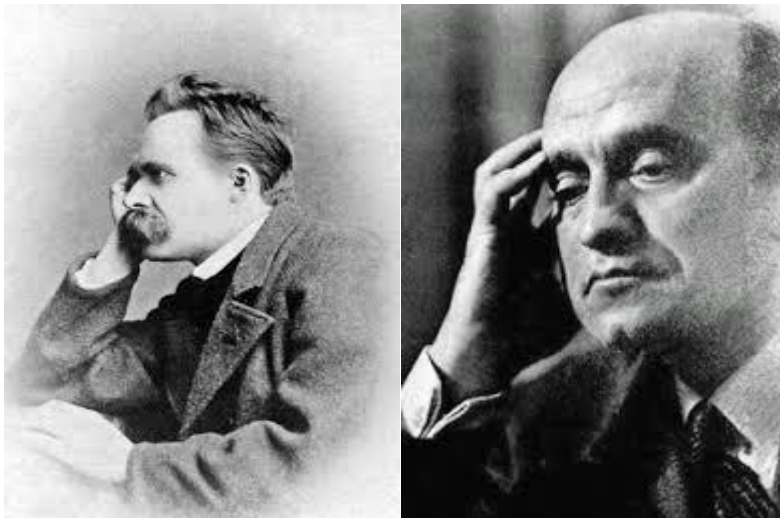




ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO



APOSTILLA PARA LA RELECTURA DE NIETZSCHE¹

EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

¹ Publicado originalmente en *Sur*, Octubre-Noviembre-Diciembre 1951, Año XIX, Buenos Aires, 1950, pp. 70-74.

Al poner Nietzsche en litigio la validez de la razón para entender en asuntos relacionados con la vida del hombre y su destino, inaugura una nueva forma de análisis de la psicología y de la historia de la cultura. En su primera obra importante, *El Origen de la Tragedia*, enfrenta a la lógica deductiva, al razonamiento que se funda, antes que en las cosas mismas en la seguridad de su propia construcción, la intuición pura y el sentido íntimo, natural, de la existencia de un orden alógico en el mundo de los seres vivientes, específicamente del hombre. Por el sendero abierto recientemente por Schopenhauer, que percibe una instancia inapelable de *irracionalidad*, de autoestructuración del ser, de voluntad oculta al raciocinio, establece Nietzsche la antítesis de una razón de ser independiente de la razón que interpreta y sistematiza; frente a Sócrates y Eurípides, en quienes personifica el afán de explicarse y explicar a los demás los fenómenos transconscientes de la circunstancia de vivir, el sentir y el pensar, levanta a Dionisos, la fuerza orgánica, estética, que exalta el ansia de vivir y perdurar, con el trágico enigma de la muerte y del destino ineluctable de cumplir una ley inscrita en las cosas. Plantea entonces junto con el problema de la precaria validez de la razón, el de la fuerza ciega que afirma imperativos categóricos existenciales y de la cultura entendida como forma lata del saber y del querer sobrevivir en la dimensión de la historia. Sócrates y Eurípides personifican la ciega e insensata misión de configurar la vida bajo la presión de preceptos exclusivamente racionales, de someter a examen de lo lógico y lo absurdo los elementos estructurales del vivir cuyas propias leyes no conciertan con la legislación de la polis. El problema se proyecta asimismo a la antinomia de la vida rural, instintiva, natural de los campos y la vida disciplinada, regimentada, artificial de las ciudades. Sócrates y Eurípides asumen el papel de legisladores, correlativos de Licurgo y Solón, en cuestiones vitales que no pueden circunscribirse en el perímetro de la vida urbana, llevando a la conciencia di mismo análisis de la jurisprudencia naciente. El alma se ordena como un demos, del hombre se hace un ciudadano, del destino se preceptúa un deber, del caos un cosmos. El sátiro de la tragedia viste la túnica, y de ese modo se disfraza abandonando su representación mítica para asumir su máscara política. La moral será el instrumento de esta nueva legislación urbana y Cristo es colocado por Nietzsche en la línea de los censores de la

vida pánica, de los que dicen no al ansia de lo infinito sin forma. En el ejido de la polis Dionisos es un “extranjero”, su estética y su filosofía representadas en el sileno pasan a informar los códigos de la metafísica y la política; pero con ello ha desaparecido para siempre, en el hemisferio occidental de la cristiandad, la posibilidad de comprender como tragedia la historia del hombre, de percibir con el cuerpo entero la misteriosa esencia de la naturaleza en comunicación con la mente y la sensibilidad; el ciudadano se conforma con beber la cicuta y morir en la cruz, porque ha aceptado la ley de Creón y no la de Antígona. De ese concepto deduce Nietzsche, en toda su obra posterior, una filosofía con su axiológica propia; y de la vastedad y profundidad inabarcables del tema resultan su exploración de los territorios vedados al raciocinio (por el instinto de no comprender a fondo la trágica verdad) y la pérdida de su propia razón en las primitivas nieblas hiperbóreas. De haber existido Nietzsche en nuestro tiempo, después de las averiguaciones, a que él incita, del psicoanálisis y de la antropología cultural, muchas de sus contradicciones habrían integrado una concepción polifónica, rígidamente estructurada, de la vida del hombre en sociedad. Pues su crítica, que se inicia en análisis sutiles de la más recóndita génesis de los instintos tanáticos desemboca en el todo de los pueblos civilizados. Desde otro enfoque denuncia la crisis de la civilización mecánica occidental iniciada por Rousseau, tabulando, simétricamente inversa a la tabla de valores fundados en la verdad, una escala de valores fundados en la belleza.

