

¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?

Prof. Françoise Dastur*

Nota introductoria del traductor:

Zarathustra, "una voz que atraviesa milenios"

Prof. Jorge Dávila**

La autora nos aporta, de manera elaborada, unos elementos de la génesis del Zarathustra de Nietzsche en cuanto personaje conceptual. Como dice Deleuze, "el personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los 'heterónimos' del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes". Estos elementos genéticos de Zarathustra, construidos por Dastur, pueden servir para una mejor comprensión del sentido profundo que Nietzsche otorgara a su personaje convertido por él en campo expresivo de esa especial mimesis entre filósofo y personaje conceptual.

En *Ecce homo*, a propósito de *Así habló Zarathustra*, se dice de este personaje que está dotado de una voz que atraviesa milenios. Me parece que Françoise Dastur ha logrado avanzar algunas hipótesis interesantes en torno a este viaje milenario de esa voz, especialmente de su punto de partida y de su punto de llegada que, por ahora, somos nosotros lectores de Nietzsche. Como el lector sabrá notar, la más importante de esas hipótesis concierne a la interpretación heideggeriana sobre el papel de la figura de Zarathustra en el pensamiento de Nietzsche.

*Dra. en Filosofía. Universidad de París XII.

** Profesor e Investigador del Centro de Investigaciones de Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes, Mérida.

¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*

Prof. Françoise Dastur

Resumen

Este artículo relata las interpretaciones sobre la génesis y significados del Zarathustra de Nietzsche como personaje conceptual. Así, la autora avanza hipótesis y críticas a las interpretaciones sobre la cuestión de Georges Morel, Curt Paul Janz y, sobre todo, Martin Heidegger, quien considera a Zarathustra como expresión del eterno retorno nietzscheano.

Palabras claves: Nietzsche, Zarathustra, interpretaciones, eterno retorno.

* (Traducción de Jorge Dávila) "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?" en *Nietzsche*, Marc Crépon (Ed.), Cahier de l'Herne 73, Paris, 2000, pp. 393-402.)

Who is Nietzsche's Zarathustra?

Prof. Françoise Dastur

Abstract

This article is concerned about the interpretations, genesis and meanings of Nietzsche's Zarathustra as a conceptual character. Thus, the author advances hypothesis and critics to Georges Morel's and Curt Paul Janz's interpretations about this question, but, specially, to Martin Heidegger's one, because he considers Zarathustra as expression of Nietzschean eternal return.

Key words: Nietzsche, Zarathustra, interpretations, eternal return.

¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche? Hoy día no podemos plantearnos esta pregunta sin evocar la conferencia que Heidegger dictó el 8 de mayo de 1953 en el Club de Bremen exactamente con el mismo título (*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*), conferencia en la que retomaba un tema ya tratado por él mismo, y de manera más extensa, en la primera parte del curso dictado en 1951-52 en la Universidad de Friburgo y que se publicó en 1954 con el título "*Was heisst denken?*", título que puede entenderse de dos maneras: "¿a qué llamamos pensar?", "¿qué es lo que llama a pensar?".

En ese curso del semestre del invierno 1951-52, cuyo tema era el aprendizaje del pensamiento, o el encaminamiento hacia el pensamiento, se invoca la figura de Nietzsche como la del último pensador de Occidente cuya palabra "el desierto crece" condensa todo su saber,⁸⁸ expresa la ausencia de pensamiento que reina bajo el nombre de "representación" en cuanto modo de ser del hombre definido tradicionalmente como animal racional⁸⁹ y manifiesta que fue el primero en reconocer que algo en la historia del hombre occidental toca a su fin.⁹⁰ La figura de Zarathustra, sobre la que Heidegger se concentra de manera exclusiva en la conferencia de 1953, es también sometida a interrogación en el curso de 1951-52 como la figura de aquel que opera el pasaje del "último hombre", en el que Heidegger ve la imagen del hombre tradicional, es decir, del hombre metafísico,⁹¹ en cuanto que éste rechaza el tránsito a su propia superación, al superhombre, es decir, a aquel que conduce al hombre tradicional a su verdad y así determina este animal aún no determinado que es el animal rationale.⁹²

En esta descripción la figura de Zarathustra sigue siendo enigmática. En efecto, no es él, sino más bien el viajero que es su "sombra"⁹³ el que pronuncia, en el capítulo titulado "Entre las hijas

⁸⁸ M. Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?* PUF, 1948.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁹¹ *Ibid.*, p. 54.

⁹² *Ibid.*, p. 55.

⁹³ Esta sombra, que no puede más amarse ella misma, es la debilidad de Zarathustra, quien ha perdido todo fin y no conoce más que la eternidad de lo que es vano. Pero también hay que pensar en el libro que sirve de apéndice a *Humano, demasiado humano*, titulado *El viajero y su sombra*. Este texto se abre con un diálogo entre el viajero y su sombra en el que esta última se presenta no como adversaria de la luz, sino como lo que, por el contrario, la hace aparecer. La sombra es ese "doble" de sí en relación con el cual, como se dice en *Así habló Zarathustra*, el amigo es siempre el tercero, y ella representa esa necesaria distancia de uno consigo del solitario cuyos pensamientos no le pertenecen, sino que más bien vienen a su encuentro.

del desierto" de la cuarta parte del largo poema filosófico que es *Así habló Zaratustra*, o más bien el que canta las palabras citadas por Heidegger: "El desierto crece. ¡Ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos". Zaratustra no es, por lo demás, el superhombre mismo al que se dirigen estas palabras, sino solamente, como muy bien lo subraya Heidegger, el que está, primero que nadie, en marcha hacia él, el que está en camino de llegar a ser superhombre —der werdende *Übermensch*.⁹⁴

