



EL SIMBOLO DE NIÑO EN
NIETZSCHE

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

a mi padre

tua res agitur



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

INDICE GENERAL

1. Introducción	Pg. 4
2. Estudio preliminar de la categoría "Kind"	Pg. 78
3. Acercamiento preliminar a la idea de una hermenéutica simbólica	Pg. 149
4. Ontología del juego	Pg. 179
5. Antropología del niño	Pg. 217
6. La idea de lo divino y el símbolo de niño	Pg. 300
7. El estado de la cuestión de lo divino en Nietzsche según los intérpretes	Pg. 302
8. La crítica de la religión	Pg. 326
9. Aplicación de la idea de lo divino en Nietzsche	Pg. 358
10. Posibilidad de acercar la idea nietzscheana y cristiana de lo divino a través de la metáfora "Kind"	Pg. 384
11. Conclusiones	Pg. 410
12. Bibliografía	Pg. 421

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE NIETZSCHE MAS UTILIZADAS

GT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
UB	<i>Consideraciones intempestivas</i>
NNHL	<i>De las ventajas y perjuicios de la historia para la vida</i>
WLAS	<i>Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral</i>
PTZG	<i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>
MZM	<i>Humano, demasiado humano</i>
M	<i>Aurora</i>
DFW	<i>La gaya ciencia</i>
JGB	<i>Más allá del bien y el mal</i>
ASZ	<i>Así habló Zaratustra</i>
GM	<i>Genealogía de la moral</i>
DA	<i>El Anticristo</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
GD	<i>El ocaso de los ídolos</i>
DD	<i>Ditirambos dionisiacos</i>
NS	<i>Escritos póstumos</i>
NF	<i>Fragmentsos póstumos</i>

BREVE CRONOLOGÍA

- 1844 Nietzsche nace en Röcken, en la Sajonia prusiana
- 1859 Alumno del célebre internado de Pforta
- 1869 La Universidad de Leipzig le concede el doctorado sin exámen. Nietzsche es nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Basilea
- 1872 Publica *El nacimiento de la tragedia*
- 1875 Ruptura con R. Wagner
- 1883 Comienza a publicar *Así habló Zaratustra*
- 1887 Publica *Genealogía de la moral*
- 1888 *El ocaso de los ídolos, El Anticristo*
- 1889 Después de un síncope en Turín dirige varios mensajes a sus amigos que demuestran su estado de demencia. Es internado en Jena.
- 1890 Trasladado a Naumburg, completamente enfermo, vive con su madre y luego con su hermana.
- 1900 El 23 de agosto, muere Nietzsche, sin haber recuperado la razón.

INTRODUCCIÓN

*"Yo amo tan sólo el país-de-mis-niños, el no-
descubierto en los mares más remotos; hacia él le ordeno
yo a mis velas: que busquen y busquen."*

F. Nietzsche, ASZ

SUMARIO

I. Perfil del Filósofo

II. Objeto de la Investigación en seis enunciados

- Nietzsche no es un autor "nihilista".
- Nietzsche presenta una alternativa al "nihilismo", un tipo antropológico que se caracteriza por pensar la realidad en el marco de una "hermenéutica simbólica".
- La superación del nihilismo implica una forma de reencuentro con "lo divino".
- Este reencuentro con lo divino se expresa en dos dimensiones: una antropológica, caracterizada por la idea del "superhombre", y una ontológica, caracterizada por la idea del "eterno retorno".
- Tanto la idea de "superhombre" como la del "eterno retorno de lo igual" son designadas por el autor con la metáfora "Kind" (niño), lo que ayuda a comprenderlas como expresiones de lo divino.
- Consecuentemente, se puede comparar esta imagen nietzscheana de lo divino con la que se perfila en la tradición cristiana, estableciendo aspectos de coincidencia y diferencia entre una y otra.

III. Análisis semántico de los términos del título:

- a) "Símbolo"
- b) "El Niño que juega".
- c) "Paradigma".

- d) "Hermenéutica simbólica"

IV. Estructura y Método del cuerpo de la investigación

- a) Primera Parte: exégesis de textos comparados.
- b) Segunda Parte: análisis ontológico de los textos.
- c) Tercera Parte: análisis antropológico de los textos.
- d) Cuarta Parte: elaboración de las consecuencias del análisis con relación al objeto de la investigación procurando demostrar los enunciados.

V. Bibliografía Comentada.

Obras de Nietzsche

Obras sobre Nietzsche

Obras Complementarias



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Perfil del Filósofo

Cuando el “muchacho de cálidos ojos cansados”,¹ atravesó por última vez, el umbral de Schulpforta, en lo esencial, estaba, “terminado”. Esta es la impresión que se tiene luego de tomar contacto con la obra del autor, sin dejarse influir demasiado por perspectivas que la fragmentan en etapas diversas y muy opuestas unas a otras.

¿Acaso habla mal de un pensador el hecho de que, durante el resto de su vida no tenga, en esencia, más que decir que lo que dijo cuando tenía diez y siete años?

Por otra parte, no resulta discordante con aspectos fundamentales de su doctrina abordar a Nietzsche girando en círculos concéntricos que se abren y se cierran, que vuelven siempre a un núcleo, presente en el autor desde los días de su juventud.

Si tuviese que describir a Nietzsche en una palabra, recurriría al nombre de uno de aquellos *daimones* que habitaban Schulpforta: Heráclito de Efeso. Porque realmente en Schulpforta habitaban los antiguos griegos. Y fue indudablemente este ambiente lo decisivo en la formación de Nietzsche. No fue, justamente, una lectura, un autor, o una escuela. Con todo eso incluido, fue mucho más: fue una atmósfera, lo que gestó, como en un útero materno, el pensamiento y la percepción fundamental del autor. Nietzsche se educó en un clima en el que se llegaba a confundir el presente incierto de una patria demasiado vapuleada por las guerras de los príncipes y de las naciones modernas, con el pasado glorioso de los héroes trágicos. Con su ideal de una formación humanística superior, Schulpforta, intentaba redimir el presente, trasladándose espiritualmente al Ática. Allí Nietzsche aprendió de los griegos a contemplar *sub ratione aeterni*.²

Nada fue después comparable a eso. La lectura de Schopenhauer, no fue una

¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Deutscher Taschenbuch-De Gruyter, München, 1980, Bd. 4, S. 155 (En lo que sigue cito esta edición con la abreviatura **KSA**) Aludo aquí a la bella metáfora del poema “*Al Glaciar*”, con la que Nietzsche se refiere al devenir de la estación estival, y por ende, al devenir de todo, lo que me hace pensar que, en este niño que asciende la montaña se encuentra el autor a sí mismo como el celebrante de un rito, que echa a girar, una vez más, la rueda del eterno retorno. El poema está citado más adelante.

² F. Nietzsche, *Werke in Drei Bänden*, Hanser Verlag, München, 1994, Bd. 2, S. 271 (En lo que sigue me refiero a esta edición con el apellido del estudioso que la elaboró: **Schlechta**) Ver también: **Werner Ross**, *Friedrich Nietzsche, El Aguila Angustiada*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 612 ss.

“conversión”, como el mismo Nietzsche intenta hacernos creer cuando en *Ecce homo* ensaya su propia autobiografía. El muchacho era tímido, y buscaba recurrentemente, un maestro y una doctrina a los que suscribir. Pero es él, desde el comienzo, el que asoma detrás de los postulados a los que suscribe. En cuanto adquiera seguridad, se soltará de la mano de Schopenhauer o de Wagner.³ Es Nietzsche desde el comienzo. Como es Nietzsche, en *El Origen de la Tragedia*; mucho más la primera formulación de su doctrina filosófica original que un estudio de filología clásico. Por eso, su primera obra desconcierta a los especialistas y recibe críticas lapidarias. El mundo debió esperar algún tiempo para descubrir al filósofo que vivía en aquel extraordinario profesor de filología. Los basilenses perdieron la oportunidad de contarle en una cátedra de Filosofía, cuando al producirse una vacante el mismo Nietzsche sugirió el cambio de la suya por ésta, atendiendo a su naturaleza decididamente metafísica. La vecindad de los contemporáneos -que suelen ignorar, paradójicamente, a los grandes de la historia- conspiró contra la posibilidad de enriquecerse con el genio del filósofo. Prefirieron conservarlo en una disciplina en la cual Nietzsche mismo se sentiría cada vez más a disgusto, y destinar aquella cátedra de Filosofía a un profesor erudito que la historia olvidó pronto.

La principal escuela filosófica de Nietzsche, no fue Schopenhauer, ni Kant, ni Lange, ni siquiera Lord Byron, al que leyó en Schulpforta y dejó en él una profunda huella. Su escuela fue el contacto directo y vivo con los antiguos griegos que le proporcionará Schulpforta. Aquella atmósfera, dominada por una especie de encantamiento, en la cual los dioses bailan junto con los hombres escogidos, transida por un sentimiento muy fuerte de camaradería entre los estudiantes y los profesores, cinceló para siempre el perfil del filósofo. Es interesante saber que Nietzsche nunca se sintió cómodo en el ambiente universitario, y por el contrario, se vio satisfecho en su labor docente en el Gymnasium al que asistía en Basilea al mismo tiempo que dictaba

³ "De su entrega y servilismo a Wagner podríamos decir que eran masoquistas, e interpretarlos como sumisión a una imponente figura paternal; sin embargo, es más lógico ver también, el cálculo, la oportunidad para el torpe, miope e inexperto muchacho, de verse rodeado súbitamente de grandes personajes, gracias a un bienhechor que, efectivamente, hablaba de tú a tú a reyes, emperadores y potentados". Werner Ross, Friedrich Nietzsche, El Aguila Angustiada, Paidós, Barcelona, 1994, cap. 6, pág. 292.

clase en la Universidad.⁴

Nietzsche fue indudablemente un pensador polémico. Polémico en sus ideas y en su actuar. Su crítica es mordaz, busca derribar, destruir. Su lectura interpela. Tal vez no sea posible exponerse “desapasionadamente” a sus ideas. *“Puede ser verdad aquello de que quien busca seguir a Nietzsche se pierde, como afirmaba Thomas Mann. Pero quien no se hunde en él, jamás sabrá que Nietzsche representa los límites de la razón crítica, no percibirá cómo ese pensamiento surgido de éxtasis y de dolor está siempre bajo la piel (...) que aquel pensador que había sufrido ante el vacío de la verdad, ante el asalto de la ironía en el sentimiento profundo, supo conducir la disolución de lo verdadero hacia el libre juego de la metáfora como placer y como sufrir en el habla”*⁵

En su diario vivir Nietzsche está permanentemente produciendo ideas que plasma en sus escritos. Ensayo, reescribe, agrega prólogos a las nuevas ediciones de sus obras ya publicadas. Sabido es que nacían del ánimo de revisar y de corregir lo dicho. A veces, el tenor de su autocrítica es más severo que el de todos sus detractores. Pero las revisiones de Nietzsche forman parte de ese fluir constante de ideas, de la exuberancia de su pensamiento. Nietzsche no se corrige por defecto, sino por la abundancia de su caudal intelectual.

