



Majul, Octavio. "Una filosofía de las sombras: el Nietzsche de Martínez Estrada".  
*Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, marzo de 2019, vol. 8, n° 15, pp. 165-176.

## Una filosofía de las sombras: el Nietzsche de Martínez Estrada

A philosophy of shadows: Martínez Estrada's Nietzsche

Octavio Majul<sup>1</sup>

Recibido: 01/06/2018  
Aceptado: 31/01/2019  
Publicado: 08/03/2019

### Resumen

El presente artículo restituye las tensiones que se derivan de la lectura de Nietzsche que realiza Martínez Estrada. Esto nos obliga a diferenciar dos decantaciones posibles de una filosofía que admita lo ineliminable de la apariencia. La primera, identificada con el Nietzsche como apóstata o hereje, estimula una práctica que denuncie el carácter falso de todo lo que se proclame como verdadero. La segunda, identificada con el Nietzsche como utopista, admite la necesidad de la apariencia y por eso desplaza el problema de la verdad/falsedad a la de la distinción de tipos de apariencia. Por último, nos detendremos a analizar en qué medida la lectura de Martínez Estrada termina por resolver la tensión hacia uno de sus polos.

### Palabras clave

Martínez Estrada; Nietzsche; vitalismo; apostasía; utopía.

### Abstract

The article deals with the tensions presents in the Ezequiel Martínez Estrada's lecture of Nietzsche. We will trace two different possibilities that emerge from a philosophy that accept the unavoidable character of appearance. The first one, identifiable with Nietzsche as apostate or heretic, encourage a practice of denouncement as false all that presume to be truth. The second one, identifiable with Nietzsche as utopist, admits the necessity of appearance and therefore displace the truth/falsehood problem to the judgement between types of appearances. Finally, we will analyze if Martínez Estrada's lecture resolve the tension choosing one of the poles.

### Keywords

Martínez Estrada; Nietzsche; vitalism; apostasy; utopy.

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Actualmente trabaja en torno a la recepción de la obra de Friedrich Nietzsche, en particular en la obra de Max Weber. Contacto: [omajulcg@gmail.com](mailto:omajulcg@gmail.com)



Sintió que el mito y la fábula estaban más próximos a la verdad que el teorema o el axioma [...] una filosofía de las sombras de la caverna platónica, en la que la mentira y la ilusión sean precisamente lo verdadero.  
Ezequiel Martínez Estrada. *Nietzsche* (2005)

Con Friedrich Nietzsche, Ezequiel Martínez Estrada realiza un trabajo en espejo. La reflexión que le dedica representa al mismo tiempo una vuelta sobre sí.<sup>2</sup> Tanto uno como el otro se encuentran en el gesto de desidentificar el ejercicio del pensamiento con la lógica. O, mejor, no exigen –desde afuera– al pensamiento con criterios que le son en alguna medida artificiales, como la lógica, sino que lo dejan exponerse en su propio proceder. Esto implica echar por la borda todo intento de separar el pensamiento de su cuerpo. Todo espíritu existe en tanto que encarnado y, por eso, sujeto al flujo de lo viviente. Ambos, como dice Martínez Estrada de Nietzsche, ponen “por encima de la verdad de la lógica, la verdad de la vida” (*Nietzsche* 41). De esto se deriva que el principio de no contradicción no puede alzarse en criterio de juicio del pensamiento. Lo viviente cristaliza ya en sí mismo flujos contradictorios. Por lo cual, si el pensamiento tiene como objeto la vida, y al mismo tiempo la vida, en sus individuaciones, es sujeto del pensamiento, la contradicción no es algo a superar ascéticamente. En su estímulo inicial, en su proceso, en su objeto y en su final, la contradicción habita el pensamiento.

En las reflexiones de Martínez Estrada sobre Nietzsche se evidencia el carácter contradictorio del pensar y la potencialidad escondida allí.<sup>3</sup> Potencia de la contradicción que se encuentra ya en la obra del propio Nietzsche y que Martínez Estrada receipta. Esto explica por qué, para éste, la tensión entre Dionisos y Apolo presentada en el *Nacimiento de la tragedia* de 1872 despliega ya la constelación de pensamientos, problemas y exigencias de Nietzsche en su totalidad. Esta tensión se prolongaría a aquella entre voluntad de verdad/voluntad de vida, verdad/apariencia, ciencia/mito, etc. El propio Martínez Estrada marca la ambigüedad que habita al juego inmanente de estos términos. Si por momentos se admite como productiva y necesaria, impidiendo rechazar a Apolo en la medida que es el bálsamo curador de la verdad horrorosa de Dionisos, por otros parece ser lo dionisiaco aquel elemento únicamente valorado. Este movimiento se replica por igual en la dimensión teórica como en la práctica.

En síntesis, si toda imagen es apariencia, se derivan dos corolarios no necesariamente posibles de ser armonizados: Martínez Estrada identifica el primero con la figura del apóstata, hereje y reformador cuya tarea es la de desacralizar toda imagen. Es que la imagen es, necesariamente, falsa. El segundo camino, y aquí aparece la figura del utopista, no reniega de la imagen en la medida que comprende que es un elemento necesario de la vida y, en tanto la

<sup>2</sup> A tal punto que Christian Ferrer, en el prólogo que antecede la edición de *Nietzsche: filósofo dionisiaco*, afirma que “este libro es un autorretrato” (“Prólogo” 15). Osvaldo Aguirre, en la reseña en ocasión de la publicación de dicha edición aparecida en el diario *Página 12*, continúa la afirmación de Ferrer al decir que “Martínez Estrada hablaría sobre sí mismo. También él se percibía blasfemo respecto de los símbolos y creencias argentinas, y ‘sus temperamentos intelectuales eran asimilables’. Hay otro punto en común: lo que cada uno pone en juego en la escritura. Tan importantes como el sistema filosófico del maestro son ‘las virtudes paganas’ de su prosa –su concisión, su elegancia, su potencia– y el estilo configurado como cifra de un pathos” (2006). Este aspecto es retomado por Christian Ferrer en su libro *La amargura metódica: Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada* (2014).

