eckhart estaba “obligado a revestirlos con el mito cristiano y adaptarlos a él”. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación, II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003, p. 670. Los escritos de Meister Eckhart no estuvieron disponibles masivamente hasta que Franz Pfeiffer publicó su edición en 1857.

⁶ Cartwright, David, *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 273-274.

⁷ Droit, Roger-Pol, *Le culte du néant, les philosophes et le Boudha*, Paris, Seuil, 1997, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰ Schopenhauer era un lector voraz de investigaciones sobre el siglo XIX hindú, y especialmente del pensamiento budista. Moira Nichols cuenta que tenía entre 38 y 44 títulos budistas, dependiendo de qué testimonio se tome (“The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself,” en Janaway, Christopher (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 204). También ofrece una lista de todas las alusiones textuales de Schopenhauer a textos budistas (pp. 200-203) y afirma asimismo que Schopenhauer no podía escapar a la “ontología de la sustancia” como lo hacen los budistas (p. 194).

¹¹ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, p. 207.

¹² Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, tomo I, p. 417.

tad de vivir”.¹³ Schopenhauer nos engañó para que ahuyentemos “la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de toda virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido” como por ejemplo el nirvana.¹⁴ Si uno aniquila la voluntad, aniquila también la “profunda y dolorosa nostalgia”.¹⁵ En pocas palabras: “Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo”.¹⁶ Wolfgang Schirmacher, presidente de la Asociación Internacional Schopenhauer, llega a concluir que “detrás de la máscara de un Schopenhauer pesimista habría un maestro Zen y probablemente el místico más importante del siglo XIX”.¹⁷

Esto hizo surgir la creencia de que el budismo era un nihilismo en varios sentidos: la ausencia de un dios benéfico e involucrado en el mundo, la vanidad de todas las cosas y esfuerzos humanos, y la evacuación de todos los valores positivos. Todo, como advertiría Nietzsche más tarde, es en vano –*das Umsonst!* Cuando Paul Challe-mel-Lacour visitó a Schopenhauer durante el penúltimo año de su vida, fue objeto de las habituales vituperaciones misantrópicas del Buda de Frankfurt, con sólo una pizca de compasión para aliviar el dolor. “Estamos en pleno budismo –concluyó Chalamell-Lacour–. Estas ideas son la emanación de las doctrinas desesperadas que florecieron en India desde siempre”.¹⁸ Basta pensar en la última escena del *Corazón de la oscuridad* de Conrad para comprender el carácter del budismo de Frankfurt. Marlow cuenta que no podía decirle a la viuda de Kurtz sus últimas palabras (“¡El horror! ¡El horror!”) y por eso optó por decirle que había susurrado su nombre, porque la verdad hubiera sido “demasiado oscura – definitivamente demasiado oscura”. El narrador nos dice entonces que “Marlow se quedó sentado aparte, indistinto y en silencio, en la pose de un Buda meditando” y subraya que “la tranquila corriente parecía conducir

¹³ *Ibid.*, p. 432.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 474-475.

¹⁵ *Ibid.*, p. 474.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Schirmacher, Wolfgang, “Living Disaster: Schopenhauer for the Twenty-first Century”, en Schirmacher, Wolfgang (ed.), *The Essential Schopenhauer*, Nueva York, Harper, 2010, vii.

¹⁸ Droit, Roger-Pol, *op. cit.*, p. 149.

directamente al corazón de las inmensas tinieblas”.¹⁹ Debajo de la aparente tranquilidad de nuestro mundo amenazan una inmensa oscuridad y un vacío que no se inmuta ni con las conductas asesinas de Kurtz ni con la violencia normalizada en las colonias belgas del Congo, pero que también da lugar a la auto-extinción de Marlow y su consecuente desagrado por el horror del cual había sido testigo.²⁰

Quizás Schopenhauer se esforzó por estar a la altura de sus propias aspiraciones. A diferencia de Buda, él realmente ansiaba tener público y la soledad le resultaba dolorosa. Safranski cuenta que no pudo “conseguir para sí la serenidad del silencio y de la risa. No se convertirá en el Buda de Frankfurt. Soporta con dificultad el muro de silencio que le rodea. Exige respuesta y acecha los signos de aplauso: cuando éstos se convierten en estruendo, puede morir ya”.²¹ Murió como el que hubiera sido el Buda de Frankfurt.

El pensamiento del Buda de Frankfurt se puede leer como una clarificación filosófica y una justificación metafísica de las Cuatro Verdades Nobles (*catvāri āryasatyāni*) que, según afirma Magee, “se aplican, *mutatis mutandis*, a la obra de Schopenhauer”.²² Schopenhauer las discute en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, y las llama las “cuatro verdades fundamentales”, citándolas en latín y afirmando que toda “mejora, conversión y esperanza de salvación de este mundo de sufrimiento, de ese *samsāra*, nace de su conocimiento”.²³ Las verdades nobles originales mismas pueden ser leídas como un ejercicio de medicina ayurveda [el conocimiento (*veda*) de la vida (*āyur*)], como el primer diagnóstico de la enfermedad (*duḥkha* y su etiología, la avidez delirante del *tṛṣṇā*), y luego pronosticar que hay un camino por encima de esto (*nirodha*), y que la cura es el noble camino óctuple.

¹⁹ Conrad, Joseph, *Heart of Darkness and Two Other Stories*, Londres, Folio, 1997, p. 158.

²⁰ La influencia de Schopenhauer es bien conocida y ha sido bien documentada desde que su contemporáneo John Galsworthy la señaló por primera vez. Cf. Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon, Oxford University Press, 1998, p. 409 y Panagopoulos, Nic, *The Fiction of Joseph Conrad: The Influence of Schopenhauer and Nietzsche*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998.

²¹ Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991, p. 472.

²² Magee, Bryan, *op. cit.*, p. 342.

²³ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, tomo II, p. 680.

La primera verdad, la verdad noble de *duhkha*, que Schopenhauer cita como “dolor”,²⁴ es el diagnóstico de que el ser humano está fuera de quicio, desequilibrado, enfermo, trastornado y sufriente, como si fuera una rueda rota que ya no puede avanzar. Obviamente, el tema del sufrimiento no es ajeno a Schopenhauer. Incluso en su escrito relativamente tardío de 1851 *El dolor del mundo* (publicado en *Parerga y Paralipómena*), nos dice que el dolor pertenece a la trama misma de la apariencia:

Nada conozco tan absurdo como la mayoría de los sistemas metafísicos que explican el mal como cosa negativa, cuando, por el contrario, es lo único positivo, dado que hace sentir... Negativos son todo bien, toda dicha, toda satisfacción, porque no hacen sino suprimir un deseo y terminar una pena.²⁵

Aquí se nos presenta la “certeza de que el mundo, y por consiguiente el hombre, son tales que no debieran existir”;²⁶ sólo somos “un episodio que turba inútilmente la beatitud y el reposo de la nada” y la vida “como un todo” es, y aquí Schopenhauer recurre al inglés, un “*disappointment, nay, a cheat*”, o, en alemán, “una gran mistificación, por no decir una trapacería”.²⁷ En suma, hay una gran decepción con la vida. La positividad del dolor, de la cual la felicidad no es más que un alivio temporario, está también articulada dramáticamente en el discurso *De la nihilidad y el sufrimiento de la vida* (capítulo 46 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*). El sufrimiento es el testimonio de la vanidad, la inanidad y la nulidad –todos los sentidos de *Nichtigkeit*– de la vida.