Por esta razón se lo considera a Nietzsche, a veces, un pensador *contradictorio*. Su elección del género aforístico ha hecho pensar, demasiado ligeramente, que debido

⁴ *“Impulsado por naturaleza, de manera fortísima, a pensar filosóficamente algo unitario y a insistir de manera permanente y libre de agobios, mediante largos periodos de pensamientos, en un problema, me siento todavía zarandeado de un lado a otro, y apartado de la órbita por el múltiple trabajo diario y su naturaleza... siento que mi verdadera tarea, a la que, en caso de necesidad, debería sacrificar cualquier profesión, mi actividad filosófica sufre con ello, hasta el punto de que es rebajada a la condición de una actividad secundaria”*. Este es un fragmento de la carta con la que, Nietzsche, argumenta su petitorio, a la Universidad de Basilea, de ser relevado de la cátedra de Filología y colocado en la de Filosofía. **Werner Ross**, *Friedrich Nietzsche, El Aguila Angustiada*, Paidós, Barcelona, 1994, cap. 5, pág. 286.

⁵ *“Man sein, daß verloren ist, wer Nietzsche folge, wie Thomas Mann meinte. Aber wer sich nicht einläßt auf ihn, nicht spürt, daß Nietzsche die Grenzen der kritischen Vernunft dargestellt hat, nicht fühlt, wie dieses aus Ekstase und Leiden entstandene Denken noch immer unter die Haut geht (...) daß dieser Denker an der leere der Wahrheit gelitten hatte, am Einbruch der Ironie in das tiefe Empfinden, daß er die Auflösung des Wahren in das freie Spiel der Metaphern als Sprachgenuß und Pein erfuhr.”* **Rüdiger Görner**, *Nietzsches Kunst*, Insel Verlag, Frankfurt an Main und Leipzig, 2000, S. 15.

a la fragmentación interna de sus ideas Nietzsche no podía escribir de otro modo. Sin embargo, su fluidez, por ejemplo, en *La Filosofía en la Época Trágica Griega*, obra de su juventud, como el estilo impecable de la *Genealogía de la Moral*, obra de su madurez, atestiguan que Nietzsche puede sostener magistralmente el hilo de su argumentación en la forma de un tratado clásico.

Si se hace a un lado la cuestión de por qué el autor prefirió la forma aforística (en todo caso esto tiene que ver con la elección de un método de trabajo, y no con una discontinuidad discursiva) más que un pensador *contradictorio*, Nietzsche debe ser considerado *un pensador de la contradicción*. Y alrededor de este eje deben vertebrarse todos sus pensamientos, que van y que vienen como las olas del mar, "*¡así viven las olas, así vivimos nosotros, los que tenemos voluntad!*"⁶

Nietzsche intentó aprehender la contradicción y convivir con ella. Lo primero fue la tarea de su pensamiento. Lo segundo, la tarea de su vida. El decidirse por esta doble empresa le acarrió al autor la mayoría de sus aflicciones. Este intento de cabalgar en la cresta de la ola lo expuso al fuego cruzado de todos los demás intelectuales - quienes reclaman un mínimo piso para apoyar sus especulaciones- y al de la misma naturaleza indómita de la esencia última, que en cuanto uno intenta acercársele de algún modo con la luz de la conciencia, se vuelve irremediabilmente inasequible.

Este arte de surfista *avant la lettre*, ya lo practicaba Heráclito de Efeso y es éste el primer maestro inspirador del genio de Nietzsche, quien intentará lo mismo veinticinco siglos después, manifestándose otra vez con esto que: *la historia del pensamiento, no es más que, un lento fluir y un refluir de antiguas nuevas ideas. Unas nacen de la muerte de otras*. Y he aquí entonces la contradicción primera, la que nota Heráclito, que está constituyendo todas las cosas, detrás de su fluir constante. Pero otra vez no se deja mostrar y permanece oculta en esa oscuridad metafísica que aterroriza y que atrae a Nietzsche cuando la espía "*por una hendija de la habitación de*

⁶ "*So leben die Wellen, - so leben wir, die Wollenden! - mehr sage ich nicht*". F. Nietzsche, KSA B. 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, afor. 310, S. 546.

su conciencia".⁷

El intentar aprehender la contradicción es verdaderamente difícil. Más aún, es el postular que ella está en la esencia de toda la realidad. Lo complicado radica, no tanto en declamarlo, sino en sostenerlo, tanto como que, subirse a la ola no es tan difícil como mantenerse en ella. Nietzsche conoce esta dificultad y ensaya un cambio permanente de pantallas, para filtrar el haz de luz letal que viene desde el fondo oscuro del abismo del ser. Sólo la mirada de un dios *contuitivo* podría resistirlo. La contensión que anida en ese ser se verá transfigurada, primero en el arte apolíneo, y más tarde en el garabatear risueño del niño que juega.

Pero lo más arduo para el hijo del Pastor de Röcken fue el convivir con la contradicción. El mismo, convertido en librepensador ateo. De filólogo clásico a filósofo incomprendido. Capaz de concebir las crueldades más inimaginables e incapaz de infligir el menor daño a una flor. Ése fue Nietzsche. El *Anticristo* y el *Crucificado*. El discípulo amado de Wagner y su más acérrimo enemigo. El derribador de todas los valores y el escritor tímido, el cual omite, con pudor, cualquier referencia a aquello de lo que no se hubiera visto bien hablar públicamente, sobre todo en aquellos tiempos de moral victoriana.

Justamente, la convivencia permanente con la contradicción no permite trazar una línea de progresión en su pensamiento. Hay cosas que están al final y están también al comienzo. Hay cosas que cambian pero que guardan un residuo que de tanto en tanto vuelve a aparecer. La admiración por Wagner no se apagó totalmente en su delicada sensibilidad. La sombra nunca abandona al caminante. El reverso de su imagen siempre lo acompaña.

¿Fue tempranamente un schopenhaueriano y luego un wagneriano seducido por la magia de su música? ¿Se desencantó, finalmente, del Maestro para autoerigirse en filósofo nihilista? Todo esto es verdad y, sin embargo, Nietzsche es un mar

⁷ "...und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte...". F. Nietzsche, KSA, B. I, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, S. 877.

tumultuoso que ejerce su incesante vaivén. Todo en él es un rugir de mareas y una bruma constante. Es la conciencia concomitante del torbellino de su propia vida, *el pensamiento de la contradicción*, que Nietzsche intenta representar.

Nietzsche inventa su propio personaje para permanecer a flote en el mar de las contradicciones. Aunque más no sea, por un solo instante o por una nueva eternidad, que lleve la marca de Dioniso.

A su modo, logró hacer equilibrio. Mantuvo firme su mirada marcial, como al mismo Nietzsche, le hubiese gustado escuchar que se dijera de sí mismo aunque no fuese más que una lisonja.

El acto final de su delirante *deificación* es puramente una exigencia de método. Nietzsche no se hubiera permitido vivir, a medias, su invención. Es como el alquimista que prueba en sí mismo su brebaje. Demasiado extremista para aceptar sobornos – otra cosa fue Schopenhauer-, lo bebe hasta el final.

Quizás resulte posible imaginar al viejo *daimon*, al enemigo admirado, al sofista Sócrates, recibiendo irónicamente en el mismo lugar al filósofo loco. Porque, como para aquél el haber bebido la cicuta fue el precio de “su verdad”, para éste el hundirse en el delirio fue el precio de “su ilusión”.

Objeto de la Investigación en seis enunciados.

La presente investigación, bajo el título de “*El Símbolo de Niño en Nietzsche como paradigma de una hermenéutica simbólica*” se propone demostrar que

- Nietzsche no es un autor “nihilista”.
- Nietzsche presenta una alternativa al “nihilismo”, un tipo antropológico que se caracteriza por pensar la realidad en el marco de una “hermenéutica simbólica”.
- La superación del nihilismo implica una forma de reafirmación de *lo divino*.
- Esta reafirmación de *lo divino* se expresa en dos dimensiones: una antropológica, caracterizada por la idea del “superhombre”, y una ontológica, caracterizada por la idea del “eterno retorno”.

- Tanto la idea de “superhombre” como la del “eterno retorno de lo igual” son designadas por el autor con la metáfora “*Kind*” (niño), lo que ayuda a comprenderlas como expresiones de “*lo divino*”.
- Consecuentemente, se puede comparar esta imagen nietzscheana de “*lo divino*” con la que se perfila en la tradición cristiana, estableciendo aspectos de coincidencia y diferencia entre una y otra.

Atendamos inicialmente a cada uno de los enunciados en particular.

Nietzsche no es un autor “nihilista”.

Contrariamente a lo que puede pensarse, Nietzsche no se considera a sí mismo un pensador “nihilista”, y tampoco puede considerársele como tal, pues todo el esfuerzo de su pensamiento se orienta a la “superación” del nihilismo, al que considera “epílogo” del racionalismo moderno y herencia, a su vez, de todo el desarrollo del pensamiento metafísico occidental, denominado por el mismo autor como “socratismo”.

Nietzsche piensa que todo el corpus de doctrina filosófica desarrollada en Occidente a partir de los griegos, no representa un conocimiento de valor universal, sino que no es más que el proceso histórico particular que han seguido determinadas ideas en determinadas configuraciones culturales, las que generaron adhesión o rechazo en muchos pensadores y escuelas, ampliándose, mutando o produciendo nuevas sobre el supuesto de las antiguas.

Una de las reducciones más características que opera el pensador en su forma de abordar la filosofía es la reducción de la metafísica a una “historia” de la metafísica.

Desde esta óptica, la metafísica no es pensar “lo que las cosas son”, sino pensar las cosas como que “son”, como “entes”, pensar la realidad desde la idea de “ser”. O, dicho de otra forma, pensar el “ser” de las cosas (por ejemplo el “ser” de la “casa es...”) como “algo” (en el ejemplo: el “es” de la casa como una cosa, un algo, una entidad capaz de permanencia, anterior a la misma casa). La metafísica es esa invención griega que consistió en pensar en un cosmos como “siendo”, justamente a partir de la introducción de la idea de “ser”.

Esta perspectiva “historicista” o “genealógica” de pensar la metafísica implica

un cambio muy importante en el valor otorgado a las afirmaciones filosóficas. Todas ellas son un desarrollo particular, un "itinerario histórico" que han seguido determinadas ideas, y de ninguna manera representan una verdad universal.

En este sentido, Nietzsche, se mueve en sintonía con otros autores de su época, como es el caso de Dilthey, todos ellos, representantes de una fuerte reacción frente a la escuela hegeliana.

Según Nietzsche, la gran presunción del pensamiento occidental tributario de los griegos ha sido el pretender "pensar la realidad tal como es", es decir, obtener un conocimiento "universal" que posibilita saber exactamente qué es ella, precisarla, definirla y aún corregirla; todo ello, gracias a la introducción de la idea (universalizadora) de "ser".

