

NIETZSCHE E A RELIGIÃO DE ZARATUSTRAS, O PERSA¹

NIETZSCHE AND RELIGION OF ZARATHUSHTRA, THE PERSIAN

Flávio Senra*

RESUMO

Com Nietzsche, o reformador religioso persa denominado Zaratustra ganhou visibilidade para os estudiosos da sua filosofia. No entanto, trata-se de um dos mais importantes nomes da antiguidade, cujos ensinamentos são reconhecidos pelos historiadores como extremamente influentes, tanto na cultura grega, como nos monoteísmos judaico, cristão e muçulmano. Tomando como ponto de partida o impulso dado aos estudos sobre a crítica de Nietzsche à religião, especificamente à tradição ocidental, chegamos ao interesse pela pergunta central neste estudo. Por que Zaratustra, o persa? No desdobramento dessa pergunta principal, procura-se apresentar como o filósofo alemão acedeu ao seu conhecimento e, em que medida, a partir desse conhecimento, chegou a propor sua superação a partir da criação do famoso personagem de *Assim falou Zaratustra*.

PALAVRAS-CHAVES: Nietzsche. Zaratustra. Religião zoroástrica.

ABSTRACT

With Nietzsche, the Persian religious reformer named Zarathustra became visible to students of his philosophy. However, this is one of the most important names of antiquity, whose teachings are recognized by historians as extremely influential, both in Greek culture, as in the monotheistic Jewish, Christian and Muslim. Taking as starting point the impetus given to studies on Nietzsche's critique of religion, specifically the Western tradition, we come to the central question of interest in this study. Why Zarathustra, the Persian? In the unfolding of this main question, we seek to present as the German philosopher and agreed to its knowledge, to what extent, from that knowledge, even proposed to overcome with the creation of the famous character in Thus Spake Zarathustra.

KEYWORDS: Nietzsche. Zarathustra. Zoroastrian Religion.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri (2004). Mestre em Ciência da Religião pela UFJF (1998). Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. (2005-2008; 2008-2011)

¹ O presente texto é fruto de comunicações que foram apresentadas nos Congressos da ABHR – Associação Brasileira de História das Religiões (GT Ateísmo e Crítica Religiosa), da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (GT Filosofia da Religião) e no III Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião da ABFR – Associação Brasileira De Filosofia da Religião, ao longo do ano de 2009. O trabalho é parte integrante da pesquisa financiada pelo Edital 03/2008, do CNPq, sobre o tema Niilismo e ateísmo desenvolvida no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, do PPGCR PUC Minas.

INTRODUÇÃO

Que sentido pode ter um estudo que recupere a importância de Zarathustra, o persa, para a crítica da cultura em seus aspectos metafísicos, morais e religiosos em Nietzsche? Tal questão recobre-se de importância quando o filósofo é alguém que procurou diferenciar seu pensamento, levando-o à radicalidade em relação a tais aspectos.

No último ano de sua produção intelectual, 1888, Nietzsche experimentava o início da repercussão de seu pensamento. Georg Brandes fazia conferência sobre o pensador alemão em Copenhague. Na Suíça aparecia um primeiro ensaio sobre sua obra, enquanto o seu *Also sprach Zarathustra* havia sido traduzido para o francês. Nessa época, ao final de sua “biografia”, Nietzsche (1995, p. 109-117) lança um desafio. No último capítulo, com o título “Por que sou um destino”, encerra o filósofo seu *Ecce Homo* apresentando o pensador uma consciência da gravidade de sua tarefa e de sua filosofia:

Conheço minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... Não quero “crentes”, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem santo (NIETZSCHE, 1995, p. 109).