No obstante, ya desde el curso del semestre de invierno de 1951-52, Heidegger daba una respuesta sin equívocos a la pregunta "¿Quién es Zaratustra?". Su respuesta: "es el que enseña el eterno retorno de lo mismo",⁹⁵ recordando que el mismo Nietzsche ya lo indicaba claramente desde los esbozos de la cuarta parte del poema, fechados en 1883.⁹⁶ Por lo tanto Zaratustra no es solamente aquel que hace el llamado a la super-humanidad y que la prefigura, sino además aquel que enseña la liberación de la voluntad de su resentimiento en relación con el tiempo bajo la forma de la volición del eterno retorno de lo idéntico.⁹⁷ Como lo remarca Heidegger, Zaratustra enseña la doctrina del superhombre porque él es aquel que enseña el eterno retorno de lo idéntico. Zaratustra enseña, así, las dos doctrinas a la vez puesto que ellas se pertenecen mutuamente.⁹⁸ Zaratustra no es, entonces, más que el nombre de la relación del ser (definido como eterno retorno de lo mismo) con el ser del hombre (definido como super-hombre que ha rebasado en sí su carácter simplemente "representativo" para entrar en otra relación con el ser, una relación que podríamos denominar de "colaboración" puesto que querer el eterno retorno para el superhombre es coincidir con la determinación metafísica del ser como voluntad queriéndose eternamente a sí-mismo).⁹⁹ Sobre esta relación del ser con el ser del hombre dice Heidegger que ella porta todo (*alles trägt*) y que no está solamente nombrada al inicio de la metafísica en las frases capitales que enuncian Parménides y Heráclito, sino que ella misma constituye el inicio (*Anfang*) del pensamiento occi-

⁹⁴ *Ibid.*, p. 56. Véase también p. 55: "Nietzsche encarna para comenzar en la figura de Zaratustra esta manera de ser, percibida por él, del hombre que se supera".

⁹⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 81. Recuérdese que la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* fue compuesta entre el otoño del 84 y febrero del 85, la tercera data de enero del 84, la segunda de julio del 83 y la primera de enero de 1883.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 80 y 81.

dental.¹⁰⁰ Heidegger, sin embargo, no interroga el hecho curioso, por decir lo menos, de que un nombre de origen persa, Zaratustra, sea dado por parte de Nietzsche a esa relación del hombre con el ser que constituye la característica misma del comienzo griego del Occidente.

En la conferencia de Bremen, Heidegger retoma la misma idea de manera acentuada: Zaratustra es, de cierta manera, la mutua pertenencia (*Zusammengehören*) de esas dos cosas que se pertenecen mutuamente, el Eterno Retorno y el Superhombre.¹⁰¹ Sin embargo, agrega que desde este punto de vista, Zaratustra permanece como un enigma (*Rätsei*), mucho más en la medida en que el hombre permanece comprendido tal como lo ha sido hasta ahora, a saber, como animal rationale. Este enigma puede verse, según Heidegger, en el espectáculo de los animales de Zaratustra, el águila y la serpiente, de los que hace notar que son esos mismos animales los que, en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, le dicen a Zaratustra que es aquel que enseña el Eterno Retorno.¹⁰² Ciertamente en el prólogo se dice que, mientras el sol estaba en mediodía, un águila planeaba en el aire trazando grandes círculos con una serpiente enrollada amigablemente en su cuello;¹⁰³ Heidegger sugiere que ese círculo y ese anillo comprometidos uno en el otro (*Kreis und Ring ineinandergefügt*) muestran el enigma de la relación del ser con el ser viviente que es el hombre.¹⁰⁴ Pero, al mismo tiempo, Heidegger nos hace entender, más claramente que en el curso de 1951-52, que con el pensamiento del eterno retorno de lo idéntico Nietzsche no supera el resentimiento, que permanece incluso en un espíritu de venganza espiritualizado al más alto punto (*höchst vergeistigter Geist der Rache*)¹⁰⁵ y que alcanza la forma extrema del resentimiento en la oposición de Dioniso y el Crucificado, Dioniso de quien Zaratustra se dice el portavoz.¹⁰⁶ Además, en una nota añadida al texto publicado de la conferencia, Heidegger agrega: "*que Nietzsche haya interpretado y percibido su pensamiento más profundo a partir de lo dionisiaco tiende sólo a probar que él ha debido aún pensarlo metafísicamente y que no podía pensarlo de modo distinto*".¹⁰⁷

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 27.

¹⁰² *Ibid.*, p. 120.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 120 y 138.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 147.

Y es que Dioniso, ese dios que renace sin cesar desde el fondo mismo de su propia destrucción, simboliza la apología y la divinización de la vida comprendida como voluntad de poder y significa el refuerzo, en la misma exaltación, bajo el nombre de dionisiaca, de una experiencia sensible, más esencial y más grande, de la oposición metafísica de lo sensible y de lo inteligible.

