



**LA SOSPECHA COMO FORMA DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE: UNA  
CARACTERIZACIÓN DE LO SUSPICAZ COMO MODO DE LA CRÍTICA  
NIETZSCHEANA DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA**

**PRESENTA  
JOHANN SEBASTIAN ORTIZ MONTOYA**

**DIRECTOR DE TRABAJO DE GRADO  
JUAN MANUEL LÓPEZ RIVERA**

**FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA  
PEREIRA, RISARALDA**

**2022**

*A mi madre y a mi abuela, donde sea que estén.*

*Mujeres infinitas*

*También yo he sentido la inclinación a obligarme,  
casi de una manera demoniaca,  
a ser más fuerte de lo que en realidad soy.*

*– Sören Kierkegaard*

## Agradecimientos

Quiero agradecer a mi hermana *Claudia*, persona a la que admiro y respeto enormemente, y quien ha sido de gran apoyo a lo largo de mi proceso formativo. Agradezco igualmente a mis tíos *Noralba* y *Mario*, por su cuidado durante mi niñez. También deseo agradecer a *Carlos Mario*, primo y hermano.

Segundo, quiero dirigir un agradecimiento enorme a mis amigas: *Valentina Hernández*, *Estefany Gaviria* y *Linda Marcela*, por su *amistad* incondicional y apoyo en momentos difíciles. A mis compañeros *Katherin Patiño* y *Héctor Cardona*, por su buen compañerismo durante la carrera.

Además, deseo reconocer y agradecer a mi *maestra* y amiga *Gloria Mildred Henao Tabares*, por su amistad, enseñanzas; por ser un pilar durante la carrera, mi proceso personal y mi formación constante como futuro docente.

Por último, quisiera agradecer al profesor *Juan Manuel López Rivera* por su ayuda al asumir al final la dirección de este trabajo de investigación, ya que no hubiera sido posible terminar este proyecto sin su colaboración.

## Contenido

<b>Introducción</b> .....	6
<b>Explicación respecto de la citación</b> .....	14
<b>Capítulo primero</b> .....	18
1. Sobre la crítica nietzscheana al «mundo verdadero»: un problema de la metafísica tradicional.....	18
1.1. La distinción entre lo «verdadero» y lo <i>aparente</i> .....	20
1.2. El <i>antagonismo</i> entre el «mundo verdadero» y el <i>mundo aparente</i> .....	24
1.3. El «mundo verdadero» como un síntoma de <i>decadencia</i> , pesimismo y <i>nihilismo</i> .....	31
<b>Capítulo segundo</b> .....	40
2. Acerca de la interpretación como forma de suspicacia en la obra nietzscheana .....	40
2.1. De la <i>interpretación</i> hacia una idea de lo <i>suspica</i> z .....	42
2.2. La <i>interpretación suspica</i> z como forma de desenmascaramiento .....	54
<b>Capítulo tercero</b> .....	63
3. El perspectivismo como una forma de interpretación y superación del nihilismo .....	63
3.1. El <i>nihilismo</i> en su estado <i>activo</i> .....	64
3.2. Lo <i>activo</i> y lo reactivo en torno a la <i>interpretación</i> .....	70
3.3. La <i>interpretación</i> como una manifestación de la <i>fuerza</i> .....	78
3.4. <i>¿Qué es un filósofo?</i> .....	88
<b>Conclusiones</b> .....	95
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	100

## Introducción

En el marco de la presente investigación, uno de los grandes retos es la delimitación de los tópicos a examinar en el pensamiento del filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900). Su obra ha sido para muchos, causa de polémica, e incluso, un blanco para la tergiversación de su filosofía. Si se hablara en un modo amplio de las obras de este filósofo, cabe resaltar que éstas contienen una parte propositiva, es decir, creadora y de carácter constructivo. Obras como *La Gaya ciencia* escrita en 1882 o *Así habló Zaratustra* entre 1883 y 1885, han sido foco de estudio en el mundo académico de la filosofía, para comprender los aspectos más llamativos en la obra del filósofo de Röcken, tales como la denominada *transvaloración de los valores*, o la idea misma del *Superhombre* (Übermensch). No obstante, Nietzsche no es conocido como «el filósofo del martillo» precisamente por el aspecto propositivo de su obra, antes bien, de su propuesta de «cómo se filosofa con el martillo» en el *Crepúsculo de los ídolos* de 1888, se puede apelar a una idea hacia la esfera *destruktiva* que se presenta en su pensamiento<sup>1</sup>.

La filosofía del martillo es un paso significativo en el transcurso de su obra, la cual consistió en una crítica acérrima hacia la tradición filosófica, una crítica a la decadencia, que, según el mismo Nietzsche, eran un atentado contra la vida. Sobre el ataque que hizo este pensador alemán a las doctrinas tradicionales con su filosofía del martillo, expuso la manera en la que estas corrientes que representaban un canon en la filosofía, se movían en su mayoría en medio de

---

<sup>1</sup> Aunque se hable de un aspecto propositivo, es decir, creador en el pensamiento de Nietzsche en obras como *Así habló Zaratustra* o *La Gaya ciencia*, éstas a su vez, comportan un aspecto crítico, puesto que, en varios pasajes o capítulos, se puede comprender un reproche del autor hacia elementos característicos de las filosofías tradicionales. Así pues, el talante demoledor en el pensamiento nietzscheano atraviesa casi toda la obra del filósofo alemán. Véase, por ejemplo, de *Así habló Zaratustra* (2003) Trad. Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, la sección “De los doctos” (p. 190) y de la *La gaya ciencia* (2014) aforismo 309: “Desde la séptima soledad” (p. 843) Trad. Juan Luis Verma en *Obras completas III*. Escritos de madurez. Ed. Tecnos.

metafísicas, ideales, fundamentos suprasensibles etc. Ahora bien, parecería fácil para muchos entender el aspecto crítico de la obra nietzscheana como un ataque o problematización similar que suelen hacer los filósofos de la tradición, pues la superación de teoría tras teoría en el marco cronológico de la historia de la filosofía lo puede determinar así. Pese a todo, la detracción de Nietzsche hacia los postulados de la tradición filosófica atraviesa un matiz mucho más complejo, más intenso y agresivo que el de una crítica común en la filosofía tradicional. En tales circunstancias, el tópico que delimita el juicio acérrimo del filósofo alemán hacia la tradición metafísica, es su relación con la filosofía de la *sospecha*. Esta peculiar forma de su crítica como modo de la *sospecha*, se ha comprendido como una muestra de carácter psicológico<sup>2</sup> en Nietzsche, particularmente a partir de las menciones y relaciones establecidas por Paul Ricoeur en su texto de 1965, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, acerca de la existencia de una filosofía de la sospecha. Por ende, se comprende cómo entra Nietzsche a formar parte de los llamados “maestros de la sospecha”. Aun así, aunque Ricoeur denomine al filósofo de Röcken como un maestro de la sospecha, es el mismo Nietzsche quien menciona en el prólogo de la primera edición de *Humano, demasiado humano* (2014)<sup>3</sup> la relación entre su pensamiento y la conocida «escuela de la sospecha»:

Me han manifestado muy a menudo, y siempre con gran extrañeza, que todos mis escritos tienen algo en común y característico (...) Todos ellos contendrían, han dicho, lazos y redes para pájaros incautos y una casi constante e implícita incitación a subvertir las valoraciones habituales y los hábitos apreciados (...) Con este suspiro se saldría de mis escritos, no sin una especie de repugnancia y

---

<sup>2</sup> Su inclinación y herencia de la psicología vendría de sus lecturas a Dostoievski y Stendhal, sobre todo del escritor ruso. En el apartado: “El criminal y lo que le es afín” (*Crepúsculo de los ídolos* 2001) Trad. Andrés Sánchez Pascual. (Ed. Alianza), se puede encontrar esta mención que hace el autor alemán del escritor ruso y del francés Henri Beyle (Stendhal): “Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida, aún más que el descubrimiento de Stendhal.” (p. 129) De ahí la agudeza del filósofo alemán para enfocarse y ahondar en los discursos filosóficos tradicionales.

<sup>3</sup> En *Obras completas* Vol. III. Trad. de M. Parmeggiani. Ed. Tecnos.

desconfianza incluso hacia la moral, más aún, no poco tentado y animado, por una vez, a hacer de defensor de las cosas peores: ¿como si quizá no fuesen más que las más calumniadas? Se ha llamado a mis escritos «escuela de la sospecha», más aún de desprecio, y por fortuna también de coraje y temeridad. En realidad, yo mismo creo que nadie ha escrutado nunca el mundo con una sospecha tan profunda. (p. 69)

Entiéndase de sus propias palabras el significado que contemporáneamente se le daba ya a su obra. Incluso, en los mismos escritos del filósofo alemán que se han mencionado como propositivos, hay casi siempre un matiz peculiar y llamativo en el que nota que Nietzsche incita a la desconfianza. En cierto modo, es bastante revelador el contexto que se presenta de este primer pasaje del prólogo de *Humano, demasiado humano* que se acaba de citar, más aún, de las palabras puntuales que menciona el autor acerca de sus escritos: “Todos ellos contendrían, han dicho, lazos y redes para pájaros incautos y una casi constante e implícita incitación a subvertir las valoraciones habituales y los hábitos apreciados” (2014, p. 69). El resultado que tiene este segmento del apartado hace alusión a la crítica contenida en su obra, sobre todo, porque hace entender que es visto como transgresor de lo habitual, lo apreciado tradicionalmente en la filosofía. De alguna manera, esto abarca todo el contenido de una tradición, ya que Nietzsche no apuesta por una disciplina en particular a la que se le debe cuestionar, de ahí que hable también de una “repugnancia y desconfianza incluso hacia la moral.” (p. 69) En ese mismo orden de ideas, la propuesta del filosofar a martillazos revela componentes que la tradición misma ha desdeñado, donde el autor hace su papel de «defensor» de estos elementos rechazados por las doctrinas filosóficas, elementos bastante relevantes en el pensamiento nietzscheano, que, por ende, serán expuestos en el transcurso y desarrollo de esta investigación.

Pero volviendo al apartado anterior, este introduce en primera instancia la mención de Nietzsche como un pensador de la *sospecha*, que más bien se refiere a su obra. Ahora bien, esta es



una idea aún exigua de lo que es la *sospecha*, sobre todo, en lo que consiste en la filosofía nietzscheana. Si su crítica está dirigida a los postulados de la tradición, los cuales abarcan: el positivismo, la religión, la moral, los valores supremos, las teorías del conocimiento, el valor superlativo que se le otorga a la consciencia etc, ¿cuál es la pertinencia de la *sospecha* en el pensamiento de Nietzsche? Este último interrogante puede contribuir a delimitar el umbral de esta investigación. Por ejemplo, Eugen Fink en *La filosofía de Nietzsche* (2000)<sup>4</sup> menciona algo bastante pertinente a este punto:

El «espíritu libre» es el gran suspicaz, que desconfía de todo aquello de lo que el hombre más se ha fiado hasta ahora. Tiene una mirada maligna y penetra con ella en los trasfondos vitales de todos los «ideales», alumbra el subsuelo de lo santo, lo verdadero y lo bueno, y saca a la luz cosas sorprendentes. (p. 65)

Se introduce aquí otro aspecto significativo en el pensamiento de Nietzsche: el «espíritu libre»<sup>5</sup>, esta expresión sólo se le da validez en este contexto, en cuanto a su actuar, que es justamente lo que describe Fink como el “gran suspicaz”. Nótese que esta cita, concuerda perfectamente con el apartado que se mencionó de *Humano, demasiado humano* (2014, p. 69), debido a que la dirección a la que apuntan ambos pasajes, o se puede interpretar así, es la de un pensador que atenta contra los preceptos de la tradición, su crítica está permeada de desconfianza, de ahí que Fink exprese que ese «espíritu libre»: “desconfía de todo aquello de lo que el hombre más se ha fiado hasta ahora.” (p. 65) También esclarece un aspecto marcado de este pensador libre, y es la mirada que penetra esos “trasfondos vitales de todos los «ideales»” (2000. p. 65). Esta

---

<sup>4</sup> Trad. Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza editorial.

<sup>5</sup> El concepto de «espíritu libre» es mencionado por Nietzsche en su obra *Humano, demasiado humano* (2014), lo que en sus posteriores escritos será expresado como «*Superhombre*». Véase apartado 5 del prefacio de esta obra referida, donde expresa lo siguiente: “(...) el espíritu libre se aproxima de nuevo a la vida, pero lento, recalcitrante, casi desconfiado.” (p. 72) Se recomienda leer el resto del pasaje, dado que es muy ilustrador en cuanto a la idea de este término.

cuestión, es la más instructiva acerca de una idea de lo que es el filósofo de la *sospecha*; “un buen excavador de los bajos fondos” como diría Michel Foucault<sup>6</sup> en *Nietzsche, Freud, Marx* (2010. p. 36)<sup>7</sup>. Pero volviendo al comentario de Fink, el panorama acerca de esta idea de un «espíritu libre» caracterizado por su *suspiciacia*, se relaciona con lo que Nietzsche llamará en *Más allá del bien y del mal* (2005a)<sup>8</sup> el «mal carácter». Esta obra posterior a *Humano, demasiado humano* denota toda la fuerza que emplea el filósofo de Röcken por arremeter y destrozarse los valores de la tradición filosófica, a saber, sus verdades, sus fundamentos, sus postulados metafísicos, todo esto, bajo la mirada de una *sospecha*. Por ello, cabe resaltar cuando Nietzsche dice lo siguiente:

Aunque (...) se considere que la desconfianza siempre a punto es signo de «mal carácter» y, en consecuencia, una falta de inteligencia: aquí entre nosotros, (...) qué nos impediría ser poco inteligentes y decir: el filósofo tiene *derecho* al «mal carácter», pues es el ser que hasta ahora ha sido más burlado siempre en la tierra, - el filósofo tiene hoy el *deber* de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha (...) precisamente yo mismo he aprendido hace ya mucho tiempo a pensar de otro modo, a juzgar de otro modo sobre el engañar y el ser engañado, y tengo preparados al menos un par de empujones para la ciega rabia con que los filósofos se resisten a ser engañados. (pp. 63-64)

Es claro que Nietzsche instiga a ese «mal carácter», un carácter que se revela ante lo establecido. El «espíritu libre», es decir, el pensador suspicaz, se comprende por su «mal carácter», con su filosofía del martillo es el detractor de las costumbres del rebaño, a saber, la forma en la que se puede describir la imagen de una tradición permeada de decadencia, que atenta contra el valor de la vida según Nietzsche. En tal caso, este pensador suspicaz al revelar su «mal carácter», se sume en el peligro, es: “enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y

---

<sup>6</sup> Esta es una alusión que hace Foucault al apartado 446 de la obra de Nietzsche titulada *Aurora* (2014). Véase este pasaje encontrado como: “Jerarquía”, el cual se puede hallar en la versión de *Obras completas* Vol. III (p. 665) Trad. Jaime Aspiunza. Ed. Tecnos.

<sup>7</sup> Trad. de Alberto González T. Ed. Anagrama S.A.

<sup>8</sup> Trad. Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza editorial.

una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.” (Nietzsche, 2005a, p. 26) Así pues, esta especificación en el sentido que apunta a la descripción del pensador de la *sospecha*, es la muestra de una figura que apuesta por los caminos peligrosos que conducen hacia una filosofía venidera; el filósofo con su *sospecha*, trae consigo el *preludio de una filosofía del futuro*. Pero este es apenas el ápice, ya que es una idea a grandes rasgos de lo que se viene en este trabajo investigativo.

No obstante, es necesario introducir un componente considerable en la destrucción de la tradición filosófica, un ataque que tiene relación indefectible con lo que Nietzsche llamará *nihilismo*. Se sabe que hay una especie de dicotomía que atraviesa este concepto, concretamente, un *nihilismo pasivo* y un *nihilismo activo*<sup>9</sup>. En tales circunstancias, la pertinencia de esta dualidad compete a la imagen del pensador de la sospecha, del gran suspicaz o como se ha venido mencionando, el «espíritu libre». En pocas palabras, el destruir los principios de la filosofía tradicional es una muestra del carácter de un *nihilismo activo*, por ende, la *sospecha* es una herramienta necesaria para el oficio del «espíritu libre» y su filosofía del martillo. Pese a todo, como se ha dicho, esta es apenas la cúspide del asunto, pues no se puede ver la *sospecha* como la solución al problema que comprende Nietzsche en la metafísica tradicional, puesto que la destrucción de esta última es el inicio de ese denominado *nihilismo activo*.

Aun así, y aunque la relevancia para la investigación sea el ámbito de lo *suspica*, es decir, la filosofía de la *sospecha* en su acción de desenmascarar, atenuar, ver qué hay detrás de esas

---

<sup>9</sup> Esta distinción de tipos de *nihilismo* la hace Nietzsche en el fragmento 9 [35] de otoño de 1887. Aun así, debe tenerse en cuenta que no sólo se trata de una dicotomía entre dos tipos de *nihilismo* en la obra nietzscheana. En efecto, el filósofo alemán llega a mencionar a lo largo de sus escritos varios tipos de *nihilismo*, los cuales, muchos comentaristas del pensamiento de este autor también lo señalan como “*nihilismo reactivo*”. De ese modo, se deja claro que se expondrán y se referenciarán algunas de las obras en las cuales el filósofo de Röcken desarrolla las ideas sobre este concepto en particular.

estructuras de la filosofía; disminuir el valor de los presupuestos de las doctrinas filosóficas tradicionales que obedecen al sentido de un *nihilismo pasivo* (o reactivo), ¿cuáles son las implicaciones de la *susplicacia* en el pensamiento de Nietzsche? o ¿cuál es el aspecto constructivo que deriva de destruir los valores y verdades de la tradición bajo la mirada de la *sospecha*? Estos interrogantes abren una posibilidad además de exponer un modo psicológico como herramienta en la filosofía nietzscheana para desenmascarar los preceptos tradicionales de la filosofía, permite mostrar una vertiente que exponga una superación de ese *Nihilismo pasivo*, justo después de la destrucción de las estructuras que conforman las doctrinas filosóficas. Sin embargo, en lo que se intenta hacer hincapié es en el aspecto de la *sospecha* como un elemento vigente del pensamiento nietzscheano, en vista de que su relevancia ha sido tomada como una faceta secundaria de la filosofía de este autor alemán.

Terminada esta pequeña parte introductoria, sólo queda precisar el esquema en el que se desarrollará esta investigación. El texto constará de tres capítulos, los cuales, estarán separados por varias secciones dependiendo del contenido que sea pertinente y necesario desarrollar. Todos los capítulos tendrán su correspondiente introducción para contextualizar el asunto que se estará tratando; además, esa parte introductoria permitirá la relación entre los capítulos, así como aclarar los conceptos que se abordaron en las secciones que les precedan. Por último, cabe precisar que esta es una introducción a grandes rasgos, y quizá, se deban omitir algunos aspectos que tomarán protagonismo en el desarrollo del texto. Así pues, la estructura de los capítulos que darán forma a este trabajo investigativo se llevará a cabo de la siguiente manera.

El capítulo primero, “Sobre la crítica nietzscheana al «mundo verdadero»: un problema de la metafísica tradicional”, es un abordaje pertinente en el que se desarrollará una idea de cómo percibe Nietzsche uno de los tantos problemas de la filosofía tradicional, a saber, en el ámbito de

la metafísica y lo que esto comporta en el pensamiento del filósofo alemán. La primera sección de este capítulo se abordará como: “La distinción entre lo «verdadero» y lo *aparente*”. Este aspecto distintivo da inicio a la problemática tradicional entre dos elementos de la tradición y son una característica predecible de las doctrinas filosóficas. A tal efecto, esta cuestión recaerá en un asunto que se abordará en la segunda sección titulada: “El *antagonismo* entre el «mundo verdadero» y el mundo *aparente*”. Dicho *antagonismo*, revelará una dualidad entre la metafísica, es decir, el aspecto defendido por la mayoría de filósofos tradicionales, y lo *aparente*, que denota un mundo del cambio, del *devenir*, al cual Nietzsche le otorga mucho más valor. Continuamente, esto implicará otro problema que recaerá en un indicio de *decadencia* y pesimismo. Es por esto que la tercera sección de este capítulo se titula: “El «mundo verdadero» como un síntoma de la *decadencia*, pesimismo y *nihilismo*”. Esta tercera parte, revelará que, al existir una tendencia hacia un mundo verdadero, hacia lo metafísico, Nietzsche lo determinará como un signo del pesimismo y la decadencia, lo cual implica, un desdén de la tradición por el *cuerpo*, los sentidos, el cambio, la *vida*, el *devenir* etc.

Para el capítulo segundo, “Acerca de la interpretación como forma de suspicacia en la obra nietzscheana”, el asunto que se desarrollará, es un punto central para la investigación, concretamente, el de una mirada *suspica* hacia los discursos de la tradición. En tal caso, la manera de profundizar en una idea de lo *suspica* en la filosofía nietzscheana, será desde su conexión al concepto de *interpretación*. Al respecto, la primera sección de este segundo capítulo se titulará: “De la *interpretación* hacia una idea de lo *suspica*”, dado que es importante mostrar una noción de ambos conceptos y su conexión. Por ello, al describir dicha vinculación, la *interpretación* toma un matiz de *suspiciacia*, que, por consiguiente, sería la acepción que se manejará en la segunda sección, la cual se titula: “La *interpretación suspica* como forma de desenmascaramiento”. En

esta parte, el panorama de ambos conceptos enlazados cumple una función de desenmascaramiento, y, en consecuencia, deja al descubierto el *modus operandi* de la filosofía tradicional. En ese caso, se revelan implícitamente los aspectos negativos de la filosofía tradicional frente a la *vida*, según Nietzsche.

Teniendo en cuenta lo que implica la *escuela de la sospecha* en la filosofía de Nietzsche, y reconociendo que a través de este pensamiento de lo *suspica* se han revelado un amplio conglomerado de elementos característicos y significativos de la tradición filosófica, cabe resaltar que, para este tercer y último capítulo, titulado: “El perspectivismo como una forma de interpretación y superación del nihilismo”, se tendrá en cuenta lo abordado en los dos capítulos anteriores. Por ello, se expondrán los componentes de lo *activo* y reactivo en relación al concepto de *nihilismo*, destacando en concordancia con la obra nietzscheana, el elemento de lo *activo* como una salida favorable para la existencia. En tal caso, las secciones que componen este último capítulo, expresan una conexión entre la *interpretación*, el *perspectivismo* y lo *activo*, según Nietzsche. De esto último, el desarrollo en la vinculación de todos estos conceptos remitirá a la propuesta nietzscheana de una “filosofía del futuro”. En este orden de ideas, los segmentos de este tercer capítulo conducirán la temática hacia la última sección titulada: “¿*Qué es un filósofo?*”. En ella se reconoce el asunto de una existencia perspectivista vinculada a un ámbito de lo individual. Así pues, en la última parte de este capítulo se habla más que de una “filosofía del futuro”, de la imagen de un pensador del futuro.

### ***Explicación respecto de la citación***

De acuerdo con las normas APA, y siguiendo el ejemplo de algunos trabajos de investigación ejemplares, los cuales se basaron en esta reglamentación, se desarrollará este trabajo investigativo.

La forma en la que se manejarán las citas de las fuentes (obras) principales de esta investigación, será de la manera más simple. Se introducirá el nombre de la obra del autor, la fecha y el número de página. El ejemplo a esta metodología se encuentra legible en la parte introductoria de esta investigación. Por ejemplo, como se hizo con *Más allá del bien y del mal* (2005a)<sup>10</sup> o *Humano, demasiado humano* (2014) y después de la cita entre paréntesis el número de página: (p. 23). De este mismo modo, cada edición que sea citada por primera vez se referirá en una nota al pie de página: el autor de traducción, la editorial y algún otro detalle que sea de relevancia para facilitar la comprensión de las referencias, tal y como se presenta en las citas de los párrafos introductorios.

Ahora bien, aunque parezca repetitivo, cabe aclarar que las versiones en español, las cuales se manejarán por cuestiones prácticas y se han tenido a la mano a lo largo de la investigación, serán las traducciones de Andrés Sánchez Pascual en la editorial Alianza y las *Obras completas* de la edición de Tecnos. En cuanto a los *Fragmentos póstumos*, los ejemplares en español a los que se recurrirá serán también los tomos de la editorial Tecnos.

Sin embargo, hay otros puntos a aclarar, concretamente, en algunos casos irregulares se presentarán referencias de citas a las obras en alemán de Nietzsche, es decir, se hará referencia al texto canónico del autor. En tal caso, la edición del texto en alemán que se utilizará será la versión digital de obras completas conocida como *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB, 2016)<sup>11</sup> fundamentada en el estudio y compilación de la obra de Nietzsche por Giorgio

---

<sup>10</sup> Cabe precisar, algunas de las ediciones de las obras que se utilizarán comparten el mismo año de publicación. Para no confundir las fuentes y remitir a la lectura de un apartado concreto, se respetarán las recomendaciones de las normas APA, las cuales diferencian las fuentes con una letra específica. Por ejemplo, *Más allá del bien y del mal* comparte el mismo año de edición que *La Genealogía de la moral*, por ello, dependiendo de la obra que se cite aparecerá: (2005a) o (2005b). De igual forma en las referencias bibliográficas aparecen estos datos para comprender esta aclaración.

<sup>11</sup> Esta es la **versión 2.2** (PDF), una de las más actualizadas que se encontró de la obra canónica de Nietzsche. Este formato es similar a la eKGWB (2009), que es la edición electrónica que se puede encontrar en la web (<http://www.nietzschsource.org/eKGWB>). Ambas versiones bajo la coordinación de Paolo

Colli y Mazzino Montinari<sup>12</sup>. Si así fuera, y sólo si es necesario, estas referencias se utilizarán por las siguientes razones:

Primero, si se presentan ocasiones en las que se cite un término o parte relevante desde el texto en alemán, en la traducción aparecerá la palabra en español y entre corchetes el concepto en alemán. Por ejemplo, en el caso del concepto de *Voluntad de verdad* esta sería la manera: [*Wille zur Wahrheit*].

Segundo, sólo si es indispensable para la aclaración de un concepto o la alteración de la traducción, también se tendrá en cuenta la referencia al texto canónico y se aclarará en una nota a pie de página la razón de esa modificación. En cuyo caso, si se presentara la oportunidad de citar ambas versiones en estos dos contextos, es decir, a modo de confrontación, ya se había mencionado que esta investigación se ha servido de otros textos ejemplares, que usan un modo de citación idóneo para tener en cuenta tanto la traducción al español, como el texto en alemán original, sin que sea necesario aclarar a pie de página siempre que se presente este caso.

