

LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ZARATUSTRA

*Aldo Guarneros**

RESUMEN: Con base en el sentido histórico de Zarathustra, se examina un problema que atraviesa toda la tradición, el problema de los dualismos, es decir, la explicación filosófica que tiende a la escisión o, en otras palabras, el planteamiento de una separación radical del todo en elementos (alma-cuerpo, sujeto-objeto, verdad-falsedad y así sucesivamente). No se investigan algunos dualismos, sino que se expone la dualidad como origen de las reflexiones dualistas y plantea cómo es que, más bien, es posible dar razón de los dualismos mediante la unidad.



THE NAMES OF METAPHYSICS: ZARATHUSTRA

ABSTRACT: Based on the historical sense of Zarathustra I study a problem that goes through the entire tradition, namely, the problem of dualisms, the philosophical explanation that tends towards a split or, in other words, the proposal of a radical whole's separation in elements (soul-body, subject-object, truth-falsehood and so on). This paper doesn't just analyse a few dualisms, but it shows the duality as the inception of dualist thoughts and suggests how it is rather possible to give reason of dualisms by means of the unity.

PALABRAS CLAVE: Dualismo, escisión, historicidad, unidad.

KEY WORDS: Dualism, historicity, split, unity.

RECEPCIÓN: 7 de diciembre de 2022.

APROBACIÓN: 22 de junio de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311216

* Universidad Iberoamericana.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ZARATUSTRA

Toda filosofía habla de dualidades. Nada más natural al analizar algo. Analizar es “des-componer” en partes que, como mínimo, son bipartitas, aunque potencialmente sean infinitas. Los posibles resultados analíticos pueden o esforzarse por dar razón del principio de unidad de esa dualidad, explicando la correlación del todo, o postular escisiones dualistas de la dualidad, defendiendo el carácter disímbolo de las partes. Esto se muestra en la historia de la filosofía como una dificultad connatural desde sus orígenes: lejos de aproximarse a la interrelación, impone escisiones. Por supuesto, hay pensadores que expresamente buscan dualismos escindidores, en parte por parecer más conveniente a las cosas mismas y en parte por las capacidades del ser humano, en la medida en que se opina que la búsqueda de unidad es estéril. Y, no obstante, entre unidad y dualismo se da un entramado harto complejo.

Lo habido entre ambas posiciones es en la misma medida con-*juntivo* y dis-*yuntivo*, lo cual resalta en los nombres que ofrece la metafísica: verdad-falsedad, materia-espíritu, alma-cuerpo, sensibilidad-razón, pensamiento-extensión, ser-devenir. Asimismo, entre los nombres de la metafísica hay figuras eminentes, como Zaratustra, que ejemplifican la compleja “-junción” a la base, a saber, que unidad y dualismo no son solo partes de un dualismo, sino una unidad en tanto juntura de la dualidad. El nombre de Zaratustra es, así, un nombre de la metafísica porque

ALDO GUARNEROS

ejemplifica las formas de interpretar este quehacer: o la metafísica enuncia meros dualismos y, por tanto, es denostable (metafísica “en sentido peyorativo”), o versa en torno a cierta unidad y, entonces, es respetable, aunque con ciertas restricciones (ontología contemporánea). Mas algo se conjunta en esa disyunción.

Para desarrollarlo analizo el significado histórico de Zaratustra. Esto demanda un diálogo señalado, aunque no exclusivo, con Nietzsche. Los momentos del artículo son tres: 1) la explicitación de la percepción histórica de Zaratustra en la tradición, 2) en qué sentido la dualidad de la que él habla deriva en dualismos y 3) cómo es que los dualismos conducen, más bien, a la unidad. Concluimos con las consecuencias para el sentido histórico de la metafísica extraídas de estas reflexiones.¹

El Zaratustra histórico

Poco se puede decir con acierto del Zaratustra histórico. Su nacionalidad y época son confusas. Hubo varios personajes relativamente sobresalientes con el mismo nombre, de ahí la dificultad de datar su vida. Se habla de uno que vivió cerca del 2200 a.c. y fundó una dinastía meda en Babilonia; también de otro personaje de Caldea que fue maestro de Pitágoras.² Del Zaratustra que nos interesa —el primer profeta— se cuenta que vivió seis mil años antes de la muerte de Platón en la antigua Bactria, cuya capital sería la hoy ciudad de Balj, al norte de Afganistán. “Llegado a la adolescencia, Zaratustra se retiró a un desierto y vivió en una cueva una vida austera y solitaria. Lo que más le preocupaba [...] eran las prácticas de culto a los falsos dioses, esos Devas que recorrían la tierra bajo una forma humana. Pasó siete años meditando su sistema y luego lo comunicó a algunos discípulos escogidos”.³

El libro sagrado del sistema se llama *Avesta*, mal conocido como *Zend-Avesta*. Redactado en avéstico, idioma pariente de las lenguas

¹ Cabe recordar para lo sucesivo que el nombre avéstico Zaratustra equivale a Zerdust y Zoroastro. Además, Ahura-Mazda también es denominado Oromasdes y Angra-Mainyu es conocido igualmente como Arimanio.

² Charles de Harlez, *Avesta. Livre sacré du Zoroastrisme* (París: Maisonneuve, 1881), xxi.

³ *Ibid.*, xxv.

iranias, es un libro de libros. El vocablo persa *zend* significa algo aproximado a comentario, glosa o paráfrasis, y se refiere a la interpretación o comprensión que se tiene sobre algo. Se suele pensar, por tanto, que el profeta era persa. Así Nietzsche.⁴ Esa nacionalidad tiene el atractivo de la enemistad con los griegos, pero, en rigor, es difícil determinar la forma original del nombre del profeta que bautiza una religión practicada todavía en la actualidad.

Hegel sí señala la diferencia entre el pueblo de Zaratustra y los persas, aunque no es claro. A ese pueblo lo denomina a veces *parsi*⁵ (“provenientes de Persia”) y a veces *pueblo zenda*,⁶ sin que *zend* sea un gentilicio. Aun así, según Hegel, “la religión de Zoroastro dominaba en Media y en Persia, y Jenofonte cuenta que Ciro la había adoptado; pero ninguno de estos países fue morada del pueblo zenda”.⁷ Extraña la invocación a Jenofonte porque —hasta donde sé— no afirma tal cosa en su obra e, incluso, otra postura niega que la Persia de Ciro conociese las doctrinas avésticas basándose, precisamente, en Jenofonte. De acuerdo con esta tesis, las menciones griegas de Zaratustra previas al siglo IV a.C. provienen de fuentes apócrifas.⁸ Cabría conjeturar, entonces, si realmente Platón tenía noticias de Zaratustra cuando lo refiere en un *Diálogo* que, de por sí, se sospecha inauténtico.