Esta presunción, que se halla en el despertar del *lógos* en Occidente, anida en todos los diversos saberes filosóficos y aun en el saber científico a partir de los descubrimientos de los primeros milesios. La ciencia moderna es tributaria también de este presumir que "se puede conocer la realidad" y, aún, se la puede manipular.

Todos los saberes en Occidente – el teológico, el filosófico, el científico – siempre han partido del supuesto de poder alcanzar la verdad, esto es, poder saber "lo que" son las cosas, o por lo menos, "cómo son".

Esto que podría llamarse la "presunción metafísica" de las formas de saber lógico-sistemático en Occidente, tiene una génesis, un esplendor, una decadencia y un final, como cualquier forma histórico-cultural de pensar.

La Modernidad marca el final de esta forma de pensar cuando el saber filosófico y científico se descubre a sí mismo definitivamente sin "sustento metafísico". Esto es, cuando se comprende que ningún conocimiento lleva de por sí a ninguna "verdad de lo que las cosas son", sino que cada afirmación procedente del conocimiento humano representa apenas una voluntad pura de imponerse sobre otras, sin ninguna posibilidad de establecer, entre éstas, jerarquías fundadas en su aproximación a la realidad tal como es, sino tan sólo una jerarquía *de facto* derivada de la fuerza con la que una puede imponerse sobre las otras.

No hay verdad, sino "voluntad de verdad" como una forma particular de voluntad de poder.

Nietzsche considera este momento histórico como un "desenmascaramiento"

del pensamiento occidental: La “presunción metafísica” que animó a todo el saber occidental ha llegado a su fin, y con esto, el pensamiento y la cultura ingresa en un estadio que puede denominarse el “nihilismo”.

El “nihilismo” entonces, es el estado en el que ingresa el pensamiento occidental cuando pierde todo “sustento metafísico”. Se caracteriza por un descreimiento general de toda afirmación, de toda doctrina y de todo sistema. Nada conduce a la verdad. La posición “nihilista” reviste características de agnosticismo, relativismo y cinismo. La figura que puede ilustrar simbólicamente la actitud nihilista es la del “sabio Sileno” que aparece en *El Nacimiento de la Tragedia*. También encuentra expresión simbólica en el “León”, entre las figuras de las “Tres transformaciones del Espíritu” descritas en el Zarathustra.

Ahora bien, Nietzsche se considera a sí mismo el anunciador de un nuevo saber, un saber que supone haber atravesado la crisis del “nihilismo”, pero que se diferencia de una posición nihilista, en cuanto se caracteriza por una actitud “afirmativa”, y no “negativa”, de la “vida”, vida comprendida, en esencia, como “voluntad de poder”.

El nuevo pensamiento no se encalla en la desazón de la ausencia de toda referencia metafísica, no sufre nostalgia a causa de la falta de un “hogar metafísico”, sino que se hace fuerte a partir de la conciencia de sí mismo como “hacedor” de valores. Da lugar al gozo de “crear”, y se sabe instancia en un proceso creador que lo supera, pero que lo integra necesariamente.

El agente de este pensamiento nuevo es el “superhombre” o, en la metáfora que nos interesa particularmente, el “niño”.

Nietzsche presenta una alternativa al “nihilismo”, un tipo antropológico que se caracteriza por pensar la realidad en el marco de una “hermenéutica simbólica”.

Nietzsche incursiona en una teoría del conocimiento a propósito de la presentación de un nuevo tipo de hombre que se propone como alternativo al tipo decadente, epílogo de la historia de la metafísica en Occidente. La filosofía de Nietzsche no tiene un carácter puramente científico o epistemológico, sino que valiéndose de una concepción cósmica y antropológica, se plantea una finalidad ética y

cultural.⁸

El pensamiento que caracteriza al nuevo tipo de hombre, y que se propone reemplazar al tradicional pensar lógico fundado en la presunción de que puede conocerse la verdad, en tanto puede aprehenderse la esencia de las cosas (*adaequatio intellectus ad rem*, según la célebre definición escolástica, lo que proporcionaba sustento metafísico al saber) se legitima en la medida en que se descubre como “dador de significados”. Éste es el rasgo esencial del pensamiento humano: otorga sentidos, construye un universo de sentido en donde habita y se cobija. Esta actividad “creativa” que el hombre ejerce cuando piensa el mundo, es fuente de gozo y consiste en el ejercicio de *interpretar* (en el sentido de “explicar”, pero mucho más en el sentido de “representar un papel”, encarnar un rol, como en el teatro) la realidad construyendo significados sobre los significados dados por las generaciones pasadas. Es una actividad “reapropiadora” de significados dados en la cultura y “resignificadora”.

La posibilidad de que surja este “nuevo saber” viene de la mano de la crisis del pensar tradicional y después de que éste haya ingresado en su fase final: el nihilismo.

Para comprender con precisión el proceso que lleva al desarrollo de este “nuevo saber” es necesario exponer la idea que el filósofo tiene acerca del conocimiento humano, lo que se intentará en el cuerpo de la investigación.⁹

Justamente la verificación de las premisas contempladas en la teoría nietzscheana del conocimiento es lo que da lugar a la valoración de éste como “creación”, abriendo así la posibilidad de abordar de forma diferente la cuestión de una trascendencia más allá del epílogo nihilista en que se encalla la Modernidad como conclusión de la Metafísica.

Efectivamente, para Nietzsche, “nuestro entendimiento es una fuerza de superficie, es superficial. Esto se llama también 'subjetivo'. Conoce mediante conceptos,

⁸ “En este contexto se plantean dos cuestiones de cuya respuesta depende, no sólo cualquier interpretación de Nietzsche, sino, y esto es lo decisivo, su particular actualidad: (1) ¿Nietzsche escribió su obra para dar respuesta propia a los viejos problemas de la filosofía o para plantear una nueva ética que exige la necesidad práctica de una transformación radical del hombre?; (2) ¿qué tipo de vida se deriva de la aceptación de sus propuestas éticas? ¿El Eterno Retorno, la beatitud, y el dionisismo, no tienen nada que ver con la vida aquí y ahora de los hombres, pudiendo reducirse entonces a conceptos puros en una nueva concepción filosófica de la historia de la filosofía? 'Eterno Retorno', 'Dionisos' 'más allá del bien y el mal', no son meras ideas y conceptos, son formas de vida que exigen una decisión y una conducta.” Oscar del Barco, *Alternativas de lo Posthumano*, Caja Negra, Buenos Aires, 2010, *Notas sobre la Mística de Nietzsche*, 3, pág. 193.

⁹ La mejor exposición de la teoría nietzscheana del conocimiento se encuentra compendiada en el célebre texto no publicado por el autor, pero ampliamente difundido y finalmente recogido en la edición crítica llamado “*Sobre la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral*”. F. Nietzsche, KSA, B. 1, Nachgelassene Schriften 1870-1873, S. 873.

es decir, nuestro pensamiento consiste en clasificar, en denominar. Se trata por tanto, de algo que remonta a una arbitrariedad del hombre y que no llega a la cosa en cuanto tal ... Tiene que ser una fuerza artística porque crea. Su medio principal consiste en dejar a un lado, pasar por alto, no escuchar bien, por tanto es anticientífica, pues no manifiesta un mismo interés por todo lo percibido. La palabra sólo contiene una imagen; de ahí el concepto. Toda denominación es un intento de alcanzar la imagen.

Mantenemos una relación superficial respecto de todo ser verdadero, hablamos el lenguaje del símbolo, de la imagen. A continuación añadimos algo con fuerza creadora, reforzando los rasgos principales y olvidando los accesorios”.¹⁰

“El hombre se encuentra profundamente inmerso en ilusiones ... su ojo se limita a resbalar sobre la superficie de las cosas para ver 'formas', su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se limita a recibir estímulos y a jugar tecleando sobre el dorso de las cosas”.¹¹

De este modo, la verdad resulta una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso, el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: *“las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.”¹²*

La actividad cognoscitiva del hombre es esencialmente “interpretativa”, esto es, aplica permanentemente metáforas, antropomorfismos, transposiciones de sus propios procesos interiores: *“Interpretamos el mundo a partir de nuestras funciones sensoriales”,¹³* sin que pueda nunca hablarse de una cosa en cuanto tal más allá de nuestra propia interpretación.

Esta función de interpretar es permanente; *“este instinto que impulsa a la formación de las metáforas, instinto fundamental del hombre, del que en ningún momento se puede prescindir, porque en tal caso se habría prescindido del mismo*

¹⁰ F. Nietzsche, KSA B. 8 *Nachgelassene Fragmente* 1869-1874, 19 [67] S. 440-441

¹¹ F. Nietzsche, KSA B. 1 NS 1870-1873, S. 876.

¹² F. Nietzsche, KSA B. 1 NS 1870-1873, S. 880.

¹³ F. Nietzsche, KSA B. 8 NF 1869-1874, 19 [209] S. 482

hombre”.¹⁴

Por tanto, una cosa no es una cosa, es una interpretación. Una cosa es “tal” cuando la interpreto aplicándole una metáfora. Pero al mismo tiempo, eso interpretado guarda la virtualidad de ser interpretado a través de innumerables metáforas: lo que hace que una cosa pueda ser virtualmente todas las cosas. “No conocemos cosas en sí y para sí, sino sólo sus imágenes sobre el espejo de nuestra alma. Nuestra alma no es más que el ojo y el oído, etc. espiritualizados. El color y el sonido no pertenecen a las cosas, sino al ojo y al oído. Todas las propiedades que atribuimos a una cosa, se componen en nuestro espíritu ... La actividad de la imaginación [Phantasie] consiste en hacer ver que cualquier cosa se puede transformar en otra”.¹⁵

Del planteo gnoseológico de Nietzsche se concluye que la actividad del entendimiento humano es propiamente “hermenéutica”, interpretación.

El autor usa *metáfora, metonimia, símbolo, imagen, concepto* para referirse al instrumental con el cual opera el entendimiento. En el cuerpo de la investigación se avanzará sobre estas nociones. Se escoge en la presente investigación el nombre de “hermenéutica *simbólica*” no porque el filósofo use esta expresión como tal, sino porque nos parece resumir esta mirada sobre el conocimiento humano que abre a una superación del nihilismo.

Al presentar de este modo la actividad cognoscitiva, el hombre se comprende a sí mismo como portador de una “fuerza artística” en permanente actividad: el oficio de crear, en donde reencuentra “lo divino” actuante en sí mismo. Al mismo tiempo, la virtualidad interpretativa inagotable subyacente al acto cognoscitivo particular, lo abre a una forma de trascendencia, es decir, a una virtualidad infinita de sentidos con lo que se acerca una vez más a una nota de lo divino.

¹⁴ F. Nietzsche, KSA B. I, NS 1870-1873, S. 887.

¹⁵ F. Nietzsche, *El Libro del Filósofo, Fragmentos sobre el Lenguaje*, 1863, tomado de Beck-W II, pg. 255. edit. Taurus, Madrid, 2000, pag. 172.