Schopenhauer se opuso a la alegre teodicea de Leibniz y replicó que este es “el peor de los [mundos] posibles”.²⁸ ¿Por qué? La caracterización que hace Schopenhauer de la “ciega voluntad de la vida” implica una concepción deflacionista del tiempo, el espacio y la cau-

salidad como condiciones suficientes del ser. Explica por qué hay algo en lugar de nada, pero de una manera en la cual cualquier teoría motivada por una teleología o un propósito se vuelve absurda. En lugar de considerar alegremente el flujo del devenir como un “regalo”, Schopenhauer lo invierte y afirma su “carácter de deuda”.²⁹ De hecho, el tiempo condena todo deseo humano a oscilar entre el aburrimiento y el *ennui* (demasiado tiempo), por un lado, y la angustia, la necesidad, el ansia, la *Sehnsucht*, por el otro (demasiado poco tiempo), ya que la muerte y la destrucción, la forma de todas las cosas, es la valoración final de su naturaleza, revelando que la vida es “un negocio que no cubre sus costos”.³⁰ La vida humana, de hecho, tal como es, no tiene valor positivo; su nulidad e inutilidad resultan una afrenta al esfuerzo y la ambición humanos. Este es un valle de lágrimas, el infierno mismo, donde somos al mismo tiempo víctimas y verdugos; es la agonía del velo de Maya, la inutilidad de la vida de *saṃsāra*.

La segunda verdad es la verdad noble del origen, que yace en la sed insaciable (*tṛṣṇā* en sánscrito) y que puede ser comprendida mejor como los tres venenos (*triviṣa*) o las raíces enfermas o afectos desconcertantes (*kleśas*). Lo que conduce las otras *kleśas* es la raíz enferma y tóxica de la ignorancia y el engaño (*avidyā* o *moha*), que me confunde acerca de la naturaleza de las cosas. Esto, a su vez, lleva el deseo a las caras gemelas del anhelo: por un lado, el apego (*rāga*), es decir, mi exigencia de que los aspectos agradables de la vida permanezcan, que la vida transcurra de acuerdo con mis preferencias y necesidades; por el otro, la aversión u odio (*dveṣa*), es decir, mi triste rechazo de y la venganza contra todos los aspectos de mi vida que ponen en duda mis apegos. Y sin embargo, como dice Dōgen en un pasaje célebre del *Genjō Kōan*: en el apego también se marchitan las flores, y en la aversión igual crecen las malas hierbas.

Schopenhauer reconstruye este “mito” bajo la forma de la insaciabilidad y la *Sehnsucht* de la voluntad de vida, que individúa en forma ciega el devenir del ámbito de la apariencia en el espacio y el tiempo. El dolor es la inhibición (*Hemmung*), impedimento (*Hinderung*) y frustración (*Durchkreuzung*) de la voluntad.³¹ Nunca obte-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Schopenhauer, Arthur, *Los dolores del mundo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 18 [SW, 6, 312-313]. “*Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*” es el capítulo doce del segundo volumen de *Parerga und Paralipomena*. Se encuentra en la segunda edición de las *Sämtliche Werke* de Schopenhauer realizada por Frauenstädt (Leipzig: Brockhaus, 1891), volumen 6, pp. 312-327.

²⁶ *Ibid.*, p. 23 [325].

²⁷ *Ibid.*, p. 20 [321].

²⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo... op. cit.*, tomo II, p. 638.

²⁹ *Ibid.*, p. 635.

³⁰ *Ibid.*, p. 634.

³¹ Schopenhauer, Arthur, *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*, *op. cit.*, p. 319 [N. del T.: el fragmento no figura en la traducción de Prometeo que utilizamos].

nemos lo que queremos, y si lo hacemos, queremos más; si no lo hacemos, nos quejamos de la vida, mientras somos peones indefensos del juego absurdo y sin dirección de la *Vorstellung*, la voluntad de vida: el velo de Maya es una pesadilla dolorosa y frustrante (nunca suficiente salvo cuando hay demasiado).

La tercera verdad es la verdad noble del cese o la extinción (*ni-rodha*). Hay una salida del síntoma de la *duhkha* y su causa fundamental, un egreso que a veces está asociado con el *nirvana*. Para Schopenhauer, uno sacrifica con gusto la existencia que conoce y, en su lugar, “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”.³² Extinguido, esfumado, como en un fuego.

La *nirodha* de Schopenhauer es aniquilar el deseo de vivir y, de esa forma, nuestra implicación con la pseudo-realidad del universo: “para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado, todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada”.³³ A esto, Schopenhauer le añadió una nota: “Ese es precisamente el *Prajñā-Paramita* de los budistas, el «más allá de todo conocimiento», es decir, el punto en que ya no hay sujeto y objeto”.³⁴ Schopenhauer cita a Isaac Jacob Schmidt (1779-1847) y su libro de 1836 sobre la *Prajñāpāramitā*,³⁵ que tradujo desde sus fuentes mongolas,³⁶ y quien menos de una década después publicó la traducción de la Biblia al mongol. En este aspecto, el logro supremo de la vida filosófica de Schopenhauer es: *gate gate pāragate pārasaṃgate* – perdido, perdido, perdido más allá, definitivamente perdido más allá como ocurre en el Sutra del corazón. Esta pérdida debe ser comprendida desde la perspectiva de la aniquilación de la voluntad de vivir y, por tanto, la aniquilación del mundo, cuya misma positividad está preñada de dolor.

³² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., tomo II, p. 562.

³³ *Ibid.*, tomo I, p. 475.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Schmidt, Isaac Jacob, *Über das Mahājāna und Pradschnā-Pāramita der Bauddhen*, Saint Petersburg, Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, 1836, volumen 4.

³⁶ Droit, Roger-Pol, op. cit., p. 85.

