

## LA VERDAD SE COBRA AL HERALDO MARTÍNEZ ESTRADA FRENTE A NIETZSCHE\*

Sebastián Abad

A mi "vieja profesora" Mónica Cragnolini

"Hadst thou the same free will and power to stand?"

Milton IV, 66

Muchos escritores argentinos leyeron a Nietzsche. En general se trataba de un Nietzsche *dilettante*, poeta, loco, inmoralista; un Nietzsche nihilista y disolvente, que aún se hallaba lejos de convertirse en lo que pudo ser en Europa: el último eslabón de la metafísica, el lugar –pero no el cuerpo enfermo– en que la venerable disciplina fundada por Platón daba un giro y se invertía y completaba.

No hubo que esperar a que el siglo XX estuviera entrado en años para tener noticias del influjo del filósofo alemán en estas tierras. Incluso en el siglo en que lo vio vivir podían hallarse artículos en diversas revistas como *Caras y Caretas*, donde ignotos escribientes citaban con delectación algunas de sus frases más provocativas o publicaciones como *Nosotros*, donde se ofrecía al público una versión española de *Ecce homo* en diversas entregas.<sup>1</sup>

---

\* Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto UBACyT JF 16 "La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina", II parte, dirigido por la Dra. Mónica Cragnolini y constituye una versión corregida y ampliada del texto que sirvió de base a la participación del autor en un panel sobre la recepción de Nietzsche en la Argentina (*Jornadas Nietzsche 2000, Nietzsche (no) ha muerto: entre arte, filosofía y política*). Agradezco las preguntas que en esa oportunidad me formularan Lucía Piossek y Esteban Mizrahi, pues cumplieron un papel importante en la reformulación del presente texto. La traducción de los pasajes alemanes citados me corresponde.

1. La traducción de *Ecce homo* comenzó a publicarse en el N° 18-19 (enero/febrero de 1909) y la última entrega correspondió al N° 25 (febrero de 1910). El texto se basaba en la traducción francesa aparecida en el *Mercure*, y fue llevado al español por Enrique Banchs.

Hacia los albores de 1900, Nietzsche comenzaba a ser citado también en revistas especializadas y culturales. En 1908, Coriolano Alberini incluía a Nietzsche en una tipología de posiciones morales,<sup>2</sup> al tiempo que un Ingeniero criminalista hacía lo propio en relación con la clasificación de las facultades más importantes de la vida psíquica.<sup>3</sup> Algunos años más tarde, y desde un punto de vista más comprometido que el del compendio, se llegó a decir de Nietzsche que “toda la teoría del superhombre... es efecto de un prejuicio estético y de igual manera el precepto que aconseja hasta la mentira para mantener el orden social”.<sup>4</sup>

Pero fue a partir del fin de la primera guerra que se comenzó a vincular más concretamente a la filosofía de Nietzsche con fenómenos políticos e históricos y no fue casual que la intensidad de la vinculación se hallara en estrecho contacto con la intensidad de las cosas. Así, por ejemplo, un asistente al XIV Congreso de Psicología, celebrado en 1934 en Tübingen, se hacía eco de todos los intentos que en ese momento se llevaban a cabo de impugnar a Nietzsche por haber malentendido la esencia del pueblo y la estructura de la relación individuo-comunidad.<sup>5</sup> La contrapartida de estas exaltaciones no provenía de publicaciones especializadas, sino de un espacio de escritura como hubo pocos en nuestro país: la revista *Sur*. A lo largo de sus páginas hallaba el lector, si bien no un trabajo sistemático de interpretación filosófica –que sólo se cumpliría en la obra de Astrada–, al menos una apropiación creativa que se extendía a lo largo de diversas temáticas y orientaciones: historia, crítica, literatura, teología, ensayo filosófico, entre otras.

Muchos escritores argentinos leyeron a Nietzsche. Pero seguramente uno de ellos ha de contar entre los que supieron incorporar –bien o mal,

2. Alberini, Coriolano, “El amoralismo subjetivo”, en *Nosotros*, año II, t. II, 1908, pp. 195-206.

3. Ingenieros, José, “Sobre la clasificación psicológica de los delincuentes”, en *Anales de Psicología de la Sociedad de Psicología de Buenos Aires*, vol. III, años 1911-1913, p. 145. Cf. además, Ingenieros, J., “La vanidad criminal”, en *Archivo de Pedagogía y ciencias afines*, t. II (1907), p. 16. Cf. al respecto, Páez Canosa, Rodrigo, “El culto a la risa: el joven Ingenieros y Nietzsche”, incluido en el presente número de *Instantes y azares—Escrituras nietzscheanas—*.

4. Chiabra, Juan, “La función de la lógica contemporánea”, en *Anales de Psicología de la Sociedad de Psicología de Buenos Aires*, vol. III, años 1911-1913, p. 402.

5. Jesinghaus, Carlos, “Memoria sobre el XIV Congreso de Psicología, Tübingen, 1934”, en *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. I (1935), pp. 202-237. Cf. a contrario, Pi, Wilfredo, “El concepto nietzscheano y la Alemania actual”, *Nosotros*, año XI, t. XXVII, sep. 1917, N° 101, pp. 187-192.

con mezquindad o grandeza— al filósofo a su propia sangre: Martínez Estrada. Para él no se trataba de clasificar a Nietzsche dentro de alguna corriente filosófica o de demostrar magistralmente cuán claras (o inexistentes) eran las contradicciones del pensador trágico. De allí que se topara en algún momento con aquello que se rehusa a la indiferencia: el superhombre. De allí también que tuviera que repetir la condena de hablar del concepto sin poder evitar la contradicción acaso contenida en él.