Nietzsche em seus escritos apresenta-se como o imoralista, o anti-metafísico, o ateu, embora tais rótulos sejam insuficientes para descrever a amplitude de seu pensamento. Seu pensamento está repleto de questionamentos que dizem respeito às religiões, à moral, à metafísica, assim como às artes, à política, aos sistemas de ensino, ou seja, à cultura em vários de seus aspectos fundamentais. Reafirmando uma leitura a partir do fio condutor segundo o qual o que intenta o filósofo é um tratamento honesto para com a verdade e a liberdade do mundo, evidencia-se que seu pensamento conduz à afirmação da necessária transvaloração de todos os valores. Tal expressão precisa estar delimitada pelo valorar até então concebido. Segundo a perspectiva nietzscheana, bem e mal tomados como realidades imutáveis, valores em si, são desestimados sob uma ótica de investigação genealógica. O autor destaca em seus escritos sobre a temática moral a necessidade de colocar em entredito o valor dos valo-

res morais, perguntar-se pelo valor de tais valores. Nestes termos, cabe realçar que a bondade criadora implica a imbricada relação entre bem e mal. O criador no bem e no mal é aquele que antes é um aniquilador de valores. De acordo com *Also sprach Zarathustra*, no discurso *Von der Selbst-Ueberwindung*, transvalorar significa criar. Neste sentido, compreende-se que para o jogo do criar é preciso despedaçar valores. Esse jogo revela a natureza dionisíaca da filosofia nietzscheana. O criador imoralista é o destruidor *par excellence*. Esse deve ser o sentido do tremendo acontecimento, a “crise como jamais houve sobre a terra”, ao qual alude o filósofo naquelas páginas acima citadas. O niilismo afirmativo é a consciência de uma derrocada necessária para uma criação necessária. Diferentemente, o niilismo passivo apenas recolhe-se ao pessimismo dos lamentos de uma unidade pretensamente existente que se perdeu no passado, nas crenças falidas, nos ideais fictícios antes acreditados como verdades transcendentais.

Sobre a tradição ocidental, tomando como referência os conhecimentos literários, históricos e filosóficos de Nietzsche sobre os gregos, sobre os modernos comentadores de Kant, sobre o idealismo alemão e o positivismo, compreende-se o motivo que leva o filósofo a problematizar a valoração do mundo segundo as perspectivas tradicionais dessa cultura. Em suma, pode-se afirmar que o filósofo condena o valorar o mundo em modo reativo. Por amor à verdade, e em prol da honestidade, pretende Nietzsche suprimir a moralização do mundo que impõe encontrar o bem ou o mal na estrutura mesma do mundo. Como vencer este dualismo que alimenta o niilismo em sua história e forma a consciência humana na disputa entre bem e mal, recompensa e castigo? Este projeto de superação, extremamente exigente, conforma o conjunto, senão o eixo da proposta nietzschiana. O artigo em pauta procura, de resto, apenas introdutoriamente, discernir sobre o ponto de partida que pode ter o dualismo na concepção filosófica-religiosa do ocidente a partir da leitura que Nietzsche chegou a realizar sobre a cultura do reformador religioso que foi Zarathustra.

O DIFÍCIL ACESSO AO ZOROASTRISMO

A expressão religiosa e cultural do que se revela na crítica nietzscheana tem raízes em um movimento civilizatório bastante antigo e muito anterior ao próprio judeo-cristianismo. Embora tratado genealogicamente e não historicamente, pelo que se deve avaliar mais as forças atuantes do que os fatos históricos propriamente, o cristianismo é o nome dado pelo filósofo para tra-

tar a tradição ocidental em sua matriz ascética e, portanto, pensando contra o platonismo e Schopenhauer, reativa. Forças reativas, fruto do movimento da decadência, são encontradas pelo filósofo já na Grécia de Sócrates e Platão. Contudo, o que indicaremos neste artigo é uma provocação. A fim de identificar tal expressão religiosa e cultural, cuja presença é destacada por Nietzsche (1995) ao comentar o seu personagem Zaratustra, somos remetidos aos tempos avestanos da cultura persa. Esse é o tema que aqui nos interessa salientar. Se o tema Zaratustra pode ser complexo no interno da obra nietzscheana, mais ainda o é do ponto de vista estritamente histórico. Sobre a religião de Zaratustra, o persa, desde Heródoto, os historiadores não necessariamente chegam a mais consensos que dissensos. Sobre a investigação desse tema, concordando com Eliade, “o estudo da religião iraniana reserva-nos muitas surpresas e decepções”. Nela encontramos

a articulação de vários sistemas dualistas (dualismos cosmológico, ético, religioso); o mito do Salvador; a elaboração de uma escatologia “otimista”, que proclama o triunfo definitivo do Bem e a salvação universal; a doutrina da ressurreição dos corpos; muito provavelmente, certos mitos gnósticos, e, finalmente, a mitologia do Magus, reelaborada durante o Renascimento (ELIADE, 1983, p. 139).²