Por consiguiente, esta será la forma de citar cuando se manifieste este contexto. En el caso de la traducción al español, será como se ha manejado en la introducción, es decir, se pone entre paréntesis la fecha de edición y el número de la página. Como ejemplo *Más allá del bien y del mal*: (2005a, p. 32); en el caso de esta referencia en alemán, la nomenclatura que se empleará

---

D'Iorio y Manuel Dries. Para más detalles, véase *La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche* (2010). Trad. Marco Parmeggiani. Revista *Estudios de Nietzsche*. Universidad de Málaga.

<sup>12</sup> Cabe aclarar que, en principio, la metodología establecida era utilizar la segunda edición de Colli-Montinari, conocida como *Kritische Studienausgabe* (KSA) de 1988, pero en el transcurso de la investigación, el texto *La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche* (2010), reveló los errores y carencias de la versión impresa *Studienausgabe*. Además, de que la publicación digital eKGWB, es la unión de las dos ediciones KGW y KGB, que incluye las obras filosóficas, las cartas (correspondencia) y las correcciones a los errores que aparecían en la versión de KSA.



después de un guion (-) será el año de la edición del texto eKGB, en este caso 2016, después las siglas de la obra en alemán, y por último, el apartado, aforismo o fragmento que se esté citando. Ejemplo: (2016, JGB. 11). La nomenclatura completa sería la siguiente: (2005a, p. 32-2016, JGB. 11).

Como último dato aclaratorio, esta investigación contará con textos de segundo idioma, concretamente, artículos y libros en inglés y/o alemán. De estas fuentes, cabe precisar, en particular de los libros, que no se encontraron sus respectivas ediciones en español. Al respecto, se deja claro que las traducciones que aparezcan en el texto serán de autoría propia.

## Capítulo primero

### 1. Sobre la crítica nietzscheana al «mundo verdadero»: un problema de la metafísica tradicional

Un día, el caminante cerró de un golpe una puerta detrás suyo, se detuvo y lloró. Entonces dijo: «¡Esta tendencia, este impulso hacia lo verdadero, lo real, lo no aparente, lo cierto! ¡Cómo me irrita! ¡Por qué me sigue a *mí* precisamente este sombrío y apasionado intrigante! Quisiera descansar, pero no me deja. ¡Cuántas cosas me seducen para permanecer!

*Friedrich Wilhelm Nietzsche*<sup>13</sup>

Antes de entrar en materia, es necesario aclarar una cuestión para no desviarse en el desarrollo de este primer capítulo. De este modo, se resalta que esta parte inicial se centrará en un tema que especifique la crítica nietzscheana hacia la metafísica tradicional, y esto con el fin de llegar a un enfoque que permita relacionarse a la filosofía de la *sospecha* de Nietzsche, esa óptica psicológica de su pensamiento, entre otros aspectos vinculados a su modo suspicaz de dejar al descubierto a las doctrinas de la tradición. Por tanto, se ve necesario abordar, primeramente, el despliegue acérrimo de este autor alemán sobre la tradición filosófica. Así pues, paulatinamente, el contenido de este capítulo inicial llevará el planteamiento de la investigación al tema central que concierne a este trabajo, específicamente, al enfoque de Nietzsche como un pensador de la *sospecha*.

Ahora bien, en la pesquisa inicial de este trabajo, se puede iniciar diciendo que, en el pensamiento de Nietzsche, es decir, el contenido crítico de sus escritos está distribuido en muchas

---

<sup>13</sup> *La gaya ciencia* (2014) aforismo 309: “Desde la séptima soledad” (p. 843).

de sus obras, incluso, en algunas de éstas se encuentran aspectos tanto propositivos como destructivos de los preceptos de la tradición filosófica<sup>14</sup>. En tal sentido, es necesario centrarse en sus obras críticas para entrar en consonancia con el título de este primer capítulo.

Por consiguiente, si se pretende profundizar un poco acerca de este tema, es necesario tener en cuenta las características de la filosofía tradicional que resalta en muchas ocasiones Nietzsche; esos rasgos que en el pensamiento tradicional y sobre todo en las corrientes filosóficas de occidente, evidencian cierta arbitrariedad y una pretensión de seguridad. Al respecto, si se habla de una arbitrariedad, ésta aparece en sus formas de proceder, en sus métodos, ya que, desde la antigüedad hasta la actualidad es característico encontrar estas tendencias en muchas disciplinas filosóficas, las cuales son pilares o, de alguna manera, son aquellas doctrinas que constituyen el canon de la filosofía. Desde ese punto de vista, si se menciona un canon, éste contiene en su mayoría aquel comportamiento, el cual, las escuelas o corrientes filosóficas han adoptado a lo largo de la historia, perpetuándose así una necesidad en la búsqueda de la *verdad*. De esta manera, en el contenido de las doctrinas que conforman la tradición filosófica, se hallan componentes como: “certezas”, “hechos”, “verdades” u otros aspectos que giran siempre en torno a la *verdad* como una finalidad.

De lo anterior, se introduce un problema que justamente es la causa para una crítica expuesta por Nietzsche en algunas de sus obras. Así pues, el asunto que aquí se presenta es una

---

<sup>14</sup> En este contexto se habla de un ataque a las filosofías tradicionales en el pensamiento de Nietzsche, o de una parte de su filosofía como un modo “destructivo” que está dirigido hacia las doctrinas de la filosofía, las cuales, conforman una tradición filosófica. En tal sentido, la crítica nietzscheana a esta tradición está compuesta por las filosofías antiguas, hasta las corrientes contemporáneas a Nietzsche, incluso, posterior a éste. En este aspecto, un registro legible y apropiado de tal crítica se puede encontrar en la sección primera de su obra *Más allá del bien y del mal* (2005a) titulada: “Sobre los prejuicios de los filósofos” (p. 22). Asimismo, otra de las fuentes pertinentes a la crítica que hace Nietzsche a la tradición, está en su obra *El crepúsculo de los ídolos* (2001). En este libro se puede hallar la famosa expresión «cómo se filosofa con el martillo».

problemática acerca de la verdad, lo cual, la mayoría de filósofos trataron con obsesión, intentando superar teoría tras teoría. Esto se describiría como una sucesión de propuestas filosóficas que recayeron en simples postulados y doctrinas que responderían a las necesidades de una época específica. De ahí que Nietzsche apele a un filosofar de carácter transgresor, acérrimo, a suscitar un modo de ver, un modo de proceder *suspica* ante estas teorías filosóficas. Sin embargo, la cuestión que se resalta aquí no es sólo la verdad como tema central, sino el de esa tendencia o necesidad de postular un «mundo verdadero» [*wahren Welt*]. En tales circunstancias, esta cuestión no puede pasar desapercibida, en la medida en que conduce hacia un análisis que es necesario desarrollar, concretamente porque esta propensión que se registra en la filosofía hacia la verdad como «mundo verdadero», es uno de los problemas a los que Nietzsche se refiere en gran parte de sus escritos.

### **1.1. La distinción entre lo «verdadero» y lo *aparente***

Lo que el título de esta primera sección implica, es quizá, la enunciación de los problemas característicos de la metafísica tradicional tal y como lo percibe el filósofo de Röcken. Su ataque a las doctrinas filosóficas se puede enfocar desde múltiples aspectos. En concreto, algunos de los tópicos a los que acuden muchos de los comentaristas de la obra de este filósofo alemán, son a menudo acerca de los problemas que Nietzsche percibe en la moral, o en especial, de su crítica al cristianismo. De igual modo, si se buscara un enfoque para desarrollar una idea de la crítica a la metafísica desde la obra nietzscheana, entre tantos posibles escenarios, esta distinción entre lo «verdadero» y lo *aparente*, es el caso pertinente para partir de este problema que este pensador alemán ve en la filosofía tradicional. Sobre esta distinción, que se hace dicotómica, abarca los múltiples problemas y temáticas que aquí se mencionan, a saber: la moral, los valores, la verdad,

el platonismo, el cristianismo, el racionalismo, el positivismo, la metafísica, etc. Tal distinción como se ha referido, obedece a dos planos que se pueden explicar simplifícadamente. Por una parte, lo que se ha denominado «verdadero», es indefectiblemente concomitante con la idea tradicional del *ser*. En el caso de lo *aparente*, es una pieza relevante en el pensamiento de Nietzsche, pues comporta una importancia ligada al *devenir*, que no es otra cosa que lo que está relacionado al cambio y a la *vida*.

Pensar lo «verdadero» y lo *aparente* en Nietzsche remite necesariamente a una dualidad entre el *ser* como aquello a lo que la tradición le otorgó un valor de «verdad», y *devenir* como aspecto que denota un movimiento y lo que fluctúa. En tal caso, esta dualidad se especifica, según Nietzsche, desde dos ámbitos que para la tradición filosófica obedecen a una cuestión antitética. Dicha antítesis se puede plantear desde varios enfoques, entre ellos, lo suprasensible y lo sensible, que aplica al platonismo por defecto; y en el caso de la tradición misma, entre la verdad y la mentira, que, de cierto modo, es el caso en el que Nietzsche alude a uno de los tantos errores de la filosofía tradicional. En este sentido, lo «verdadero» y lo *aparente* comprenden, desde la crítica nietzscheana, dos planos que se verán reflejados en un «mundo verdadero», y un *mundo aparente*.

Ese denominado «mundo verdadero» [*wahren Welt*], término que es desarrollado por Nietzsche en su etapa de madurez, más exactamente en el *Crepúsculo de los ídolos* (2001)<sup>15</sup>,

---

<sup>15</sup> Aunque es en el *Crepúsculo de los ídolos* donde Nietzsche desarrolla esa idea del «mundo verdadero» (Historia de un error), en el transcurso de la investigación se encontraron algunas referencias a esta acepción en varios escritos de juventud del filósofo de Röcken. Por ejemplo, en un fragmento de entre 1872 a 1873 (19 [230], 2010, p. 394) Trad. Luis De Santiago de Guervós, el respectivo cotejo entre esta edición de Tecnos con la edición eKGBW, muestra que en el fragmento aparece traducido como «mundo verdadero», pero la expresión que utiliza Nietzsche es “wirkliche Welt”, que puede traducirse a “mundo real”. De igual forma esto no cambia la acepción, ya que lo “real” como lo interpreta el filósofo alemán, obedece al sentido metafísico que le otorga la tradición, sea “verdadero” o “real”. En este mismo orden de ideas, se llegó a un fragmento de verano de 1880 (4 [300], 2008a, p. 593) en el que se traduce “del más allá, considerado mundo *verdadero*”. En la comparación, se corrobora que Nietzsche sí utiliza la expresión “wahren Welt” y de ahí en adelante hasta desarrollarla en “Historia de un error” (2001, pp. 57-58).

evidencia una manera de fabular cómo la metafísica ha permanecido vigente en la tradición filosófica y se vuelve algo cómico. Pero esta interpretación no es algo absurda, dado que Nietzsche ve tan predecible el *modus* de la filosofía tradicional, que se puede narrar de manera hasta irónica en una fábula; o como diría J Derrida (1995)<sup>16</sup> “(...) es un truco teatral. Pone en escena personajes que, para nosotros estarán más o menos presentes como espectros, entre bastidores.” (p. 1) En este caso, uno de esos personajes es el mismo Platón: “Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad.»” (p. 57) Esta es la primera parte de la fábula, la cual menciona todo lo que derivará del «mundo verdadero».

El capítulo consiste en una cronología que abarca varias épocas de la filosofía en las cuales se cambian algunos aspectos, pero el «mundo verdadero» [*wahren Welt*] sigue manejado el mismo sentido metafísico<sup>17</sup>. Por otra parte, aunque la fábula no mencione reiteradamente el término de *mundo aparente* [*scheinbare Welt*], éste se comprende implícitamente como la contraposición de «mundo verdadero» [*wahren Welt*]; además, de que Nietzsche describe el protagonismo que se le otorga a ese plano suprasensible. Acerca de esto, Martin Heidegger describe en *Nietzsche* (2000b)<sup>18</sup> este asunto de la siguiente manera:

Con la posición del «mundo verdadero» frente al mundo del devenir como un mundo sólo aparente, Nietzsche alude a la metafísica de Platón y, detrás de ella, a toda la metafísica posterior, a la que Nietzsche entiende como «platonismo». A éste lo comprende como una «doctrina de los dos mundos»; por encima de este mundo mutable y accesible a los sentidos está el mundo del más allá, suprasensible, inmutable. Éste es el mundo que permanece consistente, el mundo que «es» y por lo tanto el mundo verdadero. (p.73)

---

<sup>16</sup> *Historia de la mentira: Prolegómenos*. (Conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires)

<sup>17</sup> Véase de *La filosofía trágica de Nietzsche* (2017) la sección “La historia del pensamiento en seis puntos” (pp. 36-44) por Juan. C. González.

<sup>18</sup> Trad. Juan Luis Vermal. Ed. Destino.

De alguna manera, estas palabras de Heidegger delimitan e informan el tema en específico que se vendrá para las próximas secciones. Por una parte, las palabras de este autor aluden acerca de una posición entre dos mundos, que, de hecho, en varias referencias de esta misma obra se describe como la “distinción entre «mundo verdadero» y mundo aparente”. Pero esa distinción de los dos mundos en el apartado de Heidegger, reconocen en Platón la fundación de la metafísica bajo el nombre de mundo de las ideas, o en el resto de la tradición con otros nombres que refieren de igual manera a la idea del «mundo verdadero». En tal caso, la sinopsis apropiada al comentario que ofrece Heidegger con la «doctrina de los dos mundos», es presentada por Jaspers en *Nietzsche* (2003) al decir:

Toda metafísica, desde Parménides y, a través de Platón y del cristianismo, hasta Kant, desarrolla la teoría de los dos mundos. Como fundamento de nuestro mundo — que es el de la finitud y el de la fugacidad, el del devenir, el de la temporalidad y el de la apariencia— está el mundo del ser en sí mismo, que es el mundo de la infinitud y de la eternidad, el de la atemporalidad y el de la verdad. Dicho en términos religiosos: es Dios. (pp. 330-331)

Jaspers ofrece allí la vista del porvenir de la metafísica heredada por Parménides a Platón y de ahí en adelante a toda una tradición, la cual, está reflejada en la dicotomía de «los dos mundos» como lo expresa Heidegger (2000, p. 73). Pero en lo que respecta al contenido de estos dos últimos comentarios, se observa, más que una distinción, o mundo que se oponen por sus diferencias, una confrontación de tipo hostil, que Nietzsche tratará más bien, como un *antagonismo*, como una pugna que inicia desde Sócrates y Platón. En este sentido, Heidegger hace una distinción de ambos mundos mostrando la diferenciación entre lo que defiende la tradición filosófica como los planos suprasensibles, y lo que rescata Nietzsche en favor de la *vida*, es decir, de lo *aparente*. Por eso, se describe al platonismo como precursor de esta distinción o, mejor dicho, de ese *antagonismo* entre lo «verdadero» y lo *aparente*. Pero, ¿por qué Nietzsche refiere esa distinción a un *antagonismo*?

A tal efecto, el filósofo de Röcken percibe más allá de una distinción de la tradición entre dos mundos, una hostilidad frente a la *vida*, concepto que está relacionado en el pensamiento nietzscheano a múltiples aspectos.

## 1.2. El antagonismo entre el «mundo verdadero» y el mundo aparente

En lo que respecta a esta sección, y como su título lo enuncia, el abordaje está más allá de una distinción, de una oposición entre dos planos establecidos en la tradición. El procedimiento ahora es acerca de un antagonismo el «mundo verdadero» [*wahren Welt*] y el mundo aparente [*scheinbare Welt*]. En este orden de ideas, si se rastreara una referencia respecto de este antagonismo que expresa el nombre de esta sección, dicha mención puede conducir a los *Fragmentos póstumos* (2008c)<sup>19</sup> de fines de 1886, donde Nietzsche manifiesta lo siguiente:

El antagonismo entre el «mundo verdadero» [*wahren Welt*], tal como lo descubre el pesimismo, y un mundo en el que sea posible vivir: — para ello hay que examinar los derechos de la *verdad*, es necesario medir el sentido de todos esos «impulsos ideales» [*idealen Triebe*]<sup>20</sup> respecto de la vida para comprender qué es propiamente ese antagonismo... (p. 219-2016, NF-7[42])

---

<sup>19</sup> Vol. IV (1885- 1889) Trad. Juan Luis Vermal. Ed. Tecnos.

<sup>20</sup> En vista de que es la primera vez que este concepto *Triebe* (Trieb) aparece en escena, se ve necesario aclarar algunas cuestiones. En este caso, se utiliza *impulso* para traducir el término *Trieb*. En varios apartados y traducciones de la obra de Nietzsche se emplea también “pulsión” para el concepto *Trieb*, pero esta acepción se rechaza, dado que así quedaría supeditado a una cuestión psicoanalítica y descartaría otros múltiples aspectos que refieren a este concepto en la obra nietzscheana. Así pues, en las traducciones en las que aparezca “pulsión” se modificará a *impulso*. Por otra parte, como dato aclaratorio, cabe destacar que en el transcurso de la investigación se rastrea este concepto en *Homero y la filología clásica* (2013), lección inaugural de Nietzsche en la universidad de Basilea en 1968. El contexto es el siguiente: “diese (...) wissenschaftlichen und aesthetisch-ethischen Triebe [(...) estos impulsos científicos y ético-estéticos...]” (p. 220-2018, p. 4). Es menester aclarar, que esta referencia se logró rastrear en el estudio del texto de Paul. L. Assoun en *Freud y Nietzsche* (1986, p. 78). [No del autor]



Aunque poco extenso, hay varios puntos a comentar sobre la primera parte de este fragmento, dado que, su riqueza sobre todo se debe a las posibles direcciones y referencias a otras obras de Nietzsche. Por una parte, se introduce directamente en el problema de lo antagónico, ya que se menciona un pesimismo que es propio de la crítica de Nietzsche a la metafísica. Acudir a una instancia suprasensible es condición de un pesimismo que opta por lo ideal y desdeña los elementos que caracterizan lo *aparente*, en este caso, Nietzsche lo refiere a la *vida*. La cuestión allí es: ¿cuál es el derecho a ese «mundo verdadero» denotado como el mundo de la verdad? Examinar esos derechos a la verdad o a lo que los filósofos han relacionado con ésta, es una tarea ardua en la que Nietzsche siempre cuestiona en sus críticas a los pensadores de la tradición. En el caso de este *antagonismo* como se menciona aquí, se puede direccionar con el problema de las dualidades expuestas en *Más allá del bien y del mal* (2005a)

Por ello, cabe señalar que al no ser la obra de Nietzsche sistemática o tener las características de los tratados tradicionales de la filosofía, es necesario remitirse a otros escritos críticos de su pensamiento, claro está, teniendo en cuenta como epicentro de esta sección este fragmento 7[42]. Dadas las circunstancias, el comentario más pertinente para exponer dicha dualidad que menciona el filósofo alemán se remitirá a la pregunta:

«¿Cómo podría una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? (...) ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? (...) Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” - ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» (p. 23)

El uso de las comillas narra el modo en el que se expresa la tradición, es la manera en que se habla de algo “en sí”, de lo inmutable y que existe por sí mismo sin depender de un mundo

pasajero y mendaz como el *aparente*. Al final se hace prevalecer la superioridad de ese denominado «mundo verdadero» [*wahren Welt*] y en el que es posible acceder a la «verdad». Por su parte, Nietzsche hace una perfecta descripción de la filosofía tradicional, en especial de los elementos característicos de cada doctrina. Por ejemplo, al mencionar “la acción desinteresada” en contraparte del “egoísmo”, alude directamente a un valor específico del cristianismo. Asimismo, hace su paso por cada campo y época determinada del pensamiento tradicional, dado que cada cuestión expuesta en el pasaje especifica una instancia cronológica del transcurso de las doctrinas de la filosofía, tal y como lo hace en el *Crepúsculo de los ídolos* (2001) con “Historia de un error”. Aunque, es de resaltar, que el aspecto entre ambos difiere, en vista de que en Nietzsche en el apartado anterior (2005a, p. 23) sí describe, tanto la dicotomía entre los dos planos, como la hostilidad de la tradición frente a lo *aparente*.

Este enfoque, permite comprender que el asunto aquí no es acerca de ese *antagonismo* entre dos mundos iguales, por el contrario, aunque se hable de un tipo de contienda que se percibe en la distinción de ambos planos, se observa un desdén de los filósofos tradicionales hacia lo *sensible*, aspecto característico y propio del *mundo aparente* [*scheinbare Welt*] en el pensamiento nietzscheano<sup>21</sup>. En ese orden de ideas, la crítica que Nietzsche despliega sobre las filosofías tradicionales se va agudizando tanto en el sentido de las teorías filosóficas, como hacia los autores por sus métodos y tendencias metafísicas. En consecuencia, que en el segundo apartado de *Más allá del bien y del mal* (2005a) diga:

---

<sup>21</sup> Esta idea puede respaldarse en una corta parte del fragmento 14 [153], donde se dice lo siguiente: “El principio de contradicción proporcionó el esquema: el mundo verdadero (...) no puede estar en contradicción consigo mismo, no puede cambiar, no puede devenir, no tiene origen ni fin.” (2008c, p. 581) No hay un valor paralelo entre lo «verdadero» y lo *aparente* para los filósofos de la tradición, al contrario, por eso Nietzsche presenta ese esquema en el que el «mundo verdadero» no puede tener contradicción como sí lo tiene lo que cambia, deviene en el *mundo aparente*.

Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». (p. 23)

En este aspecto, la crítica no sólo desborda los postulados metafísicos, sino que apunta al particular proceder de los filósofos por hacerse con la «verdad» a toda costa. Sobre esto en concreto, se puede relacionar a la pregunta que Nietzsche hace en *El crepúsculo de los ídolos* (2001) cuando dice: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?” (p. 51) Esta idiosincrasia, a la que se refiere el filósofo de Röcken allí, es quizá, la descripción más pertinente y acertada de la figura de los filósofos tradicionales, de los metafísicos como les llama:

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron *momias conceptuales*; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, (...) La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, - incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. (Nietzsche, 2001, p. 51)

Para este momento es necesario explicar varios puntos que trae consigo la cita aquí expuesta. Primero, la confrontación entre ambas esferas como la constante de este desarrollo, ya describe propiamente algunos de los elementos que caracterizan el *mundo aparente* [*scheinbare Welt*] frente a la quietud y pretensión de un estatismo reflejado en la idea de un «mundo verdadero» [*wahren Welt*]. Teniendo en cuenta esto último, obsérvese que en el apartado Nietzsche habla de momias conceptuales [*Begriffs-mumien*]<sup>22</sup>, en consecuencia, que llame a los filósofos “idólatras

---

<sup>22</sup> Esta expresión es utilizada por Nietzsche en varias ocasiones, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* Vol. II (2014). Allí hace alusión al término “egipcidad” diciendo: “Si un pueblo tiene mucho de estable, es esta una prueba de que quiere petrificarse y que incluso querría convertirse en un monumento: como le ocurrió en un determinado momento a la civilización egipcia.” (pp. 356-357) en el apartado: Ser buen alemán significa desalemanizarse. Véase también el *Crepúsculo de los ídolos* (2001) Andrés Sánchez Pascual define en las notas de traducción: “Egipcismo: tendencia a la permanencia estática, a la

de los conceptos”, pues comprende que son ellos quienes desdeñan lo que acaece en el *mundo aparente*. Como repercusión de esto, el problema de tan reiterado *antagonismo* apunta al menosprecio de aquello que se relaciona con el cambio, es decir, que la pugna se puede enfocar en una oposición entre un estatismo y lo que cambia, o como dice allí: “Lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no es...” (2001, p. 51). En esta corta repetición del apartado citado, se especifica plenamente el *antagonismo* entre lo que “es” y lo que *deviene*. Ahora bien, al igual que en el segundo apartado que se citó de *Más allá del bien y del mal* (2005a, p. 23), Nietzsche pone nuevamente en palabras de la tradición, es decir, de los filósofos, las refutaciones que detallan el desdén por lo *sensible*:

«Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? - «Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir (...) de la mentira (...) Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo, con una mímica de sepulturero! - ¡Y, sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable *idee fixe* [idea fija] de los sentidos! (...)» (pp. 51-52)

Nietzsche utiliza lo que serían las palabras de los filósofos en las cuales remiten su desprecio hacia lo *sensible*. La pugna, o, mejor dicho, el *antagonismo* entre ambos planos, no es otra cosa que la lucha de los metafísicos contra la sensibilidad, aspecto resaltable del *mundo aparente* [*scheinbare Welt*]<sup>23</sup>. El *modus operandi* de los pensadores que representan las doctrinas, corrientes

---

intemporalidad, a la petrificación.” (p. 156. Nota 52) El término maneja la misma acepción en las obras aquí referidas.

<sup>23</sup> En el fragmento 9 [160] (2008c, p. 285) Nietzsche adjudica el desprecio por lo sensible a Descartes. De hecho, Giuliano Campioni traduce del texto de Paul Albert *La Littérature française au Dix-neuvième siècle* (1985): “Ahora bien, Descartes profesaba un desprecio absoluto por todo lo que está sujeto a cambio, por todo lo que pasa, todo lo que se modifica indefinidamente.” (2004, p. 35) Campioni refiere esto al fragmento 9[26] de otoño de 1887, en el que Nietzsche menciona a Descartes y a Spinoza diciendo: “contra el valor de lo que permanece eternamente igual (v. la ingenuidad de Spinoza, igualmente la de Descartes...)” (2008c,

o escuelas filosóficas tradicionales, se caracteriza según lo expuesto hasta ahora, por una tendencia a lo suprasensible, una preferencia a lo metafísico. Así pues, no sólo observa ese *antagonismo* como un choque entre dos mundos; más bien, comprende una hostilidad frente a lo *sensible*, frente a la *vida*. Esta cuestión, es una vertiente notable y considerable de la crítica en su filosofía a la tradición. De esto precisamente, Nietzsche comprenderá que es una lucha contra la *vida*, donde se trata de eliminar todo aquello que es propio de ésta, a saber, los elementos como la sensibilidad o el cambio. Pero lo llamativo de este asunto no sólo se presenta en la cita anterior, sino la conexión que se le puede dar al resto del fragmento 7 [42], en vista de que allí el autor habla justamente de una lucha con la *vida*.

