

# NIHILISMO Y FE EN EL LENGUAJE

Ana Escribar W.  
Universidad de Chile

## Introducción

**RE** Una de las primeras cosas que llama la atención dentro de la obra de Nietzsche es el diagnóstico que el filósofo hace en relación a lo que considera el rasgo esencial de nuestra cultura: el nihilismo. Atribuye su causa a la naturaleza metafísica del pensamiento occidental a partir de Platón -al recurso a trasmundos en los que residiría el fundamento del ser y del valor del mundo sensible- unida al culto de la verdad, característico también de nuestra cultura, que terminaría por prohibir la fe en dicha trascendencia<sup>1</sup>.

Es tan precisa la descripción que Nietzsche hace del proceso nihilista y, en especial, de su culminación con el fenómeno de la "muerte de Dios", mediante el cual designa la absoluta pérdida de vigencia no sólo del Dios cristiano, sino de todos los valores, metas e ideales que hasta el momento rigieron la vida del hombre occidental, que resulta imposible no sentirse estremecido por ella. De hecho, en mi caso, este fue el estímulo que me impulsó a profundizar en el estudio de la axiología, primero, y a incursionar luego en el terreno de la filosofía de la religión.

En relación a este último ámbito, me encontré con dos investigadores cuya obra considero fundamental en esta materia: Mircea Eliade y Paul Ricoeur. El primero, destacado historiador de las religiones, aporta un cúmulo tan enorme de datos en relación al fenómeno religioso arcaico, tal como aparece en los medios

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE aborda con especial lucidez la exposición sobre las causas del nihilismo y de la "muerte de Dios" en el tercer ensayo de su *Genealogía de la moral*. Resulta interesante, por otra parte, en relación a lo que más adelante se expondrá, repasar los planteamientos de HEIDEGGER en "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", en *Sendas perdidas*, con respecto a la íntima relación entre el ser como voluntad de poder y el nihilismo.

geográficos y culturales más diferentes<sup>2</sup>, que sus descripciones terminan por constituirse en una fenomenología que permite vislumbrar la esencia común en toda experiencia religiosa. El segundo, destacado filósofo francés, de quien Eliade dice que hace la hermenéutica de los símbolos religiosos que él hubiese querido hacer si su condición de historiador no se lo hubiera prohibido<sup>3</sup>, aporta una nueva manera de interpretar los símbolos, atribuyéndoles un significado que va más allá del ser vehículos de expresión de la voluntad de poder o del deseo reprimido<sup>4</sup>.

Ahora bien, pienso que Eliade, al formular lo que podríamos considerar como esencia de la experiencia religiosa, entrega los elementos para interpretar el proceso del nihilismo a partir de causas que contradicen las que Nietzsche describe como tales.

Por otra parte, me parece que la interpretación que Ricoeur hace del sentido de los símbolos entrega una perspectiva que nos podría permitir ir más allá de la comprensión de nosotros mismos como mera voluntad de poder al ingresar en lo que el autor llama la "segunda ingenuidad o ingenuidad postcrítica".

Estos dos enunciados en relación al valor polémico de los planteamientos de Eliade y de Ricoeur con respecto a las definiciones nietzscheanas de nihilismo y de la esencia del ser, representan las hipótesis que el presente trabajo trata de fundamentar.

### *Mircea Eliade y la esencia de la experiencia religiosa*

La investigación emprendida por Eliade en el terreno de la historia comparada de las religiones de los pueblos arcaicos, lo lleva a describir ciertos rasgos del fenómeno religioso universalmente compartidos; éstos pueden resumirse fundamentalmente en lo que el autor llama el "mito del eterno retorno". Brevemente, entiende por tal la convicción -propia según él del hombre arcaico- de que puede escapar al tiempo histórico para reinstalarse en el momento original de la cosmogénesis; dicha convicción lleva implícita una apreciación peyorativa del "tiempo profano", duración que, al no estar consagrada por la acción creadora de los dioses, representa un

---

<sup>2</sup> La obra de Mircea ELIADE que en alguna medida sintetiza en forma más completa los resultados de sus investigadores es el *"Traité d'histoire des religions"*, Editions Payot, Paris, 1964, traducido al español por Tomás Segovia, Ediciones Era S.A.

<sup>3</sup> ELIADE, Mircea. *Fragments de un diario*. Espasa-Calpe S.A. Madrid. 1979. Pág. 190.

<sup>4</sup> Con respecto a los planteamientos de Paul RICOEUR en relación al símbolo consultar los siguientes textos de dicho autor.