La cuarta verdad noble es la verdad del camino que lleva al *ni-rodha*, es decir el noble camino óctuple, que Schopenhauer resume en los desvíos del compromiso estético y, aún más fundamentalmente, de la ética.³⁷ En esta última, todas las acciones están motivadas y el valor moral puede ser aprehendido en la cualidad de la motivación. Schopenhauer recurrió incluso a su querido Kant para argumentar que la ética trata fundamentalmente de imperativos, es decir, la tarea de discernir qué *debemos* hacer. Se debe a Kant que Schopenhauer descarte la *εὐδαιμονία*. Claramente, para Schopenhauer el optimismo (a través del cual podemos discernir las excelencias positivas que nos permiten florecer) sólo nos embarca en el camino del mayor dolor y decepción. Sin embargo, el imperativo categórico de Kant deja abierta la cuestión, confundiendo el principio (lo que debería explicar, esto es, lo que es realmente el principio) con su fundamento (lo que explica o justifica el principio), ya que su principio es su propio fundamento (se justifica a sí mismo sólo por ser sí mismo), ordenándose a sí mismo la existencia de la misma manera en que el Barón de Münchhausen se levantaba a sí mismo tirando de su propio pelo. Haciendo pasar este pequeño principio a escondidas por la puerta de atrás, logra después causar todo tipo de barullo, permitiendo a Kant hacer resucitar la ética teológica (la voz de Dios pronunciando para Moisés sus duros “tú debes”) después del asesinato de Dios que su propia filosofía crítica había perpetrado.

Schopenhauer juzga una acción por su motivación (¿qué tipo de personaje cumple su rol en esta acción?), lo que nos permite detectar la intensidad de la influencia de Schopenhauer en Nietzsche. Cuando éste usa su martillo y su diapason para evaluar las virtudes reinantes en la vida contemporánea, detecta genealógicamente algo que nadie suponía que estaba actuando en ellas. Dicho esto, Nietzsche será muy crítico respecto de lo que motiva a Schopenhauer para hacer su propio análisis de las motivaciones éticas.

Los motivos éticamente valiosos extirpan el egoísmo de la miseria, al extender el amor por los hombres (*Menschenliebe*), la virtud de la bondad amorosa, a nuestro compañero en el sufrimiento, *compagnon de misères* o *Leidensgefährte*, incluyendo una defensa extraña y apasionada de los animales (cuyo destino ha recibido poca compasión de los

³⁷ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética. Grundlage der Moral*, en *Sämtliche Werke*, IV, Leipzig, Brockhaus, 1919.

pueblos del Libro). Schopenhauer asocia el *Menschenliebe* con la raíz profunda de la cristiandad (*ἀγάπη* y *caritas*)³⁸ y lo liga también tanto a los Vedas como al Buda. Suponemos que alude a la *karuṇā* (compasión), que es crítica del ideal *bodhisattva* en Mahāyāna. También es parte de lo que Theravada alaba como uno de los cuatro *brahmavihāras* o “moradas de Brahma”, las cuatro actitudes o disposiciones afectivas inconmensurables y sublimes (las otras son *mettā* –que se traduce habitualmente como “amabilidad amorosa” y es la preocupación activa por el mejoramiento de la vida de los otros– y *muditā* –que es lo opuesto al resentimiento y es la capacidad de compartir la alegría de los demás–; y finalmente *upekkhā*, la paz y ecuanimidad subyacente que permite tal generosidad). Para Schopenhauer, el *Menschenliebe* nos lleva más allá de la justicia (que se basa en hacerle menos daño –o ningún daño en absoluto) para alcanzar el *Mitleid*, la compasión, “por medio de la cual el sufrimiento del otro en sí mismo y como tal se transforma inmediatamente en mi motivación”.³⁹

El motivo que uno tiene, “el objetivo de toda moralidad”, es el principio de que “como todo lo hermoso se observa mejor cuando está desnudo” y puede estar también formulado como “no dañar a nadie; mejor, ayudar a todos tanto como puedas (*neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*)”⁴⁰ o como la variación de Schopenhauer de la meditación *mettā*: “que todas las cosas vivientes se mantengan libres de dolor”.⁴¹

El principio mismo es bastante paradójico. No estoy impulsado a amar por el amor mismo, porque entonces el amor sería objeto de la voluntad de vivir, lo cual haría del amor sólo otra oportunidad para la agonía. En un sentido, la ética nos ayuda más o menos a re-construirnos: el dolor me lleva a la ética, pero la ética me lleva fuera de mí mismo, fuera de la miseria del *principium individuationis* ciego. Los actos desinteresados invierten el movimiento de la voluntad de vivir y su impulso a involucrarse con el mundo vano e insopportable, y alejándolo de ese mundo que nunca hubiera debido ser para llevarlo a la quietud pacífica de la unidad perdida del puro *plenum*:

³⁸ *Ibid.*, p. 226.

³⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁴¹ *Ibidem*.

“si la diversidad (*Vielheit*) y la distinción (*Geschiedenheit*) sólo pertenecen a la apariencia (*Erscheinung*), y si es el mismo ser (*Wesen*) el que se presenta en todo lo que vive, entonces la perspectiva según la cual la distinción entre el Yo y el no-Yo es superada (*aufgehoben*) no es errónea”. Este mundo es sólo el velo de Maya, “es decir, apariencia (*Schein*) engañosa, ilusión (*Täuschung*), imágenes de fantasía (*Gaukelbild*)”,⁴² como el famoso capítulo final del *Sutra del diamante* cuando aconseja:

Como una lámpara, una catarata, una estrella en el espacio
una ilusión, una gota de rocío, una burbuja
un sueño, una nube, un relámpago
así debes ver todas las cosas.⁴³

Esta superación paradójica de todo egoísmo capaz de aliviar el dolor y el darse cuenta de que toda individuación es sólo una apariencia causada por la voluntad ciega del espacio y el tiempo, da lugar al gran pronunciamiento del principio en el *Chāndogyo Upaniṣad*: “*tat tvam asi*,” “vos sos eso”,⁴⁴ esto es, el sí mismo individuado (*ātman*) es originariamente el *Brahman* no-individuado. El escándalo de la apariencia, donde los seres individuados luchan y compiten entre sí, cede ante la falta de esfuerzo del *neti neti* (ni esto, ni aquello) y la compasión emerge de su unidad originaria, y retorna a ella. Es una “acción misteriosa, un misticismo práctico”⁴⁵ y, como tal, parte de todo el misticismo oriental y occidental (incluso del núcleo de sabiduría que está escondido en las miserables hagiografías occidentales). En tal interrupción mística del doloroso aferrarse al mundo, cada persona, cada compañero en el sufrimiento, es, igual que todos los demás, mi yo vaciado.

II. Nietzsche y la inflamación del budismo europeo

En 1865, después de su sufrido año como estudiante en Bonn, Nietzsche se trasladó a Leipzig y alquiló un cuarto encima del *Antiquariat*

⁴² *Ibid.*, p. 270.

⁴³ *El Sutra de diamante*, trad. Red Pine, Washington DC: Counterpoint, 2001, p. 27 (cap. 32).