<sup>3</sup> Estas reflexiones se condensan, principalmente, en un artículo publicado en la *Revista de la Universidad de La Plata* en 1945, titulada “Nietzsche, o del estilo”, una reedición en un libro –*Nietzsche*, publicado por Emecé editores en 1947– que completaba dicho artículo con un conjunto de conferencias que dio sobre el autor y, por último, la incorporación de este libro como parte de su *Heraldos de la verdad* de 1958.

falsedad es lo único que existe, el ser falso no representa condición suficiente para su rechazo. Lo cual, veremos, traslada el problema filosófico de la verdad al problema axiológico del valor. Si el primer camino identifica vida con movimiento, la imagen con su reificación, y la negación de su reificación como irrupción de lo viviente, el segundo camino comprende que la vida es movimiento y reposo, y la imagen cristalización y condición de posibilidad de lo viviente. Al impedir la reducción de la vida a la irrupción negativa, el problema de la variación de las positivities es ineludible.

En las páginas que siguen intentaremos explicar en detalle las reflexiones recién presentadas. Es decir, restituiremos los dos caminos posibles que siguen de una filosofía de las sombras y que Martínez Estrada encuentra ya en Nietzsche. Para ello dedicaremos un apartado a la primera de estas posibilidades: la de Nietzsche como apóstata. Tras este apartado le seguirá otro centrado en la segunda vía posible que se extrae de una filosofía que parta del carácter ineliminable de la apariencia: la de Nietzsche como utopista.

Antes de esto, es necesario realizar una digresión de método. En tanto nuestra investigación se centra en el modo que Martínez Estrada lee a Nietzsche, las discusiones por la obra de este último, en sí mismas, nos son secundarias. Es decir, no es un trabajo de Martínez Estrada y Nietzsche. Más que la obra de Nietzsche, nos interesa su efecto. Que el trabajo es analíticamente distinguible lo expresa de manera transparente el estatuto de la obra *La voluntad de poder*. Ningún trabajo riguroso sobre Nietzsche puede utilizar hoy en día –tras la demostración de su adulteración por parte de su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche– esta obra como sustento legítimo de un argumento. Sin embargo, quien trabaje sobre la recepción de Nietzsche, y más que nada la recepción temprana, y dejara de lado *La voluntad de poder* como obra, utilizara la edición crítica realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari y se centrara en discusiones contemporáneas entre comentaristas de Nietzsche estaría equivocando su camino. El propio Martínez Estrada cita *La voluntad de poder* y como su lector, ¿cuánto sentido tiene marcar ese error? Este ejemplo, extremo y transparente, permite alumbrar casos normales, ¿qué sentido tiene marcar cualquier error en la interpretación que Martínez Estrada hace de Nietzsche?, ¿qué lectura de Nietzsche usaremos como piedra de toque del acierto o error de su interpretación? Independientemente del modo en que se responda a estas preguntas lo cierto es que el trabajo que demanda reconstruir el efecto de Nietzsche –en este caso *cómo* impacta en la obra de Martínez Estrada– posee un estatuto diferente y junto a éste criterios de validez distintos al trabajo de evaluar la rectitud, o no, de esa recepción. Asentada esta distinción, la ausencia de citas a la obra de Nietzsche cobra sentido.

Sin más prólogos, en lo que sigue nos detendremos en las figuras que consideramos centrales en la lectura de Nietzsche que realiza Martínez Estrada: Nietzsche el apóstata, Nietzsche el utopista. Figuras en tensión propia de una filosofía de las sombras.

## Nietzsche, o del apóstata

Nietzsche tendría que oponer al status de hecho de la civilización un ideal de distinto tipo (una utopía) o un procedimiento para la modificación gradual de ese status encaminándolo a otras formas del convivir social. En cambio jamás Nietzsche se interesó por una reforma política o económica de la sociedad.

Ezequiel Martínez Estrada. *Nietzsche* (2005)

Desde el inicio de *Nietzsche: filósofo dionisiaco*, Martínez Estrada busca romper una identificación predominante en las lecturas de Nietzsche: la que relaciona a este con lo arreligioso o con el ateísmo. Para Martínez Estrada, lejos de ser un ateo, toda su personalidad

y todas sus “actitudes responden a un espíritu religioso” (23). Comprender esta afirmación necesita, antes, determinar qué se entiende aquí por espíritu religioso.

En el comienzo el espíritu religioso parece referir a un contenido concreto, a una de las formas históricas de la religión. En la obra de Nietzsche “inevitadamente se evocan los nombres de los campeones de la Reforma, digamos el caballero de Hutten, Zwinglio, Huss o Servet” (*Nietzsche* 23). Pero es necesario advertir que esta puesta en relación no refiere a los contenidos de las demandas de los reformadores a la Iglesia. Lo que le interesa a Martínez Estrada es un estilo, un talante del cual los contenidos son, casi, excusas para manifestarse. Por eso, más que seguir la línea que va de su padre Carl Ludwig, pastor luterano, y ver las influencias del protestantismo en la formación de Nietzsche –lo que implicaría trabajar con los contenidos religiosos del luteranismo y sus efectos–, a Martínez Estrada le interesa precisar dicho espíritu religioso presente tanto en los campeones de la Reforma como en Nietzsche. En ese sentido dice de este último que:

su actitud es la del apóstata, indeciblemente empeñado en combatir su antiguo credo trascendido. Debe vérselo, entonces, en su verdadero papel y misión: en la de un heresiarca surgido de la fe cristiana, de la filosofía griega, de la música y de la honradez familiar. Lo que sería preciso aclarar ahora es el verdadero sentido de la palabra heresiarca. Porque puede tener por tradición algún matiz condenatorio o peyorativo que no conviene al caso de Nietzsche. Su herejía constituye un máximo heroísmo, su acto de fe pública en nuevas convicciones. (*Nietzsche* 24)