En 1944, Martínez Estrada publica un primer ensayo sobre Nietzsche en la revista de la Universidad de La Plata: “Nietzsche o del estilo”, y también un artículo periodístico en el diario *La Nación*: “Nietzsche, filósofo dionisiaco”. Dedicó además al filósofo alemán un libro, *Nietzsche*, en 1947. Pero la “versión definitiva” de la lectura martinezestradiana de Nietzsche figura, junto con trabajos dedicados a Balzac y Montaigne, en *Heraldos de la verdad*, de 1957. Para ese entonces, el filósofo era un viejo conocido de la intelectualidad argentina<sup>6</sup> y la figura del superhombre había sido analizada en artículos que exhibían un conocimiento importante de la obra nietzscheana.<sup>7</sup> El protector de Martínez Estrada, Leopoldo Lugones, había frecuentado asiduamente la obra del filósofo, y ello no era patrimonio de él, pues circulaba entre muchos el libro de Max Nordau, *Dégénérescence*,<sup>8</sup> cuya primera edición española apareció en Madrid en 1902. Asimismo, Martínez Estrada revela lecturas de Nietzsche en varios pasajes de su obra principal: tamizados por la criba spengleriana aparecen algunas nociones ligadas a la crítica de la cultura, como la de “decadencia” y una peculiar versión fatalista del eterno retorno que, podría decirse, se asemeja en mayor medida a la compulsión de la repetición que a la doctrina de Zaratustra. Tampoco

6. Como ejemplo valga el año 1944: Ferrater Mora publicó entonces en *Sur* el artículo “Nietzsche y el problema de la exposición filosófica” (XIV, 121). El mismo año publicaron Bunge y Mondolfo, ambos en la revista cordobesa *Minerva*, “Nietzsche y la ciencia” y “Determinismo contra voluntarismo en la filosofía de Nietzsche”, respectivamente.

7. Cf. Mandolini, Hernani, “Sobre la crítica y los críticos”, en *Nosotros*, II época, año I, t. II, 1936, N° 9, pp. 437-441 y “El individualismo ibseniano” en *Nosotros*, año XXIII, t. LVI, 1929, pp. 210-214; Grossi, César, “D’Annunzio y el supernacionalismo”, en *Nosotros*, Año XXIII, N° 236-237, enero-febrero 1929, pp. 51-69; Ingebor, Simón, “Una concepción nietzscheana de Jesús”, en *Nosotros*, año XIX, N° 192, mayo 1925, pp. 90-97.

8. Cf. Caeiro, Oscar, “Lugones y Nietzsche”, en *Criterio*, N° 1713 (1975), pp. 169-174. No está de más recordar el homenaje que Lugones tributó a Martínez Estrada el 18 de agosto de 1929 en *La Nación*. Su título era “Laureado del gay mester”.

parece extraño que se haya escuchado la persistencia de los ecos de *El nacimiento de la tragedia* en la reelaboración de la oposición civilización-barbarie<sup>9</sup> ni que, a pesar de la perplejidad del editor de *Radiografía de la pampa*, un apartado allí contenido se llame "Séptima soledad".<sup>10</sup>

En relación con la recepción de Nietzsche en la Argentina hasta los 50, la lectura de Martínez Estrada representa una doble innovación: en primer lugar, por tomar en serio al filósofo y, en segundo lugar, por enmarcarlo en la tradición metafísica occidental. Así pues, *Heraldos de la verdad* constituye un hito de la recepción de Nietzsche en la Argentina y, por lo que a Martínez Estrada respecta, la instancia de recepción definitiva de la obra del filósofo. De allí que quepa centrarse en la sustancia textual, y no sólo en alusiones o datos editoriales para dar cuenta de la relación entre el argentino y el alemán. Ello no implica, sin embargo, la imposibilidad de un análisis del modo como se manifiesta la "influencia" del filósofo en textos no dedicados a él, como *Radiografía de la pampa*, sino a la suma revela una decisión justificada por el hecho de que Martínez Estrada es uno de los pioneros en la confrontación *tête à tête* con la obra de Nietzsche en Argentina.

## I

Existen sobrados indicios de que la lectura de Martínez Estrada se halla en las antípodas de la interpretación "académica" de aquel momento.<sup>11</sup> A decir

9. Weinberg de Magis, Liliana, "Radiografía de la pampa en clave paradójica", en Pollmann, Leo (coord.), *Radiografía de la pampa. Edición crítica*, Buenos Aires, FCE, 1993, p. 485, N° 32.  
10. Cf. Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, en Pollmann, L. (coord.) *op. cit.*, p. 88, n. a. Véase Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Nueva York /Berlín, De Gruyter, 1988 ff. (KSA), t. 3, pp. 545-546.  
11. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad. Montaigne. Balzac. Nietzsche*, Buenos Aires, Nova, 1957, p. 206. Cf. Romero, Francisco, "Las dos tendencias de la filosofía alemana contemporánea", en *Nosotros*, año XVIII, N° 179, abril de 1924, pp. 458-470 (comentario del libro de Richard Müller-Freienfels, *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*, 1923) y "Filosofía", en *Nosotros*, año XIX, N° 191, abril de 1925, pp. 504-509 (comentario del libro de A. Tilgher, *Relativistas contemporáneos*). Cf. p. 506: "El aristocratismo de Nietzsche es un relativismo ético, aparte de todos los restantes relativismos del padre de Zarathustra".

verdad, nuestro autor elimina de un plumazo toda vinculación de Nietzsche con el pragmatismo, el materialismo ateo y la tradición de los moralistas franceses,<sup>12</sup> pues sostiene a lo largo de extensas argumentaciones fundadas en analogías—por cierto bastante vagas y exteriores—<sup>13</sup> que el pensador alemán era un espíritu eminentemente religioso: escepticismo luterano frente a la razón y certeza erasmista frente a las consecuencias devastadoras del raciocinio.<sup>14</sup> Por otra parte, un segundo gesto impugna no ya una particular recepción "doctrinaria" de Nietzsche, sino una matriz de lectura, a saber: la inclusión de Nietzsche en el repertorio de los poetas y artistas.<sup>15</sup> Si bien Martínez Estrada presta especial atención al estilo "dionisiaco", plantea este problema, por así decirlo, en los mismos términos que el Nietzsche de "Ensayo de autocrítica" a *El nacimiento de la tragedia*.<sup>16</sup> en primer lugar, no sólo como cuestión de forma literaria, sino más bien como la necesidad de inventar un lenguaje que haga justicia a lo que se trata de decir; en segundo lugar, a través de la misma operación que Nietzsche, según la cual la verdad del libro sobre la tragedia es el *Zarathustra*.

