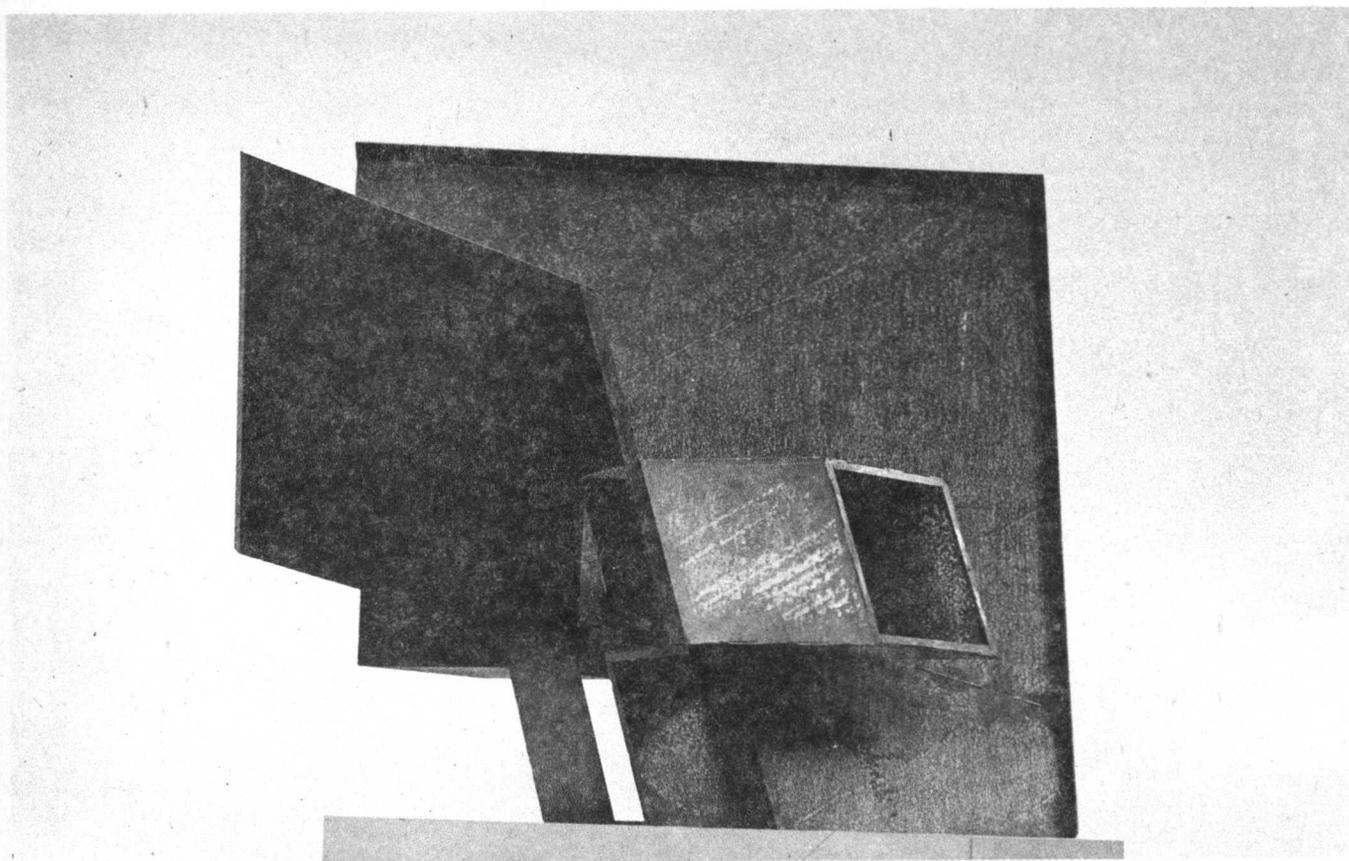

ECOS DE LA TRADICION INDO-EUROPEA EN ZARATUSTRA Y LOS FILOSOFOS GRIEGOS

Por
Angel J. Cappelletti



“Recuerdo de Machu Picchu No. 7, Pájaro” 1984. Altura 0.85 mts.