El sentido de la palabra heresiarca, que es central para comprender el espíritu religioso presente en Nietzsche, no se deriva de las convicciones que guían la herejía. Suponer que el heroísmo reside en éstas implicaría subordinar el espíritu, el talante o el temperamento a un contenido –las convicciones–, deviniendo por eso secundario todo aquello que no fuera dicho contenido, es decir, el temperamento mismo. A tal punto es indiferente el contenido que las analogías y paralelismos propuestos por Martínez Estrada no pretenden ser coherentes entre sí ni exhaustivas. Giordano Bruno, Erasmo de Rotterdam, Martín Lutero, John Milton, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, entre otros, son quienes comparten afinidad espiritual con Nietzsche, mientras que entre los acontecimientos que encarnan un espíritu análogo aparecen la Reforma, el Renacimiento y hasta la aparición de Cristo mismo en la tierra. Esperar cierta sistematicidad de contenido entre autores y acontecimientos diversos no solo es impertinente, sino que, desde la óptica de la vida, improductivo. Es que la sistematicidad no es parte de ella. Lo que queremos marcar aquí es que la identificación de Nietzsche con un espíritu religioso no puede comprenderse por el contenido de su obra, sino por el talante y temperamento que la moviliza. Este aspecto de forma y no de contenido del espíritu religioso es fundamental para nosotros.

El verdadero sentido de la palabra heresiarca no es otro que el de la apostasía. Como dice Martínez Estrada, “entiéndase heresiarca simplemente por la apostasía, el cambio de frente a las creencias de antaño” (*Nietzsche* 24). La figura del apóstata señala una tensión, un conflicto. Para que exista apostasía, debe haber un credo dominante, tradicional y una figura que se le enfrente públicamente. Si hay un paralelismo con la mística –tal como Martínez Estrada señala– no puede pensársela como experiencia individual transmudana, sino como experiencia pública y de este mundo. No hay apostasía individual y privada. De ahí la importancia de la figura de la herejía, en la medida que “ningún hereje lo es sino desde el punto de vista de la antigua ubicación” (*Nietzsche* 25).

Lo que la herejía evidencia tanto como la apostasía es la presencia de dos campos en tensión: aquel que representa lo antiguo, cristalizado y rutinizado frente a la novedad incristalizable. En última instancia “‘contra’ es la palabra que caracteriza a aquellos pensadores

o místicos” (*Nietzsche* 25). Con esto podemos precisar el concepto de espíritu religioso. Éste no está asociado a contenidos morales ni de ningún otro tipo. El espíritu religioso que anima la herejía heroica reside en su acto de fe pública en contra del contenido establecido, es decir, en su *ser contra*.<sup>4</sup>

Llegados a este punto, en el cual Martínez Estrada le atribuye a Nietzsche no solo un carácter religioso, sino también uno análogo con el de cierto cristianismo, debe aún resolver el interrogante más obvio, ¿cómo acercar a Nietzsche a uno de sus objetos más largamente criticados? Este dilema es resuelto mediante la distinción entre la elevación de lo religioso a dogma producida por la Iglesia y el verdadero espíritu religioso imposible de ser sistematizado en un conjunto doctrinario o dogmático. En el decir del autor argentino, “sus críticas al cristianismo en su esencia no van contra el aspecto religioso del mismo sino contra el moral y el filosófico” (*Nietzsche* 30). El punto nodal del argumento es que “cristianismo y moral eran entendidos en su plano de la cultura como antes la Iglesia y los Concilios, imágenes de un dogma cristalizado sobre la fe desaparecida y códigos de comportamiento petrificados” (*Nietzsche* 30). Es la confusión de lo eclesial con lo religioso, del dogma con el espíritu, lo que lleva a Nietzsche a distanciarse del cristianismo. Esto se observa con exactitud al detenernos en el aspecto específico que para Martínez Estrada Nietzsche rechaza del cristianismo. Su crítica apunta a un elemento que es, justamente, contrario al espíritu religioso: la reducción de mito a imagen, la producción de dogma, la cristalización y, por eso, putrefacción de la fe.

En síntesis, lo que Nietzsche enfrenta no es la religión sino todo aquello que petrifica la vida. Esto a pesar de sus propias opiniones: este identificaba erróneamente todo cristianismo con su institucionalización, toda religión con su transformación en dogma:

Es una postura dogmática arbitraria de Nietzsche atribuir al cristianismo una función racionalizadora de la moral porque así se confunde la esencia del cristianismo evangélico con el programa político de la Iglesia católica militante [...] Nietzsche debió separar lo que significaban las doctrinas y lo que hacen de ellas la ignorancia de los pueblos y la dirección política de la cultura. (Martínez Estrada, *Nietzsche* 31-32)

Así, frente al elemento religioso del cristianismo, se opone el programa político, la dirección política de la Iglesia.

Esta dicotomía entre religión y dogma, fe e Iglesia, se apoya sobre la distinción entre lo dionisiaco y lo apolíneo. La Iglesia es quien petrifica el impulso dionisiaco de la fe.<sup>5</sup> Es este paralelismo el que le permite a Martínez Estrada afirmar que, si bien Nietzsche critica abiertamente toda religión y todo cristianismo, una comprensión correcta del fenómeno religioso y, por tanto, de la deriva evangélica del cristianismo no está en contradicción con la propuesta nietzscheana, sino que se ajusta a ella. En su esencia, “el cristianismo no se sostiene por lo que en él haya de racional, sino precisamente porque es un extraordinario complejo de

<sup>4</sup> En este sentido Sebastián Abad, en su artículo en torno al Nietzsche de Martínez Estrada, afirma que si “la filosofía de Nietzsche es religiosa [es] porque Nietzsche lo es; profeta y heresiarca, anunciador y apóstata” (130).