Mas ahí inicia la percepción histórica de Zaratustra en la filosofía: él se vuelve un filósofo o, cuando menos, su antecedente. Esto se observa en el pasaje del *Diálogo* platónico que versa en torno a la educación de los príncipes persas:

Se hacen cargo de ellos los llamados pedagogos reales: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. El primero de ellos enseña la ciencia de los magos de Zoroastro [...] o sea el culto de los dioses; enseña también el arte de reinar. El más justo enseña a decir la verdad durante

⁴“Zaratustra es la forma auténtica y no corrupta del nombre Zoroastro, y es por tanto una palabra *persa*.” Friedrich Nietzsche, *Correspondencia IV* (Madrid: Trotta, 2012), 359.

⁵Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal, 1989), 242-247.

⁶Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 2004), 327-334.

⁷*Ibid.*, 329.

⁸Harlez, *Avesta*, XIV.

toda la vida; el más prudente, a no dejarse dominar por ningún placer, para que se acostumbre a ser libre y a comportarse como un verdadero rey, sabiendo contener en primer lugar sus instintos sin dejarse esclavizar por ellos. El más valeroso le hace intrépido y audaz, haciéndole ver que el temor es esclavitud.⁹

El pasaje ofrece una importante afinidad entre el pensamiento de Platón y lo que dice saber de los persas, una afinidad que dificulta decidir si Platón “platonizó” a los persas o si él se “apersó” (lo que no extrañaría, dada su admiración por personas y divinidades extranjeras). Por lo demás, el pasaje platónico recuerda la descripción romántica e idealista de Heródoto sobre Persia, quien escribe que los persas “desde los cinco hasta los veinte años solo enseñan a sus hijos tres cosas: a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad”.¹⁰

En esos testimonios destaca otro elemento de la percepción histórica de Zaratustra: es *magia* y la magia es *sabiduría*. Según Heródoto, el “saber mágico” significa únicamente “interpretar sueños”,¹¹ mientras que magos (μάγοι) se refería simplemente a una “de las tribus de los medos”.¹² Platón, en cambio, entiende esa magia como saber sobre lo divino y el gobierno: conocimiento dialéctico vital para él mismo y filosófico al estilo griego o, si se prefiere, metafísico, pues era saber en tanto virtud al que acompañan justicia, templanza y valentía. Platón, entonces, hace del pueblo supuestamente enemigo de los griegos el antecesor de la filosofía, y con ello inaugura dos ideas esenciales: por una parte, la filosofía es histórica y, por otra, a lo largo de su historia hay algo en común.

Al respecto destacan unas afirmaciones de Aristóteles en *Acerca de la filosofía*: “los magos son más antiguos que los egipcios [...] de acuerdo con ellos hay dos principios, un espíritu bueno y un espíritu malo [...] uno tiene por nombre Zeus y Oromasdes y el otro Hares y Arimanio [...] Zoroastro vivió seis mil años antes de la muerte de Platón”.¹³ Con

⁹ Platón, *Alcibiades I*, en *Diálogos VII* (Madrid: Gredos, 2002), 121 e-122 a.

¹⁰ Heródoto, *Historia I. Clío* (Madrid: Gredos, 1992), 136, 2.

¹¹ Heródoto, *Historia VII. Polimnia* (Madrid: Gredos, 1995), 37.

¹² Heródoto, *Historia I*, 101.

¹³ Aristóteles, *Fragmentos* (Madrid: Gredos, 2005), 6 a-b.

ello sostiene, primero, que hay una relación entre la filosofía griega y algo previo; segundo, que esa relación es un saber no limitado solo a los egipcios, sino más antiguo aún, y tercero, que también se enlazan el zoroastrismo o mazdeísmo y la religión griega. Esto importa particularmente por lo que Aristóteles declara al exponer la intuición de la historicidad de la filosofía cuando trata la idea de que lo divino está en la naturaleza entera: “habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas [algunas] opiniones”.¹⁴

A partir de entonces existe la asociación entre la magia de Zaratustra y la filosofía, la de Platón y la griega en general. La más famosa obra doxográfica del siglo III d.C. comienza advirtiéndolo: “Esta ocupación de la filosofía afirman algunos que tuvo origen entre los bárbaros; pues hubo magos entre los persas [...] a cuyo frente está el persa Zoroastro”.¹⁵ Igualmente el léxico *Suda* recoge la hipótesis de que el cínico Antístenes escribió una obra sobre la magia en la que “trata de cierto mago llamado Zoroastro, que descubrió la sabiduría”.¹⁶

Por razones obvias, esa asociación es de poco interés en el medievo. Pero durante el Renacimiento será hartamente explotada. Ficino, por ejemplo, propone que el *Timeo* de Platón se deriva del contenido espiritual del *Avesta* de Zaratustra.¹⁷ Pico le atribuye a Zaratustra ideas que hacen eco de la *República* y el *Fedro*.¹⁸ Bruno, finalmente, plantea que son lo mismo “los magos en Persia desde Zoroastro [y] los *sophi* en Grecia”,¹⁹ ya sea que con σοφοί hable de los presocráticos, ya de personajes como los siete sabios.

Así, el Renacimiento enriquece la historia, pero también la complica, dada la dominante asociación de la magia con lo demoníaco y del

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 2012), XII, 8, 1074 b 10-12.

¹⁵ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza, 2007), I, 1-2.

¹⁶ José Martín, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca I* (Madrid: Akal, 2008), 147.

¹⁷ Marsilio Ficino, *Sobre el amor* (Ciudad de México: UNAM, 1994), 37.

¹⁸ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Ciudad de México: UNAM, 2004), 33-34.