Nadie puede tomar hoy muy en serio a historiadores como Gladisch y Röth, que pretendieron hallar en toda la filosofía griega una copia más o menos literal de la sabiduría de Oriente. Zeller los refutó de modo definitivo. Pero, por su parte, se excedió al minimizar la influencia oriental en el pensamiento griego. Muchos investigadores más recientes corrigieron en parte sus puntos de vista, al demostrar que no sólo hay notables paralelismos al margen de todo contacto histórico (según Mabileau sostenía ya respecto a Demócrito y Kanada), sino tam-

bién influencias reales, las cuales no suponen traducción de una cosmovisión en otra o de un sistema en otro, sino transmisión de una idea o de una concepción determinada, no desde una filosofía oriental a otra griega, sino de una cosmovisión mitológica oriental a una doctrina filosófica helénica.

Por otra parte, la filosofía griega y las mitologías orientales suelen tener también fuentes comunes. Tal es el caso, en especial, de las doctrinas zoroástricas, que no po-

cas veces parecen reproducidas por los filósofos griegos, cuando en realidad tienen una fuente común con ellos, en antiguas concepciones indo-iránicas o indoeuropeas. Queremos señalar algunos casos, bastante específicos.

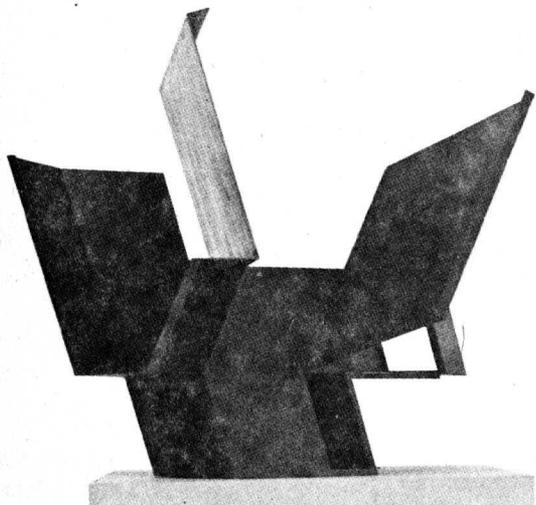
En nuestro libro *La filosofía de Heráclito de Efeso* (Caracas, 1971, p. 49), rechazamos la pretensión de Gladisch, Lasalle y Losacco de asimilar el fuego de Heráclito al fuego divino de la religión persa, en cuanto tal asimilación comportaría la aceptación por parte del efesio de un dualismo ético-metafísico absolutamente incompatible con su afirmación (monista y dinámica) de que “el bien y el mal son una sola cosa” (B 58). Si se trata de confrontar cosmovisiones, Heráclito está más bien en los antípodas de Zaratustra. Pero he aquí que en el ritual zoroástrico, el fuego “es invocado para obtener elocuencia e inteligencia”, lo cual supone una concepción similar a la que se encuentra en la India, donde Agni es considerado, según recuerda Kuiper, como “inventor de la palabra resplandeciente”. Esta asociación del fuego con la palabra se remonta, al parecer, a la época indo-iránica. Zaratustra no hace sino seguir una ya antigua tradición cuando habla del “hombre que sabe; ¡oh señor! y que dispone a placer de su lengua para hablar correctamente con la ayuda de tu fuego brillante; ¡oh sabio!” (J. Duchesne - Guillemin, *Irán antiguo y Zoroastro*, en H. Ch. Puech, *Historia de las religiones*, México, 1971, 2, p. 419).