La superación del nihilismo produce consecuentemente un reencuentro con "lo divino".

La despiadada crítica del cristianismo llevada a cabo por Nietzsche, su teoría del origen de la religión y su esfuerzo por terminar de desenmascarar al pensar metafísico en sus versiones póstumas sugieren que Nietzsche encarna el prototipo de una posición ateísta teórica y militante. Así ha sido visto, por lo que se lo ha puesto en la base del ateísmo del siglo XX.

Es indudable que Nietzsche es "ateo" con relación a la imagen de Dios que le ha sido presentada por el cristianismo de su entorno. Descrie de sus dogmas, y los disuelve en la crítica: el Dios personal y trascendente, la vida más allá de la vida terrena, la exaltación de los valores de la humildad, la mansedumbre, la misericordia, todo es blanco de su detracción.

Pero este ateísmo respecto de la imagen cristiana de Dios no significa que Nietzsche haya profesado un *ateísmo en todos los sentidos*. ... Esto es, que haya perdido toda capacidad de vivencia religiosa en tanto, alguna forma de percepción de lo divino, lo cual convendría mejor, aquí, llamar "Misterio" o "lo Numinoso".¹⁶

Hay en el filósofo una afirmación teórica y explícita de la existencia de "lo divino" inmanente al individuo humano, e inmanente al universo en eterno devenir.¹⁷ Esta especie de "teísmo" que profesa la divinidad del todo, se acerca a las formas religiosas del paganismo. Nietzsche constituye en este sentido un regreso al "teísmo pagano", o mejor, una forma de reconocimiento *no-teísta* de lo divino, más que una forma de ateísmo.¹⁸

¹⁶ El desarrollo de las ciencias de la religión permite hoy distinguir el concepto de "Theós" como una formulación particular del objeto de la vivencia religiosa, al que puede llamarse, de acuerdo al neologismo introducido por R. Otto: "Lo Numinoso". Es así como puede decirse que no todas las formulaciones de las experiencias religiosas en las diversas culturas, han representado su objeto propio con las notas que se contienen en la categoría "Theós". Esta podría considerarse característica del ámbito cultural judeocristiano e islámico. Pero desde esta perspectiva cabe considerar formulaciones del objeto de una experiencia religiosa, que pueden denominarse "no-teístas", sin dejar por ello de expresar una forma de percepción de "Lo Numinoso". En este sentido, valdría tal expresión para hablar de la percepción propia nietzscheana de lo divino o, si se quiere conservar el término "teísta" tal como se ha hecho arriba, es preciso aclarar que es un "teísmo" diferente del que formula la imagen cristiana de Dios, tal vez un "teísmo pagano" que, con tal vocablo, refiere, no al "Theós" judeocristiano (platónico), sino a "óí theof" del Olimpo. Ver **Rudolf Otto**, *Lo Santo*, Alianza, Madrid, 1980.

¹⁷ "No sólo el hombre, también el Superhombre retorna eternamente". **F. Nietzsche**, KSA B. 11, *NF Sommer-Herbst 1884*, 27 [23] S. 281.

¹⁸ "Así lo han reconocido entre otros, Giorgio Colli, al decir que 'la doctrina suprema de Nietzsche es una fulguración mística, una visión que libera de cualquier aflicción y de cualquier deseo, incluso de la individuación'; Georges Bataille, afirmando que 'El salto de Nietzsche es la experiencia interior, el éxtasis donde el eterno retorno

No sólo puede reconocerse en Nietzsche una afirmación teórica del carácter divino del cosmos en eterno retorno, sino que también debe decirse que hay una experiencia auténticamente religiosa en la manera como el filósofo *percibe* la realidad y se percibe *inserto* en ella. El modo eufórico de proclamar el valor de la “vida”,¹⁹ de la “tierra”, sus referencias al “dios desconocido”, no atestiguan una falta de experiencia religiosa sino un modo religioso de vivenciar el cosmos.

El filósofo intenta aportar a la “re-sacralización” del cosmos “desacralizado” por el cristianismo, fuerza que históricamente se manifestó “atea” respecto del modo antiguo de experimentar lo divino.

Nietzsche viene a predicarle al mundo cristiano en decadencia la existencia de un “dios desconocido” tal como Pablo lo predicó antes en el Areópago al paganismo decadente, pero en las antípodas de aquél. El “dios desconocido” de la prédica de Nietzsche asoma por debajo de los escombros del cristianismo y representa la experiencia de lo divino plasmada en las múltiples deidades del mundo pagano que resurge.

Supuesta la ruptura con el cristianismo que es el ámbito de su crianza, hay un reencuentro con lo divino, una suerte de “reconciliación”. Pero esta “reconciliación” debe entenderse siempre en relación de proporción inversa al cristianismo: Pablo entendía que la humanidad se había alejado temporariamente del Dios Creador para convertirse a los “ídolos”, que son falsas divinidades. La posibilidad de la “reconciliación” con el Creador se da por la predicación de Jesucristo, que revela al *verdadero Dios* y desecha a los ídolos.

Nietzsche entiende que el hombre occidental se alejó temporariamente de la

*la risa de Zarathustra se muestran. Comprender es hacer la experiencia interior del salto, es saltar. De diversas maneras se ha hecho la exégesis de Nietzsche, falta por hacer, después de él, la experiencia de un salto. Queda por abrir el camino por donde se salta, por lanzar los gritos que repercuten en las profundidades del abismo. En otras palabras, queda por crear, mediante una práctica y una doctrina, una forma de vida espiritual que, hasta Nietzsche, era inimaginable; Karl Jaspers al sostener que según Nietzsche, los **hombres dionisíacos** son los que sienten en sí un 'absoluto', una 'forma divinizada', y que la conciencia originaria de la existencia es 'la plenitud mística de una interiorización con el ser', conciencia extrema de la que se deriva 'todo verdadero pensar, toda comunicación, toda acción y conducta, y también los modos de ser del mundo y la respuesta afirmativa a la existencia dada.'. Para Heidegger, Nietzsche fue el último filósofo de Alemania en el que existe como pasión la búsqueda de Dios". Oscar del Barco, Alternativas de lo Posthumano, Caja Negra, Buenos Aires, 2010, Notas sobre la Mística de Nietzsche, 3, pág. 192.*

¹⁹ Con la “Oración a la Vida” de Lou Von Salomé se sintió tan identificado, que decidió ponerle música. A este respecto es elocuente la expresión de la misma Von Salomé: “En Nietzsche ya se apreciaba lo que habría de conducir-lo más allá de sus colecciones de aforismos y hacia el Zarathustra, a saber: la profunda emoción de quien busca a Dios. Nietzsche procedía de la religión y se dirigía a la profecía religiosa”. Louise Von Salomé, *Mirada Retrospectiva*, citado en Ursula Welsch-Dorothee Pfeiffer, *Lou Andreas-Salomé*, PUV, Valencia, 2007, pg. 47.

experiencia originaria del “todo cósmico” en permanente devenir, que constituye la aprehensión de “lo divino”, tal como lo habían intuido los antiguos cosmólogos griegos,²⁰ para convertirse a un ídolo reflejo del cosmos y del hombre, fabricado por él mismo y proyectado hacia el exterior de sí y del cosmos como un “trasmundo”, tal como es la imagen de lo divino en la tradición cristiana.²¹

La reconciliación con la verdadera divinidad se da por la predicación de esta religión “de la tierra” que devuelve al hombre a la intuición originaria de ese todo inmanente en devenir al que pertenece necesariamente.

En este planteo de cristianismo inverso que el filósofo realiza en forma consciente e intencional, el problema no es el “ateísmo” de Nietzsche, sino más bien, el “ateísmo” del cristianismo²² que por veinte siglos “desacralizó” o secularizó la única realidad con la consecuente manipulación de ella en su provecho, lo que constituye un “sacrilegio” y un “filisteísmo”, por usar un término nietzscheano, con lo que se indica el carácter mezquino y rapaz de esta actitud.

La religión “de la tierra” que anuncia Zaratustra, permite una “reconciliación” de esta humanidad perdida con Gea, con la divinidad inmanente del cosmos.

Por esta razón y desde este planteo, no puede considerarse a Nietzsche un “ateísta”; más bien por el contrario, él intenta convertirse en el restaurador de la verdadera experiencia de lo divino, el restaurador de una auténtica religión. Desde su óptica, el “ateísmo” es un fenómeno que pertenece a la esencia del cristianismo. Está germinalmente al comienzo en su impulso desacralizador del cosmos, y aparece explícitamente en sus postrimerías como última etapa, la etapa del desenmascaramiento o de sinceramiento frente a sí mismo.

²⁰ “Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá Tales haya pensado que todo está lleno de dioses”. **Aristóteles**. *De anima* I, 5, 411^a

²¹ “Lo que nos separa no es que nosotros no encontremos un Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni aún detrás de la naturaleza, sino que, **no sentimos como 'divino' lo que fue venerado como Dios**, sino como digno de lástima, como absurdo, como perjudicial, no sólo como error, sino como crimen contra la vida ... Nosotros denegamos a Dios **como Dios** ... En una fórmula: *deus qualem Paulus creavit, dei negatio*”. **F. Nietzsche**, KSA B. 6, *Der Antichrist*, 47, S. 225.

²² “Según Jean Beaufret, el ateo no fue Nietzsche sino los filósofos 'adeptos al dios moral' ... aquello a quienes la presencia de Dios abandonó para siempre”. **Oscar del Barco**, *Alternativas de lo Posthumano*, Caja Negra, Buenos Aires, 2010, *Notas sobre la Mística de Nietzsche*, 3, pág. 192.

El "ateísmo" corresponde al "nihilismo" como último periodo de la historia del pensamiento metafísico. Pero esto, que es **ocaso**, da lugar a una experiencia recuperada de lo auténticamente divino en el *hólos* del eterno devenir. Por eso, el "ateísmo" es un producto cristiano y occidental.

Producida esta inversión de perspectiva, el conflicto se retrotrae al pasado, o sea, a la colisión que se produjo en el mundo antiguo entre el modo de percibir lo divino del paganismo y el modo nuevo que trae el cristianismo, sindicado por aquel como "ateo". Tal como se ha dicho, Nietzsche experimenta que a través de su doctrina se da lugar a una "reconciliación" con "lo divino" experimentado en la intuición de la divinidad del cosmos, verdadera experiencia religiosa.

El problema queda planteado como un dilema entre religión pagana y cristianismo. Ante tal polarización, cabe la pregunta de si desde la visión nietzscheana puede concedérsele algún valor religioso al cristianismo, en tanto captación, de algún modo, de "lo divino", o si sencillamente es la historia de una desviación. Dicho en otras palabras: ¿no es posible (no ya, ahora, una "reconciliación" con lo divino inmanente, tal como efectivamente se opera a través del contra-cristianismo nietzscheano) un "acercamiento", si no, una "reconciliación" entre cristianismo y religión de la tierra? ¿O deben aceptarse como incompatibles, rechazándose por principio, como modelos inconciliables dado el carácter contradictorio de las afirmaciones de uno respecto del otro?