¹⁹ Giordano Bruno, “Sobre magia”, en *Mundo, magia, memoria* (Madrid: Biblioteca nueva, 2007), 247.

demonio con lo satánico; lo cual resulta de la ruptura cristiana del sentido del δαίμων como intermediación, como condición para el habitar humano y como origen de dioses y humanos (analizado por Hesíodo, Heráclito, Sócrates y, polisémicamente, Platón). Por ello recuerda Bruno que, mientras que entre “los filósofos [...] mago significa hombre sabio con poder de obrar”, otros, en cambio, asocian el término con “cierto cacodemonio al que llaman Diablo o de otra manera según las costumbres y credulidad de los diversos pueblos”.²⁰

Zaratustra, la magia, Platón y la filosofía se vuelven, ante el vulgo, sinónimos de escisión, aun cuando los individuos cultos todavía eran capaces de ver la unidad y la interrelación en el corazón de esos quehaceres. De esa unidad da testimonio el gran traductor de Platón al hablar del carácter hechicero del amor: “Este arte mágico lo atribuyeron los antiguos a los demonios [que] entienden cuál es el parentesco de las cosas naturales entre sí, y cuál cosa concuerda con la otra; y cómo se puede restaurar, cuando falte, la concordia de estas cosas. Dícese que algunos filósofos tuvieron amistad con estos demonios [...] por alguna avenencia de naturaleza, como Zoroastro y Sócrates”.²¹

14 | Semejante a cuando, en un retrato, el rostro contemplado no se identifica con una sola persona, el Renacimiento funde en unidad a Platón y Zaratustra. Esta época llega justo al punto de pintar un fresco de la filosofía en que debe figurar Zaratustra. Así Rafael, en *La escuela de Atenas*, coloca al mago a la diestra de su autorretrato. Desafortunadamente, la carga interpretativa del medievo hace de esta unidad histórica una historia de dualismos: demoniaca y dia-bólica en sentido moral.

La razón de ello la ofrece Bruno al distinguir tres tipos de magia: divina, física y matemática. Esta última “no recibe esta denominación por las especies matemáticas tal como comúnmente se las entiende, como geometría, aritmética, astronomía, óptica, música, etcétera, sino por su semejanza y parentesco con estas”;²² se trata de su aplicación, que es “buena o mala según que los magos la empleen para el bien o para

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ficino, *Sobre el amor*, 129.

²² Bruno, “Sobre magia”, 247.

el mal”.²³ En esa misma medida se comienza a pensar que el ser humano es o bueno o malo, que tiene una parte buena y otra mala, que lo mismo ocurre con el mundo en su totalidad o, más aún, que hay un mundo del bien y otro del mal; son ideas que, por lo demás, están latentes en el Zaratustra histórico del mundo antiguo.

Dualidad y dualismo

El *Avesta* honra tanto a Ahura-Mazda como a Zaratustra: al primero, por ser “líder puro del mundo puro”, y al segundo, por ser “líder del mundo puro”.²⁴ Parecen poseer los mismos atributos, pero la pureza de Zaratustra es, más bien, la del que es “de todo el mundo corporal el maestro y el líder y el primer creyente”.²⁵ La pureza es distinción del mal, lo que diferencia entre el bien, que es Ahura-Mazda, y el mal, que representa Angra-Mainyu. Además, la distinción entre bien y mal es diferencia entre “las criaturas de dos mundos [...] las primeras, atadas a la santidad”,²⁶ a merced, las otras, de los Devas.

Esta *dualidad* que el Zaratustra histórico establece se exagera, de acuerdo con Nietzsche, en la metafísica occidental. Instauro no pocos dualismos presentes ya en Platón y comunes con el cristianismo: alma-cuerpo, verdad-erro, razón-pasión, ser-devenir, deber-querer y demás. Nietzsche explica, consecuentemente, cómo del establecimiento de la moral, en tanto verdad metafísica, se sigue un error histórico fulminante. De ahí la importancia de su crítica a la tradición, que lleva a cabo con un nuevo Zaratustra como portavoz. En efecto, con Nietzsche nace otro Zaratustra, diferente al profeta histórico y de aquel al que la Antigüedad y el Renacimiento vinculan con Platón. Sin embargo, no es sencillo mostrar si realmente es otro y dice otras cosas o si, acaso, es y

²³ *Ibid.* Puede ser que el Zaratustra del que habla Bruno sea el supuesto maestro de Pitágoras que conoció en Babilonia (DK 14.11) y que Harlez distingue del autor del *Avesta*. También Pico habla de dos Zaratustras, aunque es confuso cuál de ellos sería el profeta y cuál el matemático (véase: Pico, *Discurso*, 52 y 61).

²⁴ Harlez, *Avesta*, 297.

²⁵ *Ibid.*, 506.

²⁶ *Ibid.*, 298.

dice lo mismo. ¿Cuán lejos o cerca está el Zaratustra de Nietzsche del Zaratustra histórico?

En un multicitado pasaje autobiográfico Nietzsche declara que se sirve irónica o vengativamente del personaje: si Zaratustra fue el primer moralista, él tiene que ser el último.²⁷ Cuando concibe a su Zaratustra (al que, incluso, denomina “hijo”), se halla en Sils-Maria o, como él mismo dice, se halla seis mil pies más allá del ser humano y del tiempo;²⁸ elevación, sin duda, necesaria, máxime para llegar al Zaratustra histórico que vivió seis mil años antes de Platón. Sin embargo, ¿qué es estar más allá del ser humano y del tiempo? Esto lo explica en un poema titulado, precisamente, Sils-Maria:

Aquí me posé, aguardando, – aunque a nada, aguardando,
Más allá del bien y del mal, ora de la luz disfrutando
Ora de las sombras gozando, tan solo holgura totalmente,
El lago entero, toda la tarde, tiempo sin meta completamente.

Ahí, ¡de pronto, amiga!, uno en dos devino –
– Y Zaratustra por delante de mí vino.²⁹

16 *Más allá del bien y del mal.* ¿Se halla, por tanto, más allá de escisiones y dualismos? En el epodo de una obra homónima escribe: “Fue hacia el mediodía cuando uno se convirtió en dos [...] ¡El amigo Zaratustra ha llegado, el huésped de los huéspedes! [...] El momento de las bodas entre luz y tinieblas ha llegado”.³⁰ ¿Se percató durante su “gran mediodía” en Suiza que debía dar razón del principio de unidad, de la interrelación de luz y tinieblas, de la unidad originaria de la diferencia?

Quien conozca medianamente la obra de Nietzsche respondería esa pregunta —con indignación— negativamente, pues parece un interés contradictorio con cada formulación del pensamiento nietzscheano: sea el eterno retorno de lo mismo, la nada, lo suprahumano, la muerte de Dios, la voluntad de poder o cualquier otro abismo. Se objetaría que nociones tales como unidad, principio, fundamento y afines son ficciones que,

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 2005), 137.

²⁸ *Ibid.*, 103.

²⁹ Friederich Nietzsche, *Poemas* (Madrid: Hiperión, 1979), 48. La traducción es mía.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2005), 274.

desde Platón, quiso desesperadamente establecer la historia de la metafísica y que, no siendo esta más que la historia de un error,³¹ es lo más lejano al espíritu de Nietzsche.

Si no busca la unidad, ¿Nietzsche busca, entonces, dualismos y escisiones? Esto parece conforme con la genealogía que para él explica la historia: “Creo estar autorizado a interpretar el latín *bonus* en el sentido del guerrero: presuponiendo que yo lleve razón al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* (véase *bellum* = *duellum* = *duenlum*, en el que me parece conservado aquel *duonus*). *Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero”.³² Nietzsche quiere ser guerrero y, quizá, por tanto, divisivo y dualista.