Martínez Estrada se abocará al análisis de conceptos fundamentales de la obra de Nietzsche desde el punto de vista de su valencia religiosa. Pero esta religiosidad no deriva de otra cosa que de la "persona"<sup>17</sup> de Nietzsche, garante último de la unidad del estilo y de las tensiones que se delinean en los textos. Que sea empero lo religioso o un temperamento religioso no resulta comprensible de manera inmediata. Esta indeterminación no es, con todo, un problema para Martínez Estrada, quien procura llegar a lo oscuro a través de lo obvio. Lo apolíneo y lo dionisiaco, por ejemplo, son poderes estéticos naturales,<sup>18</sup> pero reciben su nombre de dos dioses. El mágico nombre "cristianismo", por otra parte, debería implicar una discusión religiosa, aun cuando los comentarios de

12. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 175-176.

13. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 159-176.

14. Si bien Martínez Estrada introduce aquí una analogía, resulta insostenible equiparar la importancia que Lutero y Erasmo tuvieron para Nietzsche. Cf. "Hirsch, Emanuel, Nietzsche und Luther", en *Nietzsche Studien*, Band 15 (1986), pp. 398-431.

15. Como señala Cragnolini, Mónica, en "Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1945: alusiones y citas en los márgenes", en este mismo volumen, la recepción inicial de Nietzsche en la Argentina tuvo lugar en el campo artístico antes que en el filosófico o filosófico-académico.

16. Nietzsche, F., *KSA* 1, pp. 11-22.

17. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 163.

18. Nietzsche, F., *KSA* 1, p. 30.

Martínez Estrada sobre el papel de la Iglesia tengan una clara tendencia política. Por último, la figura del superhombre, reconstrucción del “paraíso en la tierra”,<sup>19</sup> ¿qué otra cosa podría ser que un sustituto de la antigua y venerable forma de la profecía? Nietzsche es religioso porque no se amedrenta ante dogma alguno, sea éste “religioso” o “racional”. La filosofía de Nietzsche es religiosa porque Nietzsche lo es; profeta y heresiarca, anunciador y apóstata.

Acaso en virtud de la indeterminación señalada, el par Dionysos/Apolo cumplen en la filosofía de Nietzsche una función que para Martínez Estrada resulta difícil de acotar. Mientras que originariamente Apolo es la forma del éxtasis ditirámico y luego se esclerosa en Sócrates, nuestro autor agrega aún una determinación: Dionysos se vuelve barbarie en la técnica apolínea moderna.<sup>20</sup> Si la técnica equivale en apariencia al desarrollo de Apolo ya liberado de Dionysos, sin embargo sería el dios de la danza quien ahora otorga su impronta salvaje al proceso universal del cálculo. No importa ya el origen rural de Dionysos: ha triunfado la ciudad sobre el campo, la mediación sobre la inmediatez: “el problema [sc. Dionysos vs. Apolo] se proyecta asimismo a la antinomia de la vida rural, instintiva, natural de los campos y la vida disciplinada, regimentada, artificial de las ciudades”.<sup>21</sup>

Fuera de algunas reflexiones sobre el trabajador y la máquina<sup>22</sup> y de un famoso texto de la *Genealogía de la moral*<sup>23</sup>—usualmente leído en el contexto de la “dialéctica de la ilustración”—Nietzsche no abundó en el problema de la técnica. Tampoco se ocupó de la dicotomía ciudad/campo, al menos como oposición generativa. De allí que la lectura de Martínez Estrada pueda explicarse a partir de su propia obra y sus propios intereses.<sup>24</sup> Por cierto, no es difícil reconocer en este contexto los ecos de *Radiografía de la pampa*,<sup>25</sup> *La cabeza de*

19. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 173.

20. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 252, 260.

21. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 201.

22. Nietzsche, F., *KSÄ* 2, pp. 653, 682-683.

23. Nietzsche, F., *KSÄ* 5, pp. 356-359.

24. Para el momento en que se publicó *Heraldos de la verdad*, ya había aparecido la segunda edición de *La cabeza de Goliat*. Al año siguiente fue publicada la segunda edición de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Cf. la exagerada utilización por parte de Martínez Estrada de la figura de la ciudad que proviene del *Zarathustra*: *Heraldos de la verdad*, pp. 208-209.

25. Cf. Martínez Estrada, E., *Radiografía de la pampa*, pp. 101-102, “El baquiano y el rastreador”, donde, en clara alusión al segundo capítulo del *Facundo*, se pinta a los representantes del campo. Sobre la ciudad, cf. p. 143 y s., 191.