De todos os aspectos citados por Eliade, destaque-se a temática do dualismo na particular resposta elaborada por Zaratustra para responder ao problema do mal frente à crença em um deus supremo e essencialmente bom. Além de uma concepção que moraliza o mundo, concebendo-o como o terreno da disputa entre vida e morte, bem e mal, temos também a questão do papel que ocupa o ser humano nesse processo em sua necessária escolha pelo bem e recusa do mal. A questão de base como se observa é o tema da eleição. Esse tema está intimamente associado à fé, conceito que ocupa um lugar central na religião zoroástrica.³ O sentido dessa eleição está exposto na Yasna XXX, das Gathas (ou Cânticos) de Zaratustra.

² Não é possível esgotar em um artigo dessa natureza todos esses pontos, menos ainda levar o leitor a equivoocar-se quanto às restrições atuais para desenvolvê-los de maneira exaustiva. Por um lado, deve-se reconhecer a abundância do material disponível, muito ainda por pesquisar por quem apenas inicialmente se aproxima do tema. Por outro lado, deve-se levar em conta que não se trata de um estudioso versado nas técnicas historiográficas ou na geografia das religiões, menos ainda alguém que pode tomar os textos avestanos em sua versão original, ao menos por enquanto.

³ Segundo Geo Widengren (1976), historiador das religiões, se por um lado, pelo radical *zrazdā* temos o substantivo *zrazdāri* significando fé ou confiança, por outro lado, o uso do radical *var*, significando eleger, teve um uso muito grande nessa religião.

Aguce seus ouvidos e pondere com mente alerta. Cada mulher, todo homem, faça a sua escolha. Ouça a nossa mensagem antes de fazer a decisão final. Dizemos que dois gêmeos imaginários moram na mente, duas mentalidades, vão do melhor ao pior em pensamentos, palavras e ações. É bom escolher corretamente entre esses. Da dinâmica dessas duas mentalidades nasce vida e não vida e assim há de continuar sendo. A mentalidade progressista, firme como uma rocha, escolhe a retidão. Uma mentalidade ignorante provoca más ações.

Destaque-se, para a economia do tema proposto, no particular dessa cultura religiosa persa, a presença de elementos monotéistas e de elementos de um dualismo ético-metafísico de matriz otimista. Em termos cosmológicos, metafísicos e teológicos, com informações históricas de Duchesne-Guillemin (1973), tem-se no panteão iraniano um deus soberano Ahura Mazda, vitorioso sobre o seu concorrente Anra Mainyu. Embora essas forças não fossem concebidas como deuses concorrentes, iguais entre si, o reformador Zaratustra, frente ao problema do mal, propôs ao imaginário religioso iraniano a criação, por Ahura Mazda, de dois espíritos gêmeos: Spenta Mainyu, “Espírito Benéfico” e Anra Mainyu “Espírito Destruidor”. Posteriormente, na história da religião iraniana, Ahura Mazda foi substituído por Zurván enquanto deus soberano, passando a ser reconhecido como um de seus filhos ao lado de Anra Mainyu.⁴