Así se entiende, en la interpretación de Heidegger, que al mismo Nietzsche le esté vedado el verdadero sentido de su pensamiento más profundo, el del eterno retorno, en la medida en que ese pensamiento sería susceptible de liberarnos del espíritu de venganza y de la interpretación metafísica de la existencia que sólo se opone al "pasar" del tiempo y lo rebaja para mejor afirmarse a sí misma como superior al tiempo,¹⁰⁸ tomando así al devenir bajo su protección imprimiéndole el carácter del ser, como el mismo Nietzsche lo dice en la nota intitulada "Recapitulación".¹⁰⁹ De modo que ante Nietzsche mismo permanece oculto el hecho de que la figura de Zarathustra es menos la de un anunciador de una nueva era que la del acabamiento de la época metafísica, puesto que en él aparece visible sólo de manera enigmática lo que constituye de algún modo matricialmente el carácter de la figura anunciadora. Heidegger insiste de manera muy clara en el hecho de que en ninguna parte de la historia de la metafísica occidental —a no ser en su propio comienzo, en el caso de Parménides, "y allí solamente en términos velados"— la figura esencial del pensador que representa en un momento dado esta historia misma no ha llegado a ser, como en el caso de Nietzsche, el "sujeto" de una creación poética o inclusive de pensamiento.¹¹⁰ Pero, Heidegger, a partir de allí, no se interroga en relación con los elementos históricos que han podido servir de material para esa "creación", limitándose a una interpretación "inmanente" de la figura de Zarathustra sin preocuparse por penetrar en el taller-estudio del pensador-poeta donde esa figura pudo ser elaborada.

Es posible, sin embargo, comprender de otro modo la pregunta lanzada por Heidegger "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?", ya no quedándose solamente en el nivel de una interpretación inmanente del poema filosófico que es Así habló Zarathustra, sino más bien interrogándonos por la génesis de la figura esencial del poe-

¹⁰⁸ *Essais et conférences*, *Ibid* p. 131.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

ma.¹¹¹ Al interrogarnos por la génesis de la figura de Zaratustra hay que recordar inmediatamente que no se trata de una figura imaginaria y que remite concretamente a un personaje histórico determinado. En efecto, el que Nietzsche haya tomado de la historia su figura esencial del pensador, y singularmente de una historia muy lejana, constituye el carácter enigmático de su Zaratustra tanto como lo hace el papel que el pensador le asignaba a su personaje. Habría que remarcar la importancia que Nietzsche atribuyó siempre al sentido histórico y el sentimiento que tenía, como filólogo, por la insondable profundidad de la historia. Recordemos lo que dice en *Humano, demasiado humano*: *"La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; incluso muchos de ellos toman como dada la más reciente forma del hombre —tal como se ha producido bajo la influencia de determinadas religiones, y hasta de determinados eventos políticos— como la forma fija de la que habría que partir (...) Pero todo ha evolucionado; no hay hechos eternos, del mismo modo que no hay verdades absolutas. Es por ello que el filosofar histórico (das historische Philosophieren) es desde ya una necesidad y con él la virtud de la modestia"* [§2]. Es a la luz de esta historicidad esencial del ser humano, señalada por Nietzsche, que hay que comprender también su definición del hombre como el animal aún no determinado; puesto que es una ilusión suprema de esa *philosophia perennis* que es la metafísica creer en una forma eterna del hombre y en una humanidad dotada de instintos que permanecen idénticos a lo largo del tiempo. Por el contrario, el filosofar histórico no se encierra en el mundo de las esencias inmutables, sino que se propone una tarea propiamente "genética" de la que la *Genealogía de la moral* sigue siendo la mejor ilustración. Es en esta perspectiva que parece necesario abrirle campo más resueltamente a lo histórico en las "creaciones" de pensamiento de Nietzsche. La pregunta "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?" cambia así de sentido: se trata ahora de interrogarse sobre la relación de la figura nietzscheana con el personaje histórico que lleva el mismo nombre, ese persa cuya existencia se sitúa aproximadamente entre los siglos XII y VI antes de Cristo y de quien se sabe, al menos, que fue el fundador de una nueva religión.

¹¹¹ [N.T.: Sin embargo, es necesario añadir que, en cursos más tempranos, Heidegger habla postulado la figura creada por Nietzsche como representante del pensador heroico y por tanto ligado a lo trágico; dice Heidegger: *Al inventar la figura de Zaratustra, Nietzsche inventa el pensador y este otro hombre que, en relación con los hombres tal como han sido hasta entonces, inaugura la tragedia colocando al espíritu trágico en el ente mismo. Zaratustra representa el pensador heroico y al encontrarse modelado de esa manera es necesario que lo que piensa ese pensador sea modelado al mismo tiempo que él: es decir, en cuanto supremo si dado al extremo no, el supremo asentimiento dado a la suprema negación.* Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, I, Gallimard, 1971, p. 224.]

A decir verdad, esta pregunta por el nombre de Zaratustra no ha sido planteada con insistencia por los intérpretes del pensamiento nietzscheano, conformes como han estado con ver en ese nombre un préstamo arbitrario a una historia mal conocida y, especialmente, convencidos de la desenvoltura poética de Nietzsche quien jovialmente habría mezclado un poco de historia con mucha libre invención. Entre los comentaristas, muy pocos se interrogan explícitamente por el origen del nombre de Zaratustra. Los biógrafos, por el contrario, gracias al carácter más propiamente genético de sus indagaciones, al menos afloran el problema. Andler, por ejemplo, en el tercer tomo de su monumental Nietzsche, su vida y su pensamiento, hace notar con claridad los préstamos que hace Nietzsche a la leyenda iraní; no obstante, agrega inmediatamente: "No exageremos aquí lo que meramente puede ser un colorido local. Nietzsche estudió muy poco al Oriente iraní".¹¹² Sin embargo, Andler es el primero en notar la influencia que tendrá sobre Nietzsche el libro de Friederich Creuzer aparecido en 1810-12, titulado *La simbólica y la mitología de los antiguos pueblos y en particular de los griegos* pero que Nietzsche leyó en la tercera edición (de 1836) desde los primeros días de su estadía en Basilea; como lo remarca Andler con pertinencia, lo que muy bien vio Creuzer es que hay que representarse una Grecia muy vecina del Oriente antiguo.¹¹³ Nietzsche también acepta esta idea, como lo confirma un pasaje de *El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega*: "Nada más absurdo que atribuir a los griegos una cultura autóctona; al contrario, asimilaron la cultura viviente de todos los otros pueblos, y si llegaron tan lejos, es porque supieron retomar la jabalina para lanzarla más lejos de donde otro pueblo la había dejado yacente".¹¹⁴