(...) la lucha de la *vida* enfermiza, que desespera y se aferra a un más allá, con la vida más sana, más tonta, más mentirosa, más rica, menos disgregada. Por lo tanto, no la «verdad» en lucha con la vida, sino un tipo de vida en lucha con otra. — ¡Pero quiere ser el *tipo superior* [höhere]! — Aquí debe introducirse la demostración de que es necesaria una jerarquía [Rangordnung]. (p. 218-2016, NF-7[42])

De acuerdo con esto, el pasaje revela el resto de la explicación del *antagonismo* que se mostró desde la primera exposición del fragmento 7[42], pero dejando claro, que no es una confrontación entre ambos planos, sino más bien, un ataque, una ofensiva unilateral por parte de los metafísicos hacia lo *sensible*, o mejor dicho, hacia la *vida*. Otro punto que se debe destacar del fragmento citado, es la aclaración que hace Nietzsche al decir: “(...) Por lo tanto, no la «verdad» en lucha con la vida, sino un tipo de vida en lucha con otra” (2008c, p. 218), y esto precisa que no es la «verdad» de la que los metafísicos hablan como si fuese algo superior [höhere], dado que, aunque los filósofos le den un valor supremo a esos mundos suprasensibles, para Nietzsche no es

---

p. 240) En este fragmento, Nietzsche pone el valor de lo permanente en contraposición de lo perecedero, algo que alude a lo *aparente* o lo que *deviene*.

otra cosa que una necesidad de imponerse con la proclamación de una «verdad». De esto último, es necesario tener en cuenta, que otra parte resaltable del fragmento 7[42] (2008c, p. 218) es lo que dice el autor cuando habla de una jerarquía [*Rangordnung*], y es preciso reconocer este aspecto, ya que como se menciona en el pasaje del *Crepúsculo de los ídolos* (2001, p. 51), la idiosincrasia de sepulturero que caracteriza a los filósofos, otorga una superioridad a los aspectos metafísicos por encima de la *sensibilidad*.

Así pues, lo que en principio se toma como distinción entre el «mundo verdadero» y el *mundo aparente*, corresponderá a lo que Nietzsche denomina desde el fragmento 7[42] como un antagonismo frente a la *vida*. No obstante, esta segunda sección puede ser recapitulada en cuestión por un comentario bastante acertado al contexto de la crítica de la metafísica en la obra nietzscheana. Este sentido remite a la afirmación de Juan Luis Vermal en *La Crítica de La Metafísica en Nietzsche* (1989) donde expresa lo siguiente:

Metafísica es, pues, la posición de un mundo verdadero, caracterizado por su presencia sin límites, es decir, por una extensión absoluta en el tiempo (...) contra una noción de verdad caracterizada como representación de un mundo verdadero existente en sí y determinado por su presencia en un continuo temporal se dirige el ataque de Nietzsche (...) Pero donde empieza la crítica realmente radical de Nietzsche, aquella por la que emprende efectivamente un acritica de todo el pensamiento metafísico, es al poner en cuestión el problema del fundamento mismo, la posibilidad de fundamentar lo que aparece en un mundo verdaderamente real, cualquiera que sea su tipo, la posibilidad de una garantía veritativa de tipo trascendental, llámese dios, sujeto o realidad en sí. (p. 16)

El asunto que sintetiza este apartado, es la crítica a una noción del «mundo verdadero», pues Vermal confiere ese sentido a las ideas más representativas de la tradición, a saber, Dios en el medioevo, el sujeto como una verdad indiscutible por el racionalismo, y otros tópicos que se soportan en una fundamentación, en una metafísica que promueve creencias de realidades *en sí*. Aun así, la complejidad de este apartado como una referencia a los problemas que percibe

Nietzsche en los discursos metafísicos de la tradición, seguiría evocando inconvenientes en el modo de operar de los filósofos y las implicaciones que esto trae consigo, al imponer una «verdad» [*Wahrheit*] en ese sentido suprasensible. Por ejemplo, en el pasaje central que se ha venido manejando de este capítulo, el fragmento 7 [42], se habla de un pesimismo<sup>24</sup>, un elemento que Nietzsche ligará al *nihilismo* y también como una negación de la *vida*. En este orden de ideas, en la tercera sección de este primer capítulo se abordará esta misma cuestión del antagonismo como un problema de la metafísica tradicional, pero ahora como un aspecto pesimista y decadente frente a la *vida* [*Leben*].

### 1.3. El «mundo verdadero» como un síntoma de *decadencia*, pesimismo y *nihilismo*

En el marco de la crítica a la metafísica en el pensamiento de Nietzsche, se había dicho en la segunda sección el motivo por el cual se abordaba su ataque hacia el concepto de «mundo verdadero» [*wahren Welt*] como un problema, en vista de que comporta un papel antagónico con lo que Nietzsche llama el *mundo aparente*. En este orden de ideas, el sentido de esta tercera sección no descarta por completo el asunto del «mundo verdadero», pero sí se introducen otros aspectos relacionados a este término y que se muestran con gran relevancia, por ejemplo, el concepto de *pesimismo*, ya que, como lo refleja el fragmento 7 [42], éste es una repercusión del *antagonismo* que se mencionó en la sección anterior. A tal efecto, Juan Luis Vermal en la introducción a los *Fragmentos póstumos* (2008c), incorpora el tema en cuestión:

---

<sup>24</sup> En el pensamiento de Nietzsche la recurrencia a un «mundo verdadero», es decir, a un plano suprasensible, es una manifestación del tan nombrado pesimismo. En *Así habló Zaratustra* (2003), se menciona este pesimismo en los filósofos como «El espíritu de la pesadez» (p. 272).

Para Nietzsche, la creencia en un mundo verdadero, contrapuesto al mundo aparente, condiciona el surgimiento de un conjunto de fenómenos, el pesimismo, el nihilismo, en una palabra, la decadencia, como suele decir desde este momento (casi siempre en formulación francesa, *décadence*) (p. 25)

Según las palabras de Vermaal, cabe preguntarse: ¿en qué consiste la relación entre el antagonismo y lucha contra la *vida*, referente a la idea de decadencia, el pesimismo y el *nihilismo*? Si se revisa bien el contexto, este interrogante nuevamente remite al *Crepúsculo de los ídolos* (2001), a un apartado de la sección titulada: “El problema de Sócrates”, donde se dice lo siguiente:

A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son tipos decadentes se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opondría del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos (p. 44)

Este punto es claro para no perderse en el desarrollo, puesto que, en la primera parte se citaba “Historia de un error”, sección que iniciaba mostrando cómo el «mundo verdadero» [*wahren Welt*] era la idea en su forma más antigua: “(...) Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad” (2001, p. 57). Así pues, el apartado anterior es un complemento a la idea de cómo empieza, según Nietzsche, la decadencia de la filosofía, y por ende, una: “actitud negativa frente a la vida” (2001, p. 44)<sup>25</sup>. Entonces, ¿por qué Nietzsche considera al platonismo como un síntoma de decaimiento? ¿Por qué considera a Sócrates y a Platón como pseudogriegos? Al respecto, es necesario recordar los fenómenos que Vermaal señala en su apartado citado a la introducción de los *Fragmentos póstumos* (2008c, p. 25), en vista de que los elementos como el *pesimismo* y el *nihilismo*, son una manera por la cual se puede definir el síntoma de decaimiento y causa de la disolución griega, tal

---

<sup>25</sup> Nietzsche coloca con intención al platonismo en la primera parte de la fábula “Historia de un error” del *Crepúsculo de los ídolos* (2001), pues considera que a partir de Sócrates y Platón empieza el declive de la cultura griega. De hecho, se pregunta en el primer apartado de “Ensayo de autocrítica” (*El Nacimiento de la tragedia* 2004): “(...) ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico?” (pp. 26-27) Trad. Andrés Sánchez Pascual de Alianza Editorial.



y como lo ve Nietzsche. En este caso, el embrollo que aquí se presenta puede denotar varios puntos que son necesarios explicar; pero en un sentido delimitado, es clave comprender por qué el autor tiene esta visión negativa del platonismo. Por ejemplo, esta cuestión se puede esclarecer un poco desde el texto de Josué Manzano Arzate<sup>26</sup> donde pregunta y responde lo siguiente:

Entonces, la pregunta necesaria es la siguiente: ¿en qué consiste el nihilismo? Por un lado, en sentido negativo, designa el largo y penoso proceso de decadencia de la cultura occidental. Inició con Sócrates y continuó con Platón. Sócrates es el origen, el inicio, el punto desde donde Nietzsche observa que la vida ahora ha adoptado el puesto de servidumbre de la razón, y que se ha invertido el sentido originario (...) pues la vida se va perdiendo mediante la máxima del olvido del cuerpo y de todas sus sensaciones<sup>27</sup>. (Manzano. A. 2017, p. 24)

Lo que expone Manzano es una pieza interesante para el complemento de los pasajes “El problema de Sócrates” e “Historia de un error” (*Crepúsculo de los ídolos* 2001), ya que, se muestra en estas referencias a Sócrates y a Platón, por así decirlo, como los que inician todo aquello que deriva del pesimismo<sup>28</sup>; por ende, el *nihilismo* se muestra allí como sentido negativo frente a la *vida*. Pero, ¿por qué como un sentido negativo según la cita de Manzano Arzate? Sobre este interrogante, tal y como lo expone Manzano en su apartado anterior, es una fuerte relación entre estas filosofías decadentes y la razón. Aunque esto anterior no esté explícito en los pasajes que se

---

<sup>26</sup> “El nihilismo en el pensamiento de Friedrich Nietzsche o la posibilidad de Dioniso” (2017). En *Revista La Colmena*, [S.l.]. N. 58, pp. 23-30.

<sup>27</sup> Manzano Arzate hace allí la referencia a un pasaje del *Fedón* (1988) de Platón (p. 46). En esta parte del diálogo, Sócrates dice a Simmias: “(...) El separar al máximo el cuerpo del alma.”. Trad. Carlos García Gual. Ed. Gredos. El autor deja claro la intención de por qué se cita esta parte del diálogo platónico, dado que corrobora la idea que expone Nietzsche de cómo inicia el desdén por el cuerpo y los sentidos. Véase de *Así habló Zaratustra* (2003) “De los despreciadores del cuerpo” (pp. 64-66). Esta es una de las fuentes en las que Nietzsche hace apología a la corporalidad.

<sup>28</sup> El criterio que maneja el autor para aseverar esta expresión se remite al contexto del *Nacimiento de la tragedia*, que, de hecho, se referencia citando el apartado 4 de la sección titulada: “Ensayo de autocritica”. La razón por la que refiere a esta obra, es apelando al sentido de la pérdida de la importancia del dolor en la cultura griega. En este sentido, Manzano Arzate hace uso de este apartado (2004, p. 30) para demostrar la tesis de que a partir del platonismo hay una inversión en la relación del griego y la *sensibilidad*, a saber, con el dolor y todo aquello que implique una conexión con el *cuerpo*.

mencionan del *Crepúsculo de los ídolos*<sup>29</sup>, estas doctrinas se caracterizan como dice Manzano en su explicación anterior: por hacer de la *vida*, es decir, del cuerpo y todas sus sensaciones: “servidumbre de la razón” (2017, p. 24). Esta posición que señala el autor, esa postura de darle un valor superlativo a la razón por encima de la *sensibilidad*, del *cuerpo*, tal y como lo hicieron los metafísicos de la tradición, es la apertura de la decadencia (*décadence*) según como lo percibe Nietzsche.

Lo anterior, es un aspecto que recoge todo lo visto hasta este punto, tanto lo que se abordó en la segunda sección, como en lo que se lleva de esta tercera, en la medida en que, todo lo que deriva de la postulación de un mundo suprasensible, en este caso en el modelo de la tradición como «mundo verdadero», se ha supeditado a las categorías de la razón, y en esa concordancia, los filósofos han sido acérrimos en lo que respecta a la *sensibilidad*<sup>30</sup>. Una síntesis apropiada sobre lo que se expone hasta aquí y al mismo tiempo replica los comentarios al texto de Manzano Arzate, se presenta en *Introducción a Nietzsche* (1996)<sup>31</sup>. En esta obra, Vattimo hace un interesante aporte, que, de hecho, es apropiado y complementa de manera acertada las ideas que se han expuesto:

---

<sup>29</sup> Aun así, la referencia al uso de la razón se puede encontrar en sección titulada: La «razón» en la filosofía, del *Crepúsculo de los ídolos* (2001, p. 51), y es precisamente allí, dado que es donde se habla de la idiosincrasia de los filósofos, de cómo: “la «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. (p. 52)” Por ende, este apartado (segundo) es una de las referencias al ataque de Nietzsche a la razón.

<sup>30</sup> Esta es una idea que se puede relacionar al “Origen del «mundo verdadero»”, fragmento de primavera de 1888, que, si bien se puede decir, enlazaría con algunos matices que contiene el fragmento 7[42] (2008c, p. 218); los apartados del *Crepúsculo de los ídolos* (2001), entre otros citados aquí: “La equivocación de la filosofía radica en que en lugar de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a fines utilitarios (...) creyó tener en ellas el criterio de la verdad o el de la *realidad* (...) La ingenuidad ha sido sólo la de tomar la idiosincrasia antropocéntrica (...) de absolutizar una contingencia. Y he aquí que entonces el mundo se escindió de golpe en un mundo verdadero [*wahre Welt*] y uno «aparente» [*scheinbare*].” (2008c, p. 580-2016, NF-14 [153]. En cierto sentido, el fragmento al exponer ese origen del «mundo verdadero», recoge el sentido de ese antagonismo con el *mundo aparente*. La pugna consiste en crear mundos metafísicos para desdeñar lo *aparente*, a lo *sensible*, a lo que deviene y, por ende, darle un valor superlativo a la razón como la fuente de creación, como aquella que acomoda y provee la verdad, un sentido, una realidad *en sí*.

<sup>31</sup> Trad. Jorge Binaghi Ed. Península

(...) según Nietzsche, la seguridad metafísica buscada en las esencias, en el orden racional del universo, es propia de una cultura debilitada - y decadente (...) Nietzsche busca, ni más ni menos, una alternativa a la metafísica (que él llama socratismo o platonismo.), que en todas sus formas ha buscado siempre la seguridad en estructuras esenciales, en un «mundo verdadero» (...) y produce así esa depresión de la vida en que consiste la decadencia vinculada con el racionalismo socrático (platónico)-cristiano. Las implicaciones de la noción de decadencia vinculada con el racionalismo socrático que se expresa en la metafísica, en la moral, en la cultura «cristiana» que domina Occidente. (pp. 28-29)

De alguna manera, estas palabras posibilitan centrar el foco de atención al inicio de la *decadencia* que se instaura desde la antigüedad, concretamente, desde la filosofía socrático-platónica. La seguridad que se busca en la metafísica, en pocas palabras, denota un conjunto de factores que atenúan el valor de la *vida* [*Leben*] y recae en un *nihilismo*, en especial, cuando esto se caracteriza a una supeditación a las categorías de la razón<sup>32</sup>. De este mismo modo, el apartado revela una tradición permeada por la *decadencia* que se inicia desde la antigüedad, los valores de occidente simbolizados por una filosofía tradicional que creyó en la posibilidad de un «mundo verdadero» [*Wahren Welt*]. Sin embargo, la puntualización en las palabras de Vattimo termina por retornar el sentido de esta investigación al concepto de «mundo verdadero» [*Wahren Welt*] como el enfoque de la crítica hacia la metafísica en el pensamiento nietzscheano, y además de apelar a este término, el autor reconoce las esferas en las cuales se presenta la noción de decadencia y el

---

<sup>32</sup> La autora Remedios Ávila expresa sobre esto en “La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche” (2016): “El nihilismo es vivido como decepción ante un pretendido «fin» del devenir, ante una supuesta «unidad del todo» y ante una presunta «verdad». Todas las categorías: causalidad, finalidad, unidad, verdad, ser... gracias a las cuales tiene valor el mundo se hunden. Nietzsche concluye que «la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo»” (p. 51) Ávila apela allí a una parte del fragmento 11[99] “Crítica del nihilismo” de 1888. De hecho, este caso se repite en el fragmento 6 [13] de verano de 1886, donde Nietzsche dice: “los filósofos tienen las mayores dificultades para liberarse de la creencia de que los conceptos fundamentales y las categorías de la razón ya forman parte sin más del reino de las certezas metafísicas (...) desde antiguo creen precisamente en la razón como una parte del mundo metafísico mismo, — en ellos, ésta, la más antigua creencia” (2008c, p. 181) Es por esto que Nietzsche ve esa tendencia hacia lo metafísico y el intento por anular el *devenir* como uno de los tantos prejuicios de los filósofos.

*nihilismo*. Así pues, tanto en la metafísica, como la moral, las doctrinas cristianas etc., Nietzsche detecta en sus contenidos el *antagonismo* y lucha frente a la *vida*.

Esa la lucha contra la *vida* [*Leben*] se puede reconocer desde varios escenarios posibles. Por ejemplo, el desprecio del cuerpo y de los sentidos frente al protagonismo excesivo del racionalismo socrático-platonismo, además, de su tendencia metafísica reflejada en un mundo suprasensible, el cual se mantendrá en gran parte de la tradición; el dualismo entre lo divino y los terrenal en el contexto medieval, y si se persiste cronológicamente, la división del kantismo entre fenómeno y *noúmeno*. La tradición filosófica se ha esmerado por mantener su procedimiento que consiste en un intento por hacer prevalecer un estatismo por encima del movimiento.

Pero la cuestión ahora debe corresponder a romper con esta forma de la crítica a la tradición como se ha venido manejando hasta ahora, el sentido de algo tan general como lo es la metafísica, y un aspecto tan particular como es lo que atañe a la vida desde el pensamiento nietzscheano, aún se presenta como algo meramente somero. Ese modo de distinción de lo «verdadero» y lo *aparente* se agota y es casi exiguo si de una crítica compleja a la metafísica se trata. No es posible avanzar si se queda en el problema de lo dicotómico. Para ello, hay que romper, hay que perforar, martillar los muros o cimientos de la metafísica. Por eso, es necesario el elemento de la *suspiciacia* como ejercicio, pues este corresponde a una crítica mucho más aguda y compleja sobre lo que es la metafísica como tendencia, como síntoma. En tales circunstancias, una pregunta que puede conducir al ámbito de los *suspica* es la siguiente: ¿a qué obedece ese intento por imponer y hacer prevalecer un estatismo reflejado en un «mundo verdadero» por encima de un *mundo aparente*? Quizás esta pregunta suscite otros componentes que sean necesarios explicar, en vista de que requiere examinar otras perspectivas que orienten este asunto hacia el origen de esa tendencia hacia lo metafísico.

Ahora bien, tampoco es preciso descartar los elementos expuestos hasta este momento. De hecho, la pregunta anterior se formula teniendo en cuenta el tema central de este capítulo, a saber, la crítica a la metafísica comprendida desde el *antagonismo* que se ha señalado aquí. En tal caso, se ha manifestado que la distinción, o, mejor dicho, el *antagonismo* entre el «mundo verdadero» y el *mundo aparente* es síntoma de un *nihilismo*. Pero es justamente un signo de *nihilismo* porque en él también se comprende un estado psicológico. De hecho, esto se puede apreciar en el fragmento 11 [99] de 1887, en el que Nietzsche describe el surgimiento del *nihilismo* como un estado psicológico, pero al mismo tiempo, el surgimiento de esa noción del «mundo verdadero»:

El nihilismo como *estado psicológico* se producirá necesariamente en *primer lugar* cuando en todo acontecer hayamos buscado un «sentido» (...) en segundo lugar, cuando se ha supuesto una *totalidad*, una *sistematización*, incluso una *organización*, en todo acontecer y bajo todo acontecer: de manera que el alma sedienta de admiración y veneración se regodea en la representación global de una forma suprema de dominio y de administración (...) no queda más *escapatoria* que condenar todo este mundo del devenir como engaño e inventar un mundo que se encuentre más allá de éste mismo como mundo *verdadero*. (2008c, pp. 394-395)

Es decir, que el *antagonismo* expuesto desde el fragmento 7 [42] surge en un mismo sentido que el *nihilismo* como un *estado psicológico*. El intento por anular el *devenir*, es decir, lo *aparente* y reducirlo, más bien, sistematizarlo, obedece a una cuestión psicológica. Pero no todo queda claro hasta este punto, y es preciso destacar también, ¿por qué se da un estado psicológico como este? Nietzsche lo describe así porque es una tendencia, un comportamiento muy predecible de la tradición. Pero para avanzar hacia el umbral de la *susplicacia*, o por lo menos como se interpreta aquí, es necesario tener en cuenta los dos fragmentos póstumos mencionados. Por una parte, este fragmento 11 [99] revela ese comportamiento o *estado psicológico* en la postulación de un mundo verdadero y por ende el surgimiento del *nihilismo*; el fragmento 7 [42] reveló un componente aún más importante que se omitió para este punto, y es donde Nietzsche dice: “(...) es necesario medir

el sentido de todos esos «impulsos ideales» [*idealen Triebe*]” (2008c, p. 219-2016, NF-7[42]). Pero entender el sentido en este caso no es precisamente lo que concierne aquí, dado que, se comprender perfectamente en lo expuesto hasta ahora, a saber, la búsqueda de un «sentido» que anula todo aquello que tenga que ver con lo *aparente*, un sentido que busca fundamentarse en un estatismo.

La metafísica en este sentido, es apenas la cubierta de todo aquello que Nietzsche mira con *sospecha*. En su aspecto superficial, inmutable y frío, se esconden los *impulsos* [*Triebe*]. De hecho, tal sentido se expresa en la parte del aforismo que se ha puesto como epígrafe de este primer capítulo. De ahí que cobren sentido las palabras del peregrino en el pasaje 309 (*La Gaya ciencia* 2014): “«¡Esta tendencia, este impulso [*Drang*] hacia lo verdadero [*Wahren*], lo real, lo no aparente, lo cierto!» (...)” (Nietzsche, 2014, p. 843-2016, FW. 309) Nietzsche ha señalado lo que son el *impulso hacia lo verdadero* [*Drang zum Wahre*], e *impulsos ideales*, [*idealen Triebe*]. Desde este punto de vista, se presenta otro enfoque de un modo de ver y observar los discursos filosóficos de la tradición, ya no como un asunto metafísico pasajero, sino desde un posible origen en relación a esos *impulsos* [*Drang, Trieb*]<sup>33</sup>. Por tanto, esta es una vertiente que conduce de modo directo al enfoque psicológico en el que Nietzsche analiza la metafísica tradicional, un modo hacia su

---

<sup>33</sup> Nietzsche suele utilizar estos dos conceptos para denotar una misma acepción. Allí se nota, por ejemplo, que *impulso* también se suele utilizar para traducir *Drang*, que aparece en reiteradas ocasiones en los escritos del filósofo alemán. En concreto, el fragmento 2 [165] (2008c, p. 127) de entre 1885 a 1886, aparece “*Drang zum Idealen*” (2016, NF-2 [165]) que sería casi el mismo sentido que se emplea en el fragmento 7 [42] para “*idealen Triebe*”, sólo que el traductor (J. Vermaal) traduce en este caso el término *Drang* como “tendencia”. Por otra parte, en el texto original de la *Gaya ciencia*, en el aforismo 309, expresa: “(...) *Drang zum Wahre*.” (*impulso* a lo verdadero) (2014, p. 843-2016, FW. 309). El término *Drang* se puede traducir también como: afán, deseo, urgencia etc. Por otra parte, Nietzsche también utiliza *Trieb* para hablar de un “impulso hacia la verdad” [*der Trieb zur Wahrheit*], que también aparece como: “el impulso de verdad” (2014, p. 796-2016, FW. 110). La diferencia, es que el concepto *Trieb* es más contundente para expresar una relación y referencia a lo instintivo, teniendo en cuenta un aspecto fisiológico y también el elemento de lo inconsciente. Por eso, cabe destacar, que este término irá tomando cada vez más relevancia para este trabajo investigativo por todo lo que implica.

reconocida filosofía de la *sospecha* [*Verdacht*]. Así pues, la cuestión de la crítica a la metafísica en la filosofía nietzscheana tomará un sentido desde la mirada de lo *suspicao* como forma del pensamiento de Nietzsche.

En este orden de ideas, se puede concluir que desde la primera sección, se expone el enfoque o uno de los tantos objetivos que ve Nietzsche como problema de la metafísica tradicional. Es por esto que, con la exposición del «mundo verdadero» [*wahren Welt*] como una oposición al *mundo aparente* [*scheinbare Welt*], se abren otros componentes posibles a examinar, tal y como lo son los aspectos de decadencia y *pesimismo*, en vista de que son un síntoma de *nihilismo* en la tradición filosófica. Ahora bien, sin dejar de lado estos elementos, sus implicaciones también abarcan la faceta central de la investigación, y es preciso señalar que, el fragmento 7 [42], que se colocó de manera estratégica en este capítulo primero, posibilita esa conexión entre lo que se expone en estas primeras secciones y, lo que se vendrá para el capítulo segundo. Así pues, se comprende que en la obra de Nietzsche, además de su crítica al dualismo entre lo «verdadero» y lo *aparente*, se detecta ese factor que posibilita centrarse en el origen de las aseveraciones de los discursos de la filosofía, esta vez, desde una mirada de la *sospecha*, pues el componente clave que permite esta conexión entre los capítulos, es la mención de los *impulsos ideales* [*idealen Triebe*] o el *impulso hacia lo verdadero* [*Drang zum Wahre*], en vista de que estos aspectos propician una profundización aún más compleja en el asunto de la crítica a la metafísica, pero ahora desde el enfoque de la *suspicao*. Por tanto, en el siguiente capítulo se expondrán otros matices más agudos y brutales de la filosofía de Nietzsche en lo que respecta a su mención como filósofo de la *sospecha*.

## Capítulo segundo

### 2. Acerca de la interpretación como forma de suspicacia en la obra nietzscheana

(...) apegarse de tal modo el hombre a su sistema y a su deducción abstracta, que capaz sería de alterar la verdad a sabiendas, de fingirse sordo y ciego con la única mira de no invalidar su teoría.

*Fiódor M. Dostoyevski*<sup>34</sup>

Lo que este título enuncia, es quizás, una tarea exigente en el desarrollo de esta investigación. Por ello, antes de dar comienzo a este segundo capítulo, es necesario recalcar algunos elementos relevantes que conciernen al capítulo anterior. Por una parte, en la secciones anteriores se había manifestado una de las vertientes o focos, en los cuales, se encuentra un problema a la metafísica tal y como lo aprecia Nietzsche, reconociendo, además, de su crítica a la tradición en el marco de un *antagonismo* entre el aspecto metafísico de un «mundo verdadero» [*wahren Welt*] y el *mundo aparente* [*scheinbare Welt*], una nueva dimensión por la cual el juicio crítico del filósofo alemán lo vincula como uno de los maestros de la *sospecha* [*Verdacht*]<sup>35</sup>. Es por esto que, el presente capítulo es sin lugar a dudas un punto clave en el trayecto de este trabajo

---

<sup>34</sup> *Memorias del subsuelo* (1991, p. 107) en *Obras Completas* Tomo II. Edición de Aguilar.

<sup>35</sup> *Verdacht*, que traducido al español aparece como: suspicacia, sospecha, recelo etc. Estos sustantivos (sinónimos) traducen lo mismo en el alemán. En algunas de las obras traducidas de Nietzsche al español, por ejemplo, como caso pertinente a este contexto, se presenta en el prólogo de *Humano, demasiado humano* (2014) en la traducción de M. Parmeggiani (ed.Tecnos), que el sustantivo *Verdacht* aparece interpretado como “sospecha”. Lo importante sobre esta aclaración es que desde la edición en alemán (eKGBW), es la acepción que muestra a Nietzsche como un filósofo de la *sospecha*, o más bien, de sus escritos como una «escuela de la sospecha» [*Schule des Verdachts*]: “Se ha llamado a mis escritos «escuela de la sospecha»” (2014, p. 69-2016, MA I. 1) En este caso, cabe aclarar que se usarán los términos de *susplicacia* o *sospecha* para referir al concepto de *Verdacht*.



investigativo, dado que los componentes que caracterizan a Nietzsche como un filósofo de la *sospecha* se expondrán en esta segunda parte.