- *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Editions du Seuil, Paris, France, 1965 Livre I.

- *Educación y política*. Editorial Docencia, B. Aires, 1984. Cap. I.

- *Hermenéutica y acción*. Editorial Docencia, B. Aires, 1985. Cap. I.

resbalar desde la exuberante potencialidad del instante primigenio, hacia una irrealidad que se acrecienta en la medida en que la historia avanza. Esta tendencia hacia la nada puede ser contrarrestada, sin embargo, gracias a la acción ritual que permite anular el devenir y reinstalarse -una y otra vez- en la plenitud aún no desgastada del ser en los comienzos<sup>5</sup>.

Ahora bien, si el mito del eterno retorno así entendido es un rasgo universal del fenómeno religioso arcaico, Eliade cree poder deducir a partir de él una característica esencial de dicha religiosidad: la de ofrecer un consuelo frente al terror a la historia, a la irreversibilidad del tiempo, a la finitud de la vida individual<sup>6</sup>; tales rasgos -a su vez- caracterizarían no sólo al hombre arcaico, sino al hombre en cuanto tal, representando el lado negativo de su deseo y de su esfuerzo por ser.

¿Qué sucede, entonces, en el caso de las religiones históricas, específicamente en el caso del judeo-cristianismo? La característica fundamental de esta última, si se la compara con las religiones arcaicas, reside en que para ella la historia y no el cosmos es el lugar privilegiado de las hierofanías, de las manifestaciones de lo sagrado; se impone, así, una primera desacralización, sin la cual la ciencia y la técnica no habrían podido llegar a ocupar el espacio del que disponen en nuestra cultura; con este concepto hierofánico de la historia se introduce, por otra parte, la apreciación del valor irreplicable de cada instante de una duración cuya orientación lineal impide que pueda ser jamás remontada.

Eliade sostiene que, a pesar de esta concepción de la irreversibilidad del tiempo, el judeo-cristianismo cumple también con la función religiosa esencial de ser consuelo frente al terror a la historia, puesto que establece para ésta un límite: el "final de los tiempos" que da paso a la eternidad. Así, pues, se repite aquí en alguna medida el mito del eterno retorno, en cuanto al ser recuperada al término de la historia la bienaventuranza paradisíaca de los comienzos, Alfa y Omega llegan a superponerse al completarse un gran ciclo único, que viene a reemplazar los retornos sucesivos al momento privilegiado de la cosmogénesis<sup>7</sup>.

En esta forma, Eliade presenta la función de consuelo ante el terror de la

---

<sup>5</sup> En relación al tema del mito del eterno retorno consultar las siguientes obras de Mircea ELIADE:

- *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1989.
- *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor S.A. Barcelona. 1981. Cap. II.
- *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era S.A. México. 1986. Cáp. XI.
- Hace además numerosas referencias al tema en *Fragmentos de un diario*.

<sup>6</sup> En relación al tema del terror a la historia ver en *El mito del eterno retorno*, Cáp. 4 y en *Lo sagrado y lo profano*, Cáp. II, el punto correspondiente a "Historia sagrada, historia e historicismo".

<sup>7</sup> (Ibid).

historia como esencial a toda experiencia religiosa; como dicho terror, por otra parte, constituiría un rasgo universal, la religiosidad aparece como una estructura última del espíritu humano, como expresión de una tendencia metafísica esencial que -mientras el hombre carece del aparato conceptual suficiente- se expresa exclusivamente en lenguaje mítico<sup>8</sup>. Tal estructura última puede ser ignorada a nivel consciente en ciertos períodos como el nuestro, por ejemplo, que mantiene su atención centrada en los aspectos manipulables de los entes; ello no significa, sin embargo, que se extinga aquello que ella estaría llamada a remediar.

Así, en el hombre actual, porque queda insatisfecha la necesidad fundamental de consuelo ante su propia finitud, se produce el intento reiterado de ignorar el sufrimiento, la vejez y la muerte, desterrándolos de la conciencia colectiva mediante el culto idolátrico de la juventud, la belleza física y el consumo. Pero como ese terror a la historia no puede en definitiva ser erradicado del espíritu porque responde a un deseo de ser que le es esencial, afloran las expresiones de una religiosidad degradada que busca satisfacciones sustitutivas en sectas esotéricas, en el éxtasis de la droga o en la salvaje emoción de la violencia. Nos aproximamos, así, al ser humano sin ideales, incapaz de ir más allá de sí mismo, que vive la desvalorización de todos los valores" considerados tiempo ha como absolutos.