Em termos éticos, nos tempos avestanos como nos dias atuais, a luta contra o mal no zoroastrismo “se desenvolve nos terrenos ético e ritual e se inculca um forte sentido de responsabilidade pessoal” (BOYLE, 1973, p. 211). Segundo a pesquisadora inglesa, a doutrina zoroástrica não mudou em relação à sua época originária. Desse ponto de vista ético, dois pontos se destacam. De acordo com Duchesne-Guillemin, (1973), em primeiro lugar, cabe destacar a idéia do livre arbítrio. Assim como os “espíritos” benéfico e destruidor elege, respectivamente, o melhor e o pior, o homem também elege entre um dos lados da disputa que constitui a trama da vida. O livre arbítrio está associado à “eleição primordial realizada pelos dois espíritos e, à imitação desses, por todo homem” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1973, p. 333). Em segundo lugar, associado ao mesmo tema, a moral pode resumir-se na luta a favor das forças da vida contra as forças da morte. O dualismo ético, portanto, se fundamenta no dualismo cosmológico. Bem e mal no zoroastrismo são princípios constitutivos da realidade, fruto do supremo criador. Tal constituição da realidade define o comportamento ético do humano frente à eleição necessária, a escolha do bem

⁴ Veja-se o estudo de Alessandro Balsani sobre a Pérsia Religiosa, especialmente o primeiro capítulo.

que, segundo essa crença, vencerá escatologicamente (individual e coletivamente) o mal.⁵

Do ponto de vista moral, metafísico e religioso, a crítica nietzscheana implica a tarefa de pensar o mundo para além do bem e do mal.⁶ O tema não parece estar circunscrito à influência platônico-cristã e idealista acerca do problema da moral, da metafísica e da religião, como têm afirmado os comentadores. Nesse sentido, o estudo sobre o legado persa parece ocupar um lugar mais importante do que o tradicionalmente reconhecido. Importa investigar sobre como esse princípio penetrou a consciência profunda de nossa cultura. Tal é o tema que aqui enlaça os esforços de um pensamento que nos levará a descobertas surpreendentes, até então pouco exploradas no universo dos comentadores da filosofia nietzscheana. Precisando melhor o alcance de nossa afirmação, trata-se de um tema pouco explorado em nossos dias, embora não o fosse de todo um tema novo. Afinal, a antiguidade clássica helênica, o renascimento europeu do século XIV, as pesquisas dos orientalistas dos séculos XVII e seu auge nos séculos XVIII e XIX, dão amplo testemunho da importância dos estudos sobre a cultura persa. Ora reconhecido como um dos principais filósofos da antiguidade, ora reconhecido como antecipador de importantes aspectos teológicos do judaísmo e do cristianismo, ora como arma de combate à pretensa hegemonia eclesiástica cristã, o personagem Zaratustra vem ocupando um lugar de destaque na história de nossa cultura ocidental.

NIETZSCHE E ZARATUSTRA, O PERSA

Em Nietzsche, Zaratustra renasce das cinzas, ainda que seus comentadores não se debrucem o suficiente para compreender em que medida sua filosofia dialoga com a cultura de Zoroastro – raio de luz, ainda que tenha preferido Nietzsche o caminho da superação do profeta do zoroastrismo.

Nietzsche é conhecido pelo seu método genealógico para a investigação da moral. Neste método, não se trata de buscar uma origem histórica, tampouco metafísica ou religiosa dos valores morais. Para além de não reconhecer o

⁵ Sobre este aspecto veja-se Masani, (1939, p.103-115) e Duchesne-Guillemin (1973, p. 360-362).

⁶ Deve-se estar atento para reconhecer que esse tema da transvaloração dos valores não é um tema circunstancial no pensamento de Nietzsche. Esse tema não se restringe à terceira etapa da produção do filósofo alemão, ou seja, a fase posterior ao seu Zaratustra. Desde o início de sua obra já se apresenta a questão, tomando-se como referência o opúsculo sobre “a verdade e a mentira em sentido extramoral”.