Siendo así, ¿cuál es el planteamiento más conveniente para un desarrollo de esta idea de lo *suspica*z en la obra nietzscheana? A tal interrogante, se observa en el curso de esta investigación, que este asunto de la *sospecha*, en ocasiones, ha sido tratado de manera superficial y poco considerado en muchos de los comentarios a la obra de este autor alemán.

Pues bien, como se ha mencionado, es menester tener en cuenta aspectos del capítulo anterior para llevar a cabo una apropiada caracterización del concepto de *sospecha* en el pensamiento de Nietzsche. Pero para hablar de una filosofía de la *suspici*acia en la obra nietzscheana, se debe comprender el modo, o más bien, en qué consiste este ejercicio, dado que, si se divulga de manera superficial en qué consiste, su importancia sería evanescente teniendo en cuenta que es uno de los aspectos centrales de esta investigación. Sin embargo, cabe destacar que, en la etapa introductoria se había mencionado la relación de esta filosofía de la *sospecha* y la «filosofía del martillo» como aspectos críticos de la obra de Nietzsche. Esto de por sí, ya es un indicio para comprender en qué consiste y también lo que ello implica en el pensamiento de este autor alemán. En este caso, la vinculación a la *sospecha* [*Verdacht*] más pertinente, o, por la que mejor se puede llevar un desarrollo de este término, es direccionarla y asimismo mostrar su relación al concepto de *interpretación* [*Auslegung, Interpretation*]<sup>36</sup> tal y como lo manifiesta el título del presente capítulo.

---

<sup>36</sup> Estos son uno de los tantos usos para remitirse al concepto de *interpretación*. Además de *Auslegung* o *Interpretation*, se presenta en *Más allá del bien y del mal* (2005a), que en el aforismo 108 de “Sentencias e interludios” se utiliza para referirse a la *interpretación* el término *Ausdeutung*: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación [*Ausdeutung*] moral de fenómenos.” (p. 107- 2016, JGB. 108) En ocasiones también aparecerá *Interpretationen* para el plural, es decir, para referirse a las interpretaciones, que se usa tanto para el alemán como para el inglés. Al respecto, cabe destacar que el autor usa varias de

### 2.1. De la *interpretación* hacia una idea de lo *suspica*

La *interpretación* [*Auslegung*], es sin duda, uno de los conceptos tratados de manera tergiversada en lo que respecta al pensamiento de Nietzsche. Si bien su mención en varios apartados de su obra ha bastado para dar múltiples opiniones sobre el sentido de este término, parece ser que se ha tratado y entendido de una manera bastante superficial. De hecho, es un concepto que ha recorrido algunas de las facetas y cambios significativos en el pensamiento del filósofo de Röcken, aspecto que señala Ricoeur (1990, p. 26), en el que da a entender el paso del concepto de *interpretación* como *Deutung*, traído de la etapa de filólogo de Nietzsche, y la introducción de *Auslegung*<sup>37</sup> al contexto de la filosofía. En tal caso, desde sus escritos de juventud, se puede notar cómo se vislumbra la idea de la *interpretación* [*Auslegung*] en su pensamiento, es decir, hacia dónde apunta o qué se pretende con ésta.

Este concepto en Nietzsche corresponde en primera medida, al impedimento o la posibilidad de una «verdad» como se ha postulado en la tradición. Es decir, le quita el valor supremo, absoluto, el cual las filosofías tradicionales le han otorgado, esos valores de inmutabilidad, infinitud, eternidad, son arrebatados a la «verdad» por medio de la formulación de este término. Por tanto, la postulación del «mundo verdadero» [*wahren Welt*] también es cuestionado por el concepto de *interpretación*, dado que, allí, en ese plano suprasensible, es dónde ha sido posible la «verdad»

---

estas palabras para aludir a la *interpretación* de una manera exegética. Por otra parte, también puede aparecer como *interpretieren*, el cual utiliza Nietzsche para hablar del verbo interpretar. De esto último, cabe aclarar que, el verbo en infinitivo es *interpretieren*, que asimismo traduce: interpretar, pero en la edición en alemán eKGB, donde se han estudiado obras como *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía de la moral* y los *Fragmentos póstumos* entre otras obras donde se encuentra como *interpretieren*, un aspecto algo irregular en el estudio del alemán en la actualidad.

<sup>37</sup> Incluso en las primeras obras de carácter filosófico de Nietzsche, se registra el uso del término *Deutung*, y otras veces precedido por una preposición: *Ausdeutung*. “Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen.” (2016, JGB. 108)

según los metafísicos más influyentes de la filosofía tradicional. De ahí que el primer capítulo abordara el asunto del *antagonismo* entre dos planos opuestos; uno donde no es posible encontrar alguna «certeza» por su caos y *devenir*, y otro donde es posible la «verdad», un mundo del más allá de lo que perece. Al respecto Jaspers (2003) menciona:

Por diferente que sea el sentido de esas oposiciones, para Nietzsche el motivo que excita su resistencia está en el hecho de que siempre se afirma un más allá, frente al más acá; un mundo verdadero, frente al aparente; un mundo invisible y bienaventurado, contrapuesto al visible y desdichado. Tal oposición sólo constituye, según Nietzsche, una interpretación. Pero, de acuerdo con el modo de su pensar, *todo* saber del ser no es más que interpretación. (p. 331)

Aun así, esta conclusión es sorpresiva y abrupta en lo que respecta al contexto que se ha venido manejando, pues el «mundo verdadero» [*wahren Welt*], una instancia suprema, el mundo del *ser*, del orden, se presenta ahora como una *interpretación*. Siendo así, la cuestión ahora es: ¿dónde germina la idea de Nietzsche por reducir el valor metafísico del «mundo verdadero» a nada más que una *interpretación*? De este modo, la pesquisa de este trabajo ha debido llevar este asunto paulatinamente, de manera que el desarrollo del concepto de *interpretación* [*Auslegung*] pueda caracterizarse como un aspecto relacionado a lo *suspica*z en el pensamiento de este filósofo alemán.

Sin embargo, Jaspers habla de una *interpretación* en Nietzsche, y denota la reducción de ese plano único del más allá donde es posible la «verdad», pero apenas es la cubierta de lo que este concepto puede llegar a significar o implicar en la filosofía nietzscheana. Así pues, el primer paso suscita necesariamente una idea pronta de en qué consiste la *interpretación* [*Auslegung*] en su filosofía. Al respecto, la referencia con mayor claridad sobre este asunto conduce a un fragmento póstumo de finales de 1886, en el que Nietzsche sentencia:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos» [*Thatsachen*], yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones [*Interpretationen*]. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación* [*Auslegung*], el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido [*Hinzu-Erdichtetes*], algo puesto por detrás (2008c, p. 222-2016, NF-7[60])

Este es uno de los fragmentos más conocidos de Nietzsche, de hecho, si se tuviera que identificar una referencia de una crítica hacia la tradición en la obra de este filósofo alemán, este pasaje 7[60] es el más idóneo para exponer dicho ataque acérrimo. Esta primera parte del fragmento como aquí se cita, parece enfatizar en una arremetida hacia el positivismo. Ahora bien, lo cierto es que, en la medida que se avanza en la lectura de este pasaje, los matices que se observan describen otros elementos por los cuales este apartado puede relacionarse con otras vertientes de las que Nietzsche es detractor. No es sólo como un ataque al positivismo, sino a la manera de proceder de todas las disciplinas filosóficas que de «hechos» [*Thatsachen*]<sup>38</sup>. El positivismo aquí es otro ejemplo más de cómo la filosofía ha interpretado tradicionalmente.

No obstante, la profusión de la cita dirige y evoca múltiples puntos interesantes a los cuales se puede remitir su enfoque. Por ejemplo, allí parece referenciarse una dicotomía entre «hechos» [*Thatsachen*] e *interpretaciones* [*Interpretationen*], pero en tal caso, en el fragmento queda claro la preponderancia que se le da a las *interpretaciones*. Obsérvese en particular cuando en el pasaje dice que no se puede: “establecer ningún *factum* en sí mismo” (2008c, p. 222) es decir, no es

---

<sup>38</sup> En el transcurso de este trabajo investigativo se llegó a hallar por otras referencias, una afirmación de Nietzsche que respecta a la misma acepción que se maneja sobre este término de «hechos» [*Thatsachen*] en el fragmento 7[60]. En *Humano, demasiado humano* (2014), menciona al final del apartado “Defecto hereditario de los filósofos”: “Pero todo ha devenido; *no hay hechos* [*Tatsachen*] *eternos*: así como no hay verdades absolutas.” (p. 76-2016, MA I. 3). En tales circunstancias, parece ser que Nietzsche intenta anular toda posibilidad de un sustancialismo, objetivismo y todo aquello que pretenda fundamentarse de manera estática como un «hecho» inmutable o eterno. Véase de Hans Hübner (2008) “Hermeneutik des Verdachts’ bei Friedrich Nietzsche” *New Testament Studies*, 54, pp 115-138. En el estudio de este texto fue posible hallar y corroborar la referencia que aquí se presentó.

posible comprobar o constatar la existencia de un «hecho en sí». Asimismo, Nietzsche brinda un ejemplo significativo en lo que refiere a los postulados de la tradición, sobre todo, en el marco de su crítica al racionalismo. En palabras de esta disciplina, usa la afirmación de que: «Todo es subjetivo», del mismo modo, esto arremete es contra un principio del racionalismo que es el «sujeto». Nótese que, en este ejemplo Nietzsche pone este «hecho» fundamental de la modernidad en entredicho. Es decir que, el «sujeto» manifestado como una de las tantas verdades o «hechos» [*Thatsachen*] de la tradición filosófica, es reducido a una mera *interpretación* [*Auslegung*]<sup>39</sup>.

Hasta este punto el papel del concepto de *interpretación* parece simple, dado que su valor reside en la anulación o impedimento, por así decirlo, de una «verdad» o realidad *en sí*, es un choque contra un sustancialismo, esencialismo, objetivismo, incluso, contra un subjetivismo. Pero no es pertinente dejar este concepto como un mero asunto que cuestiona toda teoría filosófica o los dogmas de la tradición, pues, aunque esta sea una de las tantas maneras de comprender su sentido, si se pretende llegar a una relación entre *interpretación* [*Auslegung*] y *suspición* [*Verdacht*], hay que darle un propósito o enfoque diferente al que se le suele dar a las *interpretaciones* en el pensamiento de Nietzsche. Lo interesante de este aspecto, es que en el fragmento anterior el autor insiste en arremeter contra el «sujeto» como algo no dado, sino *inventado y añadido* [*Hinzu-Erdichtetes*], y, como dato revelador que proporciona otra dirección del sentido que se le suele dar a la *interpretación*, señala que el «sujeto» “es algo puesto *por detrás* [*Dahinter-Gestecktes*]”. (2008c, p. 222) Es necesario hacer hincapié en esta última parte de la cita,

---

<sup>39</sup> Nietzsche reduce este aspecto a una cuestión gramatical en *Más allá del bien y del mal* (2005a) diciendo: “(...) es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso» (...) En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una *interpretación* del proceso) Se razona aquí según el hábito gramatical...” (p. 40). El carácter que se le da en este caso al sujeto, en relación a un “yo pensante”, se reduce nuevamente a una *interpretación*, que se razona, es decir, se construye gramaticalmente. De ahí que esta acepción pueda concordar con la expresión que utiliza el autor en el apartado 16 de esta misma obra: “lo repetiré cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras.” (2005a, p. 39)

pues de acuerdo con lo anterior, un interrogante apropiado sobre el presente asunto sería: ¿qué es lo que se esconde en la formulación del «sujeto» según las palabras de Nietzsche? o ¿A qué se refiere el autor con esta última expresión citada del fragmento 7 [60] en relación al «sujeto»? En tal sentido, el complemento del pasaje puede acercarse a una idea o respuesta de estos interrogantes, en vista de que al final Nietzsche diga lo siguiente:

Son nuestras necesidades [*Bedürfnisse*] las que *interpretan el mundo* [*Welt auslegen*]: nuestros impulsos [*Triebe*] y sus pros y sus contras. Cada impulso [*Trieb*] es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos [*Triebe*]. (2008c, p. 222-2016, NF-7[60])

Esta última parte del fragmento es quizá, un componente que esclarece en gran medida el encuentro de los conceptos de la *interpretación* [*Auslegung*] y *sospecha* [*Verdacht*]. Aunque no esté explícito, este último pasaje deja claro que, toda *interpretación* está condicionada por *necesidades* [*Bedürfnisse*], dirigidas por éstas. La *suspiciencia* actúa en este caso como ese proceder que reconoce qué esconden las “verdades” de la tradición. La *sospecha* a este respecto, es un modo de examinar, escudriñar el contenido de las aseveraciones de los filósofos en sus teorías, en concreto, en sus sistemas filosóficos. Por eso, esto describe que, dependiendo de los pros y los contras, se interpreta, pero siempre supeditado a las *necesidades*, las cuales, a su vez, están condicionadas por los *impulsos* [*Triebe*]. De esto último, es de tener en cuenta, que este concepto de *impulso* [*Trieb*] es un asunto que está relacionado indefectiblemente a la idea de *instinto* [*Instinkt*]<sup>40</sup> en la obra de Nietzsche. Asimismo, la mención de esos *impulsos* [*Triebe*] conduce a la

---

<sup>40</sup> El *impulso* o *pulsión* como lo interpretan algunos traductores, es en el pensamiento de Nietzsche algo que se liga necesariamente al proceder de la filosofía, en particular al comportamiento de los filósofos. En este aspecto, Paul. L. Assoun en *Freud y Nietzsche* (1986) expresa: “Este uso inaugural del término *Triebe* formula de una sola vez varias ideas claves que Nietzsche relacionará en cierto modo para siempre con la idea de instinto” (p. 78) De ahí que Nietzsche suela utilizar el concepto de *Trieb* o *Trieben* para hablar de *impulsos* o tendencias hacia algo, en concreto, a la verdad [*Trieb zur Wahrheit*], o *impulsos ideales* [*Idealen Triebe*], expresión que aparece legible en el fragmento 7[42] (2008c, p. 219-2016, NF-7[42]).

idea de una búsqueda de *dominio* [*Herrschaft*], puesto que se habla de muchos *impulsos* que intentan imponerse y ser norma. En este caso, el tema ahora incorpora otros componentes que el ejercicio de la *sospecha* detecta detrás de las *interpretaciones* de la tradición.

Como pensador de la *sospecha*, o sus escritos ser catalogados como una *escuela de la sospecha* [*Schule des Verdachts*], Nietzsche detecta en las *interpretaciones* un matiz agresivo y violento que subyace en las teorías de la tradición. Por ejemplo, cada interpretación es, según Nietzsche, una perspectiva, pero lo mejor de esto, es su complemento al decir que toda perspectiva: “(...) quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos [*Triebe*]...” (2008c, p. 222-2016, NF-7[60]), es decir, cada *interpretación*, o perspectiva, quiere imponerse sobre otras *interpretaciones*. De hecho, Cragolini (2001) expresa sobre esto:

Esa actitud, que parecería paradigmática de la filosofía moderna, para Nietzsche está presente ya desde los albores de la filosofía. De lo que se trata es del espíritu tiránico del filósofo, y de su intento de dominar, de "tornar pensable todo lo que existe", y asegurárselo en el modo del fundamento. (p. 51)

Esto obedece, más allá de lo que expresa esta autora, a los principios de la filosofía socrático-platónica. De hecho, se señala en el primer capítulo la desensualización en concordancia al racionalismo que pretende anular la multiplicidad propia de un *devenir*, aun así, si se hablara desde un contexto como lo es la modernidad. Lo pensable en este caso, apunta al control de lo múltiple para reducirlo a una «unidad» bajo las categorías de la razón. Pero esta crítica además de que apunta a los sistemas filosóficos, recae en lo individual, es decir, sobre el filósofo como lo señala Cragolini en la cita anterior, de ahí que Nietzsche exprese: “(...) hay en nosotros un poder que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente. «Verdad» — voluntad de dominar [*Herr zu werden über*] la multiplicidad de las sensaciones — alinear los fenómenos bajo determinadas categorías «falso» ...” (2008c, p. 259-2016, NF-9[89]). Esa es la propia tiranía del filósofo a la que

refiere Cragnolini (2001, p. 51), un dominio que se da bajo la falsificación, una simplificación y, reveladoramente, bajo la *mentira*. En este caso la «verdad» se comprende como algo artificial. De ser así, la «verdad» que sólo es *interpretación* [*Auslegung*], se comprendería en cierta medida como una creación artificial. Lo curioso de esto, es que Nietzsche describe esto en la *Genealogía de la moral* (2005b) como un procedimiento que es propio de la *interpretación*:

(...) la interpretación [*Interpretation*] (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del interpretar) -esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo, es sólo un *modus* de esa negación). Pero lo que *fuera* a esto, aquella incondicional voluntad de verdad [*Wille zur Wahrheit*<sup>41</sup>] (...) es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad* [*Wahrheit*] (p. 192-2016, GM III. 24)

Esta es a grandes rasgos, la definición de la *interpretación* en lo que respecta al sentido que se le puede otorgar en el pensamiento nietzscheano, por ejemplo, sobre la referencia que se presenta allí acerca de estos matices que pertenecen al carácter del interpretar: violentar, reajustar, abreviar etc. Ahora bien, sobre este pasaje, se pueden observar; además de estos componentes brutales de la *interpretación*, otros elementos que acercan este concepto con la *suspición* [*Verdacht*]. Sin embargo, el apartado no sólo define o describe esa complejidad que encierra el

---

<sup>41</sup> Esta nota es de uso aclaratorio y me pertenece. Se realiza dado que este concepto de *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*] es bastante relevante e ilustrativo en cuanto al sentido *instintivo* que Nietzsche ve detrás de las interpretaciones de la tradición. Lo cierto, es que esa *voluntad de verdad* es un asunto que está ligado a la *interpretación*. Mónica Cragnolini en *Nietzsche: camino y demora* (2003), introduce de manera contundente en qué consiste este concepto: “La 'voluntad de verdad' se manifiesta como voluntad de búsqueda de lo permanente, para ello necesita 'tomar pensable todo lo existente'. Todo debe amoldarse, someterse. En este sentido, la voluntad de verdad opera desde una racionalidad externa, en la medida de la necesidad de "estructurar" lo que aparece en lo deviniente, lo desestructurado, lo múltiple (...) La voluntad de verdad implica impotencia de creación porque opera por reducción de lo múltiple a los conceptos momificados.” (2003. pp. 81-82). Así pues, se puede decir que la *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*] está relacionada al reducir, ajustar, violentar, acomodar, imponer, reducir lo que deviene a una momia conceptual, tal y como lo dice Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* (2001, p. 51). Se puede inferir incluso, que toda «verdad», es decir, toda *interpretación*, es la manifestación de una *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*]. Véase también de Michel Foucault *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Curso en el Collège de France (2012). [Nota del autor]



concepto de *interpretación* [Auslegung], además, constata por un lado que la *interpretación* se sigue presentando como una crítica a los preceptos de la filosofía, y al mismo tiempo, se manifiesta como una reducción de la «verdad» al caracterizar y exponer qué esconde cada teoría de la que han presumido los filósofos de la tradición como «hechos» [Thatsachen] que parecen irrefutables<sup>42</sup>. No obstante, este es uno de los primeros puntos de vista en los cuales el concepto de *interpretación* [Auslegung, Interpretation] se puede vincular con un aspecto instintivo, como aquello que quiere imponerse sobre otras *interpretaciones* y ser norma, tal y como se expresa en el fragmento 7[60] (2008c, p. 222). Pero tal imposición puede encontrarse legible en la *Genealogía de la moral* (2005b), donde Nietzsche corresponde a esta idea de *interpretación* como un imponer de la siguiente manera:

(...) todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar [Überwältigen], un enseñorearse [Herrwerden], y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar [Neu-Interpretieren], un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados. (2005b, pp. 99-100-2016, GM II, 12)

Es necesario dejar varios puntos claros sobre esta cita, ya que contiene elementos que pueden dispersar el asunto en cuanto a la *interpretación* y el sentido que se le otorga aquí. Primero, al Nietzsche comprender en el acto de interpretar [Interpretieren] como un acto de imponer una norma, tal y como se evidencia en el fragmento 7 [60] (2008c, p. 222) se puede observar que en el

---

<sup>42</sup> No se puede prescindir de esta oportunidad que suscita un ejemplo como el de Descartes con sus palabras en el *Discurso del método* (1998) al decir: “observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.” (pp. 123-124). Esta es una posición drástica en el descubrimiento de ese “primer principio de la filosofía” o como suelen llamar «La primera verdad: *Cogito ergo sum*»; es una muestra radical en el ámbito racionalista supeditada a un método matemático como se presenta en otros filósofos de esta corriente. Es por eso que Nietzsche sentencia en *Más allá del bien y del mal* (2005a): “Descartes, padre del racionalismo, (...) que reconoció autoridad únicamente a la razón: pero ésta no es más que un instrumento, y Descartes era superficial.” (p. 132) Descartes sentencia un ataque al formular ese “primer principio de la filosofía”, dejando claro que su método racional era tan superior y por ende ese “principio” era un «hecho» irrefutable.

último apartado citado (2005b, pp. 99-100-2016, GM II, 12), la *interpretación* está relacionada a un subyugar [*Überwältigen*]; a un *enseñorearse* [*Herrwerden*], algo que, según Nietzsche, acontece en un mundo orgánico [*organischen Welt*]. Es bastante llamativo si se piensa, que ese *mundo orgánico*, se pueda comprender como un “mundo de interpretaciones”. Así pues, si esta hipótesis fuese válida, el asunto en cuanto a la *interpretación* [*Auslegung*], es la superación de «verdades» unas tras otras<sup>43</sup>, es decir, que cada interpretación que ha sido considerada una «verdad» [*Wahrheit*]: fue adecuada, ajustada, para así, *enseñorearse*, hacerse dominadora [*Herrwerden*] y luego, *subyugar*, someter [*Überwältigen*] a las demás *interpretaciones*, oscureciendo y borrando su validez.

Pero esto no sólo concierne al ámbito filosófico, sino al contexto general de la *vida* como lo entiende el filósofo alemán, pues en este caso, la filosofía es un aspecto particular en el que se presenta ese intento de imponerse. De ahí que se hable de un *mundo orgánico* en el que acontece ese *subyugar* y *enseñorearse*, de modo que Nietzsche lo entiende de una manera mucho más amplia. Aquí sólo se delimita esta cuestión, pues el contexto de la tradición es un ejemplo en el que se puede hacer un diagnóstico de esas particularidades, en especial, porque no es algo que se presenta en una sola corriente filosófica, sino en casi toda la filosofía occidental. En tales circunstancias, el asunto en particular está dirigido hacia la metafísica misma. Por medio de ésta, el filósofo tradicional ha intentado reducir esa multiplicidad: “alineal los fenómenos bajo determinadas categorías” (2008c, p. 259. 9[89]) que se manifiesta como esa conocida *voluntad de*

---

<sup>43</sup> De hecho, sí se puede establecer una relación entre estas ideas. Según en la *Genealogía de la moral* (2005b, pp. 99-100-2016, GM II, 12), se habla de un *reinterpretar* [*Neu-Interpretieren*], que acontece en un mundo orgánico, donde se *subyuga*, se somete, y se hace señor de algo (*enseñorearse*). En tal caso, esta acepción también se maneja en un fragmento de entre otoño de 1885 a 1886, pues allí Nietzsche dice: “(...) En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo* [Herr über etwas zu werden]. (*El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR* [*Interpretieren*].” (2008c, p. 122-2016, NF-2[148] Por tanto, la «verdad» como *interpretación*, se presenta “como un *processus in infinitum*.” (2008c, p. 260-2016, NF-9[91]).

*verdad* [*Wille zur Wahrheit*]. El filósofo de la tradición comprende que la seguridad está en las momias conceptuales [*Begriffs-mumien*]. Allí es donde se diferencia el valor de lo determinado por encima de lo indeterminado: “(...) en esto partimos de la creencia en el «en-sí» de las cosas (tomamos los fenómenos como *reales*” (2008c, p. 259. 9[89]). Esto es precisamente, algo que apunta a un estado psicológico predecible, es el efecto de esos *impulsos ideales* [*Idealen Triebe*] hacia un ámbito metafísico. Esta es una de las tantas maneras de comprender el sentido de esos *impulsos* [*Triebe*] que suele mencionar Nietzsche, dado que, asume la existencia de múltiples *impulsos* y una variedad de sentidos hacia los cuales se pueden dirigir, entre ellos, esa tendencia hacia lo metafísico.

Algo bastante revelador en lo que respecta a la filosofía, es el prejuicio como creencia en una *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*], como si fuese algo natural y propia esa inclinación hacia lo metafísico<sup>44</sup>. De hecho, Ávila (2016) comenta algo aplicable a esta acepción: “(...) Nietzsche advierte que la metafísica no es una disposición natural (Kant) ni una necesidad universal (Schopenhauer), sino una cuestión sintomática.” (p. 53) Aunque Ávila reconozca esa cuestión como un síntoma de la *decadencia*, también se puede agregar a su comentario que esa

---

<sup>44</sup> La *voluntad de verdad* además de manifestarse como esa inclinación a estructurar y una búsqueda de lo permanente, también se puede comprender desde una esfera moral. Esta idea la expresa Charles Larmore en *The Autonomy of Morality* (2008, p. 226): “(...) the will to truth displays all the formal features of a moral commitment. It exalts truth as requiring our steadfast devotion, and imposes on us the obligation to respect its demands, whatever may be our other desires, so that in cases of conflict we must be prepared to place truth above every other consideration. [...] la voluntad de verdad muestra todas las características formales de un compromiso moral. Ésta exalta la verdad como algo que requiere nuestra firme devoción, y nos impone la obligación de respetar sus exigencias, sean cuales sean nuestros deseos, de modo que en casos de conflicto debemos estar preparados para poner la verdad por encima de cualquier otra consideración.” [Traducción propia]. Se expresa un empeño por exaltar la verdad, incluso, imponerla, hacer de ésta algo arbitrario y dejarla por lo más alto. De ahí que Nietzsche diga en la *Gaya ciencia* (2014): “se le demuestra continuamente la (...) peligrosidad de la «voluntad de verdad», de la «verdad a cualquier precio». «A cualquier precio»” (p. 860) Esa devoción precisamente, como dice Larmore, de tener un compromiso moral por obtener la verdad, apela a una hipocresía de la tradición y una negación de la *vida* al estar dispuesto a respetar esas exigencias.

cuestión sintomática es la repercusión de aquellos *impulsos* [*Triebe*] que se han venido mencionando. En tal asunto, Johann Hofmann en *Wahrheit, Perspektive, Interpretation* (1994) brinda un aporte fructífero sobre esto en particular.

