

razón pública revisada”—, expresa y expone la apuesta del profesor de Harvard por la comunidad pensante y dialogante ante cuestiones de importancia política y pública. Por eso fue tan importante para Rawls la introducción del término *razonable* enfrentado a *racional*, al generar una apertura dialogante, cooperativa y recíproca y al matizar el liberalismo del que es deudor, debido, entre otras cosas, al presupuesto del contractualismo. Esta es la razón por la que me cuesta entender la propuesta de Sahuí ahí donde postula *la posición original como modelización de lo razonable*.

La evolución del pensamiento rawlsiano muestra su necesidad de repensar —como dice Carlos Thiebaut a través de las enseñanzas hacia Alejandro Sahuí— el contractualismo en términos constructivistas, y esto significa la explicación que justifica lo público en el marco del acuerdo. Por eso, y bien lo señala Sahuí, esta tarea es de orden social-práctico en cuanto construye una concepción pública de la justicia (p. 146).

Alejandro Sahuí logra su cometido a lo largo de su libro al incursionar en tres discursos contemporáneos relativos a la razón ubicada en el ámbito público, donde se lleva a cabo el diálogo para la reflexión acerca de temas de interés para la comunidad política. Ahí se patentizan la intersubjetividad, la reflexividad y la publicidad, y se muestran —a decir de Sahuí— como elementos centrales de la racionalidad pública. Ésta última, en la versión del autor, es decir, en la línea rawlsiana, deja entreabier-

ta la posibilidad de continuar por ahí su investigación, tomando en cuenta los derroteros planteados al iniciar el libro *Razón y espacio público*.

DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ
ITESM-CCM

• • • • •

Nihilismo europeo y pensamiento budista¹

El libro *Nihilismo europeo y pensamiento budista* de Manfred Riedel es la puesta en marcha de la investigación de un concepto y de los distintos análisis en torno a él, sus despliegues e interpretaciones, así como sus formas de presentación. En él encontramos a dos grandes filósofos: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. El segundo retoma al primero en el año de 1940, cuando dicta las conferencias sobre *Nihilismo europeo* en la ciudad de Friburgo, y sin saber aún cómo y dónde había surgido tal idea, ya que la hermana del primero dis-

¹Manfred Riedel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*, traducción del alemán por Peter Storandt Diller, revisada por Gustavo Leyva, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Instituto Goethe/ Duetscher Akademischer Austauschdienst (Servicio Alemán de Intercambio Académico)/ Miguel Ángel Porrúa, 2002, 116 p.

puso el fragmento junto al escrito *La voluntad de poder* simulando una obra entera. En la segunda parte se expone el encuentro de un siquiatra suizo Zúrich Medard Boss con el libro *Ser y Tiempo* de Heidegger, y posteriormente un encuentro entre ellos manteniendo una conversación en torno al pensamiento budista y el nihilismo, donde nos hallamos ante la pregunta: ¿el pensamiento del Ser en Heidegger, tiende un puente hacia la forma de un *budismo europeo* que Nietzsche enfoca como salida a la crisis de fe del cristianismo?

La cuestión que atrae nuestra atención es un concepto con el que Nietzsche ha definido su filosofía, y también ha intrigado a sus herederos y apóstatas, e incluso, ha repercutido en la forma de concebir el mundo y a los hombres contemporáneos. Dicha idea aparece entre los años de 1880, 1882 y 1886 en la reflexión del autor de *El origen de la tragedia*. La persistencia en su aparición nos muestra cómo sus inquietudes llegaron a formar parte de sus conquistas mayores y cómo se forjó su filosofía según su historia personal, cuya evolución se vio interrumpida por el derrumbe emocional sufrido pocos años después en 1889 en Turín.

El libro se refiere al contexto y a la búsqueda de Nietzsche respecto de tal concepto, sobre las influencias obtenidas y los momentos de soledad y reflexión, al igual que narra y refiere las situaciones que lo llevaron a sus descubrimientos y a la detención de su desarrollo; incluso, nos ha-

bla de aquellos actos debidos al amor filial, al egoísmo o a la posición ideológica definida de Elizabeth Förster quien ordenó, suprimió y sobrepuso los títulos de los escritos de su hermano según su entender, provocando la dificultad y obscurecimiento, aún hoy, en el estudio de la obra del autor de *Más allá del bien y del mal*. Y de manera muy interesante, además, en una nota al pie hace referencia a cómo es que quedó la obra del filósofo primero en manos del archivo Weimar y luego en el Goethe, para pasar al Schiller, el cual sólo a partir de 1989 abrió sus puertas a los investigadores occidentales.