Mas he ahí que los dualismos son producto, de acuerdo con Nietzsche, del error denominado “verdad”, que inicia con las ideas tras-mundanas de Platón, deviene en lo idóneo de la trascendencia del cristianismo, se reduce al ideal trascendental de Kant y finaliza en la apenas con vida y agónica ideología del positivismo (en términos de Marx y Engels). Para cuando esa historia alcanza a Nietzsche, restan únicamente ídolos que él se dedica a derribar para revelar que mundo verdadero y mundo aparente son, “dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad”.³³ El error, que es la verdad, debe eliminarse en la claridad del mediodía: el inicio de Zaratustra. Todo ello para que viva lo suprahumano, vida correlativa a la muerte de Dios, ya que “la vida acaba donde comienza el ‘reino de Dios’”,³⁴ ¡y viceversa! Pero ¿cómo, sosteniendo dualismos, quiere enfrentarse Nietzsche a una tradición que, a causa de los dualismos, ha de aniquilarse y ha de “transformarse en nihilismo, en la creencia de la absoluta falta de valor que es falta de sentido”?³⁵ Aniquilar dualismos con dualismos recordaría al barón de Münchhausen.³⁶

³¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2004), 57-58.

³² Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2005), 42-43.

³³ Nietzsche, *Ecce homo*, 18.

³⁴ Nietzsche, *Crepúsculo*, 63.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, en *Nietzsche source* (París: Association HyperNietzsche, 2009), 1886 7[54]. Dado que cito los *Fragmentsos póstumos* de una edición sin paginación, refiero el año, el grupo y, entre corchetes sin espacio intermedio, el numeral de cada aforismo.

³⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I* (Ciudad de México: FCE, 2004), 110-111.

Podría suceder, desde luego, que Nietzsche no buscara ni establecer dualismos ni dar razón de unidades; que le baste con hacer notar las dualidades. Y es que, mientras se esfuerza por eliminar un error (la verdad), se esmera en conservar otro error. En efecto, decía del Zarathustra histórico que, al ser “el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, [realizó una] trasposición de lo moral a lo metafísico [es decir] Zarathustra creó ese error”,³⁷ error dañino porque produce trasmundanos, predicadores de la muerte y despreciadores del cuerpo.³⁸ Ha de abandonar, por tanto, bien y mal como condición de la vida. Sin embargo, Nietzsche considera que, dado que “la vida no es un argumento, entre las premisas de la vida bien pudiera figurar el error”.³⁹ En otras palabras, afirmar o defender la vida —de lo que él se ocupa— requiere “admitir que la no-verdad es condición de la vida”.⁴⁰

En resumen, a Nietzsche le pesan enormemente los dualismos de la tradición y, no obstante, parece empecinado en mantenerlos. En esto coincide con la tradición porque los dualismos surgen de la dualidad cuando se intenta dar razón de su unidad. ¿Cómo ocurre esta operación?

Piénsese en los dualismos aquí mentados como arreglados en dos columnas paralelas. Parecerá que quienes contemplan esa dualidad y tratan de dar razón de su unidad únicamente “exaltan” los miembros de una columna (alma, verdad, razón, ser, deber). La otra columna se torna inexplicable, de suerte que algo tiene sentido —o valor, según el desafortunado término de Nietzsche— y algo es sinsentido. Nietzsche parece hacer lo mismo, pero apostando por la segunda columna (cuerpo, error, pasión, devenir, querer). Alegar que Nietzsche se diferencia de la tradición porque la columna de que se ocupa es lo auténticamente existente y real, evidentemente sería pobre. Sería contestar con la misma respuesta que Nietzsche le critica a quienes afirman, precisamente, que solo unos de los elementos de la dualidad hablan de lo “más” existente y real.

³⁷Nietzsche, *Ecce homo*, 137.

³⁸Nietzsche, *Así habló Zarathustra* (Madrid: Alianza, 2005), 60-66 y 80-82.

³⁹Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Akal, 2001), 158.

⁴⁰Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 26.

Por lo mismo, cabe preguntar, en primer lugar, si acaso la tradición se limita a establecer dualismos y —dependiendo cómo se responda esto—, en segundo lugar, si acaso Nietzsche hace lo mismo que la tradición. Y es que bien puede ser que Nietzsche haga lo mismo, no en el sentido de que “caiga en los mismos errores” que le critica a la metafísica, sino al cometer el mismo acierto de la metafísica, acierto que Nietzsche habría pasado por alto y que consiste en hundir las raíces de la reflexión en una fecundidad común. Desde luego, Nietzsche tiene poco aprecio por lo común:

Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. “Bueno” no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un “bien común”! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor. En última instancia, las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas a los grandes, los abismos a los profundos, las delicadezas y estremecimientos a los sutiles y [...] lo raro a los raros.⁴¹

No obstante, él mismo eligió el nombre de Zaratustra, común en la historia, para desdoblar su pensamiento. Cuando Nietzsche acusa a la tradición de pensamientos ensombrecidos y vacíos,⁴² de asesinar lo vivo o de la incapacidad de enfrentarse a lo sensible, deviniente, temporal e histórico,⁴³ cabe preguntar si esa mortandad es propia de la tradición o lo que Nietzsche pone en ella. El asunto radica en la capacidad de comprender la vitalidad de la tradición que, entre otras cosas, le dio a luz a él mismo, que se remonta hasta el Zaratustra histórico y que se desdobra en diversos Zaratustras en la historia de la filosofía.

Efectivamente, también Voltaire tuvo un Zaratustra, *Zadig*, maestro de la dualidad porque “adquirió una sagacidad que le revelaba mil diferencias donde los demás hombres no ven más que uniformidad”.⁴⁴ Esta idea —que filosofar es el saber de las diferencias en la unidad— en boca de semejante ironista, podría significar o un extraordinario halago

⁴¹ *Ibid.*, 71-72.

⁴² Nietzsche, *Gaya ciencia*, 183.

⁴³ Nietzsche, *Crepúsculo*, 52.

⁴⁴ Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso* (Ciudad de México: Siruela / FCE, 2006), 132.

o un mordiente sarcasmo. Lo cierto, no obstante, es que así conformamos el ser histórico: creando diferencias donde parece haber uniformidad. Pensar es la transformación que parte siempre de una unidad común. Solo puede haber dualismos donde hay unidad.

Leibniz y Hegel lo advertían con mayor precisión haciendo sus reflexiones en nociones próximas a Zaratustra. En lo que miopemente se ofrece como un simple dualismo producto de un pensamiento irreligioso e inmaduro, ambos reconocían elementos fundamentales de la unidad por ellos meditada. Para notarlo basta ver cómo lo analizaban.