Podría, pues, decirse que -desde esta perspectiva- el nihilismo aparece como el resultado de una religiosidad que se degrada en la misma medida en que se desconoce su carácter inevitable. El nihilismo aparecería como el producto de la amarga frustración de la necesidad metafísica esencial de consuelo frente a la finitud humana; sería, pues, un fenómeno insoslayable dentro de toda cultura en la que, como sucede en la nuestra, la muerte -y en consecuencia la vida- carece absolutamente de sentido.

Ahora bien, la pregunta que se impone después de lo expuesto es la siguiente: ¿qué significado puede atribuirse desde esta perspectiva al símbolo religioso? ¿cuál es, por ejemplo, el sentido último del mito del eterno retorno, tal como es concebido por Eliade, en su función religiosa esencial de brindar consuelo frente al terror a la historia? O, lo que viene a ser lo mismo, ¿a qué responde esa religiosidad, esa tendencia metafísica que para Eliade representaría una estructura fundamental del espíritu, a la que el mito del eterno retorno tendería a dar satisfacción?

Sabemos que para Nietzsche los valores morales y los dioses son símbolos mediante los cuales a la vez se expresa y se oculta una cierta voluntad de poder y que, desde su punto de vista, no hay en ellos nada que trascienda a la determinación a partir de dicha voluntad. La interpretación de esos símbolos, por lo tanto, equivaldría

---

<sup>8</sup> En relación a la metafísica como tendencia humana esencial ver *El mito del eterno retorno*.  
Cáp. I.

a un desenmascaramiento mediante el cual se pondría al descubierto el carácter ilusorio de lo sagrado, su origen "humano, demasiado humano".

Eliade, que respeta la exigencia de neutralidad de su condición de historiador, guarda silencio al respecto; pero en su descripción está indudablemente implícita la confianza propia del fenomenólogo de las religiones -y eso es en el fondo lo que él es- en que los símbolos apunten hacia algo trascendente a la conciencia, lo sagrado en cuanto tal.

### *Paul Ricoeur y la fe en el lenguaje*

Paul Ricoeur, por su parte, elabora una concepción del significado del símbolo que pretende situarse a mitad de camino entre el reduccionismo de la escuela de la sospecha -representada por Nietzsche- que ve en aquel exclusivamente la máscara del instinto, y la confianza fenomenológica que cree poder discernir directamente en el símbolo las huellas intactas de lo sagrado<sup>9</sup>.

Creo que el camino más fácil para exponer sus planteamientos es el de recurrir a un ejemplo que, por lo demás, él mismo privilegia: el de la simbología del mal<sup>10</sup>.

En relación al problema del origen del mal es posible distinguir básicamente dos tipos de mitologías: aquellas que Nietzsche calificaría como trágicas, ejemplificadas en el mito órfico del alma condenada a encarnarse en un cuerpo, y las de naturaleza ética, representadas en especial por la narración bíblica de la caída.

La diferencia central entre unas y otras reside en que en la concepción trágica del mal éste es percibido como algo exterior al hombre, como algo que lo precede y que, de alguna manera, forma parte integrante de la realidad en general y, específicamente, de la misma divinidad. Consecuentemente, el hombre -aunque lo padece- no aparece ante sí mismo como responsable de la presencia del mal en el mundo y no cree poder hacer nada por superarlo. En cambio la concepción ética, propia del judeo-cristianismo y cosecuente con la desacralización del cosmos por él emprendida, se esfuerza por negar al mal la condición de sustancia para afirmarlo exclusivamente como producto de una libre elección de la voluntad humana.

Así, en el relato bíblico, vemos como el mal entra en el mundo a consecuencia de la desobediencia de Adán que -empujado por la curiosidad de Eva- decide comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Pero curiosamente se introduce

---

<sup>9</sup> RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Editions du Seuil, Paris, France, 1969. Pág. 16.

<sup>10</sup> En relación a la simbología del mal, ver la misma obra anterior, Cáp. I y del mismo autor *Fe y filosofía, problemas del lenguaje religioso*. Ed. Docencia y Almagesto, B. Aires, 1990. Cáp. VI.

aquí de contrabando un elemento propio de la concepción trágica, lo que Ricoeur llama "el mal ya allí", representado por la serpiente tentadora, el mal-sustancia con el que el hombre se enfrenta. En esta forma, en la narración de la caída parecen sintetizarse de manera subrepticia ambas mitologías y eso sería, precisamente, lo que le otorga su especial riqueza de significado.