La composición del libro se enuncia brevemente en ocho capítulos divididos en dos partes, con nota y prólogo de Gustavo Leyva, profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Y en verdad es un placer tomarlo entre las manos dada su fragilidad y reducido tamaño en contraste con el color negro de su pasta. Aunque es una escritura pensada para una serie de conferencias que Riedel vendría a impartir en el posgrado de Humanidades en el año 2000 —año del centenario de la muerte del filósofo, autor de *La genealogía de la moral*— y donde hubo complicaciones circunstanciales que se lo impidieron, ello no fue un obstáculo para tener ahora tan importantes disquisiciones eruditas gracias a la traducción de Peter Storandt Diller.

¿Cómo ubica Riedel el nacimiento de la inquietud de Nietzsche? ¿Qué sucede al fi-

lósofo al encontrarse solo en la comarca de Graubünden? ¿Qué es el Lenzer Heide: un escrito, un lugar, una situación en la que el filósofo descubre algo, un motivo?

El cantón suizo Grishun en rético, el lenguaje de los Alpes centrales, es llamado también Graubünden en alemán, y en italiano es conocido como Grigioni, pero a decir verdad no es sino un centro turístico de veraneo hoy, que entre 916 y 1648 perteneció al Sacro Imperio y en 1803 entró en la Confederación Helvética. En este lugar estuvo Nietzsche unos días del año 1887, referido por Riedel como la landa de Lenz, o Lenzer Heide: valle poblado de arbustos de flores violetas; o Lenzerheide: planura en lengua romana; o Lenzerhayd: región lejana y poco fértil; el desierto, un lugar vacío. Un terreno donde el paisaje, el pensamiento, la memoria, la nostalgia y la indecisión forman un amasijo de inquietudes y abren la senda para acoger el pensamiento filosófico, ese que como el mismo autor de *Así habló Zaratustra* expresa, ara bruscamente el suelo y lo prepara para la nueva siembra.

Riedel nos cuenta en el capítulo I: *esperando nada con vista desde las colinas de rosas hacia oriente*, cómo desde un año antes de su llegada a Lenzer Heide, Nietzsche viaja por toda Europa, pasa por Tamis cerca de Chur y visita la biblioteca cantonal donde encuentra “libros sobre el Panteísmo moderno y su influencia sobre la filosofía idealista de Leibniz y Hegel” (p. 24), además, “compendios sobre la teología cristiana de la moral y sobre las religio-

nes orientales” (p. 24) de mucho interés en sus años de estudiante e importantes en cuanto a las comparaciones que realiza con el cristianismo. En este peregrinaje, nos dice Riedel, Nietzsche deja de encontrar en su antiguo hogar, tanto como en la hermana, la madre y el amigo Erwin Rohde en Naumburg, el lugar o las personas que sirvan para su descanso. Con ello, se enfrenta al devenir de un hombre *sin casa* (*hauslos*) en el sentido budista: sin patria (*Heimat*). El filósofo va de un lugar a otro e indeciso y, ante el poco eco de su poema *Zaratustra*, aumenta la certeza de que él es un ser *sin soporte* y sin ninguna respuesta a su pregunta de *¿Hacia dónde?* El desarraigo es su destino, el cual traduce como la experiencia de que “no hay nada” con el ser del hombre en el mundo, una experiencia fundamentalmente nihilista, y aunque el profesor de Basilea viene a formar parte de la comunidad de los desarraigados junto con Hölderlin, con quien se identifica, no pierde la esperanza, pues su mirada se mantiene firme hacia oriente.

Algo ocurre al filósofo en su errar sin sentido aparente, algo como lo que dice Shin Jin Mei en sus *Poemas acerca de la fe en el espíritu*: “es necesario que no haya amor ni odio/ para que aparezca la comprensión,/ espontáneamente clara,/ como la luz del día en una caverna”.² Con este espíritu

² Shin Jin Mei, “Poemas acerca de la fe en el espíritu”, en *Palabras zen*, Barcelona, Ediciones Barcelona, 1999, p. 49.