Wir besitzen eine Vielzahl und Vielfalt von *Trieben*, die alle miteinander konkurrieren und jeder versucht sich auf Kosten des anderen durchzusetzen. Dies betrifft nicht nur unser Verhältnis zu anderen, sondern noch zu uns selbst. Insofern wir eine Vielzahl konkurrierender Triebe in uns selbst tragen, wird unsere Interpretation der Welt, das Verständnis anderer, aber auch die eigene Selbstbeurteilung schwankend sein, je nachdem welcher Trieb in uns gerade *dominant* geworden ist.<sup>45</sup>(pp. 68-69)

Hofmann brinda, por una parte, un complemento al fragmento 7[60] (2008c, p. 222) en el cual las *interpretaciones* son dirigidas por *impulsos* [*Triebe*]; de ahí que diga que estos *impulsos* afecten la interpretación del mundo que se tenga en un momento determinado. Lo más llamativo, es que alude también al cambio o fluctuación que pueda darse dependiendo del *impulso* [*Trieb*] que predomine en el presente de cada individuo<sup>46</sup>. Pero esto se respalda de cierto modo a las palabras de Nietzsche en el fragmento 6[62] (2008a)<sup>47</sup> de otoño de 1880, en el que dice: “Sentimos el mundo exterior de manera *siempre diferente*, porque se recorta sobre un impulso<sup>48</sup> [*Trieb*] que

---

<sup>45</sup>“Tenemos en nosotros una multitud y variedad de *impulsos*, que compiten entre sí y cada uno trata de imponerse a costa de los otros. Esto afecta no sólo a nuestra relación con los demás, sino también con nosotros mismos. En la medida en que llevamos en nuestro interior una multitud de impulsos que compiten entre ellos, nuestra interpretación del mundo, nuestra comprensión de los demás, pero también nuestro propio juicio, fluctuarán en función del impulso que se haya vuelto *dominante* en nosotros en un momento determinado.” [Traducción propia]

<sup>46</sup> Véase de *Aurora* (2014) apartados 109 “Dominio de sí mismo, moderación y su motivo último” (pp. 545-546); y 119 “Vivir y fabular” (pp. 554-556). Según Jaime Aspiunza, estos apartados se complementan para dar una «teoría de las pulsiones». Nietzsche muestra allí, cómo las pulsiones, en este caso *impulsos* como se ha venido manejando en esta investigación, dirigen la vida como un juego de fuerzas que se intentan imponer las unas a otras. Incluso, se muestran ejemplos de cómo éstos pueden hacer la vida contingente dependiendo del *impulso* que predomine en ese momento.

<sup>47</sup> Vol. II (1875-1882) Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza.

<sup>48</sup> Se subraya esta palabra para dejar claro que se ha modificado la traducción de “pulsión” a *impulso*, en vista de que así se ha venido manejando, sobre todo en las ediciones que respectan a los *fragmentos póstumos*. [Nota del autor]

en cada ocasión predomina en nosotros.” (p. 615-2016, NF-6[62]). Desde este punto de vista, tanto el apartado de Hofmann, como en este último fragmento citado, se deja claro que, cualquier tipo de *interpretación*, desde cualquier tipo de ámbito, está dirigida y determinada por *impulsos* [*Triebe*]. Esto lleva a deducir, que la *interpretación* no es, ni puede ser sostenida permanentemente. Por este motivo, en el ámbito filosófico, moral, religioso, positivista incluso, se habla de una verdad como *reinterpretación* [*Neu-Interpretieren*] (2005b, pp. 99-100-2016, GM II, 12), la cual, se adecuó a las *necesidades* [*Bedürfnisse*] de una época, justo como se sentencia en el fragmento póstumo 7[60].

Tomando en cuenta lo visto hasta esta primera sección de este segundo capítulo, el desarrollo que se le ha dado al concepto de *interpretación* [*Auslegung, Interpretation*] en su relación con la *sospecha* [*Verdacht*], en los apartados, respecto de los *Fragmentos póstumos* (2008c) y la *Genealogía de la moral* (2005b), se reconoce la idea de una *suspiciacia* en la formulación del concepto mismo de *interpretación*, pues este último comporta un sentido destructor, que atenúa el valor supremo y metafísico de la «verdad» al de meras interpretaciones que se superan cronológicamente unas a otras. Asimismo, esto ha remitido a la idea de una *reinterpretación* [*Neu-Interpretieren*]. A su vez, parecería que la manera de comprender la formulación de este concepto de *interpretación* [*Auslegung*] en un sentido *suspica*, es darse cuenta de esa relación de las interpretaciones y sus matices brutales, ya que Nietzsche al formular esta idea da cuenta de lo que esconde cada *interpretación*. La acepción que se le da a este concepto pues, es el de una *interpretación suspica*, una *interpretación* penetrante, una *interpretación* como máscara, y por su parte, también tiene un rol de desenmascaramiento.

## 2.2. La *interpretación suspicaz* como forma de desenmascaramiento

Hasta este punto, se ha logrado divisar el sentido de la *interpretación* [*Auslegung*, *Interpretation*] desde un talante agresivo, impositivo y violento bajo el ejercicio de la *sospecha* [*Verdacht*]. Este modo, que es un atreverse a escrutar: ¿qué hay detrás de esas verdades que conforman la tradición filosófica? ¿cuál es su contenido además de los artilugios creados por los filósofos? Esta forma de la *sospecha*, es la manera en que Nietzsche se plantea un enfoque para ahondar en los cimientos de las ideas metafísicas, algo que obedece a una psicología en su pensamiento.

Ahora bien, ese primer paso parece haberse manifestado en la sección anterior, pues se mostró el sentido *suspica* [*Verdacht*] que la *interpretación* [*Auslegung*] puede comprender. Sin embargo, ante tal conexión, se podría mantener una posición escéptica de si en realidad existe un puente entre ambos conceptos. La idea puede respaldarse no sólo en el modo que Nietzsche utiliza la *interpretación* [*Auslegung*] para reducir el valor de la «verdad», o porque coloca este concepto como algo puesto por detrás. Sobre este caso en particular, Andrés Sánchez Pascual en la introducción a la *Genealogía de la moral* (2005b) dedica una sección titulada “Genealogía e interpretación”, donde proporciona un dato bastante constructivo sobre este asunto:

La interpretación es algo que a Nietzsche le viene de su pasado de filólogo, pero que él luego transpone a la filosofía. En sus manos, sin embargo, la interpretación adquiere un sentido radicalmente nuevo. No se trata sólo de examinar críticamente la verdad o falsedad de unas determinadas proposiciones, sino de desenmascarar ilusiones y autoengaños, es decir, de sospechar de aquello que se nos ofrece como verdadero. (Sánchez Pascual, 2005b, pp. 15-16)

Sánchez reconoce, entre tantos sentidos, el de una *interpretación* desenmascaradora, pues en la anterior sección, se expuso de modo introito esa caracterización de la *interpretación* [*Auslegung*, *Interpretation*] desde un proceder *suspicious*. En tales circunstancias, como dice Sánchez, este concepto tomando ese sentido radical, ha cuestionado todo aquello que se provee como «verdadero». Así pues, la *interpretación* se torna en este contexto desde un enfoque de lo psicológico, el cual, saca a la luz lo que hay por detrás de la «verdad», a saber, los *impulsos* [*Triebe*] y hace un diagnóstico de todo el *nihilismo* en la tradición de occidente. De hecho, esto lo reconoce Jaspers (2003) al decir:

Justamente, este pensar pertenece a una de las pocas partes del mundo de Nietzsche que ha pasado a la conciencia general, mediante los representantes populares de una psicología capaz de descubrir. Pero, en Nietzsche, la autoaclaración lograda por el esquema de la psicología de los impulsos sólo constituye, de hecho, un motivo dentro del todo de la relación que el hombre tiene consigo mismo. Tales pasos ulteriores corresponden a los deseos de Nietzsche. Pero, para andarlos verdaderamente, es necesaria una psicología reveladora, entendida como «escuela de la sospecha». Ella educa la desconfianza, y constituye el campo que se debe recorrer. (p. 158)

Jaspers además de mencionar ese vínculo indefectible entre la filosofía nietzscheana y la «escuela de la sospecha» [*Schule des Verdachts*], describe el modo “innovador” en el cual Nietzsche da un paso más allá en el examen y diagnóstico de la filosofía tradicional. Esta psicología reveladora, además de develar los *impulsos* [*Triebe*] que condicionan las *interpretaciones*, protagoniza una crítica a la pretendida profundidad de los filósofos. Y esto, precisamente es un asunto que parece pasar desapercibido en la manera de comprender esos pasos ulteriores de Nietzsche que ha mencionado Jaspers. Debe quedar claro, que además de desenmascarar las verdades de la tradición, el filósofo de Röcken analiza desde un aspecto general como lo es la metafísica, y luego se dirige hacia un particular, a saber, la conducta de los filósofos, porque, a fin de cuentas, ¿quién es el que interpreta? ¿quién ha hecho la filosofía? ¿quién ha

construido sistemas filosóficos? ¿quién ha proclamado haber descubierto la «verdad»? Ante esta variedad de interrogantes, el asunto ahora toma un sentido singular. De hecho, Andrés Sánchez Pascual en (2005b) vuelve a revelar algo importante sobre esto:

Nietzsche actúa aquí como alguien que, frente a una serie de enmascarados, tiene la osadía de alargar su mano y arrancar de un golpe la careta. Ahí tenéis, nos dice, lo que de verdad son la conciencia, la compasión, el bien y el mal, el sacerdote, y sobre todo, y ésta es una revelación terrible, el sacerdote enmascarado; es decir, el filósofo, esto es, el filósofo habido hasta ahora (...) Hasta ahora, el filósofo ha distado mucho de ser un espíritu libre: todavía creía en la verdad. (pp. 7-8)

Pero lo que se deduce más allá de lo que formula Nietzsche con la *interpretación*, la cual es un ataque contra el positivismo en el fragmento 7[60](2008c), es que se juega con su sentido, pues al entenderse como máscara, ésta se puede quitar y poner. Esto alude principalmente, a una artificialidad que corresponde a otro modo de comprender el concepto de *interpretación* [*Auslegung*]. La «verdad» en el modo tradicional, es para este punto, un artilugio, y esto obedece a una plasticidad por la manera en la que Nietzsche define la *interpretación* en ese mundo del *devenir*, o como llama en la *Genealogía de la moral* (2005b, p. 99) el *mundo orgánico*. El carácter que se le puede otorgar a Nietzsche en este contexto, es el de un desenmascarador de todo aquello que los filósofos se han negado a cuestionar. En este mismo sentido, un aspecto revelador de esta cita, es reconocer al filósofo como el “sacerdote enmascarado” (2005b, pp. 7-8), dado que al final, se le recrimina su creencia en la «verdad» y, por ende, todo lo que ello implica para la *vida*<sup>49</sup>. En

---

<sup>49</sup> Esta hipótesis se puede establecer de acuerdo a las palabras de Deleuze en *Nietzsche* (2000) de la sección “El filósofo enmascarado” puesto que allí expresa: “El espíritu filosófico en un principio ha tenido siempre que disfrazarse y permanecer larvado en los tipos anteriormente fijados del hombre contemplativo, a guisa de sacerdote, hechicero, adivino, en general de hombre religioso (...). El ademán de apartamiento de los filósofos, peculiarmente negador del mundo, hostil a la vida, incrédulo para con los sentidos, desensualizado, el cual ha sido mantenido hasta época muy reciente y que, con ello, ha ganado vigencia casi como actitud de filósofo por excelencia.” (pp. 65-66). Deleuze coincide en varios puntos del comentario de Sánchez Pascual en la *Genealogía de la moral* (2005b, pp. 7-8), ya que corresponden a la idea cruda y real del filósofo como un sacerdote enmascarado; además, el autor francés revela otro



este caso, las *interpretaciones* [*Interpretationen*] ahora se denominan como máscaras. Al respecto, se presentan varios enfoques en los que se puede entender la figura desenmascaradora de la filosofía de la *sospecha* [*Verdacht*], dado que, se expone aquello que se esconde detrás de todos esos sistemas filosóficos tan elaborados. Y esto se infiere, porque de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, toda teoría, sistema, filosofía que intente fundamentar una hipótesis en un sentido sustancialista, metafísico, subjetivista etc, corresponde a una mera *interpretación* [*Auslegung*], la cual intenta reducir violentamente a «hechos» [*Thatsachen*] lo que acontece como multiplicidad en un *mundo orgánico*. Por consiguiente, que Vattimo comente en *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica* (1992):

La interpretación es constitutivamente injusticia, superposición, violencia (...) el hombre de la tradición siempre ha rechazado, por propia elección o, más a menudo, por los enmascaramientos impuestos por la lógica del dominio social, reconocer este hecho; por eso se ha desarrollado como un ser mezquino, como un pusilánime neurótico. (pp. 35-36)

La *interpretación* en este caso, comprende un aspecto de mezquindad, en el sentido de la reducción que se presenta en ella, dado que detrás de toda *interpretación*, se esconde una *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*]. Así pues, detrás de todo sistema subyace un impulso de reducción que se quiere superponer y violentar, proclamar una victoria. A tal efecto, esta mezquindad o neurosis como dice Vattimo, se puede presentar en la crítica desenmascaradora que Nietzsche hace en el apartado 5 de *Más allá del bien y del mal* (2005a) a Spinoza:

Y no digamos aquel *hocus-pocus* [fórmula mágica] de forma matemática con el que Spinoza puso una como coraza de bronce a su filosofía y la enmascaró (...) a fin de intimidar así de antemano el valor del atacante que osase lanzar una mirada sobre esa invencible virgen y Palas Atenea: - ¡cuánta timidez y vulnerabilidad propias delata esa mascarada de un enfermo eremítico! (p. 27)

---

componente que se ha venido tratando y es la negación de los sentidos, como dice allí «desensualizado», que, por ende, comporta un sentido negativo frente a la *vida*.

Esta es la muestra de que la *sospecha* [*Verdacht*] examina hasta el último punto y cada aspecto reconocible de la filosofía. No puede haber fuga alguna para ninguna corriente de la filosofía y eso se evidencia sobre todo al leer *Más allá del bien y del mal* (2005a). El ataque ahora es contra la hermética sistemática de la matemática, sobre todo, porque en la cita, el autor detecta la intención de Spinoza por hacer prevalecer el sistema que elaboró en caso de una refutación o ataque acérrimo<sup>50</sup>. Esta mención a Spinoza surge nuevamente de una mirada con desconfianza como a la mayoría de filósofos. En consecuencia, que el pensador y matemático neerlandés sea el blanco de la crítica de Nietzsche. En particular, porque en el mismo apartado donde arremete contra el pensador del racionalismo dice:

Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son muy inocentes (...) sino el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad (...) Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada (...) Todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso pícaros abogados de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de «verdades». (Nietzsche, 2005a, pp. 26-27)

Nietzsche comprende que lo que defiende toda teoría, es decir, todo sistema filosófico en forma de “coraza de bronce”, es el *instinto* [*Instink*] o el *impulso hacia la verdad* [*Trieb zur Wahrheit*]<sup>51</sup> mismo el que se expresa. Aunque se ignore esta cuestión, lo cierto es que las

---

<sup>50</sup> Esto se presenta en diferentes ocasiones, pero conduce a un mismo aspecto, y es cuando Nietzsche dice en el aforismo 6 de *Más allá del bien y del mal* (2005a), que en el filósofo “(...) absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de quién es él” (p. 27). Esta idea se puede relacionar al aforismo siguiente donde dice “¡Qué malignos pueden ser los filósofos!” (p. 29) Allí describe lo ‘venenosos’ que pueden llegar a ser los filósofos, de hecho, ese ejemplo lo da con las burlas de Epicuro hacia los discípulos de Platón. Pero la idea no es la burla o la ironía, sino el ataque, que detrás de ello, también se mira con *susplicacia*. Véase apartado 342 de *Humano, demasiado humano* Vol. I (2014) “Estados primitivos que resuenan en el discurso”, donde dice: “(...) en ciertos hombres una afirmación trueno como un robusto garrote.” (p. 204) Se recomienda leer todo el pasaje.

<sup>51</sup> Véase también, de T. Mann: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (2000): “El intelecto como instrumento al servicio de la voluntad: ése es el punto del que brota toda psicología, toda psicología de la sospecha y del desenmascaramiento” (p. 109).

«verdades», en este caso *interpretaciones* [Interpretationen], son desbordadas, y en últimas, todo ese intento hermético por medio del sistema, el intento de una “profundidad” es desenmascarado. De ahí que Nietzsche sentencie en el apartado 40 de *Más allá del bien y del mal* (2005a): “Todo lo que es profundo ama la máscara (...) Todo espíritu profundo necesita una máscara.” (pp. 69-70) precisamente, porque esa “profundidad” es otra máscara: “Toda filosofía es una filosofía de fachada (...) Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara.” (2005a, p. 264). El prejuicio ha recaído en creer que la filosofía es la fuente indiscutible para acceder a la «verdad». En ese sentido, Nietzsche ha reconocido en cada filosofía en particular, bajo la figura eremítica y romantizada del filósofo como sabio y conocedor de la «verdad», el denominado sacerdote enmascarado. No sólo da este adjetivo del eremita y su mascarada a Spinoza, sino a la mayoría de filósofos que aún colocan su fe en la metafísica como fuente suprema e irrefutable de la «verdad». Pero este pensamiento *suspicious* que desenmascara la figura eremítica de ese sacerdote enmascarado, parece llevar al extremo la imagen del filósofo a la de un embustero.

De este modo, en el ejercicio del pensamiento de la *sospecha* parece detectarse hasta la más mínima malicia de los pensadores de la tradición, en su intento por persuadir y dominar lo múltiple. Esta acepción apela precisamente, a una figura del filósofo como demagogo, tal y como lo diría Foucault en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (2004). Esta posición del filósofo francés corrobora el perfil de los filósofos en una cronología que abarca toda la tradición filosófica:

(...) esta demagogia debe ser hipócrita. Debe ocultar su especial rencor bajo la máscara de lo universal. Y del mismo modo que el demagogo debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna (...) debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos (...) El demagogo está

---

conducido a la negación del cuerpo con el fin de establecer la soberanía de la idea intemporal... (pp. 57-58)

El filósofo ha invocado a través de la «verdad», de la metafísica, una pretensión misma de “profundidad”.<sup>52</sup> En este aspecto, la «verdad» como *interpretación* [Auslegung], además de comprenderse como máscara, implica también ese reflejo de la demagogia como lo menciona el autor en el pasaje anterior. De hecho, Foucault apela en este caso al sentido genealógico nietzscheano en el que el filósofo como demagogo encarna la figura del historiador, asimismo, relacionándola a la imagen del principio de la decadencia, es decir, del decaimiento griego que inicia con Sócrates. Así pues, la descripción que se hace desde la *sospecha*, toma un aspecto peligroso, dado que imputa bajo el ejercicio de esa psicología reveladora, el acontecer, el *modus operandi* que permea de decadencia a toda una tradición, y al mismo tiempo, brinda un diagnóstico rotundo y revelador en lo que respecta a la descripción del filósofo tradicional.

Por eso, esta visión de la tradición filosófica a través de la *sospecha* [Verdacht], hace alusión a aquellos pasos ulteriores como dice Jaspers (2003, p. 158), que además de desenmascarar y poner en entredicho los sistemas filosóficos tradicionales, estos pasos hacen parte, según Nietzsche, *del preludio de una filosofía del futuro*, una filosofía que se comprende como un modo transgresor, que se sume en el peligro; es como diría el mismo Nietzsche: “enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más

---

<sup>52</sup> Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx* (2010) adiciona al ataque y cuestión de Nietzsche a la “profundidad” diciendo lo siguiente: “Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche pone de manifiesto que esta profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara; aunque el intérprete, cuando recorre los signos para denunciarlos, debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto de lo que parecía.” (pp. 35-36) En el tercer capítulo de esta investigación se volverá a abordar esta cuestión, pero desde el enfoque de lo que Foucault y Deleuze refieren como “intérprete”.

allá del bien y del mal.” (2005a, p. 26). Desenmascarar es, en este sentido, una manera de hacer una “filosofía del futuro”.

No obstante, esta posición de una “filosofía del futuro” puede tergiversarse como repercusión de una metafísica que suplanta a otra, y caer en el mismo juego de la tradición. En tales circunstancias, se debe aclarar, que no se trata de defender las ideas de Nietzsche en su totalidad, pero sí de hacer pertinente esta forma tan característica de su filosofía, ese modo de su pensamiento que se ha pasado por alto. Por ello, es preciso recordar, que la filosofía de la *sospecha* no se toma aquí de manera efímera o como una mera forma de destrucción y superación de la metafísica y el *nihilismo*. Más bien, se debe tener en cuenta, que el título de esta investigación describe esta filosofía de la *suspiciacia* como un talante del pensamiento de Nietzsche, como un modo crítico, como un ejercicio que es característico en su filosofía. Probablemente el abordaje superficial que se le ha dado a la *escuela de la sospecha* en el pensamiento nietzscheano se ha entendido, incluso por el mismo Nietzsche, como una parte más de su «filosofía del martillo», y si bien esta perspectiva es válida, parece que la *escuela de la sospecha* debe ser un ejercicio propio de la filosofía contemporánea donde es imperativa su vigencia. Por esa razón, el pensamiento de la *sospecha* no se agota para este modo en el que se ha expuesto la *interpretación* como *suspiciacia*, en vista de que, precisamente el concepto de *interpretación* [*Auslegung*], en este contexto investigativo, comporta algo más que un impedimento de la «verdad» como se ha presentado en la tradición filosófica.

Por consiguiente, la *interpretación suspicaz* es una manera de comprender, de exponer la «verdad» tradicional de un modo pesimista, es decir, la tendencia hacia lo suprasensible como algo negativo. Esta es una deducción aplicable y pertinente a estos dos primeros capítulos, en el que el diagnóstico de un *nihilismo* que surge como un estado psicológico apela a una negación de la vida

y todo lo que ésta implica en el pensamiento de Nietzsche. No obstante, este modo negativo, o como muchos suelen llamar: “reactivo”, es una forma de comprender el concepto de *interpretación* [*Auslegung, Interpretation*] en la filosofía nietzscheana, pero en vista de que este aspecto negativo ha sido desenmascarado y ha concernido exclusivamente a este capítulo segundo, en el siguiente se expondrá otra forma detallada de entender este concepto de *interpretación* y la razón por la cual la *escuela de la sospecha* debe ser un método vigente en lo que respecta a la superación de lo que se ha denominado un *nihilismo* negativo.

De este modo, el aspecto en el cual se suele orientar la *interpretación* [*Auslegung*] en la obra de Nietzsche, ha tomado para este momento una función destructiva de la «verdad», es decir, de los «hechos» [*Thatsachen*] de la tradición que se ofrecían como verdaderos. Hasta ese punto, este concepto es una formulación que impediría un sustancialismo, objetivismo o subjetivismo y todo intento de una perpetuación de la «verdad». Ahora bien, desde la mención del fragmento 7[60], la *interpretación*, además de conservar estas características, ha arrojado esos matices brutales, agresivos y violentos sustentándose con el complemento de otras obras de Nietzsche. Así pues, se comprenden las implicaciones a las que conlleva el acto mismo de interpretar. De esto se deduce, que toda *interpretación* está condicionada por *impulsos* que corresponden, en este caso, a las *necesidades* de alguien en particular, que, en este sentido, la deducción se hace sobre el proceder de los filósofos. Aun así, y pese al diagnóstico negativo que el autor devela acerca de la filosofía tradicional, el asunto sobre la *interpretación* no se da por finiquitado, dado que en este contexto investigativo se reconoce, además de una vigencia de la filosofía de la *sospecha* nietzscheana, un contexto en el que el filósofo de Röcken encuentra un aspecto positivo de la *interpretación* frente a la *vida*.

## Capítulo tercero

### 3. El perspectivismo como una forma de interpretación y superación del nihilismo

El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo «infinito»: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones* (...) están incluidas demasiadas posibilidades de interpretación *no divinas*, demasiada diablura, tontería, bufonería de interpretación — nuestra propia interpretación humana, demasiado humana...

*Friedrich Wilhelm Nietzsche*<sup>53</sup>

En lo que respecta al título de este último capítulo, comporta una relación con varios aspectos que se abordaron de manera implícita en los puntos anteriores. Sin embargo, en el contexto que se manejará en este presente, se ve necesario tratar algunos conceptos que aparecen de manera superficial en las secciones previas a este tercer capítulo. Por eso, cabe aclarar que, en la cúspide de este trabajo investigativo, se tendrán en cuenta algunos elementos mencionados en lo que va de este desarrollo, en vista de que son necesarios para mantener una conexión entre los tres capítulos y contextualizar este tercero.

Ahora bien, entrando en materia, se fijan dos conceptos nuevos expuestos en el título del presente capítulo. Por una parte, el *nihilismo* ha sido abordado de manera somera y casi exigua comprendiendo lo que este concepto significa en la obra de Nietzsche. En este aspecto, es de vital importancia entender que, aunque este término exprese una connotación negativa de la tradición,

---

<sup>53</sup>*La gaya ciencia* (2014) aforismo 374: “Nuestro nuevo «infinito»” (p. 888).

en el pensamiento nietzscheano puede ejercer un valor *activo*. En tales circunstancias, esto último incorpora una problemática, pues suscita otras cuestiones que son indispensables de atender, principalmente por la insistencia en los capítulos anteriores de reconocer todo el proceder de la tradición filosófica como un modo adverso y perjudicial frente a la *vida*. Asimismo, la novedad que más se destaca para este último capítulo, está referida al concepto del *perspectivismo* y su relación con la *interpretación*. De esta manera, el criterio metodológico en este aspecto exige una justificación de la aparición de ambos conceptos, los cuales, serán abordados en las secciones que darán forma a este presente capítulo.

### **3.1. El *nihilismo* en su estado *activo***

El contenido que ha dado forma a los capítulos anteriores describe la idea de un *nihilismo* en sentido negativo. De hecho, a través de la psicología de la *sospecha* se ha revelado la aparición de esta faceta como un síntoma de decaimiento en la tradición filosófica. En tal caso, ese surgimiento que aparece descrito en el fragmento 11 [99] (2008c, pp. 394-395), sintetiza el problema de una cuestión sobre la tendencia hacia lo metafísico y, por ende, un aspecto perjudicial que niega la *vida*. Ante todo, este tipo de *nihilismo* se define concisamente como una negación de la *vida* porque es el diagnóstico que se hace del *modus* de los metafísicos tradicionales al buscar un sentido más allá de un *mundo aparente*.