La radicalización de ambos polos del dilema que aquí se plantea, está en la base de relecturas teológicas modernas del cristianismo donde se pone de relieve el carácter no-religioso o poco religioso (debido a las adherencias posteriores) del movimiento cristiano, oponiendo en el trasfondo: "cristianismo" y "religión",²³ mientras

²³ El exponente más relevante de estas posiciones es el célebre teólogo evangélico alemán Karl Barth y toda su escuela. "Para Barth, 'la religión es incredulidad (Un Glaube), la religión es por excelencia el hecho del ser humano sin Dios'. En la línea de su argumentación hay una oposición entre revelación y religión (...) en este sentido la religión conduce a la autojustificación y autosantificación del ser humano, usurpando el llamamiento gratuito revelador y salvífico de Dios." **Faustino Teixeira**, *Teología de las religiones: una visión panorámica*. Edit. Abya Yala, Quito, 2004. Pág. 41. La cita efectuada por Teixeira corresponde a **Karl Barth**, *La carta a los romanos*, BAC, Madrid, 1968. Es claro que Barth rechaza toda posibilidad de que Dios sea objeto de razonamiento teológico (vía positiva), y al mismo tiempo rechaza

que se echa un manto de sospecha sobre todo el fenómeno "religioso", sobre su conveniencia y su salud, licenciando en tal análisis al cristianismo en tanto éste no constituiría estrictamente, un fenómeno religioso.

Esta interpretación funcional al cristianismo incluye, además, aspectos constitutivos de la crítica de la religión que elabora Nietzsche y a la que no se ha aludido hasta ahora, a los efectos de dejar sentado que Nietzsche conserva y representa un acceso a lo divino al modo como lo hacían los antiguos paganos.

En realidad Nietzsche en su crítica, reconoce proyecciones antropomórficas en la religión de la antigüedad pagana.

Pero los dioses viven en este único cosmos donde dioses y hombres actúan e interactúan. Esto contiene germinalmente la idea de un universo holístico eterno en cuyo interior devienen sus partes en armonía.

Los dioses son proyecciones de las fuerzas naturales constitutivas del cosmos, por un lado, y por otro, son el ánimo per-viviente de los antepasados en las generaciones que los suceden, ánimas que conducen a los pueblos en la guerra y que los hacen fuertes. Estas son proyecciones y antropomorfizaciones de fenómenos históricos irrefrenables como la adquisición de una fortaleza mayor en la medida en que los individuos que conforman un clan se reproducen y aumentan por el paso de las generaciones. Es la antropomorfización de este valor agregado que aumenta con el paso de las generaciones y que se atribuye a los padres que han fundado el clan.

Todo esto, proyectado en un panteón de múltiples deidades, no deja de constituir un fenómeno de reconocimiento de un cosmos compacto dentro del que se mueven fuerzas inmanentes captadas a través de imágenes antropomórficas en las primeras formas religiosas de la antigüedad griega.

La versión *filosófica* de este cosmos, donde todo es inmanente, eterno y divino,

también la noción mística de que sólo puede ser pensado lo que Dios no es (vía negativa). Su propuesta afirma que Dios no es conocido ni como objeto ni de forma solamente negativa, sino como sujeto que misteriosamente se revela a sí mismo a los hombres en su propia libertad incondicional. El único acceso a Dios es la gratuidad del acto divino por el que Él se acerca a nosotros: **no hay conocimiento de Dios fuera de Cristo**. En este sentido la religión, si bien tienen su raíz en Dios, en tanto, búsqueda de la creatura al creador, no obstante es una realidad psicológica humana que está bajo la sombra del pecado. La religión debería permanentemente suprimirse a sí misma para reenviar al más allá, pero en la medida que se re-crea a sí misma, se autoafirma, se corrompe y se aleja definitivamente de Dios; intenta tomar el lugar de lo divino o explotarlo, lo cual constituye "idolatría". Ver **César Izquierdo Urbina**, *Teología Fundamental*, EUNSA, Pamplona, 2002, pág. 206 ss.

es la que ensayan los cosmólogos (si se quiere es una versión *secularizada* en cuanto recurre a lenguaje lógico-científico y no mítico) pero no se diferencia esencialmente de la percepción de lo divino como el todo cósmico que está ya presente en la religión primitiva.

En tanto la religión primitiva contiene ya la intuición de lo divino holístico, en esa medida es respetada por Nietzsche y no es denostada, sino sólo después de que ella se “enferma” de “mala conciencia” tal como lo postula en su ensayo sobre el origen de la religión en *“Más allá del Bien y el Mal”*.

Lo que claramente será inaceptable para Nietzsche será la identificación de “lo divino” con una realidad “absolutamente trascendente” al cosmos, lo que se opera por el surgimiento de la metafísica parmenidianoplática, y se difunde por obra del cristianismo (platonismo para el pueblo, lo llamará el filósofo). Cuando Nietzsche lanza la famosa sentencia sobre la “muerte de Dios”, se refiere justamente a la muerte de la imagen de lo divino propia del pensamiento metafísico platónico, prolongado y desarrollado en el cristianismo.

La cuestión de la “reencuentro con lo divino” como resultado de la doctrina nietzscheana es lo propuesto en este tercer enunciado del objeto de la tesis. La cuestión del acercamiento entre las percepciones de lo divino propias del cristianismo y del neo-paganismo nietzscheano será lo propuesto en el sexto enunciado de esta misma tesis.

• El ocaso de la metafísica en el nihilismo (y del cristianismo dentro de ella, en el ateísmo moderno) da lugar a la posibilidad de resurgimiento de la antigua experiencia de pertenencia a un cosmos divino.

El camino de recuperación de tal experiencia de lo divino inmanente, lo constituye la actividad simbolizadora u otorgadora de significados (creatividad) del hombre como participación en el juego cósmico.

Después del nihilismo, la hermenéutica simbólica es la actividad por la que el hombre recupera la experiencia de lo divino inmanente.

Este reencuentro con “lo divino” se expresa en dos dimensiones, una antropológica caracterizada por la idea del “superhombre”, y una ontológica caracterizada por la idea del “eterno retorno”.

La *dimensión antropológica* de la reconciliación con lo divino, consiste en la capacidad que posee el hombre de ejercer el “oficio divino” de crear y en su efectiva ejecución.

Hay una virtualidad infinita de sentidos que está a la mano del hombre para que componga “los mundos”. Así, puede generar y destruir “sentidos” permanentemente.

La “voluntad de poder”, esencia de la realidad, se plasma en el ejercicio humano, permanente, de dar sentidos provisorios, la actividad simbolizadora o hermenéutica de los hombres.

En la ejecución de este “oficio divino” de crear (al que hemos denominado “hermenéutica simbólica”) el hombre posee el sentimiento de “nobleza” característico de los fuertes. Posee un sentido de dignidad propia que el “hombre del rebaño”, el “camello” (todas metáforas nietzscheanas para referirse a la moral de molde platónico-cristiano), conducido desde afuera, ha perdido.

Se trata de que el hombre se ponga en su lugar de “creador”. Cuando esto es así, se realiza una suerte de “deificación” de ese individuo humano que recupera su nobleza y dignidad propias.

A este modelo antropológico alcanzable en el devenir histórico-cultural, Nietzsche bautiza con el nombre de “**superhombre**”.

La *dimensión ontológica* de la reconciliación con lo divino consiste en una forma de trascendencia vislumbrada en la virtualidad infinita de significados que el hombre capta al sumarse al juego de otorgar un significado. Esta virtualidad infinita, constituida por todos los posibles sentidos más allá del que actualmente el hombre otorga, es vislumbrada por éste en su mismo acto de significar, y lo abre a la experiencia de un "juego" que *trasciende* su propio juego, el "gran juego cósmico". Este consiste en el permanente mutar de significados, una "construcción y destrucción permanente de mundos" que es constitutiva de la misma realidad, la única realidad. El individuo humano participa, "jugando a otorgar sentidos", de este gran juego cósmico. Puede decirse que el hombre "juega", pero, mejor aún, que el cosmos "juega" con él, en el sentido en que cuenta con él para su propio juego de otorgamiento de sentidos.

Esta concepción de la realidad como un devenir permanente de formas y sentidos sin ningún valor ético encuentra expresión en el pensamiento de Nietzsche, en la idea del "eterno retorno de lo igual".

Nietzsche encuentra los fundamentos de esta doctrina en Heráclito. A partir de los fragmentos del filósofo griego, el autor concibe un cosmos en devenir en el que el individuo humano es una instancia "conciente" (lo que no es más que una forma azarosa de las mutaciones del cosmos) del perdurable movimiento. En el individuo humano el cosmos se "devela" a sí mismo justamente como "eterno retorno". Este cosmos, en tanto que permanece eternamente cambiante, posee carácter divino.

La idea del "eterno retorno" sostiene una metafísica "monista dinámica", es decir, la concepción de toda la realidad como un único ser en permanente mutación. La divinidad es inmanente al cosmos y a cada una de sus instancias mudables.

Lo característico de esta metafísica nietzscheana es que hay un "*quantum*" de energía en ese cosmos que muta eternamente pero que se conserva cuantitativamente igual. Es decir, el número de las fuerzas elementales en eterna mutación, es inmensurable, pero finito. Lo que es infinito es el proceso permanente de cambio al que son sometidas las fuerzas constitutivas de este cosmos.

De aquí el autor concluye que las instancias finitas que constituyen el devenir

infinito retornan siempre las mismas, idénticas, una vez cumplido el ciclo cósmico de la necesidad. Por eso se define como el “eterno retorno de lo igual”. Lo que hoy es, ha sido ya infinitas veces en el pasado y será, igualmente, infinitas veces, en el futuro.

Este atajo le permite, a Nietzsche, salvar la permanencia del “individuo” saltando por sobre su necesaria “destrucción”. El individuo que se corrompe es exactamente el mismo que de-viene eternamente, pues en infinitos momentos del pasado las energías originarias se cruzaron plasmando la misma configuración actual y así será en un futuro incesante, dado el ciclo del tiempo.

Tanto la idea de “superhombre” como la del “eterno retorno de lo igual” son designadas por el autor con la metáfora “Kind” (niño), lo que ayuda a comprenderlas como expresiones de lo divino.

Con la palabra “niño”, Nietzsche alude frecuentemente al modelo de hombre que él mismo bautizó como “Superhombre”. En el Zarathustra aparece con mayor claridad, pero en toda la obra encontramos ciertas alusiones a este modelo antropológico. A veces contraponiéndolo al “hombre del rebaño”, al “camello”, lo que resalta mejor sus características fundamentales.

En algunas partes, el filósofo se refiere incluso a la actividad característica de este tipo de hombre definido como “niño que juega” asociándolo al “poeta” o al “artista” por su capacidad esencial de “crear”. Ésta es entendida como facultad de generar nuevos “valores”, una tarea histórica que debe cumplir el “superhombre”: la transmutación de los valores, “creando” nuevas “tablas”.