⁴⁴ Schopenhauer, Arthur, *Grundlage der Moral*, op. cit., p. 271.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 253.

de Herr Rohn. Poco tiempo después, descubrió una copia de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer en el negocio de su locador⁴⁶ que lo arrancó del aire de su época. En *Schopenhauer educador* (1874), escrito menos de una década más tarde, Nietzsche cuenta que Schopenhauer era un gran educador porque fue capaz de quebrar la concepción que la época tenía de sí misma, dejándolo a uno *unzeitgemäß*; nos podía elevar por encima de un aprendizaje insuficiente “en la medida en que la época lo permitía, y volver a enseñar, en forma simple y honesta, a pensar y vivir”.⁴⁷ Como Diógenes, Schopenhauer perturbaba [*betrübt*] a su audiencia.⁴⁸ Sin embargo, a pesar del incansable pesimismo y misantropía de Schopenhauer, su sentido del humor subversivo e impío no se le pasó por alto a Nietzsche, quien afirmó que tenía, como Montaigne, una “alegría realmente hilarante [*eine wirkliche erheiternde Heiterkeit*]”.⁴⁹

Schopenhauer se mantuvo estratégicamente apartado del “Estado y la sociedad” y evito las “castas académicas”⁵⁰ y todas las clases que podían ser fácilmente sobornadas –era un “gran favor” haber tenido que trabajar temprano en su vida porque “un académico nunca puede hacerse filósofo”.⁵¹ La época que Schopenhauer rechazaba, sin embargo, le devolvió el favor. Se transformó “en un total y absoluto ermitaño [*ganz und gar Einsiedler*]”,⁵² retirándose a la soledad que la filosofía ofrece como “asilo” en un “caverna interior”.⁵³ De hecho, se trataba de alguna manera del gran dolor que sufren tales “seres humanos inusuales”: un aislamiento (*Vereinsamung*) absoluto, que los lleva tan profundo dentro de sí mismos que “cada vez que vuelven a emerger lo hacen con una erupción volcánica”,⁵⁴ como fue el caso del doble suicidio de Kleist o la tristeza de la música de Beethoven.

⁴⁶ Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 63-64.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer als Erzieher*, en *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA], Band 1, Berlin, De Gruyter, 1999 (traducción propia).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 426.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 348.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 351.

⁵¹ *Ibid.*, p. 409.

⁵² *Ibid.*, p. 353.

⁵³ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 355.

Nietzsche rechazó las pretensiones universales de la ontología de Schopenhauer (por qué hay algo y no más bien nada, y por qué estamos en consecuencia tan arruinados y desdichados con razón), pero admiraba la honestidad incansable con la que comprendía el dolor de su propia vida y el punto hasta el cual buscó un antídoto en la justicia y la compasión y, como tal, “los jeroglíficos de la vida universal”.⁵⁵ Bazzano afirma que Nietzsche aprendió de Schopenhauer “el imperativo de estudiarse a uno mismo en forma rigurosa... no por solipsismo sino por certeza de que el conocimiento de tales investigaciones sería valioso para todos”.⁵⁶ Yo añadiría que eso también es una buena enseñanza budista.

Esto también estaba en el núcleo de los primeros análisis de Nietzsche sobre el budismo de Schopenhauer: “una dualidad peculiar y sumamente peligrosa”,⁵⁷ a saber, su confianza pacífica y segura de sí misma en el valor y el poder de su trabajo filosófico y su anhelo o *Sehnsucht* “de renacer como un santo o un genio”.⁵⁸ Su talento le agradaba y al mismo tiempo exacerbaba su gran descontento consigo mismo y la gran tierra: “en la otra mitad vivía un anhelo frenético”⁵⁹ que lo impulsaba a buscar, a través de la auto-formación ética, lo que se imaginaba como la “otra orilla” del despertar budista.

Porque el genio anhela más profundamente la santidad, dado que desde su atalaya ha podido ver más lejos y con más claridad que el resto de los humanos: a partir de allí puede contemplar la reconciliación del saber y el ser, el reino de la paz y la negación de la voluntad, hacia la otra orilla, de la que hablan los hindúes [budistas].⁶⁰

Hasta el último año de su vida como escritor, Nietzsche todavía consideraba que Schopenhauer era merecedor de atención –era el último pensador alemán al cual consideraba “un acontecimiento

⁵⁵ *Ibid.*, p. 357.

⁵⁶ Bazzano, Manu, *Buddha is Dead: Nietzsche and the Dawn of European Zen*, Brighton, Sussex Academic Press, 2006, p. 17.

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer als Erzieher*, *op. cit.*, p. 358.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

européo”.⁶¹ Sin embargo, a pesar de abandonar a Dios y a la existencia de los alivios del otro mundo, el autor de *El mundo como voluntad y representación* reconstruyó la dimensión trascendente de la redención cristiana en la paz de la aniquilación de la voluntad de vivir, lo cual lo convertía, de acuerdo a Nietzsche, en un ¡“extraño santo”!⁶² Schopenhauer lleva a cabo una gran inversión, tomando “las grandes afirmaciones de la «voluntad de vida», las formas más exuberantes de la vida”⁶³ –acá Nietzsche habla como si se tratara de la voluntad de potencia misma– y haciéndolas depender del “intento malignamente genial” de transformarlo en sus “instancias opuestas”, una “total desvaloración nihilista de la vida”.⁶⁴ La ética de Schopenhauer es la consumación de nuestra guerra contra la tierra: es el “instinto de *décadence* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: «¡perece!» –es el juicio de los condenados”.⁶⁵ De hecho, moralmente es una “auténtica envenenadora y calumniadora de la vida” en la medida en que nos muestra, según dice Schopenhauer, que, con cada gran dolor, recibimos lo que merecemos.⁶⁶ En el colmo de la *décadence*, “la voluntad de potencia decae”⁶⁷ –¡es simplemente demasiado!– y la tierra pierde todo su valor: “nada vale nada, –la vida ya no vale nada”. Como religión, es la cristiandad, y como filosofía, es *Schopenhauerei*.⁶⁸

Para Nietzsche, tanto el budismo como Schopenhauer son decadentes, un esfuerzo por aliviar el dolor. A pesar de ello, tiene algunas ventajas sobre la forma cristiana de la decadencia, porque es más realista y positivista, y además va más allá de la bifurcación de la tierra entre bien y mal (tanto sus aspectos aceptables como detestables). Sin embargo, como expresión de la *décadence*, sufre de una “excitabilidad extraordinariamente grande de la sensibilidad” y por

⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 99 [KSA, 6, 125].

⁶² *Ibid.*, p. 100 [KSA, 6, 125].

⁶³ *Ibid.*, p. 99 [KSA, 6, 125].

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 58 [KSA 6, 86].

⁶⁶ *Ibid.*, p. 67 [KSA 6, 94].

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 53 [KSA 6, 183].

⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, pp. 108-109 [KSA, 6, 134].

lo tanto, en su “lucha contra el sufrimiento” (y no el pecado), busca mitigar el dolor –como Schopenhauer a su manera. Dado que la “sobre-espiritualización” de la cultura hindú –y quizás más ampliamente de toda la cultura asiática– tiende a preferir “lo impersonal” más que el “instinto personal”,⁶⁹ los budistas cultivan una “dieta espiritual” para aliviar el sufrimiento, respondiendo a la “depresión” de la hipersensibilidad y la impersonalidad.⁷⁰ No es el camino de la creencia, sino el de la “higiene”, incluyendo una respuesta higiénica al resentimiento, el cual, en el Occidente de Abraham, llevó a los curas a procesar la humillación que sentían ante la grandeza de la tierra a través de la minimización de poder de la tierra bajo la forma de algo menos amenazante y desafiante. En lugar de hacerse un buen par de zapatos, como hacen los budistas, los curas trataron de cubrir la tierra con cuero (y, desde los tiempos de Nietzsche, con cemento).