Más cercano de nosotros, Georges Morel en su *Nietzsche, Introducción a una primera lectura*, plantea la pregunta del nombre de Zaratustra y se plantea la buena interrogante: "¿por qué los persas y por qué Zaratustra?". Pero sólo responde esa pregunta invocando una supuesta voluntad de Nietzsche de "*desterrar a los decadentes modernos, de impedirles creer que comprenderán rápidamente, de insi-*

¹¹² Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, tomo III, Gallimard, 1958, p. 249. Sin embargo, Andler señala que: "se debe admitir que Nietzsche conocía por su propia experiencia de las literaturas antiguas la mayor parte de los textos greco-latinos sobre Zoroastro" [N.T.: Zoroastro fue la traducción griega del nombre persa Zaratustra]. En efecto, es difícil imaginar que Nietzsche, como buen filólogo, haya podido ignorar los textos de Herodoto, Jenofonte, Plutarco y Plinio (quien en particular reporta que Zaratustra rió en su nacimiento) en los que aparece el nombre de Zaratustra.

¹¹³ *Ibid.*, tomo II, p. 197.

¹¹⁴ *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, 1938, p. 27.

ruarles que tal doctrina no será vivida y aprehendida verdaderamente sino en tiempos muy remotos",¹¹⁵ y no duda Morel en afirmar "que entre el Zoroastro antiguo y el Zaratustra nietzscheano no hay relación genealógica" reconociendo, a pesar de todo, que el Zaratustra de Nietzsche es "la antitesis del héroe persa".¹¹⁶

Había que esperar la Biografía de Curt Paul Janz para encontrar una investigación más cuidadosa de las fuentes posibles del Zaratustra¹¹⁷ y entre ellas de la relación con el libro de Creuzer. Se muestra allí que Nietzsche habría adquirido ese libro en 1875¹¹⁸ pero que lo había solicitado en préstamo a la biblioteca de Basilea en 1871, cuando trabajaba sobre *El nacimiento de la tragedia*. En efecto, durante el semestre del invierno 1875-76 dictó un curso sobre las "Antigüedades del culto religioso de los griegos", curso que prosiguió en 1877-78, para el que los cuatro volúmenes de la Simbólica de Creuzer constituían una importante base documental. Ahora bien, en esta obra se encuentra una exposición abundante sobre la religión arya,¹¹⁹ es decir sobre el *Zend-Avesta*, el libro sagrado de los Zoroastrianos, del que Nietzsche no ignoraba su existencia.¹²⁰

Un cierto número de notas de la obra póstuma de Nietzsche tienden a demostrar que no era tan ignorante del zoroastrianismo como pretenden hacerlo creer tanto Andler como Morel. Precisamente es a esas notas, en primera instancia, a las que haremos alusión en lo que sigue. Por el momento, se trata simplemente de dar cuenta de las informaciones que Nietzsche pudo encontrar en el capítulo de la obra de Creuzer sobre "La religión arya", es decir, como lo

¹¹⁵ G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Aubier, 1985, p. 135.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹¹⁷ En el volumen de comentarios que Giorgio Colli y Mazino Montinari añadieron a su edición crítica en cinco volúmenes de las obras de Nietzsche, mencionan una página de los *Essays* de Emerson en la que se evoca la figura de Zaratustra y que Nietzsche subrayó y anotó en su ejemplar personal (cf. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, DTV de Gruyter, Berlin/New York, 1988, vol. 13, p. 280; en adelante KSA). Sabemos que Nietzsche leyó a Emerson desde la juventud, que no viajaba jamás sin los *Essays* y que en la época de *La eternidad jovial*, texto en el que —§ 342— aparece la primera mención del nombre de Zaratustra, declara que "jamás me he sentido tan bien, tan a mi propio tono, con un libro". La influencia de Emerson no puede ser desconocida y resulta muy probable, como lo sugieren hipotéticamente los editores de la *Kritische Ausgabe*, que ese pasaje de los *Essays* haya constituido la primera fuente de la que Nietzsche tomó en préstamo el nombre de Zaratustra.

¹¹⁸ C. P. Janz: *Nietzsche, Biographie*, tome III, Gallimard, 1985, p. 497.

¹¹⁹ Recordemos que la palabra *aryya* (en franj) y *arya* (en sánscrito) es el nombre que a sí mismos se daban los clanes indo-iránis.