valor da ação não egoísta como fundamento da moralidade, de não reconhecer o valor do bom e do mal em sentido a-histórico, ou seja, metafísico e teológico, mas também para além de reconhecer o mero caráter histórico das ações morais, a perspectiva genealógica procura perguntar pela quantidade de força que preside cada sim e cada não no campo da ação. Contudo, renunciemos, por um momento, ao método genealógico e estejamos atentos a uma abordagem propriamente histórica. Como o objetivo desse trabalho é recolocar a importância que pode ter a figura do persa Zaratustra para os estudos sobre a crítica de Nietzsche ao sentido moral, metafísico e religioso que determinou a produção das tábuas de valores do ocidente platônico-cristão, será necessário dar importância a uma página redigida pouco antes da morte intelectual do filósofo. Esta página nos guiará pela questão sobre a introdução da concepção de moralidade no âmbito do pensamento cultural conhecido. A questão decide o eixo a partir do qual se deve compreender a tarefa da transvaloração dos valores, bem como seu influxo na crítica moral, metafísica e religiosa e sua importância no pensamento nietzscheano. Para desvelar essa história e sua relação com a filosofia de Nietzsche, deve-se retomar o *Ecce homo*. Ali, quando o filósofo nos brinda com o desvelamento do sentido de seu Zaratustra, o que faz é nos dar a chave para compreender a questão acima exposta. Esse ponto, propriamente, é o que nos levará a reconhecer alguns aspectos que a crítica moral, metafísica e religiosa tem feito recair exclusivamente sobre a tradição platônica, cristã e idealista sem antever o movimento cultural que lhe é anterior. Uma vez desvelado o destino de Nietzsche, poderemos nos centrar com outro ânimo sobre a tradição de comentadores acerca do tema. Essa proposta implica recolocar a questão sobre “Que é o Zaratustra na perspectiva de Nietzsche?”. Dizia Nietzsche no mencionado texto:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome Zaratustra: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo (NIETZSCHE, 1995, p. 110-111).

A ordem moral universal aplicada então pelo Zaratustra “persa” ao mundo é superada pelo Zaratustra “alemão”, personagem nietzschiano. Aqui,

mentira é idealismo moralizador e verdade é enfretamento do caráter trágico do real. Para Nietzsche, Zaratustra significa “a auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário” (1995, p. 111).

Quem é o Zaratustra que introduziu a moralização do mundo?

Zaratustra foi o primeiro a conceder ao próprio homem o livre-arbítrio, a responsabilidade por seus atos e pensamentos. Também foi pioneiro ao contemplar o julgamento individual baseado na ética pessoal. Como resultado desse juízo, pode-se chegar ao paraíso ou ao inferno. Segue-se a ressurreição do corpo e, finalmente, o Julgamento Final. Esses preceitos se tornariam comuns a muitas outras religiões, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. (TATSCH, 2009, 103).

Quem é o Zaratustra de Nietzsche? Zaratustra é o personagem de sua obra fundamental. Nela o tema do eterno retorno e do *Übermensch* constituem o tema central. Nietzsche o afirmou em seu *Ecce Homo*. Heidegger (2001) desdobrou o seu significado no célebre texto intitulado “Quem é o Zaratustra de Nietzsche” destacando em seu texto o sentido de portavoz que tem o personagem nietzschiano. Portavoz é Zaratustra da vida, do sofrimento, do círculo. Nestes três aspectos, para Heidegger, Nietzsche apresenta o seu personagem como o portavoz da vida enquanto vontade de poder. Contudo, uma outra questão nos motiva. Como Nietzsche aceitou a Zaratustra, o persa? Tal é a questão que procuraremos responder para ao menos vislumbrarmos o sentido que poderia ter para Nietzsche a superação de Zaratustra,

profeta de deus, organizador da liturgia, com o objetivo de ser ‘intermediário’ entre Ormuz, o princípio do bem, experimentado na luz do sol e cujo animal simbólico é a águia real, e Abriman, o princípio do mal, experimentado nas trevas e cujo animal simbólico é a serpente (JANZ, 1985, p. 183-184).

Segundo JANZ (1985, p. 180-182) foi em Basília que o jovem Nietzsche conheceu um teórico que haveria de influenciá-lo em seus primeiros escritos. Teria sido o Sr. Johann Jakob Bachofen responsável por influenciar a leitura que Nietzsche fez da tragédia grega e, também, responsável por oferecer o referencial bibliográfico para o conhecimento que o filósofo teria da religião de Zoroastro. Trata-se de Friedrich Creuzer (1771-1858), o autor compartilhado por Bachofen e o jovem Nietzsche. Creuzer foi autor de *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (Simbólica e mitologia dos povos primitivos especialmente dos gregos), obra publicada entre 1810-12, em quatro volumosos tomos. Através de Thomas Gelzer, estudioso do pensamento de Bachofen, organizador de *Die Bachofen-Briefe* (As cartas de Bachofer), publicado