De cierto modo, ese estado psicológico que se da en el surgimiento del *nihilismo* se comprende para esta instancia, como una tendencia tan predecible de los filósofos de la tradición, una propensión que se reitera al punto de convertirse en un cliché de la historia del pensamiento occidental. Se hace tan patente, que esta historia de la metafísica se refleja en “historia de un error”



(*crepúsculo de los ídolos* 2001), pues allí la tradición filosófica queda reducida a una simple fábula. Aun así, este pasaje se debe comprender no sólo como un resumen completo de la decadencia de occidente, dado que Nietzsche es cuidadoso con cada parte de este capítulo. En esta acepción, Ávila (2016) comenta lo siguiente en relación a este asunto:

Nietzsche ofrece allí un sorprendente y agudo resumen de la historia de la filosofía, tomando como hilo conductor la relación entre el mundo verdadero y el mundo aparente (...). Este breve resumen de la historia de la metafísica identifica sus fases sucesivas con las formas sucesivas del nihilismo. Pero la última fase, siendo nihilista, no es, sin embargo, metafísica. De lo que se sigue que, aunque toda metafísica es nihilismo, no todo nihilismo es metafísico (caso del nihilismo activo que anuncia Zaratustra). (pp. 52-53)

Parecería que se cae en un círculo vicioso al recurrir nuevamente a este apartado del *Crepúsculo de los ídolos* (2001), pero lo que concierne precisamente de este capítulo en especial, es la alusión que hace Ávila a la última parte de la fábula, en la que se anuncia el “final del error más largo; punto culminante de la humanidad; ¡INCIP ZARATHUSTRA [comienza Zaratustra].)” (Nietzsche, 2001, p. 58). Este aspecto denota, primeramente, la abolición del «mundo verdadero» [*wahren Welt*] y, por ende, el final del *antagonismo* entre lo «verdadero» [*wahren*] y lo *aparente*<sup>54</sup>. Por otra parte, en cuanto a las palabras en la cita anterior, parecería riesgoso introducir, o mejor dicho, lanzar una idea acerca de un *nihilismo* activo cuando éste no se menciona en el pasaje. De este modo, se deduce que Ávila comprende que este componente está intrínseco en las palabras de Nietzsche y que no hay necesidad de hacerlo explícito; también porque es otra manera de

---

<sup>54</sup> Con relación a las palabras de Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* (2001) al decir: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (p. 58) Sobre esto en particular, Heidegger (2000a) replica lo siguiente: “(...) si se suprime el mundo verdadero, en el sentido del mundo ideal. ¿Qué sucede si se suprime el mundo verdadero? ¿Queda entonces aún el mundo aparente? No. Porque el mundo aparente sólo puede ser lo que es por oposición al verdadero. Si éste cae, tiene que caer también el aparente.” (p. 189) Pero lo que se trata de aclarar no es la negación como tal de ambos planos, sino de eliminar la dicotomía que se expresa como una antítesis entre ambos mundos que no es otra cosa que el *antagonismo* expresado en el primer capítulo de esta investigación.

interpretar el sentido al que apuntan las palabras del filósofo alemán, puesto que se hace alusión que, al erradicar esa dualidad entre un «mundo verdadero» [*wahren Welt*] y un *mundo aparente* [*scheinbare Welt*]. Con esta abolición, se alude precisamente, al *preludio* de una *filosofía del futuro* anunciada con el comienzo de Zaratustra. Aun así, lo que da un sentido más riguroso a esta idea que expresa la autora, es comprender desde sus palabras que: no todo *nihilismo* es metafísico, y esto se vincula a la explicación completa del surgimiento del *nihilismo* como estado psicológico, es decir, al tercer estado psicológico que expone Nietzsche en el fragmento 11 [99] (2008c, pp. 394-395) y se expondrá aquí.

El puente entre lo que expresa Ávila con: “toda metafísica es nihilismo, no todo nihilismo es metafísico...” (2016, p. 53) y el surgimiento del *nihilismo* como estado psicológico, es de tener en cuenta para comprender concisamente la idea de lo *activo* en Nietzsche. Toda tendencia hacia lo metafísico es una conducta calificable como *nihilista*. Esto último ha sido expresado en el primer capítulo de este trabajo investigativo, cuando se presenta el fragmento 11 [99] (2008c, pp. 394-395). En este último, se habla precisamente de la aparición del *nihilismo* como un estado psicológico. Pero lo concerniente no es reiterar el contenido de este fragmento, sino reconocer que a pesar de la descripción negativa que Nietzsche da acerca de este concepto en las dos primeras instancias del pasaje, el autor menciona lo siguiente:

El nihilismo como estado psicológico tiene todavía una tercera y última forma. Dadas estas dos *visiones* (...) tan pronto como el ser humano consigue averiguar que este mundo está construido a partir exclusivamente de necesidades [*Bedürfnissen*] psicológicas y que él no tiene en absoluto ningún derecho de llevar a cabo tales construcciones, surge entonces la última forma del nihilismo, que en sí encierra la *increencia en un mundo metafísico*, — pues esa forma se prohíbe la creencia en un mundo verdadero [*wahre Welt*]. En esta posición se admite la realidad del devenir como *única* realidad y uno se prohíbe toda especie de subterfugios que conduzcan a transmundos y a falsas divinidades. (p. 395-2016, NF-11[99])

De ahí que Ávila hable de un *nihilismo* que no es metafísico, y esto expresa directamente el acogerse a una *sola* realidad<sup>55</sup>, sin dicotomías, sin antagonismos; el admitir, como dice Nietzsche en el fragmento anterior, la realidad de lo *aparente*, o mejor dicho, del *devenir*. Por tanto, la metafísica o más bien, la «verdad» en ese sentido suprasensible como subterfugio queda condenada a un aspecto negativo. Sin embargo, esta tercera forma que se expone en el pasaje anterior, aún se percibe exigua y podría decirse que falta algo en su complemento para que su exposición no se torne evanescente. En tal sentido, Nietzsche es riguroso tanto en la descripción de esos dos primeros estados psicológicos en los cuales brota ese *nihilismo* negativo, como en la formulación del último estado. Esto último comporta dos aspectos relevantes para la continuación de esta sección. Primero, ese *nihilismo activo* se expresa, como diría Christian Niemeyer en *Diccionario Nietzsche* (2012) cuando se: “reconoce la precariedad de los valores tradicionales y evoluciona más allá de ellos. Alcanza su fuerza más elevada cuando destruye.” (p. 382) El primer paso en el reconocimiento de ese *nihilismo activo* se ha manifestado en el desenmascaramiento de la tradición. Este autor al igual que Ávila, comprenden esa fase activa del *nihilismo* en Nietzsche,

---

<sup>55</sup> Se habla de una única realidad o una sola realidad desde la perspectiva humana en cuanto a la capacidad de percibir los fenómenos que acaecen en el mundo. Nietzsche incluso compara las clases de perspectivas según el tipo de existencia. Alfredo Rocha de la Torre en “El cuerpo como centro de interpretación: Una aproximación a la concepción nietzscheana” (2014) *Universitas Philosophica*. N.º 17(34-35) reconoce esto al decir: “Nietzsche identifica los estados del cuerpo, los modos de percibir y las percepciones mismas, con formas de valorar e interpretar (...) Las formas de percibir del ave y de la rana, por ejemplo, señalan posibilidades de ver el mundo de acuerdo con las condiciones que la estructura fisiológica ha establecido.” (pp. 174-175). Rocha de la Torre hace referencia allí al fragmento póstumo de otoño de 1885, en el que Nietzsche desarrolla una idea acerca de las perspectivas, es decir, *interpretaciones* humanas como valoraciones dirigidas por lo que se percibe a través de los sentidos: “Es decir: sólo tenemos sentidos para una selección de percepciones (...)” (2008c, p, 104-2016, NF-2 [95]). En otras palabras, el ser humano está condicionado a una sola realidad de acuerdo a su condición fisiológica y corporal. Cabe aclarar que esta cuestión de la corporalidad será tratada en este capítulo como aspecto resaltable de esta investigación.

tanto al destruir como al *crear*. Incluso, Niemeyer proporciona en síntesis el paso de los tipos de *nihilismo* “negativo”<sup>56</sup> al *activo*, además de describir el *modus* de ese «nihilismo último»:

(...) destruye los valores transmitidos, completa sin embargo el «punto culminante» del nihilismo, aquel que Nietzsche llama el «nihilismo último», el más extremo o radical. Este consistiría en el convencimiento de que la vida en toda la eternidad, a la que se le ha asignado el valor supremo, no conoce un «sentido» u «objetivo», una «totalidad» o «unidad», un «mundo verdadero» o un «ser» metafísico. (2012, p. 382)

No se puede negar el vínculo indefectible de la expresión que utiliza el autor al decir «punto culminante» y la expresión: “punto culminante de la humanidad” en el comienzo de Zarathustra al final de “Historia de un error” del *Crepúsculo de los ídolos* (2001, p. 58). Niemeyer y Ávila en (2016), reconocen la apertura del *nihilismo activo* tras la destrucción de la metafísica de occidente, pues este tercer estado del *nihilismo* expresa no sólo la destrucción de los valores habituales, sino la aceptación misma, como dice Nietzsche (p. 395-2016, NF-11[99]) del *mundo del devenir*. Francisco Arenas-Dolz en (2009)<sup>57</sup> precisa estos pasos del *nihilismo* comentando:

El nihilismo pasivo o reactivo es débil en el sentido de que en lugar de disolver, ha buscado, en sus formas históricas, esconder la nada que está en el fondo de todo lo que se considera valor, ser, estructura estable. Es pasivo porque rechaza crear activamente significados y valores y es reactivo porque cubre la disolución de los valores supremos con vestiduras religiosas o morales, políticas o estéticas, y desconfía de la fuerza organizadora de la voluntad. Usa disfraces y se niega a reconocer que no hay valores o estructuras eternas, supremas. (pp. 21-22)

Se comprenden en sentido negativo ambos tipos de *nihilismo*, tanto pasivo como reactivo, y es precisamente por ese sentido perjudicial frente a la *vida*. En ambos se observan, según la cita de Arenas-Dolz, componentes como la *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*], en cuanto una

---

<sup>56</sup> Véase también *Fragmentos póstumos* (2008c) fragmentos 9 [35] (pp. 241-242); 10 [42] (p. 310); 10[192] (pp. 362-363); 11 [149] (p. 409). En estas referencias extraídas del texto de Niemeyer (2012), se reconocen los tipos de *nihilismo* que Nietzsche menciona en sus escritos.

<sup>57</sup> Cap. I: “Nihilismo y modernidad” de *Nihilismo y mundo actual*. (Ed. Universidad de Granada).

búsqueda de lo estable y sistemático; las vestiduras como forma de subterfugio o escape del *devenir*, y los *disfraces* [*Verkleidungen*]<sup>58</sup> que son una forma de aludir a las máscaras que se han descrito como los sistemas filosóficos de la tradición. Además, Arenas-Dolz establece un diálogo entre el planteamiento de Nietzsche con el paso de un *nihilismo* a otro, y las palabras de Vattimo en *Diálogo con Nietzsche* (2002) cuando éste dice: “El nihilismo pasivo se llama también reactivo justamente porque, cuando los valores supremos se disuelven (y éste es una especie de lado «objetivo» del nihilismo), se niega a levantar acta de esta aniquilación...” (p. 208)<sup>59</sup> Negarse a levantar acta como dice el autor, obedece al *nihilismo* cansado y agotado que Nietzsche menciona como opuesto al *activo* en el fragmento 9[35] de otoño de 1887. De hecho, esta referencia describe perfectamente el tránsito y la diferenciación entre ambos tipos de *nihilismo*:

Nihilismo como signo del acrecentado poder del espíritu: como NIHILISMO ACTIVO [*activer Nihilism*] (...) SU MÁXIMO de fuerza [Kraft] relativa lo alcanza como fuerza violenta de DESTRUCCIÓN: como *nihilismo activo*. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no ataca (...) nihilismo *pasivo* [*passivischer Nihilism*] (2008c, pp. 241-242-2016, NF-9[35])

La *filosofía del martillo* es la apertura al desenmascaramiento y destrucción de los preceptos y valores supremos de la tradición. Pero el proceso de esta filosofía no se queda sólo en lo destructivo, antes bien, después de que reconoce “Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí»” (2008c, p. 242-2016, NF-9[35]), Nietzsche nombrará ese *nihilismo activo* [*activer Nihilism*] como:

---

<sup>58</sup> *Verkleidungen* suele traducirse también como “vestiduras”. En las traducciones de Tecnos, se suele utilizar “enmascarados” (2014, p. 73-2016, MA, I. 7). Trad. Marco Parmeggiani; y “enmascaramientos” (2010, p. 388- 2016, NF-19 [207]) Trad. D. Sánchez Meca. En cuanto a las ediciones de Alianza (Trad. Sánchez Pascual) en el apartado 259 de *Más allá del bien y del mal* (2005a) se traduce: “disfraces científicos [*wissenschaftlichen Verkleidungen*]” (p. 235-2016, JGB. 259).

<sup>59</sup> Se aclara que esta cita también aparece en el texto de F. Arenas-Dolz (2009, pp. 21-22) en el que se genera un diálogo entre Nietzsche y Vattimo (2002).

(...) el más extremo. Coloca el *valor* de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió *ninguna* realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza [*Kraft*] por parte de *quien instituye el valor*, una simplificación con el *fin* de la *vida*. (2008c, p. 242-2016, NF-9[35])

Esta es la conclusión con la que Nietzsche comprende la transición extrema en la destrucción de la metafísica y el paso al *nihilismo activo* [*activer Nihilism*] como el tercer estado psicológico que se establece como un aspecto constructivo en pro de la *vida*. De ahí que Arenas-Dolz complementa diciendo: “El nihilismo activo, por contra, es expresión del espíritu que tiene el coraje de aceptar que (...) no hay estructuras objetivas dadas. Por lo tanto, sabe producir nuevos valores y nuevas estructuras de sentido, nuevas interpretaciones.” (2009, p. 22) Se resalta aquí, precisamente, que el *nihilismo activo* más allá de destruir, es una disposición a crear nuevos sentidos; sobre todo, nuevas *interpretaciones* [*Interpretationen*]. Esto último, comporta un vínculo entre la *interpretación* [*Auslegung*] y esta acepción del *nihilismo activo* [*activer Nihilism*]. Así pues, en la siguiente sección se desarrollará una idea de la *interpretación*, pero ahora teniendo en cuenta el sentido constructivo y/o propositivo que se manifiesta en la idea expuesta del *nihilismo activo* [*activer Nihilism*].

### **3.2. Lo activo y lo reactivo en torno a la *interpretación***

El sentido que suele tener el concepto de *interpretación* [*Auslegung*] en la obra de Nietzsche, puede apuntar nuevamente a un aspecto dicotómico como se mostró con la figura del *nihilismo* en la sección anterior. En pocas palabras, Nietzsche hace oposición a los aspectos reactivo o pasivo como se ha mencionado aquí. El punto es, que al formularse: “(...) no hay hechos [*Thatsachen*], sólo interpretaciones [*Interpretationen*]” (2008c, p. 222-2016, NF-7[60]) se traza un nuevo camino en el pensamiento de occidente, o por lo menos es lo que el filósofo alemán intenta advertir. Con

la *interpretación* [*Auslegung*] que aparece en el fragmento 7 [60], se apunta, además de la demolición de la verdad, el advenimiento de una nueva manera de comprender la *interpretación*.<sup>60</sup> En primera medida, es reconocer la destrucción de la metafísica y, por ende, la prohibición de la «verdad» en el sentido tradicional. No obstante, también se puede comprender esta cuestión de una *interpretación* en modo *activo*, como una filosofía que se anticipa al acaecer de un plano *orgánico* tal y como se distingue el mundo del *devenir* en el pensamiento del filósofo de Röcken.

Ahora bien, habiendo dejado atrás la tendencia hacia lo suprasensible como algo perjudicial en lo que implica para la *vida*, es decir, ese aspecto reactivo, sólo queda, más allá de la resignación y el cansancio, el comprender que este *mundo orgánico* o del *devenir*, es el mundo de las *interpretaciones* y la única realidad posible en el pensamiento nietzscheano<sup>61</sup>. Así pues, en esta

---

<sup>60</sup> Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método II* (1998) reconoce un papel importante sobre el concepto de *interpretación* [*Auslegung, Interpretation*] en la historia de la filosofía cuando comenta lo siguiente:

(...) la interpretación [*Interpretation*] ha de ocupar también en filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser en cierto modo el desafío a cualquier tipo de positivismo. (...) La fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación [*Interpretation*]. (p. 327-1993, p. 339)

La *interpretación* en la filosofía siempre ha estado presente, sea como opinión, como «verdad» o como aspecto relativista, el caso es que Nietzsche le concede una preponderancia tanto en un sentido crítico, como en una acepción relacionada entre el hombre y los juicios sobre los fenómenos del mundo.

<sup>61</sup> Se vuelve a presentar este problema que Nietzsche detecta en la forma de percibir el mundo. Por tanto, reconoce la vida perspectivista como la única manera de acceder a una idea de los fenómenos del mundo. La limitación que el filósofo alemán detecta en las capacidades humanas se remite al apartado 374 de la *Gaya ciencia* (2014):

No podemos ver más allá de nuestro ángulo: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y perspectiva podría haber: por ejemplo, si algunos seres pueden percibir el tiempo regresivamente o alternativamente de manera progresiva y regresiva (con lo que habría una dirección diferente de la vida y un concepto diferente de causa y efecto). Pero creo que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula arrogancia de decretar desde nuestro ángulo que sólo desde él se pueden tener perspectivas. (p. 888)

Nietzsche lo supedita a la capacidad fisiológica y corporal del ser humano, por ello, también compara la manera de percibir de otros seres desde las perspectivas de sus entornos.

segunda sección se hará una diferenciación entre ambos aspectos como lo denota el título, a saber, lo reactivo y lo *activo*, mostrando sus implicaciones.

En este orden de ideas, el primer componente para comprender una idea de la *interpretación* [*Auslegung*], se halla nuevamente en la *Genealogía de la moral* (2005b). A tal efecto, la idea de un *mundo orgánico* como un mundo de *interpretaciones*, germina al comprender las palabras de Nietzsche en (2005b, p. 100-2016, GM II, 12), cuando describe los matices agresivos como esencia de la *interpretación*; pero, además de reconocer que todo interpretar es un *subyugar* [*Überwältigen*] y *enseñorearse* [*Herrwerden*], lo fructífero de este pasaje es comprender este proceso como un reinterpretar [*Neu-Interpretieren*].<sup>62</sup> Pero en realidad, la fecundidad de este apartado es entender que Nietzsche describe el acto de interpretar como un proceso interminable: “(...) (*El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR* [*Interpretieren*].” (2008c, p. 122-2016, NF-2[148]. En tales circunstancias, la *interpretación* se presenta “como un *processus in infinitum*.” (2008c, p. 260-2016, NF-9[91]. Esto último denota, que lo único posible después de reconocer que no hay una verdad, sólo queda el camino de las *interpretaciones*. Al respecto, Friedrich G. Jünger corrobora en *Nietzsche* (2017) cuando dice lo siguiente:

Solo hay interpretaciones. Lo único dado es la interpretación. Causa, fin, medio son interpretaciones. Incluso en la «formación de un órgano» se trata de una interpretación (...) Todos los conceptos son ya interpretaciones, incluso, si se nos permite la broma, el concepto de interpretación mismo.

---

<sup>62</sup> Si bien esta es una idea negativa en lo que respecta a la *interpretación*, dado que obedece a un interpretar reactivo. Es decir, que el sentido reactivo se comprende al postular la «verdad» en un modo metafísico, en una estructura estable. Como diría Deleuze en *Nietzsche* (2000): “Las fuerzas reactivas, aunque venzan, no dejan de ser reactivas (...) Nuestros señores son esclavos que triunfan dentro de un devenir-esclavo universal.” (pp. 34-35) Deleuze incluso aplica el ejemplo de este tipo de dominio en el contexto social europeo, más precisamente, al de la ideología nacionalsocialista. Recuérdese que esta idea de lo que triunfa bajo la máscara de lo universal también puede aplicarse al término de “egipticidad” que aparece en *Humano, demasiado humano* Vol. II (2014) en el aforismo “Ser buen alemán significa desalemanizarse” Es la crítica al pueblo alemán que quiere convertirse en monumento, como diría Nietzsche “(...) si se queda quieto y se atrofia (...) construye a su alrededor una prisión cuyos muros crecen siempre.” (p. 356) En ese sentido, la crítica también desborda los ámbitos ideológicos de las esferas políticas y sociales.



Vivimos en un mundo de interpretaciones y de intérpretes (...) La interpretación, según Nietzsche, no es una aclaración, ni mucho menos; interpretarla como tal sería un malentendido. No se trata de aclarar lo que no está claro mediante una aclaración, tal y como hace la ciencia; de lo que se trata es de acabar de una vez por todas con toda pretensión de clarificar. (pp. 46-47)

La *interpretación* como se ha manifestado en secciones anteriores, imposibilita lo estático al decirse que no es una aclaración, sino algo fluido e interminable; esto deja claro que el acto de interpretar es un proceso sin fin, donde las *interpretaciones* [*Interpretationen*] son ilimitadas.<sup>63</sup> Por consiguiente, que Jaspers (2003) comente: “La interpretación jamás es definitiva, sino un devenir (...) Pero lo que es interpretado se convierte, en tanto interpretado, en objeto de una interpretación siempre progresiva. De tal suerte (...) emergen perspectivas nuevas...” (pp. 306-307) Tanto Jünger como Jaspers, comprenden este sentido fluido en el que se debe entender la *interpretación* [*Auslegung*] en el pensamiento nietzscheano, pues la acepción de este concepto al que refieren ambos autores, evoca ahora la relevancia del epígrafe que se ha destinado para este capítulo tercero. En este apartado titulado: “Nuestro nuevo «infinito»” (la *Gaya ciencia* 2014) se describe una idea de la *interpretación*, pero ahora en un sentido perspectivista, y esto es precisamente, lo que expone Jaspers al final de la cita anterior (2003, p. 307), es el emerger de nuevas perspectivas respecto de una *interpretación* progresiva:

---

<sup>63</sup> Sea cual sea el sentido que se le dé a la *interpretación*, por ejemplo, el contexto en el que Nietzsche le otorga a la «verdad» tradicional, o en un sentido *activo*, ésta sigue comportando un carácter ilimitado, es decir, interminable. Al respecto, Charles Larmore (2008, p. 226) comenta: “Such has been the spirit of the philosophical tradition, and it continues to animate modern science, which, always ready to put apparent certainties into question and pursuing ever more fundamental and systematic explanations of things, will never reach anything like a definitive picture of the truth [Tal ha sido el espíritu de la tradición filosófica, y sigue animando a la ciencia moderna, la cual, siempre dispuesta a poner entredicho las certezas aparentes y a buscar explicaciones cada vez más fundamentales y sistemáticas de las cosas, nunca alcanzará nada parecido a una imagen definitiva de la verdad.]” [Traducción propia]. Larmore hace este comentario en concordancia a la crítica de la tradición por parte de Nietzsche, y reconoce al igual que el filósofo alemán, ese aspecto o *impulso* denotado en una *voluntad de verdad* [*Wille zur Wahrheit*] que hace que aparezcan diversas *interpretaciones* con pretensiones de «verdad»

Hasta qué punto se extiende el carácter perspectivista de la existencia o si acaso tiene además otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin «sentido», no se volvería precisamente un «sinsentido», si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretante*, esto, como es justo, no puede decidirlo ni siquiera el análisis y el examen de sí del intelecto más esmerado y escrupulosamente concienzudo: porque en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivas y sólo en ellas. (Nietzsche, 2014, p. 888).