Toda esta actividad creadora de un universo de significado, que en la presente investigación hemos denominado hermenéutico-simbólica, encuentra la mejor metáfora de Nietzsche en “el niño que juega con mundos”.

Al mismo tiempo, Nietzsche usa la metáfora de “Gran Niño”, “Niño que juega” para referirse a toda la realidad comprendida como un cosmos en permanente devenir. El mismo autor llama “metáfora cósmica” al concepto de “niño”. Dicha figura de “niño”, o de “gran niño”, es un modo metafórico de referirse al ciclo cósmico del “eterno

retorno". Pero el filósofo, en su obra, usa la metáfora de "niño" desde muy temprano, por lo menos desde 1862,²⁴ y la idea de "eterno retorno" nace, en el autor, según su propio testimonio, recién en 1881.²⁵

Ambos usos de la metáfora, esto es, aplicada al hombre y aplicada al cosmos, se corresponden entre sí, ya que el "hombre – niño que juega", se comporta como metáfora del "cosmos – Gran Niño" en eterno devenir. Por eso, en el **hombre – niño** puede decirse que se "devela" el **universo – niño**.

La aplicación de la categoría "*Kind*", tanto al "Superhombre" como al "ciclo del eterno retorno" permite captar mejor la doble dimensión de la reconciliación con lo divino que se efectúa en la doctrina contenida detrás de éstas dos ideas características del pensamiento nietzscheano.

Las razones son varias. Una de las más importantes es el hecho de que tal uso del término, vuelve evidente la correspondencia entre hombre-creador y mundo en permanente proceso autocreador, dentro del cual aquél es una instancia que regresa en la periodicidad constante del Eón cósmico.

Para comprender el papel de esta categoría en la explicitación de la reconciliación con lo divino, efectuada en la doctrina nietzscheana, se considera necesario atender, también, a la carga simbólica del concepto de "*Kind*" que el autor no ignoró, y supo valerse de ella para una denominación más rica de sus ideas fundamentales.

²⁴ F. Nietzsche, *Jugendschriften in fünf Bänden*, H. J. Mette, München, 1994. Bd. 2. S. 59. Se trata del escrito de juventud *Fatum e historia*, que comentaremos más adelante.

²⁵ F. Nietzsche, *KSAB. 9 NF Frühjahr – Herbst 1881*, 11 [141], S. 494.

Consecuentemente, se puede comparar esta imagen nietzscheana de “lo divino” con la que se perfila en la tradición cristiana, estableciendo aspectos de coincidencia y diferencia entre una y otra.

Tal como fue dicho, Nietzsche regresa a la idea de un cosmos divinizado, donde los individuos humanos son instancias concientes del devenir eterno. En eso radica la singularidad del hombre (o del “Superhombre”) y su dignidad.

Obviamente, la concepción de lo divino inmanente al cosmos no es compatible con la *trascendencia absoluta* del Dios judeocristiano. La doctrina cristiana establece una distinción real ontológica entre el Dios Eterno y sus creaturas.

Tampoco es compatible la idea cristiana de un Dios *personal* que establece una relación de amistad e intercambio con el hombre. En ese sentido la idea nietzscheana se acerca más a la concepción de lo divino de las religiones asiáticas, el hinduismo, el budismo.

Pero la *inmanencia de Dios* es un aspecto fuertemente contemplado en el cristianismo. La Encarnación del Hijo Eterno de Dios en la naturaleza humana; la teología de la gracia, cuyo concepto fundamental es el carácter de *filiación* divina que posee el cristiano en Jesucristo, lo que lo hace poseedor de la vida eterna, propia de Dios, y la inhabitación del Dios Trino en el cristiano son aspectos fundamentales de la doctrina cristiana que contemplan la dimensión inmanente de la divinidad. La antigua fórmula del “Dios que se hizo hombre para que los hombres sean dioses” de San Ireneo, contiene resumidamente esta dimensión.

El hombre que es hecho “hijo de Dios” por la gracia o “deificado” porta una *dignidad* que resulta interesante acercar críticamente a la imagen del “superhombre” nietzscheano.

Por otra parte, la denominación “niño” aplicada al modelo antropológico presentado por Nietzsche, ofrece la posibilidad de compararlo con el modelo de hombre cristiano propuesto por la doctrina de los evangelios, y expresado, también, a través de la figura de “niño”: “Si no cambian y se hacen como los niños, no entrarán en el Reino de los Cielos” (Mt. 18, 3) No resulta casual el hecho de que Nietzsche recurra a

la imagen del “niño” para designar sus ideas fundamentales. A menudo, las expresiones del autor se tejen sobre un contraste conciente con fórmulas evangélicas.

La comparación entre el “niño evangélico” y el “niño nietzscheano” se enriquece aún más, cuando se tiene en cuenta la doble carga semántica (niño-hijo) del término tanto en la lengua alemana como en el griego de los evangelios. El concepto de “hijo” dentro de la doctrina cristiana, es el principal para referirse a lo que puede llamarse la dimensión inmanente de la divinidad.

En la imagen nietzscheana de lo divino inmanente al cosmos hay un intento explícito de vindicación de la dignidad y el valor de la “vida” y de la “tierra”, de lo “humano” o “terreno”. Nietzsche en su crítica al platonismo-cristianismo lo acusa de pensamiento *contranatural*. Ve en esta doctrina, la raíz de tendencias autoaniquiladoras²⁶ que rehúsan el placer de la única vida real en nombre del fantasma de una vida futura irreal. El “ascetismo” - en la óptica del autor - tal como ha sido predicado por los cristianos aplasta al hombre, lo convierte en un animal de rebaño, dócil, inofensivo e irresoluto. Con esto, el hombre pierde toda dignidad y nobleza.

El “superhombre” (el “niño”) recupera el sentido de esa dignidad y nobleza perdidas en cuanto se sabe creador y partícipe necesario en el juego del Gran Niño cósmico.

Los valores de dignidad y nobleza pertenecen a la idea genuina cristiana de hombre hecho “hijo de Dios” por la gracia.

El grado de elevación de la dignidad de lo humano es francamente un aspecto tan visceral en la doctrina evangélica, que resulta difícil pensar cómo llega a Nietzsche una versión tan aguada de la antropología cristiana. Vale la pena acercarse al reclamo nietzscheano de dignidad a ésta, para ver, en qué medida lo satisface (en realidad, más que su doctrina del Superhombre)

Es interesante notar también que en la doctrina nietzscheana del “eterno retorno” hay un intento de salvar la permanencia de la individualidad que puede

²⁶ “Se denomina al cristianismo la religión de la compasión ... La compasión es la praxis del Nihilismo”. F. Nietzsche, KSA B. 6 *Der Antichrist*, 7, S. 172-173.

confrontarse con la vida perdurable de la persona contemplada en el credo cristiano.

En el intento de salvar la permanencia de la individualidad el autor parece, más bien, polemizar con Hegel.

La reconciliación hegeliana se alcanza siempre a través de la "síntesis" como superación (*Aufhebung*) de la colisión entre una tesis y una antítesis. Pero la síntesis hegeliana no "conserva" la alteridad de los opuestos sino que los disuelve en la identidad. El cosmos nietzscheano, en cambio, no admite síntesis en tanto que consiste en la pluralidad eternamente deviniente de sus componentes.

Por eso lo divino nietzscheano es múltiple: no es la unicidad del Espíritu hegeliano que "asimiló" en su saber toda posible objetividad, es decir, la eliminó, constituyéndose en Uno idéntico.

Nietzsche ve en la *teleología* hegeliana, la última versión del pensamiento metafísico de cuño platónico-cristiano. Esto es, el "sistema" que "sintetiza" la realidad licuando toda pluralidad en un Espíritu abstracto que se alcanza como resultado final del desarrollo lineal progresivo de la historia.

Para Nietzsche, es otro "cielo metafísico" que atenta contra la "tierra".

El movimiento dialéctico tiene como meta una instancia de estabilidad. La estabilidad, la quietud (identidad) siempre es el parámetro desde donde se mira el movimiento.

En Nietzsche hay un propósito de sostener el dinamismo del cosmos como tal. O dicho de otro modo, se trata de evitar pensar el ser de toda la realidad como "algo", como una pre-s-encia: un "ente a la vista", una fijación del ser, una instancia, como una fotografía, como un algo. El ser de todo el cosmos no es más que el devenir de todas las cosas. La única "permanencia" es la del devenir eterno de lo múltiple. Pero no puede ser pensada como un ente particular.

El mencionado intento de salvar la individualidad por el "retorno de lo igual", la consecuente pluralidad, lo concreto, lo particular, estos son los intereses fundamentales en su planteo.

Es elocuente en este sentido el uso en Nietzsche de la figura de "los mundos", en lugar de "el mundo" o el "universo" para referirse a la realidad.

Análisis semántico de los términos del título.

“Símbolo”

Todos los autores convienen en que el “símbolo” es una modalidad de “signo”. El vocablo signo (del latín *signum* y, a su vez, del griego, *semeîon*) designa el objeto, el fenómeno o la acción material que por naturaleza o convención representa o sustituye a otro. Es un indicio o señal de algo. El signo supone siempre un receptor que interprete su “significado”, es decir, aquello a lo que se refiere. Por eso, los signos pertenecen a la cultura humana, y en ellos, el hombre encuentra la herramienta ideal para comunicarse con los demás.

El modelo más típico de “signo” entre los hombres es el “signo lingüístico”. Aristóteles distinguía entre signos “naturales” y “convencionales”. El “signo natural” es indexical -en palabras de Peirce-, esto es, cuando el significante es contiguo a su significado. O sea, es parte de aquello que significa, es una muestra de él. Por ejemplo, el humo es signo “natural” del fuego, el trueno, de la tormenta. El “signo convencional” es aquel que remite a algo, a partir de un acuerdo entre los hombres. Así, Aristóteles consideraba que el “signo lingüístico” es convencional. En el Estagirita, el signo convencional, es una “especie” del “género” signo y recibe el nombre de “símbolo”. Por eso, para él, el signo lingüístico es estrictamente hablando, un “símbolo” (signo convencional). Pero cuando se refiere al lenguaje, frecuentemente usa indistintamente, el vocablo “signo” o “símbolo”, nombrándolo por su género o por su especie.

La tradición de la lingüística moderna, que arranca con Ferdinand de Saussure, entiende al “signo” como una “realidad de doble cara”, tal como las dos caras de un papel. Se trata de un elemento compuesto por dos aspectos inseparables: el “significante” y el “significado”: una sustancia fónica y una idea, el lado material y el lado conceptual, una imagen acústica y una imagen mental. El signo siempre es arbitrario, adquiere sentido por la relación diferencial con otros signos, y funciona sólo en el marco de un sistema de valores constituido por la combinación de tales signos entre sí, fuera del cual no podría transmitir ningún significado. Este “sistema de signos” o “código” es el lenguaje.