Leibniz hacía notar que los zoroastristas son “*dualistas*, los defensores de dos principios [que] triunfan cuando se pasa a las razones *a posteriori*, tomadas de la existencia del mal”.⁴⁵ Y Hegel señalaba que es posible “imputar al Oriente este dualismo como un defecto; [pues] el aferrarse a las antítesis, como antítesis absolutas, revela que el intelecto que las establece es un intelecto irreligioso”;⁴⁶ de suerte que el mazdeísmo mostraría entendimiento, pero no razón. Sin embargo, Leibniz duda que Zaratustra hubiese planteado dualismos⁴⁷ o que bien y mal fuesen divinidades separadas. Habrían sido, a lo más, “símbolos de los poderes invisibles”, ya que “por las referencias de los autores árabes, que podrían estar mejor informados que los griegos, [...] Zerdust [...] no consideraba esos dos principios como del todo primitivos e independientes, sino como dependientes de un principio único supremo”.⁴⁸ E, igualmente, Hegel complementa su reflexión recordando que “el espíritu necesita la antítesis; el principio del dualismo pertenece, por tanto, al concepto del espíritu, quien, como espíritu concreto, contiene en su esencia la diferenciación”.⁴⁹ El simbolismo mazdeísta, entonces, no expresa abstracciones simples, pues “semejantes símbolos [...] en la concepción de los antiguos parsis solo llega a aparecer incidentalmente”; su forma de vida es, más bien, cumplimiento del espíritu: “todas las acciones que se le hacen al parsi deber religioso son ocupaciones que contribuyen a la

⁴⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos de teodicea* (Madrid: Abada, 2015), 407.

⁴⁶ Hegel, *Filosofía de la historia*, 331.

⁴⁷ Leibniz, *Teodicea*, 407.

⁴⁸ *Ibid.*, 117.

⁴⁹ Hegel, *Filosofía de la historia*, 331.

difusión efectivamente real de la puridad en lo interno y en lo externo, y aparecen como un cumplimiento teleológico del fin universal [...] que en esta acción misma es no solo aludido, sino entera y absolutamente alcanzado”.⁵⁰ Después de todo, Hegel lee en la doctrina de Zaratustra “un ser universal que no conoce la antítesis, llamado Zeruane-Akerene”.⁵¹

En suma, dualismo y unidad no se escinden con la facilidad caricaturizada que se atribuye a la metafísica. Zaratustra, como atisba Hegel, “pone al hombre en situación de poder elegir, y el hombre solo puede elegir cuando ha salido de la servidumbre”.⁵² El ser humano elige en libertad y no hay elección sin discernimiento. La propia interpretación de la dualidad como dualismo o como unidad depende del discernimiento que alcancemos. Significativo es el *Avesta* al respecto. De acuerdo con el gatha xxx Ahura-Mazda y Angra-Mainyu son “dos espíritus primitivos que han sido nombrados según su propia operación el espíritu bueno y el malo; mismos que *los justos saben discernir con verdad y los crueles no*”.⁵³ Ahura-Mazda y Angra-Mainyu son la dualidad del bien y del mal en la medida en que uno es capaz de reflexionar: ora se pueden discernir, ora se pueden confundir.

En la disyuntiva entre dualismo y unidad se hallaba Platón cuando recuerda a Zaratustra. Está ante el problema del dualismo alma-cuerpo, es decir, ante la hipótesis problemática de la primacía íntima del alma por sobre el cuerpo humano como algo secundario.⁵⁴ Bellamente concluye Platón que solo puede haber tal dualidad, que no dualismo, por la unidad que se intuye al conocerse a sí mismo, es decir, por re-conocerse a sí mismo como alma y cuerpo.⁵⁵ De ahí que los renacentistas meditasen sobre la vinculación entre magia y filosofía, pues “quien se conoce a sí mismo, todo en sí mismo conoce, como ha escrito primero Zoroastro y después Platón”.⁵⁶ El resultado no podía ser otro, puesto que Platón preguntaba por el individuo íntegramente según discernimiento (φρόνησις, “frenia”), no según merma o escisión (esquizofrenia).

⁵⁰ Hegel, *Estética*, 246.

⁵¹ Hegel, *Filosofía de la historia*, 331.

⁵² *Ibid.*, 333-334.

⁵³ Harlez, *Avesta*, 320. Las cursivas son mías.

⁵⁴ Platón, *Alcibiades*, 129 e-131 d.

⁵⁵ *Ibid.*, 133 d-e.

⁵⁶ Pico, *Discurso*, 31.

Pues bien, el interés de Platón en Zaratustra se debía a la educación persa. Y quizá también de ahí el interés de Nietzsche por reescribir lo que dijo entonces Zaratustra (“also sprach Zarathustra”), es decir, por la educación filosófica, no aquella que confunde “a los trabajadores filosóficos [...] con los filósofos”, sino la que da auténticos filósofos, para quienes “su ‘conocer’ es crear [y] su voluntad de verdad es – voluntad de poder”.⁵⁷

Dualidad y unidad

A los treinta años, cuando Nietzsche había abandonado su patria y la nacionalidad de su patria y se había ido a las montañas, escribe una *Intempestiva* en torno a la enseñanza en la que afirma: “Tus verdaderos educadores y formadores te revelan cuál es el auténtico sentido originario y la materia fundamental de tu ser, algo que en modo alguno puede ser educado ni formado, [algo] difícilmente accesible, capturable, paralizante; tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores”.⁵⁸ ¿De qué liberan? Por una parte, de la educación común y corriente que pretende “hacer del hombre una máquina [...] con el concepto del deber”.⁵⁹ Por otra parte, de la educación que se funda en la teología, porque “el interés en la educación no adquiere gran fuerza [sino] hasta el momento en que se abandona la fe en un Dios y su providencia; exactamente lo mismo que el arte de curar no pudo florecer más que cuando cesó la fe en las curas milagrosas”.⁶⁰

Podría suponerse que liberar la enseñanza de mecanicismos, deberes y teologías, libera de la metafísica. Si la metafísica fuese dualista, se supondría bien. Sin embargo, si la metafísica da razón de la unidad —no la caricaturizada por Nietzsche y otros, sino la unidad de la dualidad—, la liberación es *hacia* la metafísica. Pero discernir esto depende de cómo entiende Nietzsche su labor filosófica.

⁵⁷Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 165 y 167.

⁵⁸Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador* (Madrid: Valdemar, 2001), 40-41.

⁵⁹Nietzsche, *Crepúsculo*, 111.

⁶⁰Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: EDAF, 2006), 182.