¹²⁰ Un fragmento del año 1881, que recuerda el inicio del párrafo 342 de *Cien años jovial*, y en el que por primera vez aparece, bajo el título "Metodía y eternidad", el nombre de Zaratustra, designa a éste como el autor del *Zend-Avesta*. Cf. KSA 9, p. 519.

indica el subtítulo, sobre la doctrina y el culto bactriano, medeno y persa. De acuerdo con la indicación de las fuentes griegas (Herodoto, Jenofonte, etc.) y modernas (entre ellas Anquetil du Peron, francés del siglo XVIII que hizo la primera traducción del Zend-Avesta en 1771) se encuentra, en el referido capítulo, la exposición de la doctrina presentada como un dualismo de dos principios opuestos, luz y oscuridad, representados por dos espíritus, Ormuzd y Ahriman, el Bien y el Mal; dualismo que, sin embargo, es atenuado porque ambos espíritus provienen de un principio común, Zervan, el tiempo infinito. El profeta que enseña esta doctrina, y de quien se dice que vivió en el siglo VI, es Zoroastro, su nombre en griego, llamado Zeraduscht o Zeretoschtro en lengua persa. El párrafo 5 de ese capítulo del libro de Creuzer, intitulado "Demonología, cosmogonía y escatología", se concentra en el sistema de espíritus secundarios que participan en la guerra que enfrenta a Ahriman y Ormuzd por la creación del mundo por parte de Ormuzd, guerra por el juicio de las almas de los muertos que esperan ora la resurrección ora un helado infierno y, sobre todo, por la resurrección final del mundo, de los cuerpos y de las almas que suceden al triunfo de Ormuzd sobre Ahriman, triunfo de la luz sobre la oscuridad. Se insiste, también, en el carácter ético de la religión zoroastriana que exige que el combate contra el mal y por la pureza sea llevado a cabo constantemente en la liturgia (consistente en oración y no en sacrificio), en el servicio del fuego en el que los zoroastrianos ven un símbolo de Ormuzd y en la organización y la importancia de la casta sacerdotal.¹²¹

Es evidente que la presentación que hace Creuzer de la religión zoroastriana se mantiene en un nivel muy simplificado, siendo en parte errónea, y que los ulteriores trabajos, en particular alemanes y franceses, darán una imagen mucho más ajustada. Hay particularmente un punto muy importante en el que la presentación de Creuzer no es suficientemente precisa: el zoroastrianismo no debe de ningún modo ser confundido con un dualismo —que ciertamente constituye un desarrollo posterior, el de la herejía maniquea que incluye elementos de diversos orígenes— sino que se trata de hecho, como los zoroastrianos lo mantienen firmemente, de un monoteísmo original, el principio del Mal teniendo un status ontológico inferior al del Bien. Pero la exposición de Creuzer es, sin

¹²¹ Se encuentra allí una mención particular, que no deja de tener interés para la autora de estas líneas, a la división de esa casta sacerdotal en tres clases: los Derbeds o aprendices, los Mobeds o maestros y los Destur-Mobeds o maestros completos. (N.T. Nótese que el apellido que usa la autora es Dastur).

embargo, lo suficientemente densa y detallada como para que sea posible que uno se haga una imagen bastante concreta de esta religión de la que se debe señalar que ha sido practicada constantemente por un pequeño número de fieles (desde la antigüedad hasta nuestros días). Fieles que debieron, en el momento de la invasión musulmana de Irán en el siglo VII, algunos de entre ellos retirarse a las altas planicies de Irán y llevar una vida de simulación próxima a la de los Marranos de España, otros exilarse en la parte occidental de la India y permanecer al margen del sistema de castas constituyendo la minoría designada con el nombre de Parsis, nombre que se refiere a su provincia de origen, el Fars iraní. Nietzsche, que menciona en sus manuscritos dos veces el nombre de los Parsis,¹²² visiblemente no ignoraba nada de esto como, por lo demás, ocurría con la mayoría de alemanes cultos de su época.¹²³

Ocurre que hay un cierto número de enunciados de Nietzsche que demuestran que su conocimiento de esta religión oriental, de su profeta y del pueblo que la practica no era tan rudimentario. No se trata aquí de hacer el censo completo de tales enunciados (lo que, en todo caso, es posible) sino de dar algunos ejemplos significativos. En primer lugar, este fragmento de la primavera de 1884 que dice: *"Debo rendir honor a Zaratustra, un Persa: los persas han sido los primeros en concebir (gedacht) la historia en su conjunto. Una cadena de evoluciones presididas cada una por un profeta. Cada profeta tiene su hazar, su reinado milenarior"*.¹²⁴ En este fragmento el énfasis es puesto en la especificidad de la Persia que supo pensar, primero que nadie, la historia y la evolución, es decir, desplegar el horizonte teleológico de un tiempo lineal y orientado y ya no circular. Esta invención de la escatología va de par con la de la moral, ella misma estrechamente ligada a la idea de castigo y de recompensa. Hay que saber en particular, cosa que recuerda Kreuzer,¹²⁵ que la palabra paraíso, en griego *paradeisos*, en hebreo *pardes*, viene del persa *pairi-daeza* que significa espacio cerrado por murallas

¹²² Cf. KSA 7, p. 106. Se trata de dos fragmentos de septiembre 1870 – enero 1871 donde anota que los Parsis son los únicos orientales que no fuman por respeto al fuego, lo que es cierto, y a lo que agrega una cita, sin nombrar autor alguno, que explica que el Parsi cree en un Dios a quien ora, que su moral consiste en la observación de la pureza de las palabras, acciones y pensamientos y que cree en el castigo del mal, en la recompensa del bien y que espera de la gracia divina la remisión de los pecados; afirmaciones todas justas excepto la última, no existiendo realmente la noción de pecado en esta religión.

¹²³ Recordemos que Kant, en su artículo sobre las diferentes razas humanas, en la *Filosofía de la historia*, menciona la existencia de los Parsis en la India sin entrar en mayores detalles.