A diferencia de Aristóteles, de Saussure, evita llamar “símbolo” al “signo lingüístico”. Insiste en que el campo de la lingüística es el del estudio de los signos lingüísticos, cuyo poder de combinabilidad produce de por sí la significación, o el sentido, *independiente de toda referencia a la realidad*. El estudio del “símbolo” sería propio de la pragmática, o sea, una ciencia que debería estudiar el aspecto de referencialidad del lenguaje, que escapa como tal al objeto de la lingüística.

La razón por la cual, de Saussure abandona el “símbolo” es doble.

Por un lado, se debe a la importante diferencia en su concepción del signo, con relación a la tradición aristotélica. Este aspecto no ha sido suficientemente advertido. En el Estagirita, “signo” es sencillamente “significante”. Su “significado” no está contenido en el signo, sino como una relación con el concepto o idea (que no forma parte del signo, sino que está en el entendimiento) y éste a su vez, es imagen de algo dado en la realidad. La realidad es el referente del signo. Si bien la relación entre el signo lingüístico y su referente en la realidad es de carácter arbitrario, los significados (los conceptos), dependen, en última instancia, más allá de sus significantes convencionales (o sea los “signos” en sentido aristotélico) de una relación de semejanza (*homóion*) con la realidad a la que refieren. Esta relación no es convencional, sino natural: los conceptos son semejanzas (*homoiómata*) de las cosas (*prágmata*).

Es evidente, en Aristóteles, la dependencia, de la teoría del lenguaje, de una psicología realista, y ésta, a su vez, de una ontología.

Para de Saussure, la ciencia lingüística es autónoma, es decir, su objeto, el signo lingüístico, no puede contener nada que no sea puramente convencional. Pero como el **signo incluye “significante” y “significado”** (a diferencia de Aristóteles), éste último, tanto como el significante, no puede depender de una ontología (como lo es en el caso de la teoría realista del conocimiento, en la que el significante remite a un concepto universal, que está fuera del signo, y que no es convencional, sino la “cosa” misma en su existencia “intencional”) pues introduciría una dependencia en todo el “signo”, objeto de la lingüística, lo que le haría perder su carácter puramente convencional. La significación se constituye por la combinabilidad y la diferencia entre los signos

lingüísticos independientemente de una psicología (que piense en un concepto formado a partir del conocimiento de la realidad) e independientemente de una ontología.

Toda referencia a la realidad, a las cosas, es problemática para de Saussure. Es el ámbito de la pragmática. El "símbolo" parece ser, en de Saussure, un signo cuyo significado no puede esclarecerse si no se recurre a la realidad a la que *refiere*, por lo que su estudio, es dejado al campo de la pragmática.

Por otro lado, de Saussure se hace tributario de una tradición que entiende al "símbolo" tal como fue pensado, sobre todo, en el Romanticismo alemán. El "símbolo" no es la especie "convencional" del "signo". En un abordaje más psicológico que lingüístico, esta tradición concibe al "símbolo" como un "signo" cuyo significado es polivalente. El problema radica en que esta polivalencia de significados simultáneos resulta difícil de ser explicada como una pura cuestión semántica (pluralidad de sentidos) sólo a partir de las combinaciones de los signos entre sí dentro del código lingüístico. La polivalencia es un rasgo propio de determinados signos que puede ser explicada sólo desde una perspectiva psicológica que excede el ámbito lingüístico, y que tiene que ver con la relación del lenguaje y su mundo referencial, el mundo de la realidad, de las cosas.

Esta es la tradición en la que se sitúa de Saussure para abandonar el "símbolo" y dejarlo al estudio de la pragmática. En esta misma forma de entender al "símbolo" como signo de significado "polivalente" se ubican los que recogen el guante, por decirlo así, y se interesan por el estudio del "símbolo" entendido de esta forma. Tal es el caso de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur, de Gadamer, o las escuelas derivadas de la psicología profunda, Jung, etc. El objeto del estudio hermenéutico viene a coincidir así, con el objeto de lo que en la tradición semiológica (de Saussure) se denomina la pragmática.

En la presente investigación, se entiende el concepto de "símbolo" de esta última manera, es decir, como un signo de carga polivalente. Por eso dicha investigación se entronca en la tradición hermenéutica, y se da al estudio del "símbolo", del pensamiento y del lenguaje simbólico, como un modo propiamente

humano de abordar el mundo, lo que puede ser calificado como objeto de una hermenéutica simbólica.

Aceptamos de la tradición saussuriana (coincidente con la hermenéutica) la forma de entender el símbolo como signo polivalente, cosa que en de Saussure motivó su exclusión del objeto de la lingüística (y en la hermenéutica, su interés por él). Pero discrepamos con dicha tradición en la exclusión de la referencia al mundo de la realidad, o la exclusión de una ontología. Por el contrario, la investigación en torno al lenguaje simbólico debe llevar al reencuentro con la dimensión ontológica en la comprensión de la realidad. Es decir, somos aristotélicos, en cuanto comprendemos el estudio del signo lingüístico de forma abierta a una ontología y en dependencia de ella. Reservamos, sin embargo, a diferencia del Estagirita, el concepto de "símbolo" para referirnos al signo de carga polivalente y no al "convencional" tal como lo hacía el filósofo.

"El Niño que juega"

La imagen de un "niño que juega" es un tópico de la literatura y del arte universal.

La poesía y la prosa, como las artes plásticas, presentan frecuentemente imágenes de niños o de situaciones vinculadas a la infancia.

En el ámbito de la pintura, podría pensarse en "*Dos niños comiendo melón y uvas*" de Murillo, o en "*Las Meninas*", de Velázquez. O en la serie "*Juego de Niños*" de Goya, o en la de "*Juanito Laguna*" del pintor argentino Antonio Berni.

En la literatura, el cuento "*Hänsel y Grethel*", de los hermanos Grimm, o el de "*Pulgarcito*" de Perrault, las novelas "*Oliver Twist*" de Charles Dickens o "*Tom Sawyer*" del americano Mark Twain, el poema "*Como se dibuja a un niño*" de Gloria Fuertes, o "*Todo es ronda*" de Gabriela Mistral, son ejemplos de obras que narran historias o describen imágenes de niños, más allá de que hayan sido pensadas para niños.

"*Nanas de la Cebolla*" del poeta español Miguel Hernández, el famoso paso doble "*El Niño de las monjas*", compuesto por Ángel Ortiz para ser la música de una película del mismo nombre, o "*La Niña a quien dijo el Ángel*", célebre poema de Lope de Vega, ilustran imágenes de niños, en la lírica, fuertemente vinculadas al contexto

histórico cultural de donde proceden.

De una u otra manera, a veces en mayor o a veces en menor medida, estas descripciones de niños, poseen siempre cierta carga metafórica. Es decir, ningún artista describe una situación en la que aparece un niño sólo para detenerse en esa escena particular, como si se tratase de un relato periodístico. Cuando el poeta habla de un niño que juega, que ríe, que llora, que pregunta, que se asombra (muchas veces con valor autobiográfico), en cierto modo, ilustra condiciones de la vida humana en general (el sufrimiento, la transparencia, la fragilidad, el amor, la necesidad, etc.) que se vuelven más evidentes al remitirse a la infancia.

La metáfora del “niño” se hace un recurso literario explícito en otros textos donde un hombre o un grupo en particular es descrito por medio de la imagen de un niño. Tal es el caso de muchos textos bíblicos: *Cuando Israel era niño yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo ...* (Os. 11, 1) También la exhortación de Jesús, en los Evangelios a *“hacerse como niños”* (Mt. 18, 1-5; Lc. 18, 17; etc)

Pero en todo relato de carácter literario, sea que se recurra explícitamente a la metáfora de un “niño”, sea que se busque meramente describir algún aspecto de la infancia, se debe suponer siempre una virtud “simbólica” que la imagen de niño de por sí posee para el hombre, y que fundamenta el uso de la metáfora como recurso retórico, cuando es el caso.

Por esta razón, se puede decir, brevemente, que la figura del “niño” es un “símbolo” universal y por eso, un tópico frecuente en la literatura.

Lo que le otorga su valor simbólico es su **polisemia**, es decir, su carácter de “signo” con capacidad de referir a múltiples realidades simultáneamente. Debe hablarse, no sólo de polisemia, sino también de “apertura”, puesto que en realidad, en el símbolo, la virtualidad de significado es inagotable.

Valiéndose de tal carga simbólica, la figura del “niño que juega” fue usada también en la literatura griega antigua. Valga como ejemplo la cita del canto XV, versos 360-364 de la *Ilíada*: *“Apolo iba adelante con la venerable égida y demolía el muro de*

los aqueos con gran facilidad, como un niño, la arena, junto al mar, cuando nada más fabricar con ella pueriles juguetes, vuelve en su juego a desbaratarlos con las manos y los pies”.

Los fragmentos de Heráclito, que son de particular interés en esta investigación, poseen también, la misma carga simbólica. En primer lugar el célebre fragmento 52 DK: *“el tiempo es un niño que juega a los dados: el reino es de un niño.”* Pero también el fragmento 79 DK es un importante testimonio de recurso al símbolo de “niño” por parte del efesio: *“el hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre”.* Debe atenderse también al fragmento 70 DK: *“Las opiniones humanas son juegos de niños”*, y en algún sentido, al 117 DK: *“Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño imberbe, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda”.*

Cuando Nietzsche recurre a la idea del “niño que juega”, lo hace valiéndose de toda su virtualidad simbólica, y logra, a través de ella, una formulación original del núcleo de su pensamiento.

La imagen del “niño que juega” aparece ya, por primera vez, en una elaboración de los tiempos de Schulpforta.

La fuente de inspiración ha sido el fragmento 52 DK de Heráclito, que, en la colección de fragmentos presocráticos, el estudiante Nietzsche, debió conocer, y probablemente traducir en sus clases de griego. Puede pensarse que aquel fragmento 52 del Efesio, ha sido materia de ceñuda meditación, para el joven Nietzsche.

Cuando se lee en Nietzsche que *“el hombre se encuentra de nuevo como un niño que juega con mundos, como un niño que despierta con el crepúsculo matutino y riendo se sacude de la frente los horribles sueños”*, se comprueba, inequívocamente, que se trata de una *metáfora*, la cual, incluso, recorre, como se verá, toda la obra del autor. Pero el fundamento de esta metáfora radica en la virtud simbólica de la imagen del niño, más allá del recurso retórico.²⁷

²⁷ En el lenguaje de la Escolástica se diría que, el vocablo “niño” no es una pura metáfora (analogía de proporcionalidad impropia), sino una “analogía de proporcionalidad propia”. Los símbolos incluyen la metáfora pero también la metonimia (analogía de atribución y de proporcionalidad propia). Ver **Mauricio Beuchot**, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México D.F, 2004, pág. 17 ss.

Nietzsche hace una elección conciente de lenguaje simbólico, lo que lo sitúa en un modo particular de abordar la realidad, que debe ser estudiado en el marco de una hermenéutica simbólica.