Schopenhauer como educador surge en pleno conflicto vocacional de Nietzsche con la docencia, el cual desembocó en la renuncia a su cátedra en Basilea. Además, sufría una mala salud y hasta sospechó que moriría pronto.⁶¹ Años después, al recordar esos problemas, escribe: “convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía [ya que en] los años de [...] vitalidad más baja [...] el instinto de autorrestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento”.⁶² Concluye esas palabras con la idea de que lo que no mata, hace más fuerte; sentencia que en otra obra se hallaba bajo el rótulo “De la escuela de guerra de la vida”,⁶³ cuyo sentido complementa en los fragmentos póstumos del siguiente modo: “Lo que no nos mata, lo matamos nosotros”.⁶⁴ Nietzsche busca, por medio de la *Kriegsschule*, ser guerrero: “si no podéis ser santos del conocimiento, sed al menos guerreros de él [...] Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! ‘Uni-forme’ se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello cubren!”.⁶⁵

El sacerdote, entonces, no puede ser guerrero, de acuerdo con Nietzsche, porque el primero es un mero soldado, mientras que la educación del guerrero libera de la uniformidad, la medianía, la mediocridad: libera de prejuicios. Lo contrario ocurría con el Zaratustra histórico según el *Avesta*: fue sacerdote, es decir, “fue el primer Átharvan [y también] el primer guerrero”.⁶⁶ ¿Por qué, frente al Zaratustra histórico, el de Nietzsche no puede ser santo y guerrero? Porque su Zaratustra “reacciona firmemente paródico ante todos los antiguos valores, a partir de la abundancia”.⁶⁷ La transvaloración operada por el judeocristianismo,⁶⁸ con la que el santo justifica su impotencia como bondad y el guerrero es malvado por ejercer su noble poder, orillan a Nietzsche a la escisión. Pero su propósito sigue siendo el mismo que el de los antiguos

⁶¹ Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Barcelona: Tusquets, 2019), 389-410.

⁶² Nietzsche, *Ecce homo*, 28.

⁶³ Nietzsche, *Crepúsculo*, 34.

⁶⁴ Nietzsche, *Nachgelassene*, 1888 15[118].

⁶⁵ Nietzsche, *Zaratustra*, 83.

⁶⁶ Harlez, *Avesta*, 494.

⁶⁷ Nietzsche, *Nachgelassene*, 1886 7[54].

⁶⁸ Nietzsche, *Genealogía*, 45-47.

griegos: enfrentarse a los prejuicios. Desde luego, estos radican, según Nietzsche, en “el bien y el mal [que] son los prejuicios de Dios”.⁶⁹ Necesaria es, pues, una nueva transvaloración.⁷⁰

Mas el asunto resultaría pobre si Nietzsche buscarse, únicamente, llevar a cabo una transvaloración de la transvaloración judeocristiana. Tendría el encanto de la ironía, pero nada más, como cuando frente al salterio que canta, dice: “Mira Yavé desde lo alto de los cielos a los hijos de los hombres, para ver si hay entre ellos algún cuerdo que busque a Dios”.⁷¹ Nietzsche parece encantadoramente travieso al sugerir en *La gaya ciencia* que no es ya el cuerdo, sino el loco, quien busca a Dios.⁷² Pero, el asunto ha de ir más a fondo, tal como, en rigor, hace Nietzsche, al no hablar de un “hombre loco” en aquel pasaje, sino del ser humano formidable (*toller Mensch*); formidable tanto por su búsqueda crítica como porque en ello se juega la vida.⁷³

¿Cómo es, entonces, la transvaloración? ¿Qué enseña la escuela de guerra de la vida si no ha de dar como resultado una mera trans-transvaloración? En otro lugar, hablando “de la escuela de guerra del alma”, decía con mayor tranquilidad Nietzsche: “No quisiese menospreciar las amables virtudes; mas la grandeza del alma no es compatible con ellas [...] Los profundamente heridos tienen risa olímpica; se tiene solo lo que es preciso tener”.⁷⁴ En esto se juega la transvaloración. Reír indica la ligereza con que Zaratustra so-porta su propio ser sobre cualquier abismo. Es así como un guerrero vive y mata la pesadez.⁷⁵ Ríe, por tanto, de bienes y males. Sin embargo, la ligereza no se entiende sin la pesadez y quien así se ríe difícilmente escapa de la tradición. El dualismo sufrimiento-risa surge del cristianismo:

Son rarísimos los que no padecen algún mal en esta vida, sino solamente en la otra [...] ¿Quién, ante la disyuntiva de volver de nuevo a la infancia

⁶⁹Nietzsche, *Gaya ciencia*, 199.

⁷⁰Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 147.

⁷¹Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia* (Madrid: BAC, 2008), Salmo 14 [vulg. 13].

⁷²Nietzsche, *Gaya ciencia*, 160-162.

⁷³Ricardo Horneffer, “La palabra: vida y muerte”, en *Perspectivas nietzscheanas*, coord. por Paulina Rivero (Ciudad de México: UNAM, 2003), 179-180.

⁷⁴Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1888 18[1].

⁷⁵Nietzsche, *Zaratustra*, 398-399 y 75.

o sufrir la muerte, no preferiría morir? El hecho de estrenar la luz de esta vida no riendo, sino entre llantos, es ya una especie de profecía de las calamidades en que acaba de entrar. El único que rio al nacer fue Zoroastro, pero su monstruosa risa no le auguró ningún bien.⁷⁶

Por lo demás, una transvaloración que se limite a volcar el judeo-cristianismo la realiza el judeocristianismo mismo. Satanás, “el más diabólico de los demonios”, la lleva a cabo en una simple oración: “mal, sé tú mi bien”.⁷⁷ He ahí el cruce o juntura que restablecería lo alterado por Dios. Mas esa transformación no es potestad de Satanás; es asunto humano, no demasiado, pero sí muy humano. La transvaloración no depende, entonces, de los prejuicios de Dios, sino de los prejuicios humanos, a saber, de aquellos que presuponen una ruptura con el pasado como condición de posibilidad para ser quien se es, de aquellos que no aciertan a reconocer la unidad de los dualismos en la dualidad, configuradora de la historicidad porque entrecruza los pensamientos, aunque sea implícitamente.

En una postal del otoño de 1883, cuando redactaba las primeras partes del *Zaratustra*, Nietzsche le confiesa a su amigo el teólogo Overbeck: “leyendo a Teichmüller cada vez me quedo más de piedra de *lo poco* que conozco a Platón y de cuánto *πλατωνίζει* Zaratustra”.⁷⁸ Y vaya que platoniza a su Zaratustra, pero en un sentido más rico del que él mismo advirtió, a saber, en la medida en que el propio Nietzsche fue platónico —o, si se prefiere, que Platón fue nietzscheano—, es decir, en la medida en que hay algo en común que se transmite y desarrolla, se transforma, a lo largo de las escisiones, tal como lo advierte peculiarmente otro maestro de las dualidades: Kant.