¹²⁴ *La volonté de puissance*, Gallimard, 1947, tome II, § 267; KSA 11, p. 53.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 213.

y que designa un jardín, un parque encerrado por empalizadas. En segundo lugar, habría que mencionar todos los pasajes en los fragmentos póstumos, pero también en *Así habló Zaratustra*, en el que este último es presentado como un reformador, el destructor de las antiguas tablas de valores y el promotor de nuevas tablas:¹²⁶ el "verdadero" Zaratustra es en efecto no tanto el fundador de una nueva religión como el reformador de un politeísmo en monoteísmo. Es esa la razón por la que en el mazdeísmo¹²⁷ todos los antiguos dioses son desde entonces considerados como demonios, los sacrificios totalmente abolidos en provecho de la oración como único lazo con Dios y el orden cósmico identificado con un orden moral.

Pero el texto de Nietzsche que resulta más claro sobre Zaratustra el Persa es el que se encuentra en *Ecce homo*, en el que, muy justamente, Nietzsche apunta: que "no se (le) ha demandado —pero que habría debido demandarse(le)— lo que significa cabalmente en (su) boca, en la boca del primer immoralista, el nombre de Zaratustra".¹²⁸ Hay, sin embargo, en el poema mismo una alusión clara al origen persa de Zaratustra; en el capítulo "De las mil metas" del libro primero, Nietzsche hace decir a Zaratustra: "Decir la verdad y saber manejar bien el arco y las flechas —esto le parecía precioso y a la vez difícil a aquel pueblo del que proviene mi nombre— el nombre que es para mí a la vez precioso y difícil".¹²⁹ Nietzsche, como buen filólogo, leyó en efecto en Herodoto y Jenofonte que, como bien lo recuerda en *Ecce homo*, la virtud persa consistía en decir la verdad y lanzar bien las flechas. Más que la moral, es en realidad tanto esta capacidad de alcanzar la meta que uno se prescribe como el amor a la verdad lo que va a marcar el carácter profundo de Zaratustra. La oposición aparente entre este primer moralista, este inventor de la moral que es Zaratustra, y este primer immoralista, este des-

¹²⁶ El fragmento póstumo de 1885 titulado "recapitulación" termina así: "N.B. Zaratustra, virviendo todos los antiguos valores por profusión interior". Cf. *La voluntad de pulsonce*, tomo I, p. 252.

¹²⁷ El mazdeísmo es el nombre habitual con el que se designa la religión del antiguo Irán. Ese término proviene del nombre de su dios único, *Ahura Mazda*, (en pehlavi Ormuzd u Ohrmazd), el señor sabio.

¹²⁸ *Ecce homo*, Gallimard, 1974, p. 144.

¹²⁹ Nietzsche, en la época en que redactaba el primer libro del Zaratustra, escribe en su carta del 23 de abril a Köselitz: "Hoy, por casualidad, he aprendido la significación de 'Zaratustra', a saber, 'Estrella de oro'. Ese azar me ha hecho feliz. De creer esa significación, la entera concepción de mi pequeño libro se deriva de esta etimología; pero yo no sabía nada de ello hasta hoy". Era Creuzer quien había propuesto esta etimología del nombre de Zaratustra en su *Simbólica*, que Nietzsche había leído siete años atrás y que probablemente releía en el momento en que trabajaba en su Zaratustra. La etimología propuesta por Creuzer es por lo demás completamente errónea: la verdadera significación del nombre Zaratustra, mucho menos romántica, es "el que tiene viejos camellos".

structor de la moral metafísica que es Nietzsche, puede entonces desvanecerse.

Pero antes del desvanecimiento, la misma oposición habría de inquietarnos y hacernos suscitar la pregunta: ¿cómo explicar, en efecto, que el portavoz del destructor de un reino más que bimilenario de la moral tome prestado precisamente el nombre y los rasgos de aquel que la ha inventado? Y es que el mismo Nietzsche lo remarca: lo que constituye el carácter monstruosamente único (*die ungeheure Einzigkeit*) de este Persa en la historia, es precisamente su invención de la moral. Lo que, en efecto, caracteriza de modo único al Zarathustra histórico, es la extrema simplificación que ha sido capaz de operar a partir de la diversidad fenomenal que ha reducido así a la abstracción de los dos principios opuestos del Bien y del Mal. Ya Hegel, en *La fenomenología del espíritu*, había comprendido la religión de los persas como la primera y la más simple figura de la religión natural en la que "La figura del espíritu reportándose simplemente a sí misma" es "la figura de la ausencia de figura" y en la que el absoluto aparece "como la luz del Oriente que contiene y llena todo y se conserva en su substancialidad sin forma" y a la que se opone "el negativo no menos simple, las tinieblas".¹³⁰ Pero Zarathustra es, más precisamente para Nietzsche, el primero en haber visto en la lucha del Bien y del Mal "la verdadera rueda motriz del curso de las cosas", es decir, en haber identificado orden moral y orden cosmológico, o aún, en haber operado la transposición (*die Übersetzung*) de la moral en metafísica y en esta traducción consiste su obra, que hace de la moral una fuerza, una causa, un fin en sí, un principio metafísico del ser.