Este carácter perspectivista de la existencia atañe al ámbito humano, es propio de éste. La existencia en este contexto, es de cualquier manera, y valga su redundancia, una existencia interpretante, constante e incesante. Si se observa, Nietzsche coloca como ejemplo la perspectiva de un análisis riguroso y concienzudo, pero éste simplemente corresponde a una perspectiva humana. El mundo como *interpretación*, es, en este caso, la medida de lo que el ser humano interpreta. De ahí que en el epígrafe Nietzsche diga: “(...) El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo «infinito»: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierra en sí infinitas interpretaciones* (...) están incluidas demasiadas posibilidades de interpretación *no divinas*, demasiada diablura, tontería, bufonería de interpretación” (2014, p. 888). Además de que Nietzsche identifica todos estos tipos de *interpretaciones* y sus variedades, reconoce, asimismo, la necesidad de la *interpretación* [*Auslegung, Interpretation*] en la existencia humana. López Sáenz en (2014)<sup>64</sup> señala esta cuestión cuando dice: “La filosofía de Nietzsche no se puede entender sin tener en cuenta que la interpretación es un principio básico, tanto de nuestra experiencia del mundo, como de la crítica de la metafísica tradicional.” (p. 110) Pero lo relevante para este punto no es la crítica a la metafísica, sino lo que dice López Sáenz dando a entender la

---

<sup>64</sup> “¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche”. (2014) *Eikasia: revista de filosofía*. N.º 56. pp. 105-126.

admisión de la *interpretación* como un aspecto necesario en la existencia y la experiencia humana.<sup>65</sup>

Así pues, si se descarta la «verdad», las estructuras, los sistemas y la creencia en un «mundo verdadero», entonces, ¿qué es lo que adviene después de esta demolición de la metafísica? Si bien la *interpretación* como reconoce López Sáenz, hace su parte en la crítica a la metafísica, Nietzsche la formula como lo único que queda y lo único que ha existido hasta ahora. En este sentido, sólo queda el camino del *perspectivismo*, un *perspectivismo* que apunta más bien, a una comprensión de que sólo existen *interpretaciones infinitas*, que, en este caso, sería lo contrario a la estructuración y la aclaración como procede la ciencia. He aquí, la diferencia entre lo *activo* y lo reactivo. Mientras en lo reactivo se sigue buscando una estructura estable y unitaria, a saber, el concepto como momia, lo *activo* reconoce la imposibilidad de una «verdad» en el sentido tradicional y acepta ese nuevo *infinito* que alude a un mundo de *infinitas interpretaciones*. Pero la ingenuidad que suele tenerse al hablar del *perspectivismo* en Nietzsche, es que se piensa que es el remplazo de la «verdad», o que es otra salida metafísica. Todos estos aspectos deben descartarse; incluso, hay una cuestión que Hofmann menciona sobre esto, y es la siguiente:

Nietzsche wehrt sich gegen den Gedanken, es könne eine letzte Perspektive geben, die alle vorigen Perspektiven und bisherigen Interpretationen als vorläufig ansieht und als bloße Vorstufen zu sich

---

<sup>65</sup> Aunque Nietzsche rechaza la idea de una *interpretación* de índole metafísica, no niega la necesidad de un sentido para la existencia. Por ejemplo, en el fragmento 9 [106] de otoño de 1887, el filósofo de Röcken dice lo siguiente: “Nuestra óptica psicológica está determinada por el hecho de (1) que es necesaria la *comunicación* (...)” (2008c, p. 266, 9 [106]) Si bien el autor hace una descripción de esta óptica psicológica en un sentido de una *fuera* reactiva, concede también la *necesidad* de comunicación como un aspecto determinante para la *vida*. Sólo un juicio sobre el mundo es *activo* cuando se admite, como diría en *Más allá del bien y del mal* (2005a): “(...) que la no-verdad es condición de la vida.” (p. 26) Esto alude a sus palabras de este mismo apartado, que es necesaria la *ficción*: “(...) si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.” (p. 26) Allí es cuando se puede reconocer que Nietzsche acepta un tipo de “verdad” no universal, en la que se es consciente de su plasticidad, es decir, de que es una mera *ficción*.

begreift. Die Forderung, es müsse eine von allen gleichermaßen anerkannte, intersubjektiv gültige Perspektive geben, hält er für eine metaphysische Zwangsvorstellung. Sein Perspektivismus weiß sich viel mehr der Bewahrung von Pluralität und Differenz verpflichtet.<sup>66</sup> (1994. pp. 52-53)

Lo esencial está en comprender el *perspectivismo* como una apertura y aceptación del mundo de las *interpretaciones* [*Interpretationen*]. Pensar en el carácter perspectivista de la existencia como una búsqueda de la «verdad» desde el punto de vista de la tradición metafísica, sería un retroceso en lo que respecta a una idea del *perspectivismo*, sería el declive hacia lo reactivo. Sobre esto, Foucault en (2010) dice: “La muerte de la interpretación es creer que hay signos que existen primariamente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas. La vida de la interpretación, por el contrario, es el creer que no hay más que interpretaciones.” (p. 49) Aunque no se mencione explícitamente, en las palabras de Foucault se puede reconocer una acepción de la *interpretación* en un papel *activo*, y asimismo, que apunta a la idea de un *perspectivismo*. Por ello, la *interpretación* en cuanto *perspectivismo*, reconoce la pluralidad, es deshacerse y prohibirse, como dice Nietzsche, la creencia en mundos verdaderos; es descartar la existencia de signos originariamente tal y como manifiesta Foucault. Por este motivo, vale la pena reconocer las palabras de Hofmann (1994) cuando aclara:

Nietzsche ermuntert uns dazu, der neu entstandenen Situation nach dem Verlust der alten Wahrheit in verantwortungsvoller Weise gerecht zu werden. Neben der entschiedenen Absage an alle

---

<sup>66</sup> “Nietzsche está en contra de aquella posibilidad de que pueda existir una perspectiva final, que considere todas las perspectivas anteriores y las interpretaciones previas como provisionales y se les entienda como meros pasos previos de ella misma (de una perspectiva final). La pretensión de que pueda haber una perspectiva intersubjetivamente válida e igualmente reconocida por todos, considera él, que es una obsesión metafísica. Se sabe que su *perspectivismo* está mucho más comprometido con la preservación de la pluralidad y la diferencia.” [Traducción propia]

Versuche, einen metaphysischen Wahrheitsbegriff zu restaurieren, gehört dazu die Fähigkeit zur Toleranz und ein Gespür für Nuancen im Umgang mit anderen Perspektiven.<sup>67</sup>(p. 47)

De esto se deduce, precisamente, el surgimiento del *perspectivismo* tras la destrucción de esta antigua verdad [*alten Wahrheit*]. Es un mensaje contundente de: “no más metafísica”. Por consiguiente, el levantar acta ante tal decisión en lo que respecta a la destrucción de la metafísica, conlleva no sólo a la aceptación de que “(...) no hay hechos [*Thatsachen*], sólo interpretaciones [*Interpretationen*]” (2008c, p. 222-2016, NF-7[60]), sino al comprender que la *interpretación* en un sentido *activo* es una apuesta en la creación de nuevas *interpretaciones*, dado que de entrada Hofmann reconoce en el pensamiento nietzscheano la profusión del carácter perspectivista en lo que respecta a la existencia.

Por otra parte, Deleuze en (2000) diferenciará lo reactivo de lo *activo* como: “(...) reacción sobre la acción” (p. 33). En lo reactivo, según él: “(...) la vida se vuelve adaptativa y reguladora (...) ya ni siquiera comprendemos lo que significa actuar.” (p. 33). Este es un reproche a la pasividad y a la resignación; es la imagen vívida del rebaño, de la tradición, de los: “hormigueros” (Deleuze, 2000, p. 35). En cuanto a lo *activo* como acción, Deleuze comprende que es un crear, es un “(...) aligerar, es descargar la vida, inventar nuevas posibilidades de vida. El creador es legislador (...)” (2000, p. 28) Pero, aunque esto se empiece a ver como un aspecto reiterativo, la distinción entre lo *reactivo* y *activo* se hace necesaria, debido a que el surgimiento de uno depende de la superación del otro. Por ello, tras la superación de lo *reactivo*, y la aceptación del *devenir*, el juego incesante de las *interpretaciones* [*Interpretationen*] recaerá en el *perspectivismo*. El orden

---

<sup>67</sup>“Nietzsche nos fomenta a que hagamos un juicio de manera consciente por esta reciente situación que se presenta a partir de la pérdida de la antigua verdad. Además del rechazo decidido de todo intento por restaurar una metafísica del concepto de la verdad, esto corresponde a la capacidad de una tolerancia y el reconocimiento de los matices al tratar con otras perspectivas.” [Traducción propia]

de ideas, puede concluir que la superación de lo *reactivo*, conllevaría a postular una *interpretación* beneficiosa frente a la *vida* y por ende, representar la figura de un *nihilismo activo*.

Sin embargo, no es tan básico como parece, dado que esto implica múltiples aspectos a desarrollar. Por una parte, lo *reactivo* y *activo* se ha distinguido hasta este punto de una manera casual, o más bien, poco profunda. El asunto primordial en esta sección, era vincular el concepto de *interpretación* [Auslegung] al carácter perspectivista que Nietzsche relaciona a la existencia y, comprender someramente el sentido de los conceptos *reactivo* y *activo*. Ahora bien, esta dicotomía entre *reactivo* y *activo* es expresado y desarrollado en el pensamiento nietzscheano como una manifestación en un conjunto de *fuerzas* [Kräften] o como diría Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1998): “Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza.” (p. 61).

### **3.3. La *interpretación* como una manifestación de la *fuerza***

Al hablar de *fuerzas* [Kräften], se debe comprender, primeramente, que éstas son percibidas como voluntades que impulsan a toda acción en un *mundo orgánico*. En tal caso, la acción de interpretar no es la excepción si de una manifestación de la *fuerza* [Kraft] se trata. Por ejemplo, si Nietzsche dice en la *Genealogía de la moral* (2005b, p. 99-2016, GM II, 12) “(...) todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar [Überwältigen], un enseñorearse [Herrwerden] y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar [Neu-Interpretieren]”, esta idea que se expresa aquí, obedece a una manifestación de la *fuerza* [Kraft] misma. Lo problemático es analizar en qué sentido se toma esta acepción de ese reinterpretar [Neu-Interpretieren]. La *fuerza* se manifiesta en el pensamiento nietzscheano desde dos aspectos, o más bien en una dinámica, a

saber, en fuerzas reactivas y *fuerzas activas*, que se introdujeron en la sección anterior. De este modo, se puede confrontar esta idea que Nietzsche expone en la *Genealogía de la moral* (2005b, p. 99-2016, GM II, 12) con las palabras de Deleuze en (1998) cuando responde que lo *activo* es: “Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias.” (p. 63) De entrada el autor deja claro el aspecto *activo* sobre la manifestación de este tipo de *fuerza* [*Kraft*]. Imponer es, actuar, y sobre todo, Deleuze apunta a ese explotar las circunstancias como un afrontar y sacar provecho de las situaciones contingentes.

En tal sentido, la filosofía de la *sospecha* [*Verdacht*] ya ha trazado un camino en esta investigación, y encontrarse con esta vertiente en la cual se exponen este tipo de *fuerzas* [*Kräften*], es precisamente, un trayecto recorrido por su similitud en lo que se expuso en los dos capítulos anteriores. Los dos primeros estados psicológicos en el surgimiento del *nihilismo* son la descripción de lo reactivo y, por ende, el tipo de *interpretaciones* que Nietzsche intenta rechazar, dado que son un perjuicio para la *vida*. El tercer estado psicológico es el más relevante, en vista de que comporta dos elementos bastante importantes. En primer lugar, ese tercer estado es la aceptación del *devenir*, del cambio, de lo *aparente*. Pero no sólo eso, también es comprender y aceptar lo caótico de un *mundo orgánico* y el reconocimiento de lo instintivo en las acciones humanas. En segundo lugar, ese tercer estado psicológico apunta a la creación de nuevas *interpretaciones* porque es la construcción de nuevos sentidos después de la destrucción de la metafísica.

Sin embargo, esto implica demasiadas cosas, ya que Nietzsche comprende en esos estados psicológicos, elementos que, a pesar de denotarse como la manifestación de fuerzas reactivas, a saber, las necesidades [*Bedürfnisse*] o afanes por una «verdad», por un estatismo, por estructurar,

el filósofo alemán no descarta por completo aspectos que se pueden comprender y transformar en un sentido *activo* y provechoso para la *vida*. Así pues, en pro de la vida, Nietzsche hace un llamado a optar por el camino de las *fuerzas activas*. Tales *fuerzas* [*Kräften*] se pueden comprender desde varios enfoques. Entre ellos, Deleuze en (1998), da un ejemplo de la manifestación de la dinámica de las *fuerzas* al decir: “El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles (...) En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas*” (p. 61) Hay varias cosas a resaltar de este apartado. Lo primero, es que, para este contexto investigativo, Deleuze delimita la dimensión en la cual se puede enfocar un análisis del concepto de *fuerza* en el pensamiento de Nietzsche, y esto precisamente, porque el *cuerpo* mismo es un *devenir*, porque en él yacen: la dinámica de *fuerzas*, los *instintos*, los *impulsos* [*Triebe*]<sup>68</sup>, lo *orgánico*, entre otros múltiples elementos que son de gran magnitud para Nietzsche. Segundo, estos elementos son decisivos para entender dos componentes que se relacionan en el pensamiento nietzscheano, los cuales son, específicamente, la *interpretación* y la *vida*.

En este sentido, un interrogante pertinente sería: ¿cuál es la relación entre el *cuerpo*, la *interpretación* y la misma *vida*? Como bien se ha resaltado, la filosofía de la *sospecha* a delimitado un camino en lo que va de esta investigación, poniendo en escena, elementos que además de ser desdeñados por la tradición filosófica, fueron ignorados o se les dio poca relevancia. Por ello, y en lo que respecta al *cuerpo*, desde éste mismo se pueden comprender todos los componentes que

---

<sup>68</sup> Con la *escuela de la sospecha* Nietzsche da un giro radical en lo que respecta al pensamiento occidental, otorgándole protagonismo a los asuntos que la tradición había desechado. En tal sentido, el filósofo de Röcken le confiere una gran relevancia al *cuerpo*, dando a entender todo lo que éste implica no sólo para la filosofía, sino para la *vida* misma. Un claro ejemplo de ello se puede rastrear en el *Crepúsculo de los ídolos* (2001) cuando dice: “el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, *el resto es consecuencia de ello...*” (p.132). Véase *El hombre y la gente* (2013) donde Ortega y Gasset muestra un punto de vista sobre la importancia del cuerpo.



fueron despreciados e ignorados por la tradición<sup>69</sup>. Así pues, el *cuerpo* es colocado por varias razones como punto determinante de este contexto investigativo, puesto que, en su mención, se pueden advertir muchas de las implicaciones en las que Nietzsche anuncia una *filosofía del futuro*. En ese orden de ideas, si de un ejemplo que sirva de hilo conductor a esta problemática se trata, lo presenta Gama Barbosa en (2015)<sup>70</sup> donde reconocerá este asunto en el sentido de una *vida interpretante*. Esta idea, encierra todos los elementos que se han venido mencionando en relación al *cuerpo*, la *interpretación* y la misma *vida*:

Interpretar significa pues en este nivel primario la actividad por la que todo ser orgánico constituye su realidad, la actividad constitutiva de la vida misma, pues sólo desde el suelo estable que toda interpretación crea en el medio del azar del acontecer la vida puede florecer. A esa necesidad de interpretar Nietzsche le presta múltiples formulaciones: la necesidad de ilusión, o más comúnmente la ‘voluntad de apariencia’, pero evidentemente no se trata de una apariencia que oculte una realidad sustancial, sino de la voluntad de proyectar, de hacer aparecer, desde los instintos interpretantes, un ámbito relativamente sólido donde pueda realizarse el proceso natural de la vida. (pp. 184-185)

Gama Barbosa postula en concordancia al pensamiento de Nietzsche la importancia de la *interpretación* [Auslegung] como una actividad fundamental de la *vida* misma. Asimismo, reconoce la contingencia, ya que detrás de ésta se comprende un aspecto caótico, reflejado en las *fuerzas*, los *instintos*, o como bien se ha tratado en esta investigación, con los *impulsos* [Triebe]<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Zarathustra expresa en: “De los despreciadores del cuerpo”: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido (...) Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”. (Nietzsche, 2003, pp. 64-65) Véase también *El Sujeto y la Máscara* (1989), de la sección “Crepúsculo del sujeto” (p.191). Allí Vattimo explica como hilo conductor al *cuerpo* y su relación con la máscara, la pretensión de unidad y la multiplicidad. En la misma acepción del pasaje de Zarathustra, complementar con *El hombre y la gente* (2013) donde Ortega y Gasset muestra un punto de vista sobre la importancia del *cuerpo*.

<sup>70</sup> “Nietzsche y la vida interpretante” (2015) *Praxis Filosófica* N.º 39 171–196.

<sup>71</sup> Sobre esta última idea, Gama Barbosa puede corroborarla cuando comenta: “Por nuestra parte queremos insistir en una noción de vida como interpretación, esto es, un proceso vital de interpretatividad fundamental (en conjunción con el caos)” (2014, p. 183). Se deja claro también, que el autor manifiesta una postura en la cual defiende esta cuestión de una *vida* interpretativa como el proyecto ontológico de Nietzsche. En ese sentido, la investigación de Gama Barbosa en su texto converge con algunos aspectos que expone allí con

Por otra parte, el apartado es contundente y deja claro que no se trata de una postulación hacia una realidad sustancial, pues, de hecho, esto sería un retroceso hacia lo reactivo. El autor parece que da a entender por sus palabras, que el sentido al que apunta Nietzsche con este tipo de *interpretación*, comporta el mismo significado en el que se reconocen las *fuerzas activas* como un apoderarse y crear nuevas posibilidades. Pero a este respecto, hay un elemento mucho más agudo entre la *interpretación* y la *vida*, que Nietzsche comprende desde los estados fisiológicos. A tal efecto, esta última idea obedece al sentido del *cuerpo* como el origen de las *interpretaciones*.

Lo anterior comporta un carácter bastante problemático y transgresor en lo que respecta a los valores habituales de la filosofía tradicional. En este sentido, la filosofía de la *sospecha* ha invertido todos estos elementos menospreciados por la tradición, y que, a su vez, Nietzsche rescata y afirma en su pensamiento. La idea de que el *cuerpo* sea el origen de las *interpretaciones* compromete no sólo a la filosofía tradicional, sino a la misma filosofía de Nietzsche, la cual, ha sido reducida a aspectos biologistas, relativistas, e incluso, a postular proyectos ontológicos acerca de su pensamiento. Rocha de la Torre en (2014) comenta lo siguiente sobre esta situación:

El punto de partida para la comprensión del carácter “interpretante” del cuerpo lo constituye la conexión que Nietzsche establece entre la instauración de perspectivas y la creación de máscaras y apariencias, así como la exploración de los vínculos de éstas con la fuerza y la generación de valoraciones (...) Toda valoración es la expresión del desencadenamiento de una fuerza que se manifiesta como voluntad de producción de sentido mediada fisiológica, histórica y culturalmente. (p. 161)

En relación a este apartado, se abre el siguiente interrogante: ¿Qué es precisamente una *interpretación*? Rocha de la Torre inferirá más adelante: “Valorar es interpretar y, por lo tanto,

---

los de este trabajo investigativo, pero se rechaza o se toma distancia de una idea acerca que postule un proyecto ontológico en el pensamiento de Nietzsche.

generar perspectivas forjadas en la vida misma” (2014, p. 163) esto pues, haciendo alusión al fragmento 2 [77] de otoño de 1885. Con esta mención, el autor refiere a las palabras de Nietzsche cuando dice: “Nuestros valores son *introducidos* en las cosas con la *interpretación*.” (2008c, p. 98) Rocha de la Torre postula que existe un: “encadenamiento esencial que existe entre fuerza y valoración, al mostrar cómo las valoraciones son consustanciales al despliegue de las fuerzas, y permite entrelazar dicho despliegue con la creación de perspectivas ligadas a contextos de vida.” (p. 162) Esta cuestión remite precisamente, a la idea de Nietzsche de que toda valoración obedece a: “(...) exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (2005a, p. 25) Lo más notable de esto, es que al *cuerpo* se le otorga la gran importancia en el surgimiento de esas valoraciones, o más bien, *interpretaciones*<sup>72</sup>. Por ello el *cuerpo* no se puede entender como una cuestión mecánica o sistemática, sino orgánica.

Todas las expresiones y creaciones humanas, es decir, *interpretaciones* [*Interpretationen*] son una manifestación del *cuerpo*. De éste han derivado las *necesidades* [*Bedürfnisse*], los *impulsos* [*Triebe*]. Recuérdese por ejemplo que en el fragmento 7 [60] (2008c) Nietzsche menciona: “Son nuestras necesidades [*Bedürfnisse*] las que *interpretan el mundo* [*Welt auslegen*]”. (p. 222-2016, NF-7[60]) *Necesidades*, que, a su vez, están supeditadas a *impulsos*, y, asimismo, a

---

<sup>72</sup> Esta hipótesis se respalda en dos posiciones, la primera, es comprender las palabras de Rocha de la Torre cuando expresa: “Es clave resaltar que dicha explosión de perspectivas puede concebirse como una multiplicidad de miradas surgidas de los afectos, de las tonalidades afectivas entrelazadas con configuraciones específicas del cuerpo” (2014, p. 164). El autor manifiesta, en pocas palabras, que el surgimiento de las interpretaciones [*Interpretationen*] se debe a una multiplicidad de afectos, *instintos*, *impulsos* [*Triebe*] que habitan el *cuerpo*. La *interpretación* es sólo el resultado, *activo* o *reactivo*, de la manifestación de esos afectos que nombra Rocha de la Torre allí. En un fragmento póstumo de otoño de 1885, Nietzsche manifiesta algo parecido a este contexto: “La interpretación [*Auslegung*] misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos [*physiologischer*], así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. *¿Quién interpreta?* — Nuestros afectos [*Affekte*].” (2008c, p. 134-2016, NF-2[190]) Nietzsche quita al intérprete, es decir, al «sujeto» como actor de esa acción de interpretar, y más bien, coloca como protagonistas o causantes de estas acciones a los afectos, *instintos*, *impulsos* [*Triebe*] etc.

las *fuerzas* manifestadas en estos *impulsos* [*Triebe*]. Por ese motivo, aunque en primera instancia Nietzsche comprenda esto desde un aspecto reactivo, no descarta por completo la existencia de esas *fuerzas* manifestadas en esos *impulsos*, es decir que es consciente de que no se pueden abolir y comprende que interpretar es una manifestación instintiva. Por ello, cuando se expresa un juicio sobre el mundo con la ingenuidad de ser un conocimiento último sobre éste, el filósofo alemán replica: “(...) el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo».” (p. 222-2016, NF-7[60]) El *perspectivismo* obedece, a un aspecto netamente individual. Cada individualidad comprende, interpreta el mundo de acuerdo a sus *necesidades* [*Bedürfnisse*].<sup>73</sup> Por consiguiente que Gama Barbosa en (2015) sostenga lo siguiente:

(...) lo que quiero sostener aquí es que este devenir o movimiento de la vida está determinado fundamentalmente por la actividad de la interpretación. Mi propósito es mostrar en lo que sigue la manera en que este interpretar, inherente al devenir de la vida, adopta diferentes maneras de realización que van a definir las diversas formas de existencia, desde la más elemental forma de vida orgánica, hasta la vida más compleja e interesante del ser humano. (2015, pp. 174-175)

Hablar de ese *devenir* de la vida es un expresarse desde la óptica perspectivista de la existencia, y, por ende, desde un punto de vista humano. Al mismo tiempo, Gama Barbosa reconoce el sentido *activo* al cual apunta este tipo de *interpretación*. Esta última se distingue por esa característica *proactiva* en la creación de nuevas *interpretaciones* y, comprender que además de las propias, esto denota el advenimiento de una multiplicidad de perspectivas. Así pues, y de

---

<sup>73</sup> El recorrido o proceso de la *interpretación*, aunque se rastree su origen y se comprenda desde un aspecto de la corporalidad, éste obedece a *fuerzas* inconscientes, las cuales, se manifiestan de diversas formas. De hecho Gama Barbosa comenta sobre esto: “Esas fuerzas inconscientes e interpretantes resultan ser la base de lo que Nietzsche llama instinto. Las fuerzas motrices de los seres vivos se disparan ante cada estímulo de manera activa o reactiva, de modo tal que su respuesta asegure la preservación del organismo, potenciando su capacidad de adaptación y su habilidad para resolver los retos que constantemente le presenta su entorno.” (2015, p. 179) El estímulo corresponde a la interacción del *cuerpo* con su entorno más próximo y su relación con las cosas.

acuerdo con la cita anterior, la *vida* es un constante interpretar, es un sinnúmero de *interpretaciones* que surgen de una concatenación de eventos que acontecen en la corporalidad individual de cada existencia:

(...) el cuerpo interpreta y valora los fenómenos, es decir que ya en este tipo de experiencias se percibe el despliegue de acciones interpretativas del cuerpo que nuevamente, aunque de una manera mucho más palpable de lo que hasta el momento se ha mostrado, es concebido como el centro interpretante y artístico por excelencia. (Rocha de la Torre, 2014, p. 176)

Nietzsche acude al elemento más próximo con la vida, apela al *cuerpo*. Es preciso significar esto como un evento incluso más claro que los razonamientos de la tradición, ya que el *cuerpo* es lo más próximo al mundo, pues con éste, dotado de sentidos, se percibe el mundo en su inmediatez. Incluso, se infiere que la percepción del mundo es más inmediata que la misma *interpretación*. Como bien reconoce Rocha de la Torre, las valoraciones dirigidas por exigencias fisiológica son *interpretaciones* [*Interpretationen*]. De esto se deduce, que desde el *cuerpo* se interpreta según su entorno y los estímulos que los sentidos le doten. Por ello, la *interpretación* como valoración, sólo se manifiesta como el último eslabón de esa cadena de acontecimientos que se efectúan en la interioridad del *cuerpo*. Como diría Zaratustra: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.” (Nietzsche, 2003, p. 65) En la interioridad del *cuerpo*, se presenta una pugna constante entre *fuerzas* [*Kräften*] múltiples, manifestadas como *instintos*, o *impulsos* [*Triebe*] que buscan estar satisfechos, que buscan manifestarse. En este caso, la *interpretación* [*Auslegung*] es una manifestación de esos *impulsos* [*Triebe*] que se presentan de manera contingente en el *cuerpo*.

Por esta razón, la *interpretación* como una manifestación de la *fuerza*, sea reactiva o *activa*, se ha situado desde el acontecer en la interioridad del *cuerpo*. Al comprender en esa interioridad

la pugna entre *fuerzas* y el surgimiento de las *necesidades* [*Bedürfnisse*], se entiende que la aparición de esos *impulsos* [*Triebe*] obedecen a las exigencias fisiológicas internas, se deduce que el *cuerpo* como pluralidad, como una multiplicidad, es constante e incesante *devenir*. Ahora bien, al captar esos estados fisiológicos permanentes, Nietzsche entiende que la *vida* se enfrenta a un azar continuo. La *vida* en este caso, desde la perspectiva humana y la interioridad corporal, es un constante cambio que se debe afirmar sin intentar negarlo. Esta posición, es una manifestación de las *fuerzas activas*, y, por ende, de una *interpretación* que beneficia a la existencia, pues como diría Nietzsche, es un “Vivir y fabular” [*Erleben und Erdichten*]<sup>74</sup>.

Precisamente, en este apartado de *Aurora* (2014), el filósofo de Röcken expresa: “Por muy lejos que alguien pueda llegar en el conocimiento de sí mismo, nada será, sin embargo, más incompleto que la imagen que se haga del conjunto de los *impulsos*<sup>75</sup> [*Triebe*] que constituyen su

---

<sup>74</sup> El traductor (J. Aspiunza) comenta en *Aurora* (2014): “*Erleben und Erdichten* son dos verbos transitivos que corresponden a *leben* y *dichten*, «vivir» y «escribir (literatura)» o «inventar, imaginar». *Erleben* significa, por lo tanto, «vivir (algo), experimentar (algo)»” (p. 554) Asimismo, para *Erdichtungen*, éste se reconoce como un sustantivo: invento, invención, creación, como dato revelador, corresponde a “ficción”, a “creaciones imaginarias” (2014, p. 555) que coincide con el verbo *Erdichten* (inventar). Aspiunza comenta que la expresión “fabulación” no se reconoce con un aspecto negativo, antes bien, es la manera a la que apela Deleuze (2000) cuando dice: “Precisamente el aforismo es el arte de interpretar y la cosa por interpretar; el poema, a la vez el arte de evaluar...” (p. 23). El autor identifica el valor de la creación de nuevas perspectivas mediante el poema y el aforismo, en el que se evalúa, se hace crítica y se propone. Así pues, vivir y fabular corresponde a la imagen del filósofo como artista.