Dionisos es adoptado por Nietzsche, hasta sus postreros escritos, como mito de una forma de ser y de saber patéticos; el espíritu de la música como una cultura diametralmente opuesta a la cultura del espíritu de la geometría. 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 qué 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. La moral socrática, que deviene moral cristiana, la ciencia que aplica al cosmos de la biología los códigos inhumanos del cálculo, exacto para la materia inorgánica, son los hitos, más bien simbólicos, contra los que Nietzsche arroja la sagrada iracundia de su filosofar a martillazos.

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? ¿Comprendió él que Sócrates y Eurípides eran dos víctimas solitarias, en las gradas del anfiteatro de Dionisos, de una ola devastadora que a ellos los ahogó antes que a la muchedumbre de espectadores que tras ellos reclamaría la mentira como antídoto contra el espanto de vivir —la verdad como verdad—, el confort como salvación delegada en las cosas de su destino implacable, la civilización de las manos como una droga enervante, la verdad lógica como una tragedia risible contra la tragedia mítica? ¿Y cómo pudo Nietzsche, con suprema desesperación sin duda, tomar partido más tarde por la realidad bruta —la de los césares degenerados en el poder supremo del mundo—, por los inicuos destructores de vida, por los sordos y ciegos a la resplandeciente y armoniosa verdad de las imágenes del arte, de la ilusión como credo? Aquí debemos aludir, al menos, a su incriminación del cristianismo en calidad de poder tanático que adopta la moral socrática como arma la más terrible contra la libido o el Eros creador del valor efectivo del vivir. No era Cristo la contrafigura simétrica de Dionisos —¡muy al contrario!— sino Arquímedes. Nietzsche ha considerado sólo el aspecto dogmático del cristianismo, que no salió del umbral de los templos, y no el aspecto de levadura refractaria a la ordenación racional de los bienes del espíritu y de la escarcela, que también contiene. Porque es cierto que el cristianismo es socrático en cuanto valora los bienes destructores de vida, pero es dionisiaco en cuanto admite la existencia de un cosmos biográfico demoníaco y opone a la lógica del pensador —¡no a la del moralista!— el grito profundo de Tertuliano: creo porque es absurdo. Que las potencias satánicas que osifican al mundo en la industria, sobre todo en la industria pesada, hayan hecho del cristianismo, como de la Iglesia, el instrumento acaso más eficaz de sus designios de mutilar y embrutecer al hombre, es otra cuestión; y Nietzsche no plantea el problema así. Su libro de la segunda etapa dionisiaca, *El Anticristo*, confunde la política imperialista de la iglesia romana y la cristología paulina con el cristianismo evangélico, que es un vástago del profetismo hebreo y de la concepción diabólica del mundo. Su moral del cristiano-chandala ¿no era, al fin y al cabo, un NO a la moral de los césares degenerados, de los papas del Estado? Esto es lo que vió Toynbee, quien tuvo que aceptar como mal menor a la Iglesia frente al Estado, a la religión frente a la tecnocracia, a la vocación de santidad frente a los criminales que

arrancan los ojos a sus pueblos como los asirios a los prisioneros. Nietzsche advierte — no el primero— que al cristianismo pasan elementos de la cultura griega y helenística, representados por el Sócrates racionalista de los Diálogos platónicos; lo cual es evidentemente cierto en la dogmática de los Padres de la Iglesia. Ya su crítica a Sócrates-Cristo, el Sócrates-Eurípides de *El Origen de la Tragedia*, apunta a esa inculpación. Mas ¿tuvo razón de enjuiciar al cristianismo como una patrística? Eso no es acusarlo sino perdonarle sus mayores escándalos. Lo que Nietzsche denuncia en Cristo como a un Sócrates encubierto bajo la túnica sacerdotal es exacto, pero no es toda la verdad sino su parte más deleznable y adscrita. Había en el cristianismo, frente al elemento apolíneo helenístico, un fermento semítico que proviene directamente de la Biblia y no de los Diálogos: el cristianismo profético, con su moral salvaje y su visión demoníaca del mundo y de la historia. Ante el mundo griego se yergue el mundo semítico —digamos con Chestov: Job ante Aristóteles— y el cristianismo popular —un disfraz de Dionisos para salvarse de sus perseguidores— no absorbe absolutamente ninguna de las doctrinas gnósticas, ni siquiera de reflejo, excepto la creencia en la inmortalidad del alma y en los terribles castigos de un Jehová-Satán en que encarnan los poderes maléficos de la tierra. Porque hay un cristianismo popular, herético hoy, antisocrático, el de Kierkegaard y Dostoiéwsky, que es 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*, y que es mucho más dionisiaco que el mito helénico que entronca con Osiris, en carácter de padre mítico de Dionisos, en el primitivo culto egipcio. Justamente los neocristólogos de hoy tratan de conciliar el Cristo patrístico con el Cristo dionisiaco y el todo con la metafísica de las ciencias positivas. En ese sentido el cristianismo no ha contribuido a racionalizar el mundo que vivimos, a establecer el imperio de las ciencias físicas y naturales, a someter al hombre a las potestades infernales de las grandes urbes industriales, sino que infiltró en la organización civil romana una levadura, un fermento caótico extraído directamente de la doctrina profética. Así lo debilitó; y el resto fue el proceso de reconstrucción del Imperio Político Romano como Iglesia.