Pero, agrega Nietzsche, refiriéndose a la pregunta por la oposición entre el primer moralista Zarathustra y el primer inoralista, a saber Nietzsche mismo cuyo Zarathustra es paradójicamente su portavoz, "esta pregunta sería en el fondo ya la respuesta". Puesto que es precisamente el inventor de ese "funesto" error que es la moral, quien debe ser el primero en reconocerlo como error. Para ello, Nietzsche alega dos razones. En primer lugar, la experiencia más vasta y más larga que la de ningún otro como lo es la del propio inventor de la moral; puesto que la experiencia enseña tanto la refutación del pretendido orden moral universal como la falsedad radical de la traducción operada por Zarathustra de lo metafísico en

¹³⁰ Hegel: *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, tome II, p. 215.

moral, la vida sólo siendo posible en la medida en que es la inmortalidad la que triunfa y no la moral en la que Nietzsche ve una potencia de muerte. Pero también, segunda y más importante razón, porque, gracias a su mismo moralismo, Zarathustra es el más sincero (*wahrhaftig*) de todos los pensadores. Ello obedece a que la virtud suprema de su moral sea la sinceridad [la veracidad], la *Wahrhaftigkeit*, es decir, el rechazo de la mentira tranquilizadora y de "la cobardía del idealista que opta por la fuga frente a la realidad". Nietzsche, al insistir aquí en el "coraje innato" (*Tapferkeit im Leib*) de Zarathustra que lo coloca muy por encima de todos los otros pensadores, evoca nuevamente la virtud persa que consiste en decir la verdad y lanzar bien sus flechas. La imagen propiamente persa del arquero, apuntando justo, simboliza ya en ella misma el movimiento de la *Selbstüberwindung* [autosuperación] que es el movimiento mismo de la vida a la que Nietzsche hace justamente decir en *Así habló Zarathustra*: "yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo" *fich bin das, was sich immer selbst überwinden muss*".¹³¹ Como bien lo hace notar J. Granier, refiriéndose ciertamente al *skopos* estoico más que a la virtud persa, "el conjunto de los gestos del arquero simbolizaría la *Selbstüberwindung*".¹³² Y es que para la voluntad de poder todo fin es relativo, como lo es el *skopos*, puesto que aquella es menos deseo de algo que deseo de desear, *Begierde nach Begehren*, como lo dice Nietzsche en "La canción de la noche" de la segunda parte de *Así habló Zarathustra*. Parece que es posible responder afirmativamente la pregunta que plantea Nietzsche al final del párrafo tercero del capítulo ¿Por qué soy un destino? en *Ecce homo* y que tiene que ver con el nombre de Zarathustra. Pregunta allí, "¿Se me entiende?", y explica: "La moral superándose a sí misma por inquietud de veracidad (*die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit*), la autosuperación del moralista en su antítesis — en mí — es lo que significa en mi boca el nombre Zarathustra".¹³³

Más que ver en este texto, como lo sugiere Morel, una justificación tardía de la escogencia del nombre de Zarathustra, como si "el autor aprovecharse de pronto una veta descubierta al azar",¹³⁴ parece, por el contrario, que hay que tomar completamente en serio esta autosuperación del moralista en su contrario el inmoralista que

¹³¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, "De la victoire sur soi-même" (*Von der Selbstüberwindung*), *Mercur de France*, 1958, p. 117.

¹³² Cf. J. Granier: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966, p. 415.

¹³³ *Ecce homo*, p. 145 (traducción ligeramente modificada). [N. T.: la autora traduce del alemán al francés así: *La morale se dépassant elle-même par souci de veracité*].

¹³⁴ *Ibid.*, p. 136.

define aproximadamente el carácter transitorio de Zaratustra quien se ubica así en el pasaje (*Übergang*) entre el hombre tradicional o último hombre (hombre moral) y el hombre acabado, llegado a su verdad o superhombre. Por lo demás, ese pasaje tiene, en cuanto pasaje de una cosa a su contrario, un rasgo "dialéctico", lo que confirma el hecho de que Nietzsche llegue a emplear en otros textos el mismo vocabulario de Hegel y hable de *Selbstaufhebung* más bien que de *Selbstüberwindung*. Es el caso, por ejemplo, en *Aurora*, § 4, donde Nietzsche escribe: "en nosotros se completa —si lo desean en una fórmula— la autosuperación de la moral (*die Selbstaufhebung der Moral*)".

Pero, ¿cómo explicar esa autosuperación de la moral? Ser moral conduce a cultivar la verdad, como lo demuestra el ejemplo de los Persas cuyo ser está determinado a partir de su visión de la moral del mundo. Es en lo que Nietzsche hace hincapié en un fragmento del año 1887: "Entre las facultades que cultivaba la moral, se encontraba la veracidad (*Wahrhaftigkeit*); ella termina por devolverse contra la moral para descubrir en ésta la teleología y las consideraciones interesadas; y ahora, el descubrimiento de esta gran mentira inveterada, de la que nos desespera deshacernos, actúa al modo de un estimulante".¹³⁵ Así, la autocrítica de la moral es ella misma un fenómeno que proviene de la moralidad. Y Nietzsche, en *La ciencia jovial* (§ 357), dirá la misma cosa del cristianismo: "Se ve lo que ha vencido propiamente sobre el dios cristiano: es la moral cristiana misma, la noción de veracidad (*Wahrhaftigkeit*) tomada cada vez más estrictamente, es la sutilidad de la consciencia cristiana agujoneada por el confesional y transpuesta (*übersetzt*), sublimada (*sublimiert*) finalmente en consciencia científica, en probidad intelectual a toda costa".

A la transposición de la moral en metafísica, que constituye la visión moral del mundo que instaura el Zaratustra histórico, responde entonces una suerte de contra-traducción o sublimación de la moral en inmoralismo y ateísmo —ese ateísmo que figura el Zaratustra de Nietzsche, que sabe que "Dios está muerto" (al menos el Dios moral) y que, como Nietzsche lo subraya, no sabría creer sino en un dios que supiera danzar,¹³⁶ un dios dionisiaco que se confundiera con el ritmo mismo del tiempo. El nihilismo es por tanto el fruto de una veracidad que llega a la edad adulta y resulta el mismo de la creencia en la moral. Pero ese nihilismo tiene por

¹³⁵ KSA, 12, p. 211.