<sup>5</sup> Afirma Martínez Estrada: “Dentro de la forma de pensar de Nietzsche, ¿no podríamos decir que Dionisos se ha valido de un Antidionisos, de una máscara de sí mismo, de Cristo, para perdernos? El Cristo político de la Iglesia católica, que ya no es el anarquista de Galilea sino el reclutador de esclavos para la industria de guerra, ¿no es un simulacro infernal del gozoso dios de la vida, del danzante, del corodidáscalos de los faunos, de Dionisos coronado de pámpanos?” (Martínez Estrada, *Nietzsche* 31). Acá aparece ya una de las hipótesis más interesantes de Martínez Estrada—que convive sin fundirse en armonía con otras partes de su trabajo sobre Nietzsche—en la cual entremezcla las propuestas nietzscheanas con la noción de destino [*Schicksal*] central en *La decadencia de occidente* de Oswald Spengler, para quien no habría escapatoria a la decadencia de las culturas. En tal sentido, entre Dionisos y Apolo no hay una tensión que permite la irrupción salvífica del primero. El propio Dionisos regresa vengativo y transmuta en su contrario para hacer perecer todo lo existente. El ya citado trabajo de Sebastián Abad trabaja este punto.

malentendidos afines sustancialmente con la índole de la sensibilidad y mentalidad humanas” (*Nietzsche* 36). Las “proyecciones sociales y políticas” del cristianismo constituyen, por eso, “una degradación filosófica de la doctrina pura de Cristo” (36). Esta doctrina pura de Cristo, del Cristo anarquista de Galilea, no está al servicio del anquilosamiento de lo viviente. En opinión de Martínez Estrada, la ceguera de Nietzsche para distinguir ambos elementos, el religioso y el institucional, se debe a que no puede desligar el pensamiento de su cuerpo y del amor a la vida a la que su cuerpo lo impulsa. Es que “Nietzsche es un adorador de la vida [...] y su ardor lo conduce hasta la negación misma del cristianismo” (Martínez Estrada, *Nietzsche* 36).<sup>6</sup>

En suma, Nietzsche en tanto adorador de la vida, porta un espíritu religioso, el cual no es otro que el del apóstata y el del hereje. Este espíritu no puede entenderse como algo del dominio privado del sujeto, sino que es eminentemente público-polémico. Tampoco debe identificarse con un contenido específico, como si las diferentes variaciones del contenido afectaran a lo religioso. La religiosidad solo cobra identidad posicionalmente, en tanto ser lo otro de la vida petrificada, del mito cristalizado en imagen. El ardor de su amor le lleva a confundir la petrificación del cristianismo que la Iglesia católica produce con todo cristianismo *per se* y, peor aún, con toda religión. Esto no hace que una correcta lectura de ambos fenómenos pueda acercarlos a la propuesta de Nietzsche. Propuesta que se anuncia, ya, en la oposición de Dionisos y Apolo:

porque hay un cristianismo popular, herético hoy, antisocrático, el de Kierkegaard y Dostoievsky, que es la prolongación anacrónica de la antigua fuerza dionisiaca, creadora de ebriedad orgiástica en la mente y de música en el cuerpo tal como Nietzsche la concibe en *El origen de la tragedia*. (Martínez Estrada, *Nietzsche* 64)<sup>7</sup>

Solo aquello que libera a la vida de su costra anquilosada es valorable. Por eso Nietzsche “levanta a Dionisos, la fuerza orgánica, estética que exalta el ansia de vivir y perdurar” (*Nietzsche* 61). El carácter dionisiaco de Nietzsche posee dos declinaciones, una en el campo del saber y otra del obrar. En cuanto al problema de la verdad rescata Martínez Estrada la probidad intelectual que moviliza a Nietzsche. Probidad intelectual movida por la constatación que “los deberes de la verdad son superiores a todo dogma” (61). En este plano “su evocación desesperada de Dionisos, su invocación al dios” apunta a la puesta en cuestión de la verdad en tanto conocimiento instrumental, en tanto armazón lógico-sistemático, “a evitar que se fijen imágenes rígidas de una realidad viva y cambiante” (*Nietzsche* 38-39). Frente al silogismo Nietzsche el dionisiaco opone, “la pasión, la ebriedad, el espanto y la alegría que recogieron los mitos y las leyendas” (40). En relación con la acción, Dionisos resiste toda reducción a una lógica de la mediación, trazando un paralelo entre la Iglesia y el Estado:

Lo que Nietzsche ataca en el concepto de cristianismo y de *ecclesia*, es lo que entendemos por Estado y por súbditos. Todos los defectos que inculpa al cristianismo debió transferírseles a la Iglesia, el Estado arquetípico, y todos los defectos que pertenecen a la Iglesia son comunes con el Estado político nacional. (*Nietzsche* 32)

<sup>6</sup> Lo mismo señala Horacio Nieva en su nota en torno a los Nietzsche de Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada: “Su ardor, su *pathos*, es decir su estado de ánimo apasionado y trágico, lo condena a arremeter contra el cristianismo establecido” (194).