Recuérdese la referencia de Frazer al culto de Dionisos en Grecia y hasta la creencia en “el otro mundo” de salvación e inclusive de inmortalidad, para comprender

que el cristianismo es en Occidente, por desfigurado que se lo halle en su sometimiento a la civilización económico-militar, lo único que sobrevive del antiguo mito. Tampoco es cierto que Occidente haya sido cristianizado sino hundido en las tinieblas diabólicas del anticristianismo, precisamente, como lo advirtieron los místicos cuyo reveno próximo es Kierkegaard, y que he insinuado ya como uno de los simulacros terribles con que Dionisos se defendió de Penteo y de Licurgo —el rey y el legislador—, haciéndolos destrozados por sus ménades. Idea a la cual alude, sin duda, en estos pensamientos de *Voluntad de Poderío*: “Basta pronunciar el nombre de Dionisos ante lo que hay de mejor entre los hombres y las cosas modernas, ante Goethe, por ejemplo, o ante Beethoven, o ante Shakespeare, o ante Rafael, y de un golpe se percibirá que aquello que tenemos de mejor está juzgado. Dionisos es un juez. ¿Se me ha comprendido?”

Intentémoslo, en lo posible: Dionisos, supongamos el de *Las Bacantes* de Eurípides, es el dios de las alucinaciones por medio de las cosas evidentes, ciertas, el que nos engaña con la verdad. Con ella se burla de nosotros y nos castiga, cuando las creemos superiores en valor a la fe de sus misterios; cuando preferimos la verdad al arte, la lógica a la música, la albañilería a las flores. Entonces Dionisos es un juez infernal, y se venga de nosotros dejándonos construir una civilización que periódicamente —con las guerras y las crisis— vemos arder ilusoriamente, lo mismo que el pétreo palacio de Penteo, siempre firme en sus piedras milenarias. No pasa jamás de ser una alucinación artificial, antidionisíaca, que el dios nos causa porque a la mentira gozosa de creer en las apariencias hemos opuesto la mentira triste de creer en las cosas en sí; en los bienes económicos, digamos; en que la fórmula dos más dos igual a cuatro es un talismán.

La filosofía de Nietzsche no tiene mayor cotización en el mercado de los valores de la filosofía académica y doctoral por la misma razón que el pathos musical de la vida, inspirado por Dionisos, ha perdido sentido y poder en nuestras almas y en nuestras construcciones ciclópeas de un saber de mampostería. Su filosofía, es cierto, no tiene ninguna utilidad en el orbe de intereses patrimoniales que legisla la existencia de la humanidad entera, uncida a un yugo de servidumbre y con los ojos vendados. Pero ése no es un veredicto de validez en una axiología superior en que los bienes del espíritu constituyen el corolario y la meta del existir. Cómo hubiera sido posible una gran cultura sin la organización industrial de la vida, sin la extracción de las materias primas de la

tierra y del alma para fabricar comodidades, del disfrute de una existencia humanamente digna sin el progreso material y económico, es cuestión pragmática que Nietzsche ni siquiera ha puesto en forma para ser resuelta. Ha formulado una problemática con infinitas sugerencias y poco más. Posiblemente la cuestión no tiene ya sino posibles soluciones teóricas —¡académicas!— y lo que Nietzsche denunció como el secreto instinto negativo, que quiere la mutilación mental y vital del ser humano, ha sido la fuerza más prodigiosa de su desarrollo, en inventos y en naciones. De donde los factores contrarios a la felicidad, incluso el recto entendimiento de las cosas del mundo que vivimos conforme a su más noble interés en ser vivido, se combinan de modo mágico para compensarnos precisamente con aquello de que nos priva. Para Nietzsche esto formaba parte de la ilusión con que Dionisos 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. Este creo que es el problema nietzscheano por excelencia.