Nietzsche encuentra en el paisaje de Lenzer Heide lo que buscaba:

[la] soledad y la tranquila convicción de la falsedad de la Historia universal, la sensación de “vivir fuera del tiempo” en medio de masas de piedras amontonadas de la naturaleza, es decir: fuera de la actualidad o en contra de los tiempos, pero en cualquier caso sin participar “desde abajo”, ni como patriota alemán ni como testigo europeo de la voluntad incondicional e imperial de los europeos, de llegar al poder en la lucha por el dominio de mundo. (p. 30)

Él buscaba estar solo porque no hay otro modo con el que el paisaje y la amplitud de miras se convierta en plenitud del ser, negando lo visto en favor de la afirmación de lo no visto y lo no pensado aún.

A diferencia del rompimiento cristiano del desarraigo o el exilio total, de aniquilación o desaparición, el pensamiento de la experiencia nietzscheniana niega al mundo en su aspecto no moral, va más allá, pues no deja de tener contacto con la naturaleza como paisaje, y se asemeja al pensamiento budista que propone y reconoce en el tiempo su aspecto violento y destructivo, y en el soplo del viento purificador de la *región del mundo*, el momento en que la senda se abre a aquello único universal que da fe en sí mismo: el espacio. Tal concepto, según los Upanishads es uno de los más ricos y

extensos, porque en él llamamos en voz alta, oímos, respondemos y nos alegramos, pero éste no lo es más que la memoria, ya que en ella según Buda:

[...] se extiende en toda su totalidad el universo de todo el mundo con la fuerza de la amistad llenando la mente, vasta, grande, e infinita, que no conoce odio alguno y ni pretende hacer ningún daño. (pp. 32-33)

En la comprensión actual del nihilismo acertamos decir que éste no es más que la negación de toda creencia y que para Nietzsche es voluntad de la nada y negación de la vida bajo una apariencia moral, así como la devaluación de los valores y la falta de finalidad y respuesta a todas las preguntas. Lo cual, en cierto sentido es verdadero. Asimismo lo pensó y lo transmitió Heidegger en sus conferencias de 1940 acompañadas con los hechos ocurridos desde entonces y hasta finales de 1945, como prueba de ello bastaba asomarse al potencial de destrucción técnicamente multiplicado y a la aniquilación como rasgo fundamental del olvido del Ser. La idea significaba entonces la falta de finalidad y la ausencia de respuestas a la madre de todas las preguntas: ¿Por qué? El término designa que *algo* puede no tener valor sólo porque y en tanto ya antes es nulo en sí. Pero la reflexión del autor de *Sendas perdidas* proviene del desconocimiento del entramado budista con el que Nietzsche construyó

el primer libro de *La voluntad de poder* titulado *El nihilismo europeo*, escrito en Lenzer Heide el 10 de junio de 1887 porque la hermana lo desapareció y cambió. La tesis presentada por el autor de *Aurora* es la de que el tiempo, el lugar y las circunstancias de la vida entran a los proyectos del pensamiento, la de que el extremo moderno del nihilismo: la suposición de la eternidad de la Nada, incluyendo la idea de una repetición de lo mismo es la forma europea del budismo.

La controversia sigue con sus más extensos detalles a lo largo del libro, pero llama poderosamente la atención cómo Heidegger alcanza a ver de otro modo la propuesta de Nietzsche expuesta en sus fragmentos de Lenzer Heide, y además cómo reconoce lo que éste sabía y enseñaba sobre Grecia como el centro entre la India y Occidente. Así, en 1945 el filósofo de la Universidad de Freiburg regresa a pensar el término de nihilismo, relee sus escritos y se impone una nueva caminata por la Selva Negra, porque para él “todo pensamiento que acompaña a un pensador es una caminata: a saber, la caminata hacia lo que está cerca, siendo esto lo sencillo” (p. 73). Y la cuestión que sirve de eje para el diálogo entre ambos filósofos es la concepción del tiempo. Para el autor de los *Seminarios de Zollikon*³ el rasgo primordial del tiempo sigue sin ser pensado y, por lo tanto, olvi-

dado y sin actualidad; en cambio, para el autor de *Humano, demasiado humano*, el tiempo es definido como un Eterno Retorno de lo mismo. Ambos coinciden en que los tres momentos en que se presenta la noción de tiempo: presente, pasado y futuro, al enlazarse en una sola presencia, constituyen la eternidad, pero para Nietzsche “la constancia no consiste en un estar parado, sino en un retornar de lo mismo” (p. 80).