Para combatir la fatiga de la vida y la deflación y depresión de la impersonalidad sin ego, el Buda de Nietzsche volvió a llevar todo a la “persona”.⁷¹ Como Schopenhauer cuando espiaba la “otra orilla” desde la atalaya de su genio, “el budismo es una religión para el acabamiento y el cansancio de la civilización”.⁷² La cristiandad se basa en promesas fanáticas de una liberación milagrosa del insostenible sufrimiento de la tierra en la positividad de un ámbito de felicidad infinita y libre de dolor. El budismo, en cambio, a través de la modestia, el realismo y un positivismo amable (sin dioses, sin moral, sin un ascetismo extremo, sin compulsión), permite aliviar en el aquí y ahora el dolor para el cual somos demasiado sensibles; “el budismo no promete, pero cumple; el cristianismo promete todo, pero *no cumple nada*”.⁷³

En *La ciencia jovial*, Nietzsche analizó las “confusiones y subterfugios místicos de Schopenhauer”, que incluían su “indemostrable doctrina de *una voluntad*” –en contraste directo con la multiplicidad de la voluntad de potencia– y su “negación del individuo”⁷⁴

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 57 [KSA, 6, 186].

⁷⁰ *Ibid.*, p. 58 [KSA, 6, 187].

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibid.*, p. 61 [KSA, 6, 189].

⁷³ *Ibid.*, p. 92 [traducción modificada; KSA, 6, 215].

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 94

(todos los individuos sólo son instanciaciones de un único ideal platónico), lo cual es otra disminución y devaluación de la multiplicidad del devenir. La confianza de Schopenhauer en el *principium individuationis* da lugar no sólo a su “sinsentido” sobre la compasión, sino también a la tontería de que “morir es propiamente la finalidad de la existencia”.⁷⁵ En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche defiende una muerte natural, que no tiene nada que ver con la estafa de la ley natural en la cual no podemos elegir nuestra muerte, y de acuerdo a la cual tenemos que morir cuando la naturaleza decide que tenemos que hacerlo, por más que nos encontremos en estado vegetativo. Insistir en morir con dignidad es visto como una muerte “no natural”, un suicidio, y Nietzsche concluye que la cristiandad no debería ser nunca perdonada por haber abusado de la “debilidad del moribundo”.⁷⁶ Insistir en la forma y el momento de nuestra propia muerte no podría ser más natural porque emerge del “amor a la vida”.⁷⁷ La ética de Schopenhauer, sin embargo, es más honesta, porque es una *supresión de sí mismo*, y el gran engaño de su ética es ni más ni menos que la falta de claridad acerca de las implicaciones suicidas de su pensamiento. El suicidio de Schopenhauer liberaría “a la vida de una *objeción*”.⁷⁸

De la misma manera en que Heidegger degradó a los pobres Schelling y Nietzsche a ser simplemente la consumación de la metafísica occidental de la subjetividad –una extraña acusación para dos pensadores que lucharon con tanto esfuerzo contra los engaños de la subjetividad–, el budismo de Schopenhauer, incluyendo su renovación de los santos y la mística cristiana a través de los budistas post-teísticos, revela el corazón del nihilismo europeo: su agotamiento definitivo y su hostilidad por la vida. “¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad [*Wirklichkeit*]?”⁷⁹ La cristiandad hizo esto con causas imaginarias y promesas fantásticas y extravagantes, mientras que el budismo europeo abraza una lenta y quirúrgica auto-extinción. Estos son los que su-

[KSA 3, 454].

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 109 [KSA, 6,135].

⁷⁷ *Ibid.*, p. 110 [KSA, 6, 135].

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, op. cit., p. 51 [KSA, 6, 182].

fren la realidad, pero “sufrir la realidad significa ser una realidad *fracasada* [*eine vernunglückte Wirklichkeit*]”.⁸⁰

El budismo europeo es la auto-aniquilación de la *décadence* de la Europa cristiana, incapaz de afirmar la gran tierra ahora que Dios ya no promete un camino de huida y ahora que hemos abandonando cualquier sentido del valor de la tierra a los ladinos sacerdotes, que son la cura para la enfermedad que ellos mismos propagan. El budismo europeo revela que Dios fue la “nada divinizada”.⁸¹ Lo único que queda es el sordo dolor de la enfermedad, la vejez y la muerte. Así, en la *Genealogía*, Nietzsche reflexiona sobre la mala suerte de su “gran maestro Schopenhauer”, cuyo vuelco hacia una ética de la compasión, lo “no-egoísta” y el “auto-sacrificio” se transformó en la base para decirle “no a la vida y también a sí mismo”.⁸² Esto no fue una desgracia individual, sino consecuencia de los tentáculos kármicos de la cristiandad que enervan todo, desde nuestra gramática hasta nuestra imaginación filosófica:

Justo en ellos veía yo el *gran* peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción –¿hacia dónde, ¿hacia a la nada?–, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra* la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día ganaba más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia –el nihilismo?⁸³

En este extraordinario pasaje, la *Schopenhauerei* es el indicador de una ecología que huye, el primer síntoma de una enfermedad subyacente que está empezando a expandirse a través de la Europa de Abraham, una plaga nihilista en la cual la voluntad de vivir se vuelve tan enferma que ya no expresa el poder de la vida, sino que se invierte en el deseo de muerte. “¡La compasión persuade a entregarse a la *nada!*

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, op. cit., p. 55 [KSA, 6, 185].

⁸² Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995, p. 22 [KSA, 5, 252].

⁸³ *Ibidem*.

No se dice «nada»: se dice, en su lugar: «más allá»; o «Dios»; o «la vida verdadera»; o nirvana, redención, bienaventuranza...⁸⁴ Esto es lo que, desde una perspectiva Zen, Hakuin diagnosticó como la enfermedad Zen (*kūbyō*), una fijación y un apego al *śūnyatā* o el vacío.