<sup>7</sup> Mantendremos el modo en el cual Martínez Estrada traduce en español las obras de Nietzsche. Eso puede llegar a generar una diferencia entre nuestra forma de citarlo, en este caso *El nacimiento de la tragedia*, y el de Martínez Estrada: *El origen de la tragedia*. Para el problema de relacionar a Nietzsche con el concepto de origen, puede remitirse a la clásica intervención de Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

Con esto cobra sentido el epígrafe de este apartado que señala la ausencia de un contenido utópico en Nietzsche. Es que, de haberlo, necesariamente la posición de ser lo otro de lo dominante tendría un fundamento externo a la posicionalidad misma. De ser así, el momento del ser “contra” podría superarse y relegarse a un pasado al institucionalizarse el contenido utópico. Pero esto representaría, nuevamente, la subordinación del espíritu religioso al de su contenido y por ello necesariamente la confusión de mito e imagen. La constatación de que el contenido puede ser idéntico en el mito y en la imagen lleva a reconocer que su elemento diferencial reside en algo formal. De ahí que su ética, de existir, demanda “cuestionar, sobre todo refutar, asumir una actitud negativa” (Martínez Estrada, *Nietzsche* 38). El espíritu religioso, entonces, es aquel que denuncia la idolatría. En tal sentido “Nietzsche renueva la exaltada empresa de purificar al hombre en sus ideales contrahechos y disolutos: del pecado de adorar falsas divinidades” (33).

Esta primera decantación de una filosofía de las sombras nos obliga a reconocer el carácter permanente de la apariencia y la ilusión para mantenernos atentos y denunciar como aparente todo aquello que se presente como verdadero. La primera posibilidad de la filosofía de las sombras es, entonces, la de Dionisos contra Apolo. Si en la órbita de la pregunta filosófica por la verdad, la apostasía dionisiaca se identifica con la demostración del carácter dogmático de todo conjunto de saberes cristalizados, con la imposible reducción de lo verdadero a una suma de conocimientos, en el plano político se corresponde con el rechazo a toda *ecclesia*, a toda institucionalización de la vida. En palabras de Martínez Estrada, “en el ejido de la *polis* Dionisos es un ‘extranjero’” (*Nietzsche* 61).

### Nietzsche, o del utopista

El problema político y económico para Nietzsche, como el de la Revolución Francesa, es una superestructura. Todo depende de la inteligencia y la decencia más que del dinero y la mercancía [...] Su misión es religiosa o sagrada, puesto que también él se propone que en la tierra se construya la Ciudad de Dios. En pocas palabras Nietzsche es el utopista, el idólatra de la verdad, que sueña la polis de los filósofos aristocráticos después de dos mil quinientos años de beber Sócrates la cicuta ateniense.  
Ezequiel Martínez Estrada. *Nietzsche* (2005)

Hasta aquí reconstruimos uno de los caminos posibles que se derivan de una filosofía de las sombras, de una filosofía que reconozca que no hay más división entre mundo aparente y mundo verdadero: la de la puesta en cuestión de la imagen cristalizada al ser ésta reificación de lo viviente, la de la denuncia del carácter aparente de lo que se autoproclama como verdadero. Una política de la irrupción de lo viviente, que libera a la vida de sus parálisis contingentes. En resumen, una política no idólica, renuente a toda idolatría. Esta reconstrucción se hizo a la par de la presentación de un Nietzsche de Martínez Estrada. Del Nietzsche, parafraseando el título, filósofo dionisiaco. Como si la irrupción de Dionisos contra Apolo fuera la declinación de la filosofía de las sombras.

Pese a esto, no menos acorde a esta filosofía es otra decantación que el propio Martínez Estrada recepta. Una deriva de la filosofía de las sombras que no reniega de la apariencia, que no se detiene en su denuncia en tanto que falsa. Es que la apariencia es la única verdad. De ahí que denunciar el carácter falso de la apariencia represente olvidar el elemento constitutivo en el cual la vida se desenvuelve: la falsedad. Claro está –parafraseando *El crepúsculo de los ídolos*– que, eliminado el mundo verdadero, se elimina el mundo aparente y, por ello, su

carácter falso. Esto implica, a diferencia de lo restituído en la propuesta anterior, una relación no antinómica entre Dionisos y Apolo.

En relación con el problema de la verdad, la apariencia no podrá ser desechada en cuanto tal. Es que, “la falsedad es necesaria a la vida” por lo cual Nietzsche “preconizará el arte, la ficción y hasta la mentira” (*Nietzsche* 45). Pero dado esto, todas las construcciones del hombre encuentran asidero en su necesidad de apariencia, “la verdad, la piedad son recursos astutos que hemos apelado para poder vivir” (45). Nos enfrentamos aquí con un problema. Si la apariencia es ineliminable e incluso la consideramos necesaria, ¿todas las apariencias valen igual? ¿Es posible diferenciarlas? La probidad intelectual que constata el carácter falso de toda preposición se muestra incapaz para resolver esto. Así, parecerían volverse indistinguibles todas las apariencias. A la actitud negativa del escéptico –que resultaba de la declinación primera de la filosofía de las sombras– se le opondría como alternativa el relativismo. Como si a la negatividad pura se le opusiera el sí dogmático a todo lo que es. Esto resultaría así si el problema de la verdad agotara el problema de la vida. En la medida que esto no es así, es posible desplazar el problema de la verdad y cómo conocerla al problema de la vida y cómo potenciarla. El problema gnoseológico se transforma en axiológico y obtenemos, de esta forma, un criterio para diferenciar apariencias: su relación con la vida. En los términos de Martínez Estrada,

En un mundo que acaso no contiene más que lo ilusorio, lo que entendemos por representaciones o cualidades “secundarias”, si carecemos de un decálogo absolutamente fidedigno con que regir no solamente nuestra conducta sino la vida social, cualquier ordenación entre las numerosísimas posibles tiene exactamente la misma validez; pero algunas conducen directamente a exaltar y estimular los valores existenciales y otras a negarlos con preceptos de disimulado odio a la vida. (*Nietzsche* 62)

Los valores serán ahora los criterios para distinguir las apariencias. Ya que “hay diferentes especies de verdades, cada especie con su propio repertorio de valores” (Martínez Estrada, *Nietzsche* 70). Elevada la vida a valor, podrán distinguirse apariencias que potencian lo viviente y apariencias que lo disminuyen. Llegados a este punto podría pensarse que las diferencias valorativas residen en el contenido de la apariencia, en la medida en que su carácter formal –el ser apariencia– es idéntico. No obstante esto, las diferentes opciones a valorar no se evalúan en función de su contenido, sino de un modo –o forma– de relacionarse con lo aparential. El problema del racionalismo socrático es el de rechazar la apariencia y, por ende, suponer la existencia de una verdad evidente. Por ello, mantiene una relación dogmática con lo aparente. Se produce con esto una amplificación de la apariencia al trabar una relación no consciente con ella. Suponer “que es verdadero lo que es falso” (*Nietzsche* 76), es contrario a esta filosofía de las sombras. Ahora bien, “si estas cosas fraudulentas pasaran al plano de la conciencia se transformarían en verdades” (76).