Heráclito, cuyo libro comienza con una referencia a “la Palabra” (logos), que existe eternamente y de acuerdo con la cual todas las cosas llegan a ser (B 1), la identifica con el fuego, que es, para él, *physis* (el ser verdadero y profundo de todas las cosas) y *theós* (la verdadera Divinidad). Esta identidad entre “palabra” y “fuego” es reconocida por la mayoría de los intérpretes modernos, como Bauch, Brieger, Zeiler, Gomperz, Gigon, etc. Desde la perspectiva filosófica de Heráclito ella significa que “el fuego”, el engendrar todas las cosas, va pronunciando “la palabra” eterna y desplegando así la razón universal. La identificación de “palabra” (*lógos*) y “fuego” (*pyr*) se hace patente en los fragmentos del efesio cuando se considera que el adverbio *aeí* (siempre que expresa la eternidad, sólo aparece allí dos veces: en el fragmento 30, donde se aplica al fuego (mediante el verbo “ser”) y en el fragmento 1, donde se aplica a la palabra (mediante el participio de “ser”). ¿Heráclito ha tomado esta precisa identificación de “palabra” y “fuego” de Zaratustra? Aunque no se puede negar la posibilidad de una influencia directa en este caso, tampoco hay ninguna razón positiva para admitirla. Cabe suponer aquí, sin embargo, más allá de cualquier paralelismo (como el que podría establecerse entre el *lógos* de Heráclito y el Tao de Lao Tse), que Heráclito aceptó, como el propio Zaratustra, una antigua tradición aria o indoeuropea, latente en las diversas mitologías (indias, iránicas, griegas, etc.). Heráclito y Zaratustra habrían bebido así en una fuente común, no distinta de la fuente misma de los Vedas, que exaltan al fuego (Agni) como inventor de la palabra.

El dualismo platónico entre cuerpo y alma y entre materia y espíritu podría vincularse fácilmente con el fundamental dualismo ético-metafísico de Zaratustra y del *Avesta*. Pero se trata de una similitud genérica, que admite varias explicaciones. El dualismo tiene múltiples manifestaciones históricas y etnológicas. Al tratar del platónico, parece natural vincularlo primero con el orfismo, cuyas concepciones dualistas se vinculan, a su vez, con la religión de los tracios. Ugo Bianchi ha demostrado que los dualismos etnológicos que se encuentran entre los pueblos paleosiberianos y los indios norteamericanos, entre las tribus samoyedas, turcas y mongolas, son ajenos al clásico dualismo iraní (Duchesne - Guillemin, op. cit. p. 417-418). Por otra parte, es claro que la tradición iraní y zoroástrica se amalgama con la platónica en el gnosticismo (Cfr. J. Pétremont, *Le dualisme de Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, 1947).

Hay, en cambio, en el *Banquete* de Platón, un mito que parece ser un eco del mito dualista de la elección, fundamento a la vez de la cosmogonía, de la antropogonía y de la escatología de Zaratustra. Se trata del que se pone en boca de Aristófanes, de los hombres originarios, esféricos porque comprenden siempre dos mitades, ya de diferente, ya del mismo sexo (*Symp.* 189C - 193D). En el *Avesta* se habla de dos gemelos primordiales que conformaban un todo, luego dividido en dos.

Estos dos gemelos eran de diferente sexo y constituían así un equivalente de Andrógino del mito de Aristófanes. Más aún, como señala el ya citado Duchesne-Guillemin (op. cit. p. 441), “de Gayomart —el sustituto zoroástrico de Yima— se dice, en la obra pehlevi *Bundahisn*, que es tan largo como alto, es decir, probablemente, esférico”. Esta esfericidad del Hombre primordial, más que una imitación de la esfericidad del Mundo (como dice Ziegler), viene a ser una representación plástica de la perfección del Todo, como síntesis de lo finito y lo infinito (según se ve, dentro de la filosofía presocrática, por el papel que desempeña la esfera en los pitagóricos, Parménides, Empédocles). Esta idea de la esfericidad del hombre, parece haber sido heredada de la antigua



“Recuerdo de Machu Picchu No. 7, Pájaro”. 1984.
Altura 0.85 mts.

cosmovisión indoeuropea por indios, germanos e iranos. Y, una vez más, lo más probable parece que Platón la haya asimilado, igual que Zaratustra y el *Avesta*, de esta antigua tradición, y no que lo haya tomado directamente de la doctrina irania.