Es fundamental tener en cuenta que Nietzsche no aconseja que nos volvamos crueles o que dejemos de preocuparnos los unos por los otros. Nietzsche pertenece a una genealogía antigua y noble de pensadores que alaban el poder no asfixiante de la amistad con los demás, con los animales no-humanos (sus águilas, serpientes, osos y leones) y con la tierra misma. No es un llamado a unas vacaciones morales donde cualquiera puede ser malvado. Como Schopenhauer, quiere pensar el valor de las acciones sin recurrir a los mandamientos infantilizantes (teológicos) de deberes y obligaciones. El llamado de Schopenhauer a la compasión (*Mitleid*), sin embargo, aniquila el sí mismo y la tierra, erradicando uno con respecto al otro. “Causa un efecto depresivo”.⁸⁵ La pregunta no es qué deberíamos hacer sino: ¿qué está siendo expresado, qué está siendo llevado a cabo en el llamado de Schopenhauer a la compasión? Debajo de tal compasión amenaza un odio por la tierra, un odio por el sí mismo, un agotamiento de vivir y una vida miserable que, para aliviar su dolor, trata de convencer a los demás de que el modo de aniquilar su propia amargura es aniquilar la tierra. El dolor ha triunfado y su sonrisa compasiva esconde el gusto por la sangre. Schopenhauer era lo que Zarathustra llamaba un “predicador de la muerte” y, como tal, un Buda europeo decadente: “Si encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, enseguida dicen: «¡la vida está refutada!»”.⁸⁶ Esta es una clara referencia al relato que hace Buda de su propia vida, que Nietzsche conocía a través del libro de 1881 del indólogo Hermann Oldenberg (1854-1920), *Buda: su vida, su enseñanza, su comunidad*. El joven príncipe descubre las realidades de la enfermedad, la vejez y la muerte, y es “llevado al camino que lleva más allá del poder del sufrimiento”.⁸⁷ Para Oldenberg, Buda no era “pesimista” porque pensaba que el mundo era una ilusión, una mera veneración de la

⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, op. cit., p. 41 [KSA, 6, 173].

⁸⁵ *Ibid.*, p. 39 [KSA, 6, 172].

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, op. cit., p. 81 [KSA, 4, 55].

⁸⁷ Oldenberg, Hermann, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, Hertz, 1881, p. 105.

nada, sino porque la vida “sólo consiste en sufrimiento y nada más que sufrimiento”.⁸⁸ Cada ser es como una llama y el sufrimiento termina cuando la llama se extingue (*nirvana*) y todo aferrarse a este mundo doloroso se elimina.⁸⁹ ¡También Oldenberg descubrió su propia cultura exhausta en la antigua India! Para esto, Zarathustra aconseja: “¡Querrían estar muertos, y nosotros deberíamos aprobar su voluntad!”⁹⁰ Si “la vida sólo es sufrimiento”, entonces “¡procurad acabar *vosotros!* ¡Así, pues, procurad que acabe esa vida que no es más que sufrimiento!”⁹¹ Si tu ojo te molesta, te lo arrancás y si el ojo es tu vida, ¡andá al grano y terminá con ella!

La genealogía de la compasión que predica muerte es enfermedad y agotamiento, y no el valor de la tierra y la vida. “Sufrimiento fue, e impotencia, –lo que creó todos los trasmundos”, nos dice Zarathustra.⁹² Cada mundo que creemos que existe como una realidad por debajo de la dolorosa apariencia de ésta, y la posibilidad de alcanzar esta realidad subyacente, aunque sea sólo la quietud de la nada misma, crea “aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos”.⁹³ La compasión es un ejemplo de la necesidad narcótica entre aquellos que, sobrepasados por su sufrimiento, buscan esa felicidad delirante y autodestructiva. Nietzsche evaluaba el valor de la compasión y el valor de la moralidad en general (los valores morales de la Europa de Abraham y su consumación en los valores del budismo europeo): “*hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*”.⁹⁴ Nietzsche degrada el budismo a *décadence*, pero esta degradación es inseparable de su lucha contra la fuerza profética de la decadencia de Schopenhauer.⁹⁵

⁸⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, op. cit., pp. 80-81 [KSA, 4, 55].

⁹¹ *Ibid.*, p. 81 [KSA, 4, 56].

⁹² *Ibid.*, p. 61 [KSA, 5, 36].

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, op. cit., p. 23 [KSA, 5, 253].

⁹⁵ Benjamin A. Elman argumentó que “porque Schopenhauer fue el vehículo por el cual Nietzsche accedió al budismo, encontramos que muchas de sus concepciones equivocadas del budismo fueron el resultado de la influencia de Schopenhauer. En la mayoría de los casos en que Nietzsche discute contra el budismo, encontramos también una referencia a Schopenhauer”. Elman, Benjamin, “Nietzsche and Buddhism”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n° 4, 1983, p. 684.

Lo único que queda en el llamado mortuorio de Dios es que nosotros muramos también para nosotros mismos, y que nos transformemos en nada, porque el mundo ideal o supuestamente real o verdadero no es, por lo menos, este mundo. Es el último aliento de la cosa en sí, vaciada ahora de la promesa de redención divina para nuestro dolor, la “mañana gris” de un mundo verdadero “inalcanzable y *desconocido*”, que tampoco es por consiguiente “consolador, redentor, obligante”.⁹⁶ Nuestras aspiraciones extramundanas, nuestra impaciencia por el mundo verdadero, son ahora un deseo de muerte, la ansiedad por levantar la carga samsárica del velo de Maya.

El incipiente nihilismo que deja expuesta la enfermedad terminal del cristianismo y el nihilismo inflamado de la compasión de Schopenhauer, habla quizá del mayor de los grandes errores de Occidente (europeo, de Abraham y Buda): la falacia *post hoc ergo propter hoc* (la confusión de la causa y el efecto, el tomar una correlación por una explicación, por ejemplo, si está después de algo está explicado por ello) de la moralidad misma: si sos moral, serás feliz. Si sos moral, vas a ir al cielo o, en el último aliento, si sos moral, vas a aniquilar el dolor positivo de la voluntad de vivir. Si no somos morales, continúa el argumento, el infierno se desencadenará y, sin las ataduras de los mandamientos morales, cada uno hará cualquier cosa que quiera. “Yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*”.⁹⁷ No es la virtud la que nos hace felices, sino en realidad la felicidad la que nos hace virtuosos. “Primer ejemplo de mi «transvaloración de todos los valores» [Nietzsche está poniendo al derecho lo que había sido dado vuelta]: un hombre bien constituido, un «feliz», *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras [...]. Dicho en una fórmula: su virtud es *consecuencia* de su felicidad”.⁹⁸

De hecho, el problema con la religión no es que es una religión, sino que es una religión en tanto dramatiza y actúa el nihilismo de la *décadence* del otro mundo. La religión es algo totalmente diferente cuando dramatiza la vitalidad del que es feliz. No es ya un recurso desesperado a una causa imaginaria para liberarnos de la

incomodidad de lo desconocido. Dado que lo único que nos motiva es aliviar el dolor, no nos ponemos selectivos: “El reducir algo desconocido a algo conocido alivia”.⁹⁹ Para el afortunado, el dolor no es una objeción automática. Tal religión sería una “forma de gratitud. Uno está agradecido consigo mismo: para ello necesita un dios”, a pesar de que tal Dios podría ser “amigo y enemigo”.¹⁰⁰

La religión dionisiaca no es una religión que adora a Dionisio –no adora a nadie ni a nada. Es una religiosidad que dramatiza un sentido de plenitud y vitalidad. Cuando escribió contra Darwin y su concepción de la naturaleza como una lucha por recursos limitados –una tierra hambrienta fundada en la falta–, Nietzsche argumentó que, si bien es verdad que esos momentos hablan de una parte, no dan cuenta del conjunto: “Se da, pero como excepción; el aspecto del conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda [...]. No se debe confundir a Malthus con la naturaleza”.¹⁰¹ La angosta ecología de las necesidades y emprendimientos humanos no puede permitir que se manifieste la economía general de la riqueza de la naturaleza y de la voluntad de potencia misma. Como advertiría más tarde Bataille: “Maldito sea aquel que quiere, al fin de cuentas, ordenar el movimiento de aquello que lo excede con el espíritu limitado del mecánico que cambia una rueda”.¹⁰²

III. El gran sí mismo de Hakuin

Nietzsche nos ofrece argumentos reveladores para empezar a pensar los límites y riesgos de reducir la práctica Zen y su fuerza motivadora a la *Schopenhauerei*. Sin duda, algunos lo han hecho y algunos todavía lo hacen, y no sólo fuera del Asia oriental. Lo que está en cuestión es el problema de la práctica Zen misma.