Junto con su afán por las separaciones analíticas, Kant sostuvo al final de su vida la unidad de su filosofía trascendental a la que nombró “*Zoroastro*: o filosofía en el todo de su compendio, sometida en su conjunto a un Principio”.⁷⁹ Entendió por “*Zoroastro*: el ideal de la razón físico-

⁷⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras completas xvii* (Madrid: BAC, 2007), xxi, 14.

⁷⁷ John Milton, *Paraíso perdido* (Barcelona: Círculo de lectores, 2005), iv, 110. Véase *Ibid.*, I, 252-255 para observar los atributos humanos que le permiten a Satanás esta transvaloración.

⁷⁸ Nietzsche, *Correspondencia IV* (Madrid: Trotta, 2005), 414.

⁷⁹ Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Barcelona: Anthropos, 1991), 708.

práctica y al mismo tiempo ético-práctica, unidas en un solo objeto sensible”.⁸⁰ Consecuentemente, la totalidad del sistema “es un idealismo, semejante al principio zoroástrico [...] desarrollando desde sí [...] la facultad de pensar como intuición interna”.⁸¹ Por qué Kant elige el nombre de Zarathustra para asuntos tan sistemáticos es oscuro, mas no inadecuado, pues procura eludir prejuicios meditando un principio de unidad, a saber, la condición de posibilidad trascendental: “el principio que determina el todo de la filosofía [y] el acto de conciencia mediante el cual el sujeto llega a ser autor [*Urheber*] de sí mismo”.⁸²

¿Y Nietzsche? Su intuición sobre la liberación de prejuicios se expresa en la sentencia burlesca: “el querer hace libres”.⁸³ El querer, es decir, la voluntad o, con mayor precisión, la voluntad de poder, con lo que el principio de unidad de la dualidad en Nietzsche es la voluntad de poder.

Dada la interpretación que Nietzsche realiza de esos conceptos, incomodará quizá la asociación entre voluntad de poder y principio de unidad. La alternativa, no obstante, sería igualmente problemática, a saber, la mera escisión: la separación del mundo entre voluntad en sí, de un lado, y representación o reino de los principios, del otro. De proceder así, Nietzsche calcaría a Schopenhauer, siendo que la formulación de la voluntad de poder la desarrolla para separarse de la voluntad de vivir schopenhaueriana. Este, efectivamente, determinaba la voluntad de vivir como afirmación o negación según las “configuraciones” que posibilitan la diferencia entre voluntad y conocimiento, es decir, dependiendo de si “esta vida así conocida también es querida como tal por la voluntad [...] de modo consciente y reflexivo” o de si “aquel conocimiento pone término al querer”.⁸⁴ A pesar de que Schopenhauer aclara que ese conocimiento no es “un conocimiento abstracto solo expresable en palabras, sino [...] un conocimiento vital que únicamente se deja expresar por los hechos”,⁸⁵ Nietzsche considera cualquier conocimiento como

⁸⁰ *Ibid.*, 711.

⁸¹ *Ibid.*, 688.

⁸² *Ibid.*, 678-679.

⁸³ Nietzsche, *Zarathustra*, 137.

⁸⁴ Schopenhauer, *El mundo*, 380.

⁸⁵ *Ibid.*

voluntad de verdad, que es, en rigor, voluntad de poder, auténtica forma —a su entender— de la voluntad de vivir de Schopenhauer.⁸⁶

La voluntad de poder es, consiguientemente, principio de unidad como cruce o juntura, esto es, lo junto en el entre a partir del cual se concibe cualquier transvaloración que libere de prejuicios. Pues, ¿cómo describe Nietzsche la voluntad de poder?

A pesar de que no pocos “preferirían pactar incluso con la casualidad absoluta [o] con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una voluntad de poder”,⁸⁷ Nietzsche procura explicar ese mundo supuestamente mecánico mediante la voluntad a la que denomina cuidadosamente como “una poderosa unidad”.⁸⁸ Puede hacerlo —según sus palabras ironistas— suponiendo “que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra ‘realidad’ más que justo a la realidad de nuestros instintos”;⁸⁹ es decir, suponiendo la unidad de la realidad. No se trata, desde luego, de una unidad muerta semejante a las que nombran conceptos como: yo, cosa, átomo o número surgidas de prejuicios sensibles y psicológicos. Más bien, Nietzsche concibe la naturaleza en su devenir como “dosis dinámicas, en una relación tensa con otras dosis dinámicas”.⁹⁰ Gracias a ello comprende “toda fuerza agente como: voluntad de poder”.⁹¹ Voluntad que no se limita a dar razón de la naturaleza, sino también de la historicidad.

Efectivamente, la explicación histórica va más allá del “espectáculo curioso que resultaría de colocar juntos a los presuntos maestros orientales y a los posibles discípulos de Grecia [y, así,] exhibir a Zoroastro junto a Heráclito”,⁹² asunto historiográficamente pobre, porque “en todo origen reina siempre, y por doquier, lo crudo, lo informe, el vacío y la fealdad”.⁹³ El sentido de lo histórico es más complejo. Yace en la

⁸⁶Nietzsche, *Zarathustra*, 174-176.

⁸⁷Nietzsche, *Genealogía*, 101.

⁸⁸Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 65.

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰Nietzsche, *Nachgelassene*, 1888 14[79].

⁹¹Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 66.

⁹²Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Madrid: Valdemar, 2003), 35.

⁹³*Ibid.*, 36.

en-señanza de Zaratustra sobre la voluntad de poder en el capítulo “De la redención”: “todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar”.⁹⁴ Lo traducido como pensar significa condensar (*dichten*). Desde esa condensación la voluntad es libre y creadora, no como un sustrato ahistórico, sino como movimiento de la historicidad que explica como voluntad los momentos históricos, en la medida en que ese decurso acaece porque “yo lo quise así [...] yo lo quiero así [y] yo lo querré así”.⁹⁵ La voluntad de poder condensa el enlace de las dualidades históricas de la metafísica.