La división del Estado ideal en tres clases jerárquicamente ordenadas (gobernantes-filósofos, guerreros o guardianes, productores), que Platón describe en la *República*, responde a las tres clases sociales que mencionan los *Vedas* (sacerdotes, guerreros, pastores). Dumézil dice que esas tres clases o los grupos humanos que las anuncian representan tres funciones: “1) la administración a la vez misteriosa y regular del mundo, 2) el juego del vigor físico, de la fuerza, principalmente guerrera, 3) la fecundidad, con muchas condiciones y consecuencias tales como la prosperidad, la salud, la longevidad, la tranquilidad, la voluptuosidad, la gran cantidad”. Y añade que los poetas sagrados ponen ya en relación estas funciones con otras tríadas, como la división topográfica del mundo (cielo, atmósfera, tierra), y que la división de los dioses en tres grupos denominados Aditya, Rudra, Vasu, es de este tipo (*Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, 1970, p. 12-13). Ahora bien, según el mismo Dumézil, en el zoroastrismo se da también esta tripartición: A los dioses de la primera clase (Varuna, Mitra, etc.) del *Rig Veda* les corresponden en el zoroastrismo los dioses supremos (Ahura Mazda, Mithra, Aryaman); a los de la segunda (Indra, Rudra) les corresponden ya demonios (Indra, Sauva) y a los de la tercera (Nasatya) otro grupo demoníaco (Nanhaihya) (Ibíd, p. 20). Inclusive la degradación de las dos últimas categorías de dioses védicos a la condición de demonios en el *Avesta* puede asimilarse a la inferior condición del alma sensitiva o irascible (*tymós*) y del alma vegetativa o concupiscible (*to epithy-*

metikón) frente al alma racional (*lógos*) (*Rep.* 608D; 611C; 612A), la única inmortal y divina. En este caso, más que en ningún otro, es claro que las similitudes entre Zaratustra y la filosofía griega se remontan a la común raíz indoeuropea, que da origen, según Drimezil, a una ideología tripartita.

Aristóteles, que hasta la muerte de su sobrino Calístenes mantuvo cordiales relaciones con su ex-alumno Alejandro, pudo haber recibido de éste manuscritos y materiales diversos de la antigua cultura del Irán conquistado. No debe olvidarse, sin duda, que el estagirita no parece haber sentido nunca gran simpatía por esa cultura y que el mismo Calístenes fue condenado a muerte por negarse a practicar un rito cortesano de los persas. Pero hay una notable coincidencia entre la doctrina aristotélica del calor vital y la concepción irania (probablemente zoroástrica) del *xvarenah*. Según el estagirita, la base material del alma (vegetativa y sensitiva) o, en otras palabras, el principio físico de la vida (el semen) debe contener en sí algo superior a los cuatro elementos que forman todos los cuerpos del mundo sub-lunar. Este elemento es el pneuma, origen del calor vital, que da al semen su carácter espumoso, y que es análogo al elemento que constituye el mundo astral, es decir, al éter (Cfr. W.D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires 1981, p. 177). Aristóteles lo denomina “calor connatural” (*symphyton thermón*) (Cfr. W. Jaeger, *Hermes*, XLVII p. 29-74). Ahora bien, ya en el período indo-iranio (o en la más remota cosmovisión mitológica ígnea de flúido vital, que se extiende a todas las especies animales y vegetales y que es designado con un término particular, derivado del nombre del sol. “Es el *xvarenah*, emanación del sol; esta “gloria” reside en las aguas nutritivas y asciende a las plantas, animales y al hombre” (Duchesne - Guillemin, op. cit. p. 420). Es claro que esta concepción puede no haber sido tomada de la doctrina de Zaratustra. Y lo más probable parece —una vez más— que el zoroastrismo y Aristóteles bebieran de una fuente común o se remonten a una antigua tradición indoeuropea. Pero la singular concepción del calor astral como principio vital y como motor de la reproducción, que subraya el carácter “sacro” y “divino” de la vida frente a las cosas inanimadas y a los elementos terrestres, encuentra igual eco en la cosmovisión de Zaratustra y en la filosofía natural de Aristóteles.