*Goliat*<sup>26</sup> ni tampoco los de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, donde la ciudad aparece como instancia parasitaria del campo y donde se produce la revisión e inversión de la tesis sarmientina sobre civilización y barbarie.<sup>27</sup>

De modo que Dionysos versus Apolo es también campo versus ciudad y técnica versus naturaleza. Y de este cuadro no se hallan ausentes las oposición entre civilización y cultura, cuyo valor sintomático es decisivo para entender la peculiar *mélange* que—como se verá más adelante—el escritor argentino fabrica entre el pensamiento de Nietzsche y el de Spengler. Ejemplo de lo anterior puede ser el siguiente pasaje:

“De modo que ya en esa primigenia gran obra [sc. *El nacimiento de la tragedia*] cala Nietzsche el problema social como una conversión a dimensiones astronómicas del proceso de mecanización que se operó en el habitante de las primeras ciudades, que es donde el culto orgiástico de Dionysos se transforma en el ritual urbano de Apolo. Atenas petrifica los dioses rurales.”<sup>28</sup>

También en otros lugares acopla Martínez Estrada a la oposición entre los dioses griegos aquella que enfrenta a la técnica y el trabajo manual, a la civilización y la *Kultur*<sup>29</sup>. Ya no se trata del peligro, tal como lo formulara el joven Nietzsche, de que la ciencia—en particular la *Historie* y no tanto la ciencia natural—<sup>30</sup> objetive la vida. Tampoco aparece aquí contemplado el viraje que, a partir de *Humano, demasiado humano*, quita la mácula que estigmatizaba el sentido histórico y asume el rol fundamental y constitutivo que el saber tiene en la modernidad.<sup>31</sup>

26. Cf. Martínez Estrada, E., *La cabeza de Goliat*, Buenos Aires, CEAL, 1981, t. II, pp. 274-276.

27. Cf. al respecto, Weinberg de Magis, Irene, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*, México, UNAM, 1992.

28. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 197-198.

29. Cf. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 196-197, 199, 207.

30. Nietzsche, F., *KSÄ* 1, pp. 252, 257, 271.

31. Nietzsche, F., *KSÄ* 2, p. 23.

“Su [sc. de Nietzsche] veredicto es que la civilización es una madriguera en la que el hombre se ha refugiado empavorecido de haber vislumbrado la verdad dionisiaca de que la vida es espantosa y debe acudir al vino y al sueño, la locura y el bienestar físico. Freud afirmará eso mismo años después. La civilización es hija del miedo y del deseo de muerte.”<sup>32</sup>

La técnica apolínea de las ciudades sería un castigo del propio Dionysos que, en lugar de retornar como se esperaba, atormenta a sus descuartizadores con la condena de vivir sin vida y gozar sin goce. Lo que en verdad habría vislumbrado Nietzsche al nombrar al dios es “el problema del inconsciente de Hartmann y el de la libido de Freud”. En este punto se ha operado por completo el desplazamiento del concepto nietzscheano. Ahora opera Dionysos efectivamente: ya ha retornado. Y lo ha hecho como lo hace el síntoma, que aparece cíclicamente como signo del conflicto y en el lugar del conflicto:

“Para Nietzsche esto [sc. la civilización] formaba parte de la ilusión con que Dionysos destruía a sus perseguidores, y la civilización mecánica-occidental sería un castigo infligido por el dios a sus descuartizadores; pero ya en el mito el dios se recomponía cíclicamente y triunfaba de su propia esclavitud. Éste creo es el problema nietzscheano por excelencia.”<sup>33</sup>

A partir de este pasaje queda claro que la aparición de lo dionisiaco en la lectura de Martínez Estrada obedece a una lógica aun más difusa que la nietzscheana. Sin embargo, a pesar de la versatilidad del concepto, a pesar de que a nadie escapa la importancia de los griegos para Nietzsche, el papel del cristianismo es más importante, y casi tan borroso como el del dionisismo. La religión griega no admite profetas, y Nietzsche es un profeta. En verdad, la esperanza de construir una cultura trágica y la apelación al panteón griego se inscriben en una obra y una personalidad en las que aparecen como manifestaciones terminales de otra cosa. Nietzsche se halla bajo el influjo directo

32. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 193.

33. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 206-207.

de “los místicos y estetas románticos alemanes de fines del siglo XVIII”,<sup>34</sup> que llegan al “paganismo” desde Cristo. Si Dionysos puede aparecer en la obra del hijo piadoso del piadoso pastor protestante es porque la religiosidad que la invoca es pura y primitiva: Nietzsche vuelve a las fuentes cristianas y allí encuentra el modelo de temple que puede enfrentar cualquier dogmática del saber. Ese mismo modelo reaparecerá en Lutero y Erasmo, quienes anidan secretamente en la destrucción de la tradición llevada a cabo por Nietzsche. La miseria luterana de la razón se vuelve escepticismo y la potencia erasmista del razonamiento disuelve el ídolo.<sup>35</sup>

Nietzsche llega a Dionysos desde Jesús, y llega a un Dionysos que es Jesús. Al destruir el ídolo se vuelve a la plenitud y verdad del mensaje cristiano. Martínez Estrada advierte que la crítica de Nietzsche al cristianismo no se dirige a la religiosidad, sino a su moral, su teología y su mundanización, es decir, a la transformación del *kérygma* en institución.

“Pero reconocido finalmente tal estatus [sc. la imposición de la esclavitud sobre las masas por medio del cristianismo] como irremisible, reconoce la civilización como un castigo de Dionysos, que cegaba con la ilusión criminal a sus perseguidores, y proclama el amor a ‘esa cosa terrible’, como la llama, el amor a la némesis de la historia del hombre, su *amor fati*. Dentro de la forma de pensar de Nietzsche, ¿no podríamos decir que Dionysos se ha valido de un antidionisios, de una máscara de sí mismo, de Cristo, para perdersos? El Cristo político de la iglesia católica, que ya no es el anarquista de Galilea, sino el reclutador de esclavos para la industria de la guerra, ¿no es un simulacro infernal del gozoso dios de la vida, del danzante, del corodidáscalos de los faunos, de Dionysos coronado de pámpanos?”<sup>36</sup>

Cristo es una pálida imagen de Dionysos. Pero hay muchos Cristos. La destrucción de la base racional-teológica del fundamento romano del Cristianismo, bien podría brindar una imagen distinta del Mesías. En cualquier

34. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 161.

35. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 175. Además, cf. pp. 167-168, 169.

36. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 171.

caso, si tiene sentido afirmar que el dios venidero tiene profetas –y ello se aplica especialmente al caso de Nietzsche– es porque la mediación cristiana ha ejercido su influencia. Sin embargo, parece que el cristianismo latente en el contenido profético de la invocación dionisiaca no resulta de una apuesta del pensamiento nietzscheano, sino más bien de las consecuencias de una confusión. Nietzsche identifica apresuradamente “la esencia del cristianismo evangélico con el programa político de la Iglesia católica militante”.<sup>37</sup>

Si Nietzsche volvió al origen fue sin saberlo ni quererlo. Creyó que el cristianismo era Roma y no las catacumbas, pero ello lo condujo al poder cristiano que radica en la fe, en Lutero y en la mística.<sup>38</sup> Y ello sólo pudo lograrlo cabalmente en su obra capital: el *Zarathustra*, “declaración de fe apostólica en el hombre”<sup>39</sup> y “restauración de la mente mítica”.<sup>40</sup> Aunque Martínez Estrada no se ocupe de señalarlo, es aquí donde el *dogma* cristiano aparece sistemáticamente invertido y donde la metafísica platónica que lo sustenta queda totalmente impugnada. El profeta comienza su prédica a los treinta años, pero prohíbe la caridad y la compasión; sabe de la corrupción del trasmundo y enseña la risa. También queda inadvertida la conexión entre el profeta inversor y el desenmascaramiento que de la distorsión del Cristo histórico se hiciera en el *Anticristo*. En este libro póstumo, el Cristo dostoevskiano, el Cristo idiota, no anuncia el trasmundo ni niega el mundo sino todo lo contrario: “el ‘Reino de los cielos’ es un estado del corazón –no algo que se halle ‘encima de la tierra’ o que llegue ‘después de la muerte’”.<sup>41</sup>

Martínez Estrada no puede finalmente justificar en qué medida el *Zarathustra* es un nuevo evangelio. Y ello porque no repara en el ajusticiamiento del cristianismo que allí tiene lugar ni explica en qué sentido se trata de un libro dionisiaco. Sólo puede decir que el estilo es musical, y que por ello se hace presente Dionysos; no puede sino invocar la figura del profeta, y asegurar que por ello alguna buena nueva será anunciada. Qué profetice Nietzsche

37. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 171.

38. En ocasiones, Martínez Estrada abusa por completo de la analogía y la identificación exterior: “En muchos sentidos Nietzsche es un ortodoxo, un continuador de la mística” (Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 172).

39. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 164.

40. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 223.

41. Nietzsche, F., *KSÄ* 6, p. 207.

y qué lugar ocupe el hombre en ese mensaje es un asunto pendiente: y es en este punto que la lectura de Martínez Estrada muestra aquella verdad que su autor dijo una y otra vez, pero que nada tiene que ver con Nietzsche.

## II

Muchas veces se ha calificado peyorativamente al pensamiento de Martínez Estrada con el mote de “ontológico”.<sup>42</sup> Esta crítica, que proviene en general del ámbito de la crítica literaria y del parricida Sebreli,<sup>43</sup> apunta a la mistificación operada por nuestro autor, según la cual estructuras históricas y cambiantes se conciben como formas destinales e inmóviles que gobiernan inexorablemente el destino de nuestro país. A juzgar por esta interpretación, que incluso comparte Gino Germani, el pensamiento ontológico sería fatalista y ahistórico. Pero también existe otra variante, más piadosa y afín por cierto, que asigna a lo ontológico otra connotación. En este caso no se opone lo inmóvil a lo moviente, sino lo rutinario a lo existencial, lo complaciente a lo urgente.<sup>44</sup> Fuera del significado que lo ontológico tiene en el ámbito de la filosofía, ambos sentidos conviven en la obra y en la vida de Martínez Estrada. Si es la urgencia por denunciar lo que hace que el conocimiento sea errado o bien es un errado conocimiento lo que convierte al escritor en un profeta de la denuncia urgente, –eso es algo hartamente difícil de saber. Lo que aquí importa es que la urgencia llevó a nuestro autor a la creencia de que tenía que confrontar con la tradición filosófica occidental para poder hablar de nuestro país.<sup>45</sup> Y, en particular, ver cómo en una

42. Rest, Jaime, “Martínez Estrada y la interpretación ontológica” en *El cuarto en el recoveco*, Buenos Aires, CEAL, 1982, pp. 37-58; Altamirano, Carlos; Sarlo, Beatriz, “De la crítica a Martín Fierro al ensayo sobre el ser nacional”, en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, CEAL, 1983, pp. 117-126.

43. Sebreli, Juan José, *Martínez Estrada. Una rebelión inútil*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, 3ª ed.

44. Murena, Héctor, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 2ª ed., pp. 114-115.

45. Cf. Sigal, León, “La Radiografía de la pampa: un saber espectral”, en Pollmann, L. (coord.), *Radiografía de la pampa. Edición crítica*, pp. 501-504.

confrontación supuestamente especulativa la urgencia predomina hasta tal punto que se acaba por hablar de otra cosa.