Tómese como ejemplo el tan significativo dualismo ser-devenir. Al acusar que la tradición se empecina en el ser, Nietzsche parece únicamente interesado por el devenir: “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir”.⁹⁶ ¿Quiere esto decir que Nietzsche es el único que intuye y vive la voluntad de poder, mientras que la tradición se escapa de ella y tiene “otra fuente”? En absoluto. La tradición, en rigor, busca “estamparle al devenir el carácter del ser”, operación que Nietzsche describe como “la más alta voluntad de poder”.⁹⁷ Consecuentemente, la condición de posibilidad de que la tradición se empecine en el ser es vivir la voluntad de poder explicitada por Nietzsche como devenir. En ese sentido, Nietzsche y la tradición comparten la misma fuente. El devenir es la vida y del “‘ser’ [...] no tenemos otra representación más que la ‘vida’”.⁹⁸ La voluntad de poder no se limita, pues, ni al ser ni al devenir; los atraviesa: “La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino que un *pathos* es el hecho más elemental del que resulta primero un devenir, un obrar”.⁹⁹

Ese *πάθος* no es una afección pasiva, sino impulso pasional, voluntad creadora.¹⁰⁰ Consecuentemente, en el corazón de la historia de la metafísica palpita la voluntad de poder. La diferencia con la tradición es,

⁹⁴Nietzsche, *Zaratustra*, 209.

⁹⁵*Ibid.*, 211.

⁹⁶Nietzsche, *Genealogía*, 59.

⁹⁷Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886 7[54].

⁹⁸*Ibid.*, 1885 2[172].

⁹⁹*Ibid.*, 1888 14[79].

¹⁰⁰Nietzsche, *Zaratustra*, 135-137 y 211.

acaso, que esta, según Nietzsche, comienza con una suerte de resistencia: “Yo he visto su más fuerte instinto, la voluntad de poder, yo he visto a los griegos temblar ante la violencia indomable de ese instinto, – yo he visto a todas sus instituciones brotar de medidas defensivas para asegurarse unos a otros contra su materia explosiva interior”.¹⁰¹ Pero resulta fundamental, no ya para Nietzsche, sino para nosotros, subrayar la juntura o entrecruzamiento histórico que él abre al intuir que lo apolíneo racional es lo dionisiaco pasional, que Dionisio y Apolo son “una dualidad que comprende la diferencia entre vivir el devenir y expresarlo en símbolos, diferencia que se resuelve en la unidad del fondo dionisiaco. En efecto, siendo Apolo expresión de Dionisio [...] lo apolíneo se reduce a ser una manifestación derivada de lo dionisiaco”.¹⁰²

La metafísica de Nietzsche

La voluntad de poder es principio de unidad. Esta formulación no pretende estancar el pensar de Nietzsche, imputarle un fracaso ni restarle originalidad homologándolo con la tradición de la que intenta alejarse, precisamente, dada su obsesión con los principios. Más bien, la fórmula integra el sentido de lo histórico como creación que emerge de la voluntad de poder para re-conocer la transformación y el devenir operante en la metafísica, la previa y la del propio Nietzsche.

Al hablar de la metafísica de Nietzsche no lo hago recurriendo nostálgicamente a una idea tradicional y marchita o con el objetivo de “hallar al último metafísico”, empresa tan ridícula como hallar al último ser humano en nacer o en morir (según el natalicio o la defunción devengan criterio de “ultimidad”). El asunto decisivo simplemente es re-conocer en el cruce histórico la dualidad de las con-junciones y dis-yunciones en las que se junta la unidad de los dualismos. De ahí el propio enlace de Nietzsche con la tradición.

Efectivamente, el pensar de Nietzsche más allá del bien y del mal es la indicación de un pensamiento más-allá del más-allá, es decir, más-allá

¹⁰¹ Nietzsche, *Crepúsculo*, 140.

¹⁰² Santiago González, “El devenir de la filosofía de Nietzsche”, en *En favor de Nietzsche* (Madrid: Taurus, 1972), 61-62.

de la meta-física y, así, más acá de la vida, supuesto dado de que la tradición se limitase a lo más allá de la vida. Sucede, no obstante, que el aquende al que Nietzsche se dirige es aquel al que la metafísica siempre se conduce. Nietzsche, al criticar a los metafísicos por trasmundanos (*Hinterweltler*), reconoce, de hecho, que la metafísica nunca se ha dirigido a un “más-allá”. Lo dice, claro está, paródica o sarcásticamente: “sé igualmente qué es aquello en lo que más creen ellos mismos. En verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí”.¹⁰³ En todo caso, creyendo que la razón conduce “más-allá” de lo corporal, los trasmundanos ignoran que la razón es creada por el cuerpo como voluntad, de suerte que, quiéranlo o no, su anhelo por la razón es anhelo por el cuerpo: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría [...] A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar [...] El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”.¹⁰⁴

Ahora bien, quizá no pocos considerasen más apropiado hablar de la ontología y no de la metafísica de Nietzsche. Sin embargo, la diferencia entre una metafísica en sentido peyorativo y otra de-limitada en tanto ontología contemporánea es, por sí misma, vacía o, si se prefiere, es plena de contenido, pero solo en la medida en que la voluntad asigna libremente el contenido. La moda consistente en denostar la metafísica por sus dualismos ensalzando, en cambio, la unidad de-limitada de la ontología, surge de una ontología que pretende afirmar su legitimidad negando lo ajeno. Se ignora con ello la historicidad de este quehacer en la unidad de su devenir. Irónicamente, plantear dicha escisión cae en la repulsiva actitud supuestamente propia de la metafísica dualista. Y, sin duda, habría que acusar a la metafísica de semejante inconsistencia si acaso su empresa se desviviese en negar y menospreciar pensamientos ajenos a su dominio. Mas, ¿qué es lo que caería “fuera” de ella al tratar de dar razón de lo que, más bien, se junta? ¿Quién es la metafísica cada vez que se explota este nombre para crearse un enemigo teórico?

¹⁰³ Nietzsche, *Zarathustra*, 63.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 65.

Más allá de ataques dirigidos a enemigos de moda, resulta que en toda actitud y postura en que se estanca el pensamiento existe no solo la posibilidad de derrumbar el pensamiento en escisiones dualistas —unidades vacías—, sino también la de reconocer el principio de unidad o, si así se prefiere, el principio de dualidad. Los dualismos y la unidad atraviesan la historia de la filosofía a causa de la posibilidad que ofrece la dualidad. No la atraviesan en el sentido de una estocada que mata y aniquila la fecundidad. Pensado mediante las indicaciones de la voluntad de poder, atravesar se refiere al tránsito histórico de la dualidad. Este tránsito es el sentido del *μετά*. Los nombres de la metafísica que nombran los diversos dualismos no son, por tanto, ni meras escisiones ni unidades vacías, sino, precisamente, la dualidad como principio de unidad que da cuenta de la juntura de la tradición que atraviesa la historia retrotrayéndose hasta uno de los más eminentes nombres de la metafísica: Zaratustra.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.