Ahora bien, durante los cuatro primeros siglos de la Edad Media se produce el trabajo teológico-filosófico de conceptualización en torno al problema del origen del mal; dicho trabajo culmina con la formulación de San Agustín que -surgida al calor de las exigencias apologéticas de la polémica con Maniqueo, por un lado, y con Pelagio, por otro -da nacimiento al concepto de "pecado original", vigente hasta hoy dentro de la ortodoxia cristiana. Este incluye dos elementos aparentemente contradictorios entre sí: la herencia casi biológica de una tara o mancha y la responsabilidad casi jurídica en relación a esa tara que, a pesar de su carácter hereditario, se constituye en culpa personal.

Tal contradicción inherente hace del pecado original un pseudo-concepto en el que, aunque se presenta como una elaboración racional legítima y rigurosa, reaparece la pugna mítica entre las concepciones trágica y ética del mal expresada en la narración bíblica de la caída; esto es así necesariamente porque nuestra experiencia nos muestra el mal como algo que cada uno de nosotros inicia y que, sin embargo, misteriosamente nos precede.

Así, el símbolo da expresión a algo que aparece en nuestra experiencia y que no puede ser dicho de ninguna otra manera. Se pone con ello de manifiesto el hecho de que no todo el significado del mito puede ser traducido a conceptos, de que el mito trasciende al logos y que -como dice Ricoeur- "el símbolo da que pensar"<sup>11</sup> porque en él hay "algo más" que en el pensamiento conceptual que a partir de él se desarrolla<sup>12</sup>.

Lo que ellos dicen, sin embargo, no puede ser leído simple y directamente, puesto que su misma condición de lenguaje los sujeta en todo momento a un proceso de elaboración conceptual que disimula los componentes extra-racionales presentes en su origen, que recubre con un pseudo-logos la experiencia del misterio. Los pretendidos conceptos en los que desemboca dicha elaboración -la que corresponde a una interpretación del símbolo- deben ser "de-construídos" para que quede de manifiesto la plenitud potencial de su sentido original. En palabras de Ricoeur, es necesario dar muerte a los ídolos para recuperar el valor de nuestros

---

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Editions du Seuil. Paris, France. 1965.

<sup>12</sup> Al respecto ver del mismo autor, *Hermenéutica y acción*. Ed. Docencia B. Aires. 1985. Pág. I y Educación y política, misma editorial, 1984, Pág. I.

símbolos. Esto no significa, sin embargo, que no se deba emprender nuevamente el trabajo de conceptualización; más aún, ello es inevitable y necesario, puesto que "el símbolo da que pensar". Sólo que una y otra vez deberá también repetirse la labor de "de-construcción" y es desde este último punto de vista, precisamente, que el autor atribuye un valor casi religioso a la crítica desmitologizadora de un Freud o de un Nietzsche<sup>13</sup>.

Ahora bien, ¿qué es ese algo que aparece en nuestra experiencia y que sólo el símbolo puede decir? ¿Es, entonces, este último -en contradicción con los planteamientos de Nietzsche- algo más que expresión de una voluntad de poder determinada? Ricoeur afirma tener fe en el lenguaje, tener la esperanza de que éste no sea sólo un monólogo en el que el hombre habla consigo mismo acerca de sí mismo, sino también una interpelación que lo llama a trascenderse en la dirección de un ser más pleno<sup>14</sup>.

Así, en el mito arcaico del eterno retorno, por ejemplo, llega al lenguaje el instinto animal de supervivencia, pero también la oscura experiencia de una misteriosa sacralidad de la vida en su eterno ir y venir entre la latencia y la presencia; vale decir, se hace también palabra en él una cierta expresividad del cosmos que -en ausencia del símbolo- permanecería muda; ella, una vez advenida al lenguaje, pareciera alentar el deseo y el esfuerzo humanos por ser, a la vez que ofrecer remedio al terror a la finitud, que no sería más que el reverso de aquel.

Consecuentemente, a los símbolos les sería inherente una especie de sobredeterminación, un doble apuntar: hacia al instinto, por un lado, hacia el pasado, hacia la infancia de la humanidad, en una dirección arqueológica; por otro, hacia el futuro, hacia nuevos modos posibles de ser en el mundo, en una dirección escatológica. Ambas direcciones, por lo demás, aunque aparentemente contradictorias, se entretejerían entre sí puesto que -como dice Ricoeur- el hombre es un animal extraño, capaz de erigir ideales a partir del deseo castrado.