Graham Parkes nos dice que, a pesar de los inconvenientes de la recepción temprana de Nietzsche en Japón, Anesaki Masaharu (1873-

⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 52 [KSA, 6, 80].

⁹⁷ *Ibid.*, p. 62 [KSA, 6, 89].

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 65 [KSA, 6, 93].

¹⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 53 [KSA, 6, 182].

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 95 [KSA 6, 120].

¹⁰² Bataille, Georges, *La part maudite, I. La consommation*, en *Œuvres complètes, VII*, París, Gallimard, 1976, p. 33.

1949), quien usaba el *nom de plume* Chōfū, fue capaz de notar que el sí mismo desapegado de sí [*selfless self*] del *Übermensch*, incluyendo probablemente el extraño “egoísmo” de Nietzsche (un ego sin un yo subyacente, un egoísmo de un sí mismo desapegado), podía ser también concebido desde la perspectiva Zen como la no-dualidad de no-Yo (*muga*, 無我, sánscrito *anātman*) y el gran Yo (*daiga*, 大我).¹⁰³ Schopenhauer sólo había llegado hasta la *muga-jakumetsu*, la “dichosa disolución” del “Yo”, pero no había encontrado el camino, como Nietzsche de alguna manera sí lo logró, hasta la *daiga-kyūjū*, la resistencia del gran Yo.¹⁰⁴

Una de las críticas más claras (y, de una manera atractiva, algo nietzscheana) al enervante nihilismo del *kūbyō*, la enfermedad del aferrarse a la hipóstasis del vacío, se encuentra en Hakuin. Se escucha frecuentemente que la escuela de Rinzaï enfatiza la práctica *kōan* para alcanzar el despertar (*satori*), mientras la escuela de Sōtō, al sostener que ya estamos despiertos, enfatiza lo que Dōgen llamó *shushō-ittō*, la unicidad de la práctica y la realización. La realización no se encuentra al final de un arduo proceso. Al final, sin embargo, tales caracterizaciones son simplistas, al menos cuando se comparan con sus grandes maestros (Hakuin y Dōgen).

Hakuin insistía en que *kenshō*, el despertar de nuestra cara original, es sólo el comienzo, una condición necesaria pero no suficiente para la práctica. Junto con sus discípulos, incluyendo a Tōrei, enseñó el *kōjō* (en chino: *hsiangshang*) o el ir más allá, “sin descansar en un descubrimiento”, nos dice Michel Mohr, “a pesar de que sus contenidos nos dejen sin aliento”.¹⁰⁵ Tōrei aseguraba que el *kenshō*, si bien era necesario para la práctica Zen (no se puede ir más allá si no hay nada más allá de lo cual ir) no es exclusivo del Zen, sino que también se puede encontrar en las prácticas del sintoísmo, el confucianismo y el taoísmo. El Zen, al menos como es entendido por la reforma de Hakuin, de acuerdo a Tōrei, se distingue “por profundizar

todos los aspectos del Dharma budista”.¹⁰⁶ Hakuin y sus herederos Dharma lo llamaban *gogo no shugyō* (悟後の修行), el entrenamiento post-satori o la práctica post-realización.

“La fábula del agujijón de mi niñez”¹⁰⁷ (que, junto con *Hiedra salvaje*, constituyen los dos relatos autobiográficos de Hakuin) cuenta las locuras de sus primeros años de práctica en los que agujijoneaba a los practicantes holgazanes que, tras haber obtenido sus certificados del Bastón de Dragón con el cual Hakuin verificaba su *kenshō*, descansaban en sus laureles, satisfechos con sólo haber visto (*ken*) su naturaleza propia (*shō*), y asumiendo que habían alcanzado el fin último del Zen. Su resolución de hierro y su fe inculdicable en la práctica se había reunido en la gran bola de duda; luego había estallado en la gran muerte; y luego estaban acabados.

Hakuin cuenta su propia búsqueda furiosa del *kenshō* en la cual se sentía sin parar “sentado en *zazen* como un hombre muerto”. Y entonces ocurrió:

Alcancé el fin de la razón, alcancé el límite de las palabras, alcancé el fin de toda habilidad o capacidad humana. Los procesos mentales comunes, la conciencia, las emociones... todo dejó de funcionar. Era como si estuviera atrapado en un bloque de hielo de mil metros de grosor, o sentado adentro de una botella de cristal puro. Mi mismo aliento parecía quedarse colgado en el aire. Y de pronto, en el medio de la noche, algo maravilloso ocurrió. En el momento en que llegó a mis oídos el sonido de una campana lejana, tuve de pronto una gran iluminación. Eran mi cuerpo y mi mente desmoronándose; desmoronados cuerpo y mente... La gran tierra competa y definitivamente desaparecida. No quedó ni una partícula.¹⁰⁸

La experiencia del despertar de Hakuin alude a la propia experiencia del despertar de Dōgen, pero con una diferencia fundamental. El *shinjin datsuraku* de Dōgen, la pérdida y abandono del cuerpo y la mente, fue un despertar a la gran tierra, la emergencia de la gran tierra “sin que quede una sola partícula de tierra”. Hakuin fue absorbido en el vacío y “la gran tierra desapareció completa y definitivamente. No

¹⁰³ Parkes, Graham, “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, *op. cit.*, pp. 181-182. N. del T.: Wirth utiliza *self*, que remite al *Selbst* de Nietzsche, distinguido explícitamente por éste del Yo idealista. Traduzco en la mayoría de los casos “self” por “sí mismo”, como es habitual, pero tanto “gran sí mismo” como “no sí mismo” resultan demasiado barrocos. Opto por gran-Yo y no-Yo, con esta aclaración: no deben comprenderse en un sentido fichteano o, más en general, idealista.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰⁵ Mara, Michel, “Emerging from Nonduality: Kōan Practice in the Rinzaï Tradition since Hakuin”, en Heine, Steven y Wright, Dale S., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 262.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰⁷ *Hakuin’s Precious Mirror Cave: A Zen Miscellany*, ed. y trad. Norman Waddell, Berkeley, Counterpoint, 2009.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

quedó ni una partícula”. El vacío usurpó la tierra. “A partir de ese momento, todas las personas que veía parecían existir en un campo de sutiles telarañas que resplandecían y bailaban en el aire estival”, un despertar que irónicamente lo hizo sentir realmente bien con respecto a sí mismo y su “arrogancia avanzó como en una marea”.¹⁰⁹