em 1969, chegamos a conhecer um pouco mais sobre esse elo de ligação entre os autores aqui citados. Creuzer foi estudioso de Plotino e Proclo. A partir desse último, chegou a influenciar o romantismo e Goethe. Foi em Creuzer, entre outros, que Nietzsche se apoiou para preparar o curso de inverno de 1875-76, curso repetido no semestre de inverno de 1877-78, sobre os arcaísmos da cultura religiosa dos gregos conforme destaca Janz (1985). Segundo o importante biógrafo de Nietzsche que foi Janz, a obra de Creuzer foi retirada da biblioteca da Universidade da Basílica em 1871, momento da redação de *O Nascimento da Tragédia* e, posteriormente, foi adquirida por Nietzsche.

Na primeira parte de “*Simbólica e mitologia dos povos antigos*”, Nietzsche pôde acessar as informações sobre a religião de Zaratustra. Na edição de 1822, o terceiro capítulo da primeira parte é dedicado às religiões do médio oriente e Pérsia, ocupando as páginas 213 a 256. Creuzer ali expõe a religião persa utilizando-se de autores bem conhecidos por Nietzsche, tais como Heródoto, Platão, Diógenes Laércio e Plutarco, além de textos bíblicos igualmente destacados. O literato alemão destaca ainda obras do século XVIII como a primeira tradução do Zendavesta para o público europeu feita pelo francês Anquetil du Perron publicada em 1777, obra também lida por Schopenhauer.

Creuzer (p. 213) destaca o sistema religioso dos persas, sua legislação formadora do caráter e o elevado pensamento metafísico daquele povo. Para ele, o profeta Zaratustra antecede Platão e Cristo no que se refere à sua doutrina (p. 215). O pensamento do persa é também comparado, entre outros, aos de egípcios e indianos (p. 217). O professor alemão identifica o conhecimento da filosofia de Zoroastro em Aristóteles, em Pitágoras e nos neoplatônicos (p. 223). Quadro de influência semelhante é destacado no final do capítulo, onde Creuzer (p. 255-256) conclui pela influência do pensamento persa nos filósofos gregos, tais como Pitágoras e Heráclito, bem como na cristandade.

Após descrever as partes do *Zendavesta*, a referência de Creuzer ao fundador, sacerdote e profeta Zaratustra aparece em sua versão helenizada, ou seja, como Zoroastro, mas também nas formas *Zeraduscht* e *Zaredoschtro* (CREUZER, p. 215). A tradução sugerida pelo literato é Estrela de ouro, Estrela de fulgor, o que destelha ouro. Nietzsche, destaca Paul Janz, parece preferir a tradução “Estrela de ouro” (1985, p. 182), o que faz saber quando escreve a seu amigo Köselitz, em 23 de abril de 1883. Segundo o biógrafo, o filósofo informa nessa ocasião, possivelmente após reler a obra ou ater-se a outros de seus aspectos, que essa etimologia orienta a concepção de seu Zaratustra, ain-

da que naquele momento não lhe parecesse claro o sentido da palavra de seu principal personagem.