Con esto existiría un modo sano de relacionarse con las apariencias –aquel que las reconozca en cuanto tales– y otro dañino –aquel que presuponga la existencia de un mundo real y, por ello, olvide el carácter aparente de lo que conoce. El primer modo reconocería el aspecto productivo de la apariencia, su elemento embriagador; el segundo lo aniquila al olvidar su carácter aparential: “al vino de Dionisos que exaltaba los valores profundos de la vida, se lo ha reemplazado con un *nepentes* que da el sueño de creer que se ha comprendido lo que es incomprensible” (*Nietzsche* 93). El ideal del sueño consciente, que en tanto tal no duplica su carácter onírico, es productivo para la vida.

Con esto, el rechazo de toda positividad en tanto que aparente es descartada por la distinción entre apariencias valiosas y no valiosas. Como criterio de juicio se encuentra la vida. Si cada conjunto de verdades o apariencias –diferencia que carece de sentido– moviliza una constelación valorativa, ésta puede exaltar a la vida o producir su merma. Ahora ya no en tanto



que todo lo cristalizado anquilosa la vida, y que ésta se manifiesta como irrupción, sino en el reconocimiento de la variedad de cristalizaciones. La pregunta por la verdad se traslada a la pregunta por el valor. De la metafísica, a la axiología. Mientras la moral socrática en su búsqueda de una verdad irrefutable acaba por hacer perecer lo viviente, la moral trágica, en su ensoñación consciente, la potencia. Lo paradójico es que este movimiento a favor de una positividad, el desplazamiento hacia una axiología, el ingreso del valor al problema no implica por ello el ingreso de un contenido valorativo. Si la primera declinación de la filosofía de las sombras era posicional, el ser lo otro de, y por eso carente de contenido, la segunda declinación –cuanto menos en el interrogante en torno a la verdad/falsedad– refiere al modo de relacionarse con la apariencia, de manera independiente del contenido de ésta. La primera declinación de una filosofía de las sombras es la de Dionisos contra Apolo. La segunda declinación, hasta aquí, parecería ser la de Dionisos en Apolo. En el reconocimiento de la ilusión en tanto tal.

Lo que resta preguntar es qué sucede en el plano de la acción. Si antes establecimos un paralelo entre los modos de resolución de la razón pura y la razón práctica, ¿qué sucede ahora? Es de esperar que, si en la primera forma el rechazo de toda positividad era replicado en la negativa a toda mediación, en esta segunda forma la distinción entre positividades se replique en la diferenciación de mediaciones y, por eso, en la valoración de alguna en particular. En otras palabras, si Dionisos era necesariamente el extranjero en toda *polis*, renuente al mecanismo eclesial al ser toda positividad la reducción del mito a imagen, dicho carácter necesario desaparece ahora. ¿Es posible un Dionisos en la *polis* y no solo contra ella? La ausencia de utopía que Martínez Estrada encuentra en Nietzsche en la cita que da comienzo al primer apartado, adquiere afinidad y cobra sentido bajo la óptica de la primera declinación: Nietzsche el apóstata. Del mismo modo, pero inversamente, la cita que encabeza este apartado, en la cual Martínez Estrada referencia a Nietzsche como reformador y, no casualmente, idólatra –lo otro de la apostasía– es afín a la segunda declinación de una filosofía de las sombras: Nietzsche el utopista. Resta ver, ahora, qué utopía es la de Nietzsche, desde la óptica de Martínez Estrada.

Como indicio del contenido de la utopía de Nietzsche no encontramos más que afirmaciones dispersas a lo largo del libro de Martínez Estrada. En primer lugar, aparece que “Nietzsche se encuentra con que el derecho al bienestar, base del jusnaturalismo, el derecho al mando, al saber y al poseer no es un derecho connatural de la existencia y que no basta haber nacido para tenerlo ínsito” (*Nietzsche* 54). Tras esto se pregunta cuál es el criterio a partir del cual se conquista dicho derecho. Luego de vacilar, afirma que “el ideal político es la tiranía de los más capaces”. Es que “una filosofía de los valores, de la cultura, con el hombre en su centro, tiene que conducir a una división defectuosa de la sociedad en dos partes: los gobernantes y los súbditos” (55). En la misma página deja registrado, no obstante, que estas postulaciones poseen un carácter vago, e inserta la cita que acompaña el primer apartado. Esta ambigüedad en las formulaciones las justifica Martínez Estrada en tanto está presente el carácter ambiguo también en Nietzsche. Señala que su tratamiento de las masas es contradictorio, pero que finalmente desdeña, antes que nada, “lo que él llama socialismo y democracia porque bajo esos disfraces descubre la zarpa criminal de los destructores de belleza y de vida” (69).