La superficie sensible de la confrontación es la noción de "superhombre". A partir de ella puede resignificarse el papel que Martínez Estrada asigna a la religión en la obra de Nietzsche, al tiempo que se advierte el decurso previsible de la discusión. Lo que en primer lugar salta a la vista en *Heraldos de la verdad* es la absoluta desconexión entre el superhombre y el eterno retorno. Martínez Estrada trata ambas nociones en paralelo, casi en yuxtaposición, pero sin intentar jamás iluminar su sentido de la forma más previsible; sobre todo, para quien ha colocado al *Zarathustra* en el núcleo del mensaje nietzscheano.<sup>46</sup> Para ese entonces, sin embargo, ya se habían producido intentos similares en las letras argentinas: en 1936, tres años después de su reseña irónica sobre *Radiografía de la pampa*, Borges también confrontaba a su manera –sin urgencia– con el pensamiento occidental. En el caso de "La doctrina de los ciclos", lo que se hallaba bajo examen era la "doctrina" del eterno retorno.

A diferencia de Martínez Estrada, Borges se deja librado al disfrute que le proporcionan dos juegos: la teoría de los conjuntos de Cantor y las palabras de Zarathustra.<sup>47</sup> La superficie del texto es más clara y limpia, el goce que se sabe precipita ocultamente la ironía sobre los monumentos. Luego de un primer momento de refutación, donde el matemático vence al filósofo, el movimiento argumentativo produce un repliegue. En verdad, Cantor derrota a una versión bastante singular de la doctrina del ciclo: aquella que supone la finitud de los *átomos*. Por ello, Borges, respetuoso, vuelve al problema y reconoce que, según Nietzsche –quien "niega los átomos"–,<sup>48</sup> se trata de la finitud de las *fuerzas* en el infinito del tiempo. De aquí se deriva una segundo retorno a la tesis de Zarathustra: ¿por qué conferir al tiempo la infinitud cuando se ha prohibido conferírsela a las fuerzas?

Es difícil saber si verdaderamente tiene sentido para Borges llevar este argumento hasta el fin. Incluso si tiene sentido equiparar al tiempo con una fuerza. En cualquier caso, cuando intenta amputar científicamente lo

46. Cf. Nietzsche, F., *KSA* 4, pp. 197-203.

47. Borges, Jorge Luis, "La doctrina de los ciclos", en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, t. I, pp. 385-392.

48. Borges, J. L., "La doctrina de los ciclos", p. 390.

que hay de pretensión científica en la doctrina del retorno, el escritor llega al resto "metafísico" que ninguna refutación acalla.<sup>49</sup> Y en este resto conviven la más secreta fortaleza del retorno y la más secreta debilidad de su profeta, la melancolía. "Nietzsche quería hombres capaces de aguantar la inmortalidad". "Antes de Nietzsche, la inmortalidad personal era una mera equivocación de las esperanzas".<sup>50</sup> He aquí lo ineliminable científicamente: no un género particular de conocimientos que interpelan a la razón desde la razón misma, sino un desafío que la vida no cesa de plantear.

Borges no busca al superhombre pero lo encuentra, ya no en la eternidad del instante, sino en una inmortalidad matemática. Martínez Estrada, en cambio, quiere avistar de una vez por todas su esencia. Su proceder es, en apariencia, metódico. En primer lugar, nuestro autor señala la génesis del concepto de superhombre: existiría una primera etapa en que funciona como resabio de una posición evolutiva, como cima a la que la humanidad llega. Conforme lo esperado, no se aduce pasaje alguno que pudiera sostener esta afirmación. Más tarde, continúa Martínez Estrada, Nietzsche se habría inclinado por una figura que en nada se parece a un "dechado de perfecciones" sino más bien a un "Leviatán individual, a un demonio artificialmente fabricado".<sup>51</sup> Pero el argumento llega aun más lejos. Toda una línea de interpretación del concepto de superhombre, a saber: aquella que lo comprende como un ideal de vida ética, está completamente equivocada. Lejos de ser el que tiene que venir,<sup>52</sup> más lejos todavía de constituirse en pura donación y superación del hombre, el *Übermensch* ya ha llegado.

Más bien el superhombre, que muchos han identificado con el ario rubio, inventor de torturas y legislador de las más abominables infamias, se diría en efecto la aceptación de un *fatum*, de un destino irremediable. ¿Qué hace Zarathustra, su profeta, sino preconizar el advenimiento de lo inevitable?<sup>53</sup>

En este pasaje se condensan de manera compleja diversas tensiones y afirmaciones. Si bien formuladas casi al pasar, son fundamentales. En primer

49. Cf. el comienzo de "El tiempo circular" (en Borges, J. L., en *Obras completas*, t. I, p. 393): "Yo suelo regresar eternamente al eterno regreso..."

50. Borges, J. L., "La doctrina de los ciclos", p. 389.

51. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 261.

52. Nietzsche, F., *KSA* 4, p. 202.

53. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 261.

término, en lugar de colocar al superhombre en el remolino de la barbarie nazi, el texto lo emplaza en la continuidad de la civilización occidental decadente: “un demonio de laboratorio, sobre el que la civilización de Sócrates y de Arquímedes ha impreso su imagen y semejanza, perdido ya el último resabio de sátiro para convertirse en un ente despiadado que hace de la sabiduría un instrumento de crueldad e injusticia”<sup>54</sup> En esta continuidad se entremezclan el hombre dionisiaco ya convertido en apolíneo y la imagen del superhombre, que equivale ahora a la sombra raquílica de la razón que calcula. La perfecta realización de la razón moderna es su contrario: la barbarie. Como quería Heidegger, el superhombre es *animalitas* calculante.<sup>55</sup>

En segundo lugar es notable cómo Martínez Estrada introduce el concepto de *fatum*, tantas veces utilizado por Nietzsche para dar cuenta de un modo de relación con el tiempo que santifica la existencia. Sin embargo, a renglón seguido queda claro que Martínez Estrada se vale del término en un sentido totalmente distinto, más cercano al quietismo que a la afirmación. Pero más notable aún es el modo como justifica la supuesta preconización de lo inevitable por parte de Zarathustra: “Spengler ha dicho eso mismo, en *El hombre y la técnica*, donde nos dice que ya no tenemos opción de elegir, que nuestra suerte está echada y que debemos tomar partido por la civilización victoriosa...”<sup>56</sup> De esta manera, el superhombre queda asimilado a la más tenebrosa posibilidad del último hombre. El evangelio de la fe en el hombre, en lugar de ser tal, presenta la figura de lo más bajo del hombre como si fuera lo más alto.

“¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará a luz a estrella alguna. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, que ya no puede despreciarse a sí mismo.

¡Ved! Os muestro *el último hombre*.

¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? —así pregunta el último hombre y parpadea.

La tierra se ha empequeñecido entonces, y sobre ella da saltitos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es

54. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 261.

55. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Pfulligen, Neske, 1961, t. II, pp. 200-201.

56. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 261.

indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más vive. ‘Hemos inventado la felicidad’ —dicen los últimos hombres y parpadean.”<sup>57</sup>

La disyuntiva que queda planteada es: o bien el *Zarathustra* es el nuevo evangelio o bien es la confesión terrible de la decadencia del hombre. Martínez Estrada prefiere dar crédito, una vez más, a Spengler: “Nietzsche intenta exaltar lo irremediable, encontrar un tipo de vida feroz que esté en la dirección de la marcha, y no fabricar artificialmente un tipo de vida contra natura, tal como creyó que quiso hacerlo el cristianismo”.<sup>58</sup> Incluso llega a afirmar en un tono más patético el fracaso del proyecto nietzscheano:

“...ya es tarde para reaccionar: lo que el hombre supuso que fuera una desesperada solución es una nueva problemática, es su entrada triunfal en un callejón sin salida. La tragedia proyectada por el hombre dionisiaco fuera de sí, en el mito, ahora es ‘su tragedia’, porque no tiene más remedio que seguir potenciando, para poder sobrevivir, los mismos valores que ocasionaron su ruina.”<sup>59</sup>

Luego de este viraje en la comprensión del superhombre se impone preguntarse qué es lo que hace posible que la disyuntiva se resuelva en favor del fatalismo. Si hasta aquí la figura de Spengler es una autoridad sombría, ahora saldrá a la luz su influencia decisiva. Es de notar que, de las dos menciones explícitas del escritor alemán en el texto, una de ellas dice: “Los resultados de esa clase de estudios [sc. sobre el aspecto “musical” de la obra de Nietzsche] podrían verter mucha luz acerca del ‘método’ tanto como del ‘sistema’ de la filosofía nietzscheana... Me parece que el único discípulo de Nietzsche fiel a esta aventura ha sido Spengler”.<sup>60</sup> Martínez Estrada piensa, entonces, que Spengler es, de un modo u otro, un discípulo —y no menor— de Nietzsche.

57. Nietzsche, F., *KSA* 4, p. 19.

58. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 262.

59. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 264.

60. Cf. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 249. Al lector atento no se le escaparán innumerables alusiones al escritor alemán.



Y, como se dijo más arriba, si bien Martínez Estrada no llega a plantear con claridad la problemática del eterno retorno en su conjunto, llega sin embargo a él o, mejor dicho, a su caricatura. Y llega al maestro de la mano del discípulo. En este contexto, no deja de ser llamativa la similitud con el planteo de Bäumler. El ideólogo nazi pretende conservar el *Übermensch* al tiempo que descarta por insustancial la doctrina del eterno retorno.<sup>61</sup> A esto hay que sumar la interpretación "literal" del *-über*, que hace hincapié en la fuerza, aunque, en verdad, podría centrarse en lo que el intérprete quisiera. Cuando se desconecta al superhombre del éxtasis temporal, "super" puede significar cualquier cosa. La barbarie del superhombre ario es la imagen especular del superhombre heideggeriano, soberano del cálculo.

En el caso de Martínez Estrada no existe, empero, una separación explícita de la conexión establecida en el famoso capítulo del *Zarathustra*, "De la visión y el enigma". Tampoco sucede, como en el caso de Bäumler, que se intente dejar sin efecto un concepto que pudiera afectar la fuerza polémica de otro. En cambio, como ya se dijo, toda la lectura de la obra nietzscheana queda sobredeterminada por un problema ajeno a Nietzsche: la técnica moderna. Es el ansia de Martínez Estrada por hablar de la técnica lo que impide ver la propuesta nietzscheana. Con ello no basta, sin embargo, para explicar el viraje de Martínez Estrada. En verdad, el ingreso de la problemática de la técnica corre parejo con la intromisión de diversas nociones spenglerianas que la articulan. Pero estas nociones tienen una función operativa esencial en el pensamiento de Martínez Estrada: su intervención no es facultativa.

*Malgré lui*, la obra de nuestro autor es un muestrario del ideal de historiador spengleriano: devoto de la forma viva (*lebendige Form*), que sólo es comprensible por analogía,<sup>62</sup> reacio a la explicación causal,<sup>63</sup> partidario

61. Cf. Montinari, Mazzino, *Nietzsche lesen*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1982, pp. 169-189.

62. Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, München, Beck, 8ª ed., 1923, t. I, p. 4. Cf. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 175; *Radiografía de la pampa*, p. 178.

63. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, t. I, p. 7. En el caso de Martínez Estrada se nota la derivación de los acontecimientos a partir de una protoforma (también un concepto spengleriano) cultural que gobernaría el decurso histórico (cf., p. ej., *Radiografía de la pampa*, p. 186) así como la continuidad estructural de una forma originaria (cf., p. ej., *Radiografía de la pampa*, p. 171).

del decadentismo según el cual toda cultura se esclerosa en civilización<sup>64</sup> o, en otras palabras, abandona su fundamento agrario y se realiza en la ciudad.<sup>65</sup> También característico de esta clase de historiador es, de un modo u otro, la aceptación de lo existente como momento de despliegue de la *Kultur*. Sin embargo, ello nada tiene que ver con el éxtasis temporal del retorno, que es más bien la instancia de la transfiguración y la decisión. Lo que elimina el elemento fatalista del superhombre es su correlato temporal: el retorno *querido*. No en vano le resulta penoso a Zarathustra deshacerse del enano.