Não cabendo aqui a discussão sobre a pertinência da compreensão da filosofia e teologia do Zoroastrismo, destacamos que Creuzer afirma, e Nietzsche o capta da mesma forma, que a idéia fundamental da compreensão do mundo dos persas antigos é o dualismo entre luz e sombra. O dualismo expresso na concepção da presença no mundo de luz e sombra, associa luz ao bom e sombra ao mau. Luz é o mundo de Ormuzd e sombra é o mundo de Ahriman, para usar uma nomenclatura também difundida posteriormente no mazdeísmo. Ponto central nas religiões mágicas, o mundo é concebido como um campo de “batalha entre as forças da luz e as forças da sombra” (CREUZER, 1822, p. 224). Cada um desses dois espíritos possui o seu reino, influenciando do ponto de vista mágico-religioso, profundamente a concepção ética e política persa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O interesse pela religião persa esteve presente entre os antigos, reapareceu na renascença e ganhou grande fôlego nos séculos XVIII e XIX. Nietzsche pôde captar esse movimento como estudioso dos clássicos gregos e os estudiosos e artistas de seu tempo, entre eles o mestre Schopenhauer. Pelo que aprendeu de Zaratustra, Nietzsche o toma como o que introduziu a concepção moralizadora no mundo, embora seu monoteísmo seja também evidente. Zaratustra, o persa, destacou o pensamento nietzschiano, concebeu o mundo como realidade que acolhe em si as forças gêmeas do bem e do mal; concebeu o ser humano como tendo a capacidade de escolha, o livre arbítrio – antecipando os benefícios da escolha acertada pelo bem. A proposta de Nietzsche é criar as condições para a superação dos princípios antagônicos, pois seu Zaratustra, bem como a filosofia deste, se compreende para além do bem e do mal. A sua obra Assim falou Zaratustra é a expressão desse caminho de superação cultural e de superação de si mesmo. Em Nietzsche os dois animais que estima Zaratustra, a águia e a serpente, aparecem reconciliados do prólogo ao final da obra.

REFERÊNCIAS

BAUSANI, A. *Persia religiosa*. Milano: Il saggiatore, 1959. p. 19-99.

BOYCE, M. Zoroastrismo. In. BLEEKER, C. J.; WIDENGREN, G. *Historia religionum*. Manual de historia de las religiones. Religiones del presente. p.211-236.

BRION, M. *A ressurreição das cidades mortas*. Rio de Janeiro: Editions Ferni, 1979. p. 69-96

BRUNNER-TRAUT, E. *Os fundadores das grandes religiões*. Petrópolis: Vozes, 1999.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d' água, 2000. p. 87-100.

CORDÓN, J. M. N. Nietzsche: de la libertad del mundo. In. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 23. Edición de José Luis Villacañas Berlaga, "La filosofía del siglo XIX". Madrid, Editorial Trotta-CSIC, 2001.

CREUZER, F. *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*. Leipzig und Darmstadt: Karl Wilhelm Leske, 1822. p. 213-332.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. La religion del antiguo Iran. In. BLEEKER, C. J.; WIDENGREN, G. *Historia religionum*. Manual de historia de las religiones. Religiones del pasado. p. 319-370.

_____. Irán antiguo y Zoroastro. In. PUECH Henri-Charles. *Historia de las religiones*. Vol. 2. 6 ed. Madrid: Siglo XXI Editores, 2002. p. 406-490.

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Dos vedas a Dioniso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Tomo I. Volume 2. p. 139-173.

GADAMER, H-G. *Nietzsche Pantipode*. Le drame de Zarathoustra. Paris: Editions Alia, 2000.

GATHAS. Traduzido do avestano para o inglês por Ali A. Jafarey e do inglês para o português por Onaldo A. Pereira. Goiânia: Comunidade Ascha, [s.d.].

HÉBER-SUFFRIN, P. *O "Zarathustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

HEIDEGGER, M. ¿Quién és el Zarathustra de Nietzsche? In. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal. p. 75-93.

HERÓDOTO. *História*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 3. Madrid: Alianza Editorial, 1885.

MACHADO, R. Zarathustra. Tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MASANI, R. P. *Le zoroastrismo*. Religion de la vie bonne. Paris: Payot, 1936.

MECA, D. S. *El Nihilismo*. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa. Madrid: Ed. Síntesis, 2004.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. *Ecce homo*. Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

POTTER, C. F. *História das Religiões*. São Paulo: Editora Universitária, 1944.

SENRA, F.; OLIVEIRA, I. V. Concepções filosóficas de mundo. Aristóteles, Tomás de Aquino e Nietzsche. In. OLIVEIRA, P. A. R.; SOUZA, J. C. A. *Consciência planetária e religião*. Desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 77-93.

TATSCH, F. G. Persas. In. FUNARI, P. P. (Org.) *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 102-143.

WINDEGREN, G. *Fenomenologia de la religion*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

Recebido em 10/11/2010
Aprovado em 26/11/2010