¹³⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Lire et écrire", p. 37.

consecuencia un desgarramiento insostenible entre la probidad que él exige y las creencias antiguas sobre las que hasta ahora se apoyaba la vida. Es así como el pensador es hoy día el lugar mismo del desgarramiento, como lo reconoce Nietzsche en *La ciencia jovial* (§ 110): "El pensador: ése es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el instinto por la verdad y aquellos errores sostenedores de la vida, luego que el instinto por la verdad quedó demostrado como un poder sostenedor de la vida", pero también, particularmente lo es ese pensador del pasaje que es Zaratustra, quien "está" en el modo mismo de la *Selbstüberwindung*.

Pero decir eso, es comprender la naturaleza profundamente dionisiaca de Zaratustra, puesto que, según Nietzsche, Dioniso significa para los griegos la afirmación de la vida en su integridad, sin desprenderle nada, en particular sin arrancarle el dolor. Zaratustra es, en efecto, aquel que enseñando la doctrina del eterno retorno afronta el pensamiento más profundo y no logra conseguir en él ningún argumento contra la existencia, es decir, afirma así todo lo que la vida comporta como más espantoso; como lo indica un fragmento de 1888, titulado precisamente "los dos tipos: Dioniso y el Crucificado", en el que Nietzsche define el tipo dionisiaco como aquel "que absorbe en sí y readquiere las contradicciones y los equívocos de la vida".¹⁷ A partir de allí se puede comprender la oposición entre Dioniso y el Crucificado, y el que en aquella palabra con la que termina *Ecce homo*: "Dioniso contra el Crucificado", *Dionysos gegen den Gekreuzte*, el *gegen*, tenga también el sentido de una estrecha proximidad (*gegen* tiene el doble sentido de "opuesto" y "próximo de"). Esta proximidad es la de la profundidad del sentimiento compartido, aun cuando el sentido que le es impartido de una y otra parte sea, sin embargo, diferente. En el caso de Dioniso, es la vida misma, en su eterna superabundancia y en su eterno retorno, la causa del sufrimiento y de la destrucción. En el caso del Crucificado, es el sufrimiento el que da testimonio contra la vida y la condena. Afirmar el carácter dionisiaco de Zaratustra ya no significa entonces verlo en una luz aún metafísica, como lo sugiere Heidegger [especialmente en su *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* cuando afirma: "Que Nietzsche haya interpretado y percibido su pensamiento más profundo a partir de lo dionisiaco tiende sólo a probar que él ha debido aún pensarlo metafísicamente y que no podía pensarlo de otro modo"]. Por el contrario, afirmar el carácter dionisiaco de

¹⁷ KSA 13, p. 266.

Zaratustra significa comprenderlo como aquel que completa esta *Selbstüberwindung der Metaphysic*, esta autocura de la metafísica de la que Heidegger mismo se presenta como el verdadero anunciador.

El personaje de Zaratustra, el Zaratustra de Nietzsche puede entonces, a causa de su carácter transitorio, aparecer a la vez como aún metafísico y como ya fuera de la metafísica, y, sin duda, no es verdaderamente posible salir de este "indecidible" que encarna el nombre mismo de Zaratustra en la boca de Nietzsche.

Es necesario, para concluir esta corta y parcial indagación sobre el nombre de Zaratustra, remarcar la extrema agudeza del sentido histórico de Nietzsche, quien supo escoger la figura [de su personaje conceptual] entre varias figuras posibles de la antigüedad. Figura escogida en el seno de ese siglo VI que vio nacer la visión moral y metafísica del mundo, tanto en Oriente como en Occidente, con esos cuasi-contemporáneos que son Gotama llamado Buda y Mahvira el Jaïn en la India, los presocráticos Parménides, Heráclito y sobre todo Empédocles —tan próximo de Zaratustra tal como lo ve Nietzsche— y en fin, los profetas de Israel que también, por su proximidad con los zoroastrianos, fueron los inventores de una escatología desconocida para el judaísmo pre-exílico.¹³⁸ La figura de Zaratustra, el escogido de Nietzsche, corresponde sin duda a la más antigua y a la más fuerte y contrastante de esta nueva edad del mundo, la edad moral, de la que hoy día somos herederos y quizás los últimos representantes.

¹³⁸ Hoy día se sabe que el monoteísmo bíblico sólo surgió propiamente, después de un largo pasado politeísta y de un henoteísmo mosaico, con los profetas del fin del exilio. Es por eso que la cuestión de la influencia del mazdeísmo sobre la constitución del monoteísmo postexílico se plantea de manera cada vez más insistente. Nietzsche, que poseía en su biblioteca los *Prolegomena zur Geschichte Israels* de J. Wellhausen, quien marcó de manera decisiva la exégesis veterotestamentaria del fin del siglo XIX, había encontrado en este último el fundamento de la oposición que él establecía entre un judaísmo primitivo afirmativo y un judaísmo postexílico sacerdotal caracterizados, uno por la abstracción del Dios de justicia, dios exclusivo de los otros Dioses, y otro por la exaltación de la Ley, de la que la clase sacerdotal es la intérprete. Cf. P. Valadier: *Nietzsche et le critique du christianisme*, Cerf, 1974, p. 298 ss.