De allí que Sebrelí se equivoque al atribuir a su maestro "la concepción de la historia como eterno retorno" que se halla "principalmente en Nietzsche".<sup>66</sup> Y ello, en primer lugar, porque Martínez Estrada supone, como Spengler, el clinamen que va de la *Kultur* a la *Zivilisation* y la reaparición transfigurada de la protoforma,<sup>67</sup> pero no el retorno. En segundo lugar, porque la noción de eterno retorno no es una concepción más de la historia, sino un intento de destruir la poética de la historia universal en sentido hegeliano. Y aquella idea de reaparición de la forma es lo que se percibe sin cesar a lo largo de *Heraldos de la verdad*: Dionysos reaparece en Jesús, Lutero reaparece en Nietzsche, Dionysos reaparece en el superhombre.

Resta, por último, un interrogante revelador de Martínez Estrada: "Una vez que Nietzsche ha comprendido a fondo qué quiere decir *civilización*, qué oculta como secreto celosamente guardado en sus entrañas tenebrosas, ¿podrá tomar la concepción musical de la vida, la filosofía dionisiaca?"<sup>68</sup> Ante todo, cabría preguntarse si la cuestión está bien planteada. El interrogante sólo sería un problema en el caso de que el proceso civilizatorio equivalga a la lógica de la historia o bajo el supuesto de que el dionisismo se haya realizado en la barbarie de la civilización. Pues bien,

64. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, t. I, pp. 41 y ss. Cf. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, pp. 203, 252, 257; *Análisis funcional de la cultura*, Buenos Aires, CEAL, 1992, p. 66.

65. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, t. II, p. 123. Aquí hace referencia Spengler al "último hombre de las ciudades universales".

66. Sebrelí, J. J., *Martínez Estrada. Una rebelión inútil*, p. 45.

67. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, t. I, p. 4.

68. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 203.

según se ha visto, ambas posibilidades son ciertas, al menos para Martínez Estrada. Vale la pena, con todo, insistir por última vez en la segunda:

“Lo dionisiaco es ya lo sepultado bajo máscaras y representaciones que, en vez de exaltar el misterio lo destruye bajo el manto de una superestructura utilitaria de la verdad. En vez del mito, hijo de la música, de Euterpe, nos hallamos con una superchería históricamente cristalizada, que no es la civilización como supermito, sino la civilización como superrealidad.”<sup>69</sup>

El superhombre es la figura crispada que la civilización reclama y produce. Dionysos (el campo) regresa como efluvio de barbarie de la barbarie técnica de Apolo. El cristianismo se ha transformado en una maquinaria política de conformismo. Nada queda ya de Nietzsche, no hay rastros del evangelio de Zarathustra y también se esfuma Dionysos. Han entrado en escena los rostros más sombríos de los tres nombres.

Muy difícilmente sea *Heraldos de la verdad* un texto sobre Nietzsche. Es probable que la urgencia haya prevalecido. Tal vez el profeta sea Martínez Estrada. Tal vez el Dionysos vengativo no sea otra cosa que la barbarie del gaucho que se venga de la civilización de la ciudad y, al hacerlo, no evoca la tragedia griega, sino la tragedia argentina del *Facundo*. Y en ello reside la justificación de nuestro autor y su texto, que en inmejorables palabras proclamó David Viñas hace casi cincuenta años: “Martínez Estrada ahora —y antes Roberto Arlt— son interpretados por la nueva generación precisamente como autores problemáticos y de denuncia, fundamentalmente sinceros en la medida en que hablaron de lo intransferible, de lo necesario, del gran problema de todos, confesándose, autodevelándose”.<sup>70</sup>

69. Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad*, p. 257.

70. Viñas, David, “La historia excluida: ubicación de Martínez Estrada” publicado originalmente en *Contorno*, N° 4, diciembre de 1954 e incluido en Angone, Carlos; Warley, Jorge (comps.), *Contorno*, Buenos Aires, CEAL; 1993, pp. 30-48. La cita corresponde a la página 47.

## LA METAFÍSICA DEL JUEGO EN ASTRADA HERÁCLITO, EL ALFA Y EL OMEGA DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

Cristina Ambrosini



El juego, como clave interpretativa, es ubicado por Nietzsche en el inicio y en el final de la filosofía. Por un lado, es colocado en el origen del pensamiento filosófico, al identificarlo con la figura de Heráclito, mientras que se reserva a sí mismo el lugar de la clausura y el acabamiento del agotamiento del pensamiento occidental a la vez que anuncia una nueva experiencia del mundo. Dentro de las distintas facetas que presenta el fenómeno del juego, Nietzsche rescata y valora el elemento creador, previo a la instauración de formas, de allí la elección de la figura de Heráclito y su identificación con el juego del niño que produce sólo por placer. Esta actitud coincide con su lucha contra Platón y la tradición metafísica de donde rescata a los presocráticos. Nietzsche destaca la grandiosa soledad en que cultivaron el conocimiento los grandes maestros: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y hasta el mismo Sócrates.<sup>1</sup> Éstos son tipos puros, en oposición a los filósofos posteriores que resultaron ser mestizos, meras caricaturas dedicadas a la creación de sectas, movimientos políticos o religiosos.

1. Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, Berlin, New York, 1988, en adelante KSA 1, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, p. 807.