En resumen, el autor busca presentar un modo simbólico de abordar la realidad (lo que sería propio del modelo antropológico, por él mismo, denominado: "superhombre" o "el niño que juega") y lo hace recurriendo al mismo tiempo, para su descripción, a lenguaje simbólico.

"Paradigma"

En la teoría de Peirce, el "signo" se divide en tres clases: *ícono*, *índice* y *símbolo*. El *ícono* se da cuando el signo guarda cierta semejanza (similitud, homoiótes) con su objeto. Tienen la comunidad de cierta cualidad, o cierta cualidad en común. Este signo está basado en una semejanza. Es análogo o analógico. Peirce distinguía, a su vez, tres clases de íconos: *imágenes*, *diagramas* y *metáforas*.

El *índice* se da en cambio, cuando el signo es idéntico a su objeto, cuando es unívoco con él. Se trata de un signo *indexical*, esto es, que su significante es contiguo a su significado, o es una muestra de él. El caso más claro es el de los signos llamados "naturales": la huella es así, signo del paso de un hombre o animal.

El *símbolo* se da cuando el signo se relaciona con el objeto de manera totalmente arbitraria, es equívoco respecto de él. Es un signo sin semejanza ni contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre significante y significado. En este sentido Peirce se ubica en la tradición de Aristóteles, para quien, el símbolo es el signo "convencional".

Desde esta mirada, el *ícono* es el signo que mejor realiza la analogicidad. No es unívoco, como lo es el *signo indexical*, ni equívoco como lo es el *símbolo peirceano*. El *ícono representa* a su objeto por su analogía o similitud con él: comparte con él una cualidad que es la que funda su semejanza. Pero siempre hay una semejanza o diferencia. La semejanza es solo parcial. Por eso su significado es analógico.

La capacidad de *representar* a su objeto por *semejanza*, no por convención (como en el caso del símbolo peirceano) constituye su cualidad *ejemplar*. Se dice entonces que el ícono es un "ejemplo", "modelo" o "paradigma" del objeto que significa (No es un "indicativo" o "síntoma", como es el caso del signo indexical, ni un

mero “sustituto representativo” de algo, como el caso del símbolo peirceano) Consecuentemente, el ícono es “imagen” (representación por similitud) del objeto *reflejado*. Tiene por tanto, algo de naturaleza especular, algo de espejo, pero un espejo que capta y refleja la vaguedad, que la admite a la vez que lucha contra ella. Así, un retrato o un mapa se basan en similitudes, y son íconos, al igual que un diagrama y también una metáfora.

En este contexto pueden aplicarse el binomio “decir-mostrar” del que Wittgenstein hablaba, lo mismo que la idea, suya también, de “modelo” (“Bild”) cercana a la de “ícono” de Peirce. Un ícono “muestra” (o de-muestra, como el *índice*) y “dice” (como el *símbolo* peirceano) al mismo tiempo. Esa fusión del *decir* y el *mostrar*, parece ser propia del ícono por su analogicidad y es por lo que puede denominarse “modelo” o “paradigma”.

Cuando se dice, en esta investigación, que el “símbolo de niño” quiere ser presentado como “paradigma” de una “hermenéutica simbólica” se alude a esta *cualidad ejemplar* que Peirce atribuye al “ícono”. Aceptamos la meticulosa descripción peirceana de las propiedades de esta clase de “signo”, pero lo denominamos, ajustándonos a la “tradicición hermenéutica”: “símbolo” y no “ícono”.

*En realidad, es curioso y sintomático, que una tradición (la de Ch. S. Peirce) llama “ícono” a lo que otra (la de Cassirer, Ricoeur, etc.) llama “símbolo”. Son nombres diferentes pero las cosas son iguales, ya que les adjudican las mismas propiedades de hacer pasar de lo aparente a lo oculto, de lo accidental a lo esencial, inclusive, del fenómeno al noúmeno.*²⁸

Valga entonces lo dicho sobre el *ícono*, para ser aplicado a nuestra noción de “símbolo”, por lo que llamamos “paradigma” al “símbolo” de “niño”.

El hecho de que el “niño que juega” en la doctrina nietzscheana, sea considerado un paradigma, señala dos cosas.

En primer lugar, esta categoría simbólica designa, en Nietzsche a un “modelo”

²⁸ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica. Analogía y Símbolo*, op. cit, pág. 158.

de hombre que piensa “simbólicamente”, esto es, que usa el “símbolo” como modo de comprensión de la realidad. Esta comprensión “simbólica” de la realidad concreta, típica de la poesía y del arte literario, se distingue de la comprensión “teorética” o “conceptual”, abstracta, característica del pensamiento filosófico y científico. Ambos modos de comprensión de la realidad, psicológicamente diversos, determinan, a su vez, dos modelos humanos de ser, de actuar y de autocomprenderse: el modelo de hombre que piensa “simbólicamente” y el modelo que piensa “conceptualmente”, -al que, Nietzsche, suele denominar, “hombre socrático” o “alejandrino”.

Dado que estos “modelos de hombre” se realizan en el sujeto humano concreto, es decir, es el individuo humano el que se ve afectado por “transformaciones”, al decir de Nietzsche, que lo llevan de un modelo a otro, se habla pues, en esta investigación, de “estados antropológicos” (estado de “hombre del rebaño”, estado de “superhombre”, estado de “hombre superior”, estado de “león”, etc.) para referirse a tales modelos. Pero la transformación de estados antropológicos no debe ser leída en clave de evolucionismo darwiniano, sino que se opera básicamente en el campo cultural, y el medio es la *educación*. De aquí que Nietzsche deba ser considerado, ante todo, como un crítico de la cultura. Por otra parte, el paso de un estado a otro no es “progresivo”, es decir, no se avanza hacia un modelo más perfecto, sino que, uno u otro modelo, pueden sucederse al azar. Además, conviven simultáneamente grupos e individuos, que responden a uno u otro modelo. Y en el interior del mismo individuo se debate, el “hombre-niño”, del pensar simbólico, y el “hombre socrático”, de pensamiento conceptual, cuya última versión histórica, es el “hombre de la razón moderna”.

En segundo lugar, la categoría “*Kind*” -sobre todo cuando, por ejemplo, Nietzsche habla del “*juego del gran Niño*” (“*das Spiel des grossen Kindes*”) - designa un acontecimiento cósmico originario, metahistórico. En el modo de pensar simbólico-mítico, el hecho primordial se actualiza en el “rito”. El “paradigma” (puede llamarse aquí, “arquetipo”, “modelo originario”) designaría a este hecho que, renovado de un modo o de otro, reenciende permanentemente la marcha de la historia. Entendido así, como “paradigma”, el término “*Kind*” constituye, en palabras del propio Nietzsche, una

“metáfora cósmica” (“kosmische Metapher”), en cuanto que, refiere a un acontecimiento originario en el cual subsiste el cosmos.

En síntesis, el símbolo “niño”, es paradigma del hombre que piensa “simbólicamente”, y también, es paradigma de lo que da subsistencia a la realidad.

“Hermenéutica simbólica”

La palabra “hermenéutica” procede del verbo griego: *hermeneúein* (que significa tanto interpretar, como comunicar) y designa la disciplina de la interpretación; puede ser ciencia o arte, o ambas cosas, según se entiendan estos conceptos. Si se acepta que ciencia es un conjunto ordenado de conocimientos -aunque no llegue a tener una estructura axiomática, sino tan sólo la necesaria y suficiente para jerarquizar y disponer los conceptos y enunciados de que consta-, entonces la hermenéutica es una ciencia. Y si se acepta que arte es un conjunto de reglas de procedimiento para hacer bien algo, entonces, la hermenéutica es también un arte, esto es, dispone sus conocimientos -los que tiene en cuanto ciencia- para que sirvan en la aplicación. Por esto, es un saber teórico y práctico.

La hermenéutica ha estado históricamente vinculada y por momentos confundida con la retórica. Esta vinculación está ya sugerida por la misma etimología, ya que, como se ha dicho, el verbo griego *hermeneúo*, corresponde tanto a interpretar como a comunicar. Pero si se entiende, la hermenéutica como en nuestros días, es decir, como la disciplina teórica práctica de la *interpretación*, entonces, debe marchar junto a la Retórica, como las dos caras de la misma moneda, esto es, la comunicación con su *encodificación (retórica)* y *decodificación (hermenéutica)*. La Retórica se comporta así como el reverso de la hermenéutica, una y otra guardan isomorfismo entre sí, pues una sirve para emitir y la otra para recibir, una tiene el papel de encodificar y la otra de decodificar, y los mismos recursos se usan tradicionalmente para las dos cosas.

Ahora bien, el acto interpretativo pertenece a la cotidianidad. Esto es, los hombres, *habitualmente* interpretan, se interpretan entre sí, tanto cuanto se comunican. Estos actos interpretativos constituyen lo que puede denominarse una

hermenéutica espontánea. Se trata de actos en los que efectivamente, los hombres ponen en juego determinados criterios y normas para la interpretación, pero no son conscientemente aplicados. La instancia de reflexión sobre el acto interpretativo es la hermenéutica como ciencia (conjunto organizado de conocimientos) y como arte (conjunto de reglas ordenadas de procedimiento). En este sentido distinguimos una hermenéutica espontánea y una reflexiva. Pues una cosa es hábito de interpretar, y otra el hábito de la ciencia y el arte de la interpretación, lo que supone una reversión consciente sobre el hábito de interpretar.

El objeto de un acto interpretativo es un "texto". Usualmente se entiende por texto un documento escrito. Pero pueden ser texto otras cosas. Gadamer amplía la noción de texto al diálogo. El texto escrito es cerrado, mientras que el diálogo es un texto, en alguna medida, abierto. No está circunscrito por el papel, y tiene cierta independencia. Ricoeur añade como texto la *acción significativa*, tomando esto del psicoanálisis, pues el psicoanalista, más que interpretar las palabras que dice el paciente, interpreta la transferencia, que es una acción o, por lo menos, se manifiesta en ciertas acciones. Además, hay otras cosas que se pueden considerar como texto: esculturas, edificios, obras de arte en general. Incluso los medievales, tomaban como texto al mundo, en una perspectiva teológica, buscaban descifrar el lenguaje del Creador en la creación.

Hay un lugar en el que la hermenéutica se pone en relación con la semiótica. El "texto" es un "signo" o "fenómeno signico". Es emitido por un autor y recibido por un intérprete. Escritor y lector se relacionan a través del texto. Para que el lector pueda interpretar al escritor, hace falta, ante todo, que conozca el "código de significación", el mismo que el escritor maneja para darse a entender. Esto es, el lector debe comprender el "lenguaje" del texto que desea interpretar. La semiótica, como ciencia general de los códigos de significación, y en su parte específica, la lingüística, estudia formalmente el funcionamiento del lenguaje, justamente, como código de signos.

Pero para la hermenéutica no es suficiente conocer el código del texto. Decodificar implica además, conocer el con-texto del texto: la cultura y la tradición en la