De esta segunda declinación de una filosofía de las sombras se extrae la valoración de un régimen político específico. Un régimen y un Estado que no destruyan la vida –como las formas modernas de la política: la democracia y el socialismo– sino que la exalten. Sin lograr mucha precisión es posible delinear una comprensión del “Nietzsche utopista, el idólatra de la verdad, que sueña la *polis* de los filósofos aristocráticos” (*Nietzsche* 80). Esta *polis* se construye sobre una axiomática bastante clara: (1) postulando la vida como valor, (2) afirmando luego que no todo lo que existe exalta lo viviente y, por lo tanto, que el simple hecho de existir no da un derecho al mando ni al bienestar y (3) señalando, tras esto, la capacidad filosófica como criterio distintivo para dicho derecho, la utopía nietzscheana no puede ser otra que la de una

aristocracia filosófica o la tiranía de los más capaces. Si el elogio de la apariencia consciente es la decantación en el plano del saber de esta segunda posibilidad de una filosofía de las sombras, la aristocracia filosófica como forma política es su decantación en el plano práctico.

## Reflexiones finales

A lo largo del trabajo observamos que en las reflexiones de Martínez Estrada sobre Nietzsche se evidencia el carácter contradictorio del pensar y la potencialidad escondida allí. Si por momentos la tensión se admite como productiva y necesaria, impidiendo rechazar la apariencia en la medida que es el bálsamo curador de la verdad horrorosa de Dionisos, por otros parece ser lo dionisiaco aquel elemento únicamente valorado. Este movimiento se prolonga a la relación de Nietzsche con lo que Martínez Estrada denomina lo político-ecclesial: la reducción del mito a imagen. De una filosofía de las sombras que constate el carácter ineliminable de la apariencia es posible derivar dos declinaciones que identificamos, por un lado, con la figura del apóstata, hereje y reformador cuya tarea es la de desacralizar toda imagen y, por el otro, con la figura del utopista que no reniega de la imagen en la medida que comprende que es un elemento necesario de la vida.

El primer camino, vimos, identifica la vida con movimiento, la imagen con su reificación, y la negación de la reificación como irrupción de lo viviente. Iguala la religión, el espíritu eminentemente religioso, con aquel del apóstata que públicamente se enfrenta a la religión establecida marcando su falsedad. Falsedad no debido a su contenido, sino a su modo: al ser imagen rígida del mito. La indistinción de Nietzsche entre cristianismo evangélico y catolicismo ecclesial-político es aquello que lo lleva a criticar el cristianismo en sí, sin ver la afinidad entre una versión de éste, el evangélico, y su propia intención. Martínez Estrada esboza un paralelo, con esto, entre las derivas teóricas y prácticas de una filosofía de las sombras tal: frente a la pregunta por la verdad, el apóstata denunciará antes que nada el carácter falso de aquello que se enuncia como verdadero; frente al problema político, evidenciará el carácter idólico de toda imagen administrada ecclesialmente. Este paralelo es idéntico en su carácter formal, la especificidad de ambos reside en obtener su identidad posicionalmente y, por eso, carecer de contenido específico. Lo cual le permite a Martínez Estrada acercar a Nietzsche a pensadores de lo más variados, todos identificables en haberse opuesto ya sea a un conjunto de saberes o de prácticas oficiales.

El segundo camino posible de una filosofía de las sombras comprende que la vida es movimiento y reposo y la imagen cristalización y condición de posibilidad de lo viviente. Al no reducir lo viviente al momento de la irrupción negativa, introduce el problema de la variación de las positivities. Frente a la pregunta por la verdad, el señalamiento del carácter aparential no bastará para rechazar una positividad. Aquí el ser-contra se muestra insuficiente, necesitando un criterio de juicio para distinguir entre apariencias. Lo cual transforma el problema filosófico de la verdad en el problema axiológico del valor. Mientras en la apostasía ambos problemas se resolvían al mismo tiempo –la vida se estimulaba rechazando lo que se proclamaba verdadero– en esta segunda vía la pregunta por lo verdadero y por lo valioso ya no reciben una respuesta al unísono. Llegados a este punto observamos cómo este corrimiento al problema axiológico no implicó el ingreso de un contenido determinado. Es que el criterio para diferenciar entre apariencias que estimulan la vida y otras que no la hacen no reside en su variación de contenido. En última instancia el criterio no sirve para diferenciar apariencias en sí, sino para diferenciar modos de relacionarse con ellas. El sueño consciente, la ebriedad lúcida, se muestran como más verdaderos que la pretensión de eliminar todo componente onírico que al ser engaño del engaño, duplicación de lo aparente.

Al guiarnos por lo analizado buscamos el paralelo entre el problema de la verdad y el problema político para esta segunda vía. Tuvimos que satisfacernos con una serie de anotaciones dispersas de Martínez Estrada al respecto para restituir la organización arquitectónica de la utopía nietzscheana de la república del genio.<sup>8</sup> Postulando la vida como valor; afirmando luego que no todo lo que existe exalta lo viviente y, por lo tanto, que el simple hecho de existir no da un derecho al mando ni al bienestar; distinguiendo, tras esto, la capacidad filosófica como criterio para dicho derecho –en la medida en la que el ejercicio filosófico potenciaría la vida– Nietzsche adopta el carácter del utopista, del idólatra. Ahora bien, ¿hay un paralelo en ambos planos de esta segunda declinación? La respuesta nietzscheana al problema político ¿evita hacer ingresar criterios de contenido como en la respuesta al problema de la apariencia? En esta segunda declinación de la filosofía de las sombras parecería acontecer una descompensación. Es que la utopía política nietzscheana ya excede el carácter formal y representa la adhesión a una forma de gobierno concreta, basada en una concepción específica del derecho natural. Esto representa el ingreso de un elemento dogmático en su pensamiento que no permite la variación de contenido –ingreso imposible tanto en la primera declinación de la filosofía de las sombras en su totalidad como en la respuesta al problema de la verdad de la segunda declinación–. Como si en el plano teórico la posibilidad de aplazar infinitamente el problema del contenido fuera posible, pero en el plano práctico no.<sup>9</sup>