Fue un logro irritante. Cuando más tarde entró en el entrenamiento *kōan* con Shōju Rōjin, su orgullo fue aplastado y su aspiración por el despertar y el esfuerzo se reavivó. Se dio cuenta de que la “iluminación silenciosa” de la práctica Zen, que “consiste en simplemente alcanzar un estado de no-búsqueda o no-aferrarse, no-pensamiento o no-mente”, busca “la pérdida del Dharma de Buda, y son la razón fundamental detrás de que las verdaderas tradiciones del Zen estén muriendo”.¹¹⁰ Se trata de un Zen del “falso hacer-nada”, sin el esfuerzo genuino, que resulta en un desapego quieto de la tierra. El vacío, enseñaba Nāgārjuna, es, después de todo, vacío del vacío. No es algo para alcanzar ni un lugar para ir.

En el *Yasenkana* (*Conversaciones ociosas en un barco nocturno*), que sigue estando en prensa desde que él estaba aún vivo, Hakuin, sufriendo de la enfermedad Zen, se da cuenta de que si no dominaba la meditación Naikan, que estaba dedicada al balance del “océano de *ki*” con la tierra –respirando a través de sus pies–, entonces no sería “mejor que uno de esos espíritus sin cuerpo, que cuidan a los cadáveres y se aferran tercamente al vacío”.¹¹¹ El *shushiki* o “espíritu que cuida a los cadáveres” es un espíritu separado del propio cuerpo, que impide que el vacío lo energice, y conserva un cadáver, una relación muerta con el vacío. Hakuin estaba sufriendo de la falta de balance de la superabundancia de *yin* (los elementos del vacío habían perdido su relación con los elementos *yang* de la tierra y su multiplicidad de formas), y su cuerpo y mente se habían vuelto apáticos. En la medida en que su cuerpo Zen se volvía a enraizar en el vacío de la tierra (no en el vacío como tal, que es el vacío sin la tierra), su despertar se profundizaba. Despertarse a la tierra es “batir al gran mar para hacer la manteca más fina, transformar la gran tierra en el oro más puro”.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹¹² *Ibid.*, p. 104.

Cuando Māra atormentó a Buda con sus dudas, el Buda lo rechazó tocando la tierra. ¿No es eso aprender a respirar con los pies? “Buda mismo enseñó que deberíamos «curar todo tipo de enfermedades poniendo el corazón en los arcos de los pies»”.¹¹³ ¿No es esto permanecer fiel al significado de la tierra?

Aquí Hakuin resuena con uno de los descubrimientos más delicados pero fundamentales de todo el budismo, que la tradición budista muy raramente aprecia. El vacío es un recurso, un purgante, un remedio, es decir, parte del botiquín de Buda –quien es, después de todo, el rey de la medicina. Si, en cambio, se vuelve un fin en sí mismo y se transforma en la concepción que ahora asociamos con el nihilismo, entonces la cura da origen a una enfermedad todavía mayor. Nāgārjuna (quizás el más grande y más radical de todos los filósofos budistas) aseguraba en su obra maestra, la *Mūlamadhyama-kakārikā*,¹¹⁴ que la visión *prapañca* (hipóstasis o reificación) de la nada transforma lo que debería librarnos de toda *prapañca* en la peor *prapañca* de todas: “aquellos para quienes el vacío es una *prapañca* han sido llamados incurables”.¹¹⁵ Su gran sucesor, Candrakīrti, cita el diálogo de Buda con Kāśyapa sobre este punto. Si el remedio o el purgante que debe curar la enfermedad no es expulsado, ¿está la persona curada? Kāśyapa respondió que “la enfermedad de la persona se volvería más intensa”.¹¹⁶ Nāgārjuna argumenta más adelante que los que hacen hipóstasis de Buda están “engañados” y “no logran ver el *Tathāgata*”.¹¹⁷ Ni Buda ni las cosas del mundo son algo sustancial, especialmente esa cosa llamada la nada. “El vacío mal entendido destruye a los zonzos, como una serpiente que se sostiene de manera equivocada o un hechizo mal ejecutado”.¹¹⁸

¹¹³ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁴ *Nāgārjuna's Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā)*, trad. y ed. Mark Siderits y Shōryū Katsura, Boston, Wisdom Publications, 2013. Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, trad. Juan Arnau Navarro, Madrid, Siruela, 2014.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁶ Citado en *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 250.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 274.

Bibliografía

- Cartwright, David, *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Conrad, Joseph, *Heart of Darkness and Two Other Stories*, Londres, Folio, 1997.
- Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, Macmillan, 1965.
- Droit, Roger-Pol, *Le culte du néant, les philosophes et le Boudha*, París, Seuil, 1997.
- Elman, Benjamin, "Nietzsche and Buddhism", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n° 4, 1983, pp. 671-686.
- Hakuin's Precious Mirror Cave: A Zen Miscellany*, ed. y trad. Norman Waddell, Berkeley, Counterpoint, 2009.
- Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon, Oxford University Press, 1998.
- Mara, Michel, "Emerging from Nonduality: Kōan Practice in the Rinzai Tradition since Hakuin", en Heine, Steven y Wright, Dale S., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 244-279.
- Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, trad. Juan Arnau Navarro, Madrid, Siruela, 2014.
- Nichols, Moira, "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself", en Janaway, Christopher (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.
- *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, Berlín, De Gruyter, 1999.
- *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990.
- *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- Oldenberg, Hermann, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, Hertz, 1881.
- Panagopoulos, Nic, *The Fiction of Joseph Conrad: The Influence of Schopenhauer and Nietzsche*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998.
- Parkes, Graham, "The Early Reception of Nietzsche's Philosophy in Japan", en Parkes, Graham, *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1991, pp. 177-199.
- Regehly, Thomas, "Schopenhauer, Budha and Kamadamana: The Problem of Suffering and Redemption in Thomas Mann's Novel «The Transposed Heads»", en Barua, Arati (ed.), *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue Between India and Germany*, Nueva Delhi, India, Northern Book Centre, 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991.
- Schirmacher, Wolfgang, "Living Disaster: Schopenhauer for the Twenty-first Century", en Schirmacher, Wolfgang (ed.), *The Essential Schopenhauer*, New York, Harper, 2010, pp. vii-xxii.
- Schmidt, Isaac Jacob, *Über das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen*, San Petersburgo, Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, 1836, volumen 4.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (dos volúmenes), trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003.
- *Grundlage der Moral*, en *Sämtliche Werke*, IV, Leipzig, Brockhaus, 1919.
- Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.