En consecuencia, Manfred Riedel nos muestra las tres formas en que se presenta eso que ha llamado Nietzsche como *nihilismo*, el análisis que Heidegger realiza sobre el mismo concepto y lo que Medard Boss plantea de la lectura de este mismo autor, del poema del pensador de la *Voluntad de Poder* y de sus experiencias con la filosofía hindú. Y ¿qué resulta del diálogo entre Nietzsche y Heidegger? Y por otra parte, ¿cuál es el papel que juega el siquiátra en la interpretación de los fragmentos de Lenzer Heide?

Nos dice Riedel:

[se adquiere] una interpretación más profunda de la teoría de Nietzsche sobre el tiempo con base en una reflexión más profunda acerca de la relación entre el pensamiento y la poesía, el “curso más silencioso de la historia oculta de occidente”. (p. 76)

³ Martin Heidegger, “Seminarios de Zollikon” en *Situaciones*, núm 1, vol. I, noviembre 1998-enero

1999, traducción y notas de Ángel Xolocotzi, pp. 22-31.

Pero también, una reflexión sobre lo que es la filosofía para cada uno de ellos y cuál es la pregunta o afirmación filosófica originaria. Para Nietzsche, el filósofo antiguo griego, hindú o el primer hombre de occidente, se forja en la presencia de la vida cotidiana, frente al fenómeno del inmediato acaecer de la vida, donde el fenecer de los hombres y de las cosas despierta el asombro y la afirmación de “Así debería ser” (p. 77), cuyo significado no es más que el intento por impregnar el *devenir* con un *ser* independiente del morir: como algo que “no debe ser” (p. 77).

Finalmente, Manfred Riedel nos presenta el papel que juega Medard Boss, —el siquiatra suizo, discípulo de Carl Gustav Jung y autor de *Viaje de un siquiatra a la India* (1958)— en la concepción del filósofo autor de *Ser y Tiempo* respecto de Nietzsche. Por un lado, nos narra la influencia que Heidegger tuvo sobre el siquiatra a través del término fenomenología, entendido como “el cuidado prominente que se debe a los congéneres” (p. 98) encontrado en el mismo libro. Pero aún más, nos cuenta respecto de la interrelación y diálogo sostenidos en torno a cuestiones hindúes, y sobre todo, alrededor de conceptos como *mnemosyne* y *genius loci*, en la misma lenda de Lenz donde Nietzsche estuvo en 1887: situación para ambos desconocida. Así también cómo el hallazgo del libro de Heidegger para Boss fue más que el inicio de una amistad: una ruta de conocimiento, ya que mediante su lectura encuentra la forma de

delimitar su campo profesional y aclarar el objeto de la terapéutica, así como la convicción de que la idea del cuidado de los otros, llevada a la práctica, es lo único digno del ser humano. Por otro lado, los paseos y el intercambio de misivas exponiendo sus experiencias en las montañas hindúes, las enseñanzas de sus maestros y el paisaje, influyen a su vez en el profesor de Freiburg, pues lo conducen a reconsiderar las imágenes budistas de Nietzsche puestas en los fragmentos de *La voluntad de poder*, e incluso, a cuestionar sus propias ideas ya vertidas sobre éste en los cursos de las décadas de 1930 y 1940 en la Universidad. En fin, que la aparición de Boss en la vida de Heidegger no es más que el encuentro con la cualidad de un pensador, quien busca las sendas abiertas a los nuevos pensamientos. Aún más, lo lleva al reconocimiento de que:

[...] en Lenzer Heide, Nietzsche vivió de la misma forma como él describe el fenómeno vital del olvido: las puertas y ventanas de la conciencia cerradas, aislado del ruido y de las luchas de la época, retirado en sí mismo; y todo eso con el fin de hacer lugar para nuevas experiencias. (p. 109)

GUDELIA ESPEJO LÓPEZ*
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

* gudespejo@hotmail.com

Copyright of Signos Filosóficos is the property of Universidad Autónoma Metropolitana. The copyright in an individual article may be maintained by the author in certain cases. Content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.