La interpretación de los símbolos, por lo tanto, no podría reducirse -como lo quisieran Nietzsche o Freud- a un mero desenmascaramiento. La escuela de la sospecha ignora la sobre-determinación de los símbolos y, como consecuencia de ello, reduce todo ideal al deseo enmascarado y ve en el hombre únicamente la determinación unilateral a partir del instinto animal o de la voluntad de poder.

Para Ricoeur, en cambio, si bien la interpretación requiere de una deconstrucción que en alguna medida puede aproximarse a la genealogía desmitologizadora de Nietzsche, aquella no se reduce a un mero alzar de máscaras para poner al descubierto

---

<sup>13</sup> En relación a este aspecto ver en *Le conflit des interprétations*, antes mencionado, Cáp. V, punto "Religion, athéisme, foi".

<sup>14</sup> Al respecto ver en RICOEUR Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud* Págs. 36-40.

la distorsión disimuladora. Se trata de un remontar camino a contracorriente para redescubrir en el símbolo la experiencia humana del misterio allí expresada, implica, pues, un esfuerzo en pro de una recuperación del sentido y no un simple ejercicio de la sospecha.

Resulta interesante el hecho de que los procesos antes mencionados, de deconstrucción y de reconceptualización, desplieguen ante la mirada contemporánea el mismo eterno retorno del mito arcaico descrito por Eliade. Ahora, como entonces, el hombre pareciera precisar de una reinstalación en el momento privilegiado de los orígenes, en el instante en el que la potencialidad de sentido está aún intacta. El mito del eterno retorno no habría, pues, perdido su vigencia, sólo que hoy no tendría ya un significado cosmológico sino que sería expresión de la inagotabilidad del sentido inherente en el símbolo en relación a las posibilidades expresivas del concepto.

Ricoeur dice tener fe en el lenguaje, tener la esperanza de que éste, más que algo hablado por los hombres, sea algo que les es dirigido; vale decir, tiene confianza en la posibilidad de una interpelación que alcanzaría al hombre a través de lo que representaría el núcleo mismo de su ser, aquello que al hablar de las religiones arcaicas llamaríamos la estructura última del espíritu: la religiosidad, la tendencia metafísica esencial, la sed ontológica que lo empuja a buscar consuelo para su propia finitud; en suma, a través de su deseo y de su esfuerzo por ser.

Esta fe en el lenguaje, que en el hecho no es más que una esperanza, temperada siempre por la conciencia de la insuficiencia de los enunciados con los que el hombre trata de traducir esa posible interpelación, sería todo lo que un pensamiento postcrítico podría permitirse como apreciación de su capacidad de penetración metafísica.

### *Conclusiones*

Hemos visto que, según Eliade, la metafísica representaría una tendencia esencial del espíritu humano; no se trataría, pues, de una "enfermedad" de la que la cultura occidental adolece desde que Platón trasladara al mundo ideal los fundamentos del ser de los entes y de la que podría "sanar" mediante una nueva transvaloración, como lo plantea Nietzsche. Ella respondería más bien a la íntima e insoslayable necesidad del hombre de trascender su limitación, sería expresión de su deseo y de su esfuerzo por ser que lo impulsa a enlazar de alguna manera su propia finitud con lo eterno.

El desconocimiento de esta necesidad, su exclusión de la conciencia colectiva -que obviamente no responde a una decisión voluntaria- la búsqueda de satisfacciones sustitutivas, sería el conjunto de factores que está en la base del proceso de "desvalorización de todos los valores", del nihilismo que para Nietzsche, por el



contrario, se identifica con la historia de la metafísica en Occidente.

Por otra parte, lo que Ricoeur describe como segunda ingenuidad o ingenuidad poscrítica, la confianza en una interpelación, nos remite -aunque sólo sea por la vía de la esperanza- a algo que nos trasciende absolutamente y que es, por eso mismo, indecible en su plenitud; dicha confianza en una posible interpelación representa el único fundamento que nos podría permitir interpretar nuestro deseo y nuestro esfuerzo por ser como respuesta a un llamado, más que como expresión de una voluntad de poder.

Finalmente, sintetizando las conclusiones alcanzadas en relación a ambos pensadores, podríamos decir que el reconocimiento de la tendencia metafísica esencial del hombre -de su sed ontológica- unido a la fe en el lenguaje, a la confianza en una interpelación cuyas posibilidades de sentido son inagotables y que, por lo tanto, no es jamás susceptible de ser integralmente expresada por nuestros conceptos, representan los elementos cuya ausencia se constituye en causa desencadenante del nihilismo.