Es este desajuste el que parece llevar a Martínez Estrada a señalar que los discípulos de Nietzsche podrían haber juzgado a aquel, precisamente en este aspecto, como falso apóstol social:

¿O es que Nietzsche admite que una humanidad que busca la verdad sea esclava y trabaje para el artista, el contemplador, el que no siembra ni teje? ¿Con qué derecho? Por eso quiere al señor y al esclavo, al poderoso y al débil sometido, y justamente es lo que hicieron y están haciendo los dueños de la civilización [...] Cuando la humanidad creó dos planos –así pensaba Aristóteles– el superior de los amos y el inferior de los esclavos, estos usurparon el trono e impusieron las leyes de Tubalcaín. Con derecho. Nietzsche no habría tenido defensa contra sus propias doctrinas, juzgado por el tribunal de los únicos discípulos que ha tenido, y habría sido sacrificado como lo fueron los últimos apóstoles sociales. (*Nietzsche* 78)

La utopía de Nietzsche acabaría por falsear, para Martínez Estrada, su propia intención. La postulación de una alternativa a las formas democráticas y socialistas de la modernidad resultan no solo fútiles, sino contraproducentes. La tensión que restituye Martínez Estrada parece acabar por decantar hacia uno de los polos. Es que “muy posiblemente, pues, por el estudio del estilo más que por el examen del contenido filosófico de la obra nietzscheana llegaríamos a poseer íntegro su mensaje de una filosofía del porvenir” (Martínez Estrada, *Nietzsche* 110). Es necesario recobrar “su visión de que el hombre es un laberinto sin salida, una tragedia en sí” (122). Solo admitiendo la ausencia de salida del laberinto, sin engañarse y

<sup>8</sup> Horacio Nieva, por su parte, afirma –respaldado por otras de las afirmaciones de Martínez Estrada– que “esa pregunta en Nietzsche es una inquietud de la praxis que él no se la ha planteado como una cuestión a ser resuelta en su problemática” (195).

<sup>9</sup> La descompensación sería un elemento necesariamente a superar o un elemento criticable bajo la presuposición de que los interrogantes respecto a la verdad y al conocimiento son idénticos a los interrogantes respecto a la práctica y la acción, cuyo correlato es la afirmación de que todo problema político es, en última instancia, filosófico y que solo un rodeo por éste podrá resolver aquel. En cierta medida parece ser que la posibilidad de la interrogación constante en el plano filosófico necesita de la fijación determinada del orden político que se lo permita: la aristocracia de los filósofos.

hacerse ilusiones, es que puede ejercerse la tarea eminente del intelectual: la crítica. Crítica que implica la denuncia de lo aparente. La irrupción de Dionisos contra Apolo. El legado de la obra de Nietzsche es el de su estilo, no el de su contenido. La tensión entre Dionisos y Apolo se resuelve hacia un lado. Resolución que se nos anticipa ya en el título del propio texto. Es que Nietzsche –y reflejándose en el espejo, Martínez Estrada– no es otro que el filósofo dionisiaco.<sup>10</sup>

### Obras citadas

- Abad, Sebastián. “La verdad se cobra al heraldo. Martínez Estrada frente a Nietzsche.” *Instante y azares*, año 1, n.º 1, 2001, pp. 125-142.
- Aguirre, Osvaldo. “Vikingos en el espejo.” *Página 12*, 19 de febrero de 2006, <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-1968-2006-02-22.html>.
- Cvitanovic, Dinko. “Radiografía de la pampa en la historia personal de Martínez Estrada.” *Radiografía de la pampa*, de Ezequiel Martínez Estrada, edición crítica a cargo de Leo Pollman, Archivos CSIC, 1997, pp. 327-348.
- Ferrer, Christian. “Autorretrato con modelo.” *Nietzsche, filósofo dionisiaco*, de Ezequiel Martínez Estrada, Caja Negra, 2005, pp. 9-15.
- \_\_\_\_\_. *La amargura metódica: Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*. Sudamericana, 2005.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, 2008.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Nietzsche, filósofo dionisiaco*. Caja Negra, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, 2004.
- Nieva, Horacio. “Los Nietzsche de Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada o el modo vital de abjurar de los juegos trascendidos.” *La Biblioteca*, n.º 2/3, 2005, pp. 190-195.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de occidente*. Espada, 2015 (dos tomos).
- Weinberg de Magis, Liliana Irene. “Radiografía de la pampa en clave paradójica.” *Radiografía de la pampa*, de Ezequiel Martínez Estrada, edición crítica a cargo de Leo Pollman, Archivos CSIC, 1997, pp. 471-490.

<sup>10</sup> Excede el trabajo de este artículo, pero luego de precisar el Nietzsche de Martínez Estrada se podría intentar una comprensión del Nietzsche que influencia a Martínez Estrada o, en otras palabras, en qué sentido es él nietzscheano o no. Dinko Cvitanovic en un capítulo que acompaña la edición crítica de *Radiografía de la pampa*, señaló que Martínez Estrada “participó de la obra y de la actitud ante el mundo del enfermo y torturado Nietzsche, de su teoría del ‘resentimiento colectivo’, de la presencia del hombre temeroso y solitario frente al conjunto sistemático de las exigencias de la sociedad, de la frustración, de la herejía” (347). En la misma edición Liliana Irene Weinberg de Magis afirma que hay un eco en Martínez Estrada de aquel Nietzsche que “desenmascara el espíritu apolíneo como la voz triunfante que logra marginar el mundo dionisiaco” (485). Si Martínez Estrada posee algo de Nietzsche, parece ser (y confirma también nuestra lectura) el carácter hereje y apóstata. En Martínez Estrada, filósofo dionisiaco, *Radiografía de la pampa* y *Muerte y transfiguración del Martín Fierro* cobran sentido en tanto actos de apostasía.