<sup>75</sup> Se vuelve a modificar la traducción de “pulsión” por *impulso* en referencia al sustantivo *Trieb*, debido a que en esta edición de Tecnos se condiciona el concepto de pulsión a un ámbito psicoanalítico, lo cual se respalda en el *Diccionario de uso del español* 2nd. ed. (1998) de María Moliner: “Pulsión (...) En psicoanálisis, fuerza inconsciente que provoca determinadas conductas. Se usa también, fuera del lenguaje psicoanalítico, con el significado de «impulso» o «fuerzas»...” (p. 812) En este diccionario de Moliner se tienen en cuenta ambos términos, pero en las ediciones de Tecnos se suele cambiar “pulsión” e *impulso* dependiendo del autor de traducción y esto puede confundir o cambiar el sentido del concepto. De acuerdo con esto, desde el principio de la investigación se advirtió que se mantendría el uso de *impulso* como lo hace de J. Vermaal en *Fragmentos póstumos* (2008c). En tal caso, se aclara, que Nietzsche reconoce los aspectos inconscientes de los *impulsos*, pero no lo limita a una cuestión meramente psíquica, sino que advierte también el elemento de lo fisiológico. Diego Sánchez Meca en la introducción a los *Fragmentos póstumos* (2010) comenta: “(...)para describir la «fuerza» necesaria capaz de acercarse a la vida desde el espíritu creativo del hombre, Nietzsche, el gran psicólogo y fisiólogo, pondrá un énfasis especial en aquellos «*impulsos*» (*Triebe*), que brotan de la vida misma —«la perspectiva de la vida»—(...) anteceden a cualquier consideración científica y lógica de la realidad. Ésta es la razón por la que Nietzsche quiere explicar que

ser.” (p. 554-2016, N. 119). Es imposible sistematizar esas *fuerzas*, en concreto, esa manifestación de *impulsos* que acaecen en la interioridad. Además de esto, Nietzsche agrega: “¿Qué son, pues, nuestras vivencias? ¡Mucho *más* lo que introducimos en ellas que lo que en ellas hay! ¿No habrá que decir incluso que en ellas no hay nada? ¿Que vivir (algo) es *fabular* [*Erdichten*]?” (2014, p. 556-2016, N. 119) *Fabular* [*Erdichten*], es interpretar, es crear, es construir sentido a partir de lo que se presente en el entorno, dependiendo de la circunstancia y los *impulsos* que predominen más.<sup>76</sup> Reconocer esa pluralidad de *fuerzas* en un sentido *activo*, es constatar, pues, el tercer estado psicológico en el cual se afirma la contingencia, se afirma el *devenir* y por ende, es el surgir del *perspectivismo*. En este caso concreto, aceptar la complejidad del *cuerpo* es un paso ulterior reconocible del pensamiento nietzscheano.

No obstante, la cuestión no es tan fácil como parece, dado que Nietzsche comprende esos pasos como una transgresión a todos los valores habituales como un sometimiento de las fuerzas reactivas. Este camino, es el que Nietzsche reconocerá como la introducción hacia un “laberinto” (2005a, pp. 57-58)<sup>77</sup>. Lo cierto es que, se puede inferir sin miedo a equivocarse, la predicción de

---

detrás de las ideas de conocimiento, verdad, política, etc., no hay más que «impulsos», que son los que guían nuestro comportamiento y explican nuestras tendencias.” (p. 40)

<sup>76</sup> En el prólogo a la segunda edición de la *Gaya ciencia* (2014) se puede encontrar en: “Preludio en rimas alemanas”, un poema (*Mi felicidad*) que concuerda con la aceptación de la contingencia y la cuestión caótica de la existencia: “Desde que me cansé de buscar, Aprendí a encontrar. Desde que un viento se me opuso, Con todo viento navego.” (p. 723). Se cansa de buscar la verdad, es decir, un sentido estable. En lugar de eso, lo que se encuentra es lo *aparente*, un mundo en movimiento. Todo aquello que se oponga como una fuerza superior, no se niega ni se le huye, se acepta y se transforma en un sentido para preservar la existencia, es un *vivir y fabular* [*Erleben und Erdichten*].

<sup>77</sup> La parte que se resalta del pasaje es la siguiente: “Es cosa de muy pocos ser independiente: - es un privilegio de los fuertes (...) es no sólo fuerte, sino temerario hasta el exceso. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida comporta en sí.” (Nietzsche, 2005a, pp. 57-58). El camino de una vida sin «verdad», es decir, el reconocimiento de una existencia sin certezas encierra para Nietzsche una peligrosidad de la que pocos hombres son privilegiados. Aun así, este privilegio refiere a una autenticidad que escapa de lo que el filósofo alemán reconoce como el rebaño.

que, más que una “filosofía del futuro”, esto anuncia el advenimiento de los filósofos del futuro.

Estos filósofos son quienes osarán enfrentar el peligro:

Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos (...) filósofos del peligroso «quizá», en todos los sentidos de esta palabra. - Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos. (Nietzsche, 2005a, p. 24)

Hay que saber implicar estas palabras de Nietzsche, pues es preciso aclarar que el filósofo de Röcken no profetiza o incurre en una utopía acerca de la aparición de un pensador con características abstractas. En este respecto, la idea de un filósofo del futuro se comprende, con la imagen de un individuo que entiende la peligrosidad de una filosofía que osa cuestionar todos los valores habituales de la tradición. Si se describiera en unas cuantas palabras a este filósofo del futuro, la expresión predilecta como complemento a este último pasaje de Nietzsche, la proporciona Deleuze en (1998) cuando dice: “El filósofo, en tanto que filósofo, es sintomatologista (...) «filósofo del futuro»: filósofo médico (es el médico quien interpreta los síntomas)” (p. 108) Deleuze apela en este corto pasaje a la imagen de un filósofo más que “diagnosta”, a la figura de un pensador afirmador de la *vida*, de la pluralidad que yace en su interior. Detrás de esa descripción del médico, hay un sentido que apunta a la del filósofo como fisiólogo.

### 3.4. *¿Qué es un filósofo?*<sup>78</sup>

Esta última sección es una implicación de todo lo visto hasta ahora. Además, de que se reconoce la radical postura de Nietzsche frente a la tradición, pero esta vez como rebaño. Por ello,

---

<sup>78</sup> La cursiva se debe a que esta pregunta se toma de la traducción al español del texto de Deleuze titulado *Nietzsche* (2000) Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río. En esta edición los traductores dividen los capítulos del texto original del francés (1966) alfabéticamente (A-E). En este caso, la pregunta: “¿*Qué es un filósofo?*” aparece en el inciso “A”.



para esta última parte se tendrán en cuenta muchos de los aspectos que se abordaron en los capítulos anteriores y, sobre todo, en este presente. En este sentido, Nietzsche no ve el tercer estado del *nihilismo* como una superación para el rebaño, antes bien, este último estado como se quiera entender, es la superación del rebaño, pero, en ese contexto, ¿quién supera el rebaño? La respuesta a tal interrogante, sería: el individuo<sup>79</sup>, el *filósofo del futuro*, el que en su accionar, puede ser descrito de muchas maneras, pero, ante todo, y sobre lo que respecta a esta investigación, es el filósofo de la *sospecha* [*Verdacht*]. En este caso, la filosofía de la *sospecha* vuelve a tomar protagonismo, dado que ésta se describe como un modo del pensamiento de Nietzsche, una manera que, aunque parezca un paso irrelevante de su pensamiento, no se puede descartar su vigencia.

Pues bien, reconociendo estos aspectos, el título de la presente sección interroga por la figura del filósofo de manera muy general; no obstante, a lo largo de la investigación se ha descrito todo tipo de filósofos o varias acepciones que corresponden a la imagen de los pensadores de la tradición: el filósofo metafísico, el sacerdote enmascarado, el eremita, el tartufo etc. Todos estos, encarnan los dos primeros estados del surgimiento del *nihilismo* y, por tanto, la descripción óptima del apogeo de las fuerzas reactivas. Por ese motivo, se reconoce en el pensamiento nietzscheano la figura de un pensador del futuro, capaz de cuestionar los valores tradicionales, desenmascarar y diagnosticar los problemas que se presentan como nocivos frente a la *vida*. Por ejemplo, Deleuze

---

<sup>79</sup> Nietzsche es un defensor acérrimo del individuo, por ese motivo, considera que la moral es una negación de la independencia “(...) su prescindencia de la persona. A esto le llamo «rebaño».” (2 [203], 2008c, p. 137) En *Ecce homo* (2005c) Trad. A. Sánchez Pascual (ed. Alianza), en la sección titulada “Por qué soy yo un destino”, el filósofo alemán deja clara su postura al decir: “No quiero «creyentes» (...) no hablo jamás a las masas. Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare santo (...) No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón (...) nada ha habido hasta ahora más embustero que los santos...” (p. 135) Véase de M. Montinari *Lo que dijo Nietzsche* (2003), el capítulo quinto titulado “Nietzsche y las «consecuencias»” (p. 159); y también véase del mismo *Ecce homo* “Por qué escribo libros tan buenos” (p. 63).

lo define de la siguiente manera: “El filósofo deja de ser fisiólogo o médico para convertirse en metafísico; deja de ser poeta para convertirse en «profesor público».” (2000, p. 26) Claro está, que Deleuze describe un retroceso de la figura del filósofo hacia una forma decadente y cuestionada por Nietzsche. En este contexto, el filósofo se vuelve decadente cuando se convierte en un pensador para el rebaño. Por ello, se describe como fisiólogo y médico porque reconoce en su interior la pluralidad de *fuerzas*; tiene en cuenta que su existencia e *interpretaciones* acerca del mundo están dirigidas por exigencias fisiológicas, pero, además, reconoce los síntomas de las fuerzas reactivas en las otras *interpretaciones*.

Sin embargo, este punto de vista acerca de la imagen de este *filósofo del futuro* se torna, por lo menos hasta este punto, exigua. Por ejemplo, Deleuze agrega nuevamente en (2000): “El intérprete es fisiólogo o médico, aquel que considera los fenómenos como síntomas (...) El filósofo del futuro es artista y médico -en una palabra, legislador.” (pp. 23-24) Este intérprete como también le llama Foucault en (2010) reconoce en los discursos tradicionales, y contemporáneos, los estados psicológicos en el surgimiento de las filosofías nihilistas y decadentes. En pocas palabras, el filósofo de la *sospecha* corresponde a la idea de esos pasos ulteriores de ese diagnóstico psicológico que revela y desborda los postulados de la tradición. Este fisiólogo o médico, sabe que se enfrenta a la demagogia y tiranía de las fuerzas reactivas, expresadas en una “profundidad”. En este orden de ideas, Foucault lo reconoce diciendo: “Es necesario, por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en “el buen excavador de los bajos fondos.” (2010, p. 36) Precisamente, esta acepción sobre la “profundidad” es un tema que se abordó en el segundo capítulo de esta investigación. En consecuencia, Foucault alude en este final del pasaje al aforismo 446 titulado: “Jerarquía” (*Aurora* 2014). El “buen excavador de los bajos fondos”, es el

pensador del *subsuelo* [*untergründlichen*]<sup>80</sup>, es aquel que, como intérprete, se atreve a desenmascarar a los pensadores “profundos”, resignados, seducidos por la «verdad»; es aquel que mete “la cabeza en la ciénaga” (p. 655-2016, M. 446). Lo deducible para este punto, es que Nietzsche examina la “profundidad” desde ese enfoque de la *sospecha* [*Verdacht*]<sup>81</sup>, dejando claro cuál es la realidad de esa supuesta “profundidad”.<sup>82</sup>

Sin embargo, hay varios puntos por aclarar sobre esta idea del *filósofo del futuro*, el cual, alude a todas estas características, como: intérprete, fisiólogo, médico, psicólogo, y/o pensador del *subsuelo* [*untergründlichen*]. De hecho, en la parte introductoria de este trabajo investigativo se relacionan dos aspectos de este personaje en particular, a saber, en las palabras de Fink (2000)

---

<sup>80</sup> Este concepto es un juego de palabras, de hecho, hay un aporte valiosísimo acerca de este término en la traducción de *Aurora* (2014) por Jaime Aspiunza. El autor comenta lo siguiente: “«del *subsuelo*» a *untergründlich*, que viene a representar lo que está más allá de las raíces. *Gründlich*, derivado de *Grund*, que es «suelo», «fondo», «fundamento», pero también «razón», «argumento», significa «a fondo», «fundado» y también «cuidadoso», «concienzudo»; *untergründlich* es un término que Nietzsche inventa, partiendo de *Untergrund*, «subsuelo», pero vinculado a *gründlich*. Siendo *unter-* «por debajo de», hemos de entender que «el pensador del *subsuelo*» llega más allá de las raíces, es «más que radical», es decir, indaga todo lo que rodea a las raíces.” (p. 655)

<sup>81</sup> Hay una distinción muy pertinente en un aforismo sobre este asunto que se aborda aquí, que, por cierto, ha sido bastante tergiversado. Se puede encontrar en *Así habló Zaratustra* (2003), de la sección “En el monte de los olivos”. En este pasaje Zaratustra expresa: “Así he encontrado a más de una persona inteligente: se cubría el rostro con velos y enturbiaba su agua para que nadie pudiera verla a través de aquéllos y hacia abajo de ésta (...) Pero los luminosos, los bravos, los transparentes - éstos son para mí los más inteligentes de todos los que callan: su fondo es tan *profundo* que ni siquiera el agua más clara - lo traiciona.” (Nietzsche, 2003, p. 250) En este caso, el intérprete como le llama Foucault, es decir, el pensador del *subsuelo* [*Untergründlichen*], se diferencia del pensador que enturbia las aguas para parecer profundo. El intérprete es incluso, aquel que mira qué hay debajo, es el que indaga sobre las raíces de esa “profundidad”.

<sup>82</sup> El acto desenmascarador del filósofo de la *sospecha*, ahora como intérprete o pensador del *subsuelo* [*untergründlichen*], se reconoce tanto en la postura del apartado 446 de *Aurora*, como en las palabras de Nietzsche en el pasaje 465 (*Un encuentro*) de esta misma obra, “El desamparo de una cosa me arrastra tan lejos, tan hasta dentro de ella que acabo llegando al fondo y veo que no vale tanto.” (Nietzsche, 2014, p. 661) El complemento de esta idea del rompimiento con esa profundidad lo expone Foucault al decir: “(...) el intérprete debe ir personalmente hasta el fondo, como un excavador (...) y la profundidad se vuelve ahora un secreto absolutamente superficial (...) no es, en sentido estricto, sino el revés de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie.” (2010, pp. 36-37) De ahí que Nietzsche diga en (2005a): “Todo pensador profundo tiene más miedo a ser entendido que a ser malentendido.” (p. 264) Véase también de *La Gaya ciencia* (2014) aforismo 173: “Ser profundo y parecer profundo” (p. 814).

cuando dice: “El «espíritu libre» es el gran suspicaz, que desconfía de todo aquello de lo que el hombre más se ha fiado hasta ahora. Tiene una mirada maligna y penetra con ella en los trasfondos vitales de todos los «ideales» (...)” (p. 65). Esta primera parte, corresponde a la figura destructora de la tradición, la primera parte del *nihilismo activo*, y el tercer estado psicológico en el que se acepta la inexistencia de «hechos» [*Thatsachen*] eternos y mundos suprasensibles. La otra parte de este pasaje, en la que Fink dice: “(...) alumbra el subsuelo de lo santo, lo verdadero y lo bueno, y saca a la luz cosas sorprendentes...” (2000, p. 65) reconoce en el intérprete, además de un «espíritu libre», aquel “excavador de los bajos fondos”. Aun así, estos dos aspectos son propios de un pensador destructor, de un filósofo dotado del “martillo”.

Por otra parte, en su reconocimiento de las *fuerzas activas*, este *filósofo del futuro*, al mismo tiempo que destruye, comprende la faceta *activa* del *nihilismo*, en la que vive y fabula, o como diría Deleuze en (2000) en la: “(...) que considera y crea «perspectivas»” (p. 24). Ahora bien, esta cuestión del *perspectivismo* es la faceta en la que se suele cuestionar el pensamiento propositivo de Nietzsche, puesto que su proyecto de una transvaloración de los valores es para muchos de sus comentaristas, otra cuestión metafísica. A este respecto, la interpretación sobre el *perspectivismo* se desenvuelve lejos de una cuestión suprasensible. Se sabe que el filósofo alemán ha descartado por completo la «verdad» en el sentido tradicional. Por tanto, el filósofo del futuro comprende como diría en la *Gaya ciencia* (2014) aforismo 54 titulado: “La conciencia de la apariencia”, en el que Nietzsche escribe:

¡En qué situación maravillosa y nueva, y al mismo tiempo terrible e irónica, me siento con mi conocimiento respecto de la totalidad de la existencia! He *descubierto* respecto de mí que la antigua humanidad y animalidad, que la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mi creando, amando, odiando, sacando conclusiones, — de pronto me he despertado en medio de ese sueño, pero sólo para llegar a la conciencia de que precisamente estoy soñando y de que *debo* seguir soñando para no perecer (p. 766)

Se trata entonces, de un ser consciente de lo *aparente*, de saber que se crean interpretaciones sin buscar un sentido determinado y estructurado de lo que deviene. Por ello, esta investigación se ha fijado en el pensamiento de la *sospecha* como una cuestión vigente del pensamiento de Nietzsche, en la medida en que reconoce esa situación maravillosa y terrible al mismo tiempo, porque bajo el anticipo de la *susplicacia* el *filósofo del futuro* está a un paso delante de las situaciones que le puedan o le intentan seducir. Lo terrible en este caso, comporta el peligro de una vida sin sentido absoluto, sin un piso estable, en la medida de que este tipo de filosofía ha aceptado el *devenir*, la *vida*. De ahí que Martín Hopenhayn comente en *Después del Nihilismo de Nietzsche a Foucault* (1997) algo considerable a esta idea: “(...) el perspectivismo angustia a la vez que libera. Va de la mano con la falta de certezas y la imposibilidad de síntesis (...) asume la inquietante figura de la dispersión. La libertad empuja hacia los extremos más inciertos...” (pp. 127-128). El *filósofo del futuro* se atiene al *devenir*, reconociendo el extremo que implica el *nihilismo activo* y, por ende, la afirmación de las *fuerzas* [*Kräften*] en ese sentido *activo*, el reconocido amor por la vida como una afirmación, y esto precisamente, porque esto reconoce el destino caótico de lo *aparente* y al mismo tiempo la *necesidad* de crear, de comunicar. Estas últimas ideas apelan, al tópico de la acción de producir sentidos, y consecuentemente apuntar a un sentido práctico al hablar de *perspectivismo*.

En este caso, si de una hipótesis se tratara acerca de una figura del intérprete o mejor aún, de un *filósofo del futuro*, Herbert Frey en *La sabiduría de Nietzsche* (2007) expresa: “‘Superior’ es el ser humano necesariamente activo, que encuentra su felicidad en la descarga creativa de sus fuerzas (...) (p. 221) Esto de por sí es redundancia, pero concuerda con el sentido práctico, es decir *activo* que advierte, o, mejor dicho, propone Arenas-Dolz en (2009) al decir: “Se puede proponer una (...) posibilidad para definir el nihilismo activo, es decir, convertirlo en una forma de

pragmatismo radical. (...) en la concepción pragmática del conocimiento se encuentra una implícita creencia en el valor de la creación, de la actividad...” (p. 23) No se trata de introducir o conceptualizar un pragmatismo en la filosofía de Nietzsche, antes bien, se habla de un aspecto pragmático porque la manera de descartar una acepción metafísica de esa *filosofía del futuro* o el *nihilismo activo*, es optar por los aspectos prácticos que se sitúan en la aceptación de lo *aparente* y continuar siendo consciente del carácter contingente de la *vida*.

Ahora bien, la idea de un *filósofo del futuro*, es decir, de un pensador que comporte todas estas características, se reconoce como una posibilidad a realizar. Cada uno de estos rasgos presentados no excede las capacidades humanas, ya que Nietzsche es consciente de ello apelando a una existencia en sentido perspectivista. En ese caso, el filósofo alemán reconoce que es la única salida para hacer frente a lo caótico sin necesidad de negarlo. La deducción pertinente y arriesgada que se hace aquí, es que todos esos aspectos que se le atribuyen al filósofo, son parte de una formación de la *escuela de la sospecha* [*Schule des Verdachts*]. La tergiversación del pensador o los pensadores del futuro, se presenta cuando se habla de una idea utópica de un ser superior que pretende subyugar a los demás. De ser así, sería un retroceso hacia lo reactivo, una momificación del concepto de individuo y, por tanto, un olvido de la *escuela de la sospecha* [*Schule des Verdachts*].

## Conclusiones

Si se intentara concluir cuál es la finalidad de este trabajo investigativo, el enunciado que da nombre a éste mismo, ha llevado a esta pesquisa a introducirse por varias vertientes que implican una relación con este modo del pensamiento de Nietzsche. En este caso, al decir como lo refleja el título: “La sospecha como forma del pensamiento de Nietzsche: una caracterización de lo suspicaz como modo de la crítica nietzscheana de la tradición metafísica”, es un tema que aquí se intenta mostrar vigente en la filosofía de este autor. La investigación ha arrojado varios aspectos que deben tener su precisa consideración. Primero, la detección que se hace de los *impulsos* [*Triebe*] hacia un sentido metafísico es reconocido por Nietzsche como un estado psicológico. Ha sido necesario ahondar en esos estados psicológicos para reconocer que detrás de esos postulados de la tradición se esconde una multiplicidad de instintos, a saber, como *fuerzas*, *impulsos*, *necesidades* y/o exigencias *fisiológicas*. En ese orden de ideas, Nietzsche atenúa el valor supremo e inmutable de la verdad al de meras *interpretaciones* [*Interpretationen*] al comprender que no es posible una verdad estática a causa de esa multiplicidad incesante.

Al reconocer estas *interpretaciones* como valoraciones determinadas por *necesidades*, por exigencias *fisiológicas* etc, el filósofo alemán infiere, en pocas palabras, que no es el intelecto el que interpreta, sino los afectos dirigidos por *fuerzas* [*Kräften*] inconscientes. Lo que se deduce de esta acción de Nietzsche al sentenciar que no existen “hechos”, sólo *interpretaciones*, es el reconocimiento de que esas valoraciones acerca del mundo al estar dirigidas por *fuerzas* inconscientes, denota que el acto de interpretar es infinito, lo que recaerá en la idea de que el mundo no es más que un *juego de interpretaciones* incesante que parten de una interioridad: “centros de fuerzas” (Vattimo, 1996, p. 118). No obstante, este es el primer hallazgo de la *escuela*

*de la sospecha* [*Schule des Verdachts*], puesto que se comprende como un acto desenmascarador de las pretensiones de los autores más influyentes del pensamiento filosófico de occidente.

En tales circunstancias, el pensamiento de la *sospecha* como hilo conductor de esta investigación arroja datos que esclarecen y se justifica a sí mismo como un modo de ser que permanece vigente. Primero, porque la investigación llega a la deducción de que todas las *interpretaciones* dirigidas por *fuerzas* parten de la interioridad de una determinada *corporalidad*. A tal efecto, lo segundo es reconocer que al no poderse negar el *devenir* permanente que yace en esa *corporalidad*, la existencia del *juego de interpretaciones* es casi innegable. A consecuencia de ello, este pensamiento revelador de esos estados psicológicos, saca a la luz todas esas series de elementos que se esconden detrás de enmascarados. Por ello, Nietzsche deduce que de esas innumerables interpretaciones adviene una multiplicidad de sentidos, que es lo que llamará el *perspectivismo*.

Aun así, la investigación señala una relación entre *interpretación* [*Auslegung*, *Interpretation*] y *perspectivismo*, dejando claro los tipos de *interpretaciones* que puedan existir. Esta última cuestión permite hacer una aseveración, aunque osada, se puede inferir una dicotomía entre *interpretaciones* de tipo reactivo e interpretaciones de un talante *activo*. En este sentido, el tercer capítulo de este trabajo investigativo reconoció que el *perspectivismo* es la única vía posible de hacer frente a las fuerzas reactivas que son el ejemplo del modelo de las filosofías y sistemas de la tradición. En este caso, la filosofía de la *sospecha* [*Verdachts*] implica más que un carácter crítico, también comporta una prevención de un posible retroceso hacia lo reactivo. Este pensamiento de lo *suspica* es el que permite el paso de los dos primeros estados del surgimiento del *nihilismo* (reactivos), hacia el tercer estado de aceptación del *devenir* y una *existencia perspectivista* (activo).



Ahora bien, hay que preguntarse para este punto si el pensamiento de la *sospecha* reconoce una superación definitiva del *nihilismo* en sus formas negativas. Primero, Nietzsche es contundente con su postura de lo individual. Su ataque a la moral y, por ende, a lo que denomina rebaño, corrobora en su pensamiento la oposición a cualquier tipo de vinculación con filosofías o ideologías para muchedumbres. La apuesta por un individualismo reconoce en este pensador alemán, el camino hacia una propuesta filosófica para unos pocos. Es por esto que, desde el principio, Nietzsche advierte que una transgresión de carácter filosófico es el prelude de una *filosofía del futuro*. A este respecto, este tipo de filosofía se reconoce como la superación de lo que aquí se ha mencionado como *nihilismo*, no obstante, cabe destacar, que esto converge al surgimiento de un tipo de pensadores del *futuro*.

Dadas las circunstancias, el desarrollo de la investigación parece comportar un recorrido desde la crítica a lo universal de la tradición, y desembocar en un aspecto particular, a saber, una filosofía que se enfoca en el individuo. Se deduce pues, que esta filosofía de la *sospecha* es un modo de existencia ante las adversidades que acaecen en un *mundo del devenir*. Esto se corrobora en las palabras de Nietzsche en el aforismo 309: “Desde la séptima soledad” (La Gaya ciencia, 2014, p. 843). El *caminante* [*Wanderer*], está en constante lucha contra lo ideal, es decir, contra los planos metafísicos; es una constante batalla frente a aquello que le intenta seducir, y que a muchos filósofos ha seducido. De hecho, Con este pasaje se dio apertura, a modo de epígrafe, a esta investigación. En consecuencia, la figura de este individuo encarna la propuesta de un *filósofo del futuro*, pues acepta la no-verdad y, por ende, se sume en una existencia de carácter perspectivista, una existencia que es un *vivir y fabular* [*Erleben und Erdichten*] en el que se opta por un mundo de *interpretaciones* [*Interpretationen*] y de creación.

Sin embargo, hay algunos puntos a aclarar sobre esto, ya que el pensamiento de Nietzsche suele tergiversarse de muchas maneras. Por ejemplo, su mención de una *filosofía del futuro*, o de un individuo como *filósofo del futuro*, es interpretada como una abstracción más, y una “innovación” de la metafísica de occidente. En este caso, para comprender este pensamiento de una *filosofía del futuro*, y sobre todo concebir una idea acerca de un pensador del futuro, es necesario recordar que ese *vivir y fabular* que se relaciona al *perspectivismo*, se debe apreciar en un sentido netamente práctico. Esto pues, sin romantizar el asunto, obedece a la existencia de cada individuo en lo que Nietzsche denomina el *mundo orgánico*. De ahí que se hubiera hecho un énfasis en la *corporalidad* como fuente para una vinculación con el mundo.

Lo problemático es preguntarse si Nietzsche comprende esa superación del *nihilismo* como algo permanente. De ser así, se incurriría nuevamente en una metafísica y en la idea de un mundo ideal. Por ello, como se había manifestado en el tercer capítulo de esta investigación, la superación del *nihilismo*, es decir, de lo reactivo es una lucha constante. Este no es un pensamiento para el rebaño, antes bien, el *filósofo del futuro* como gran *suspica* es quien supera al rebaño; asimismo, cabe aclarar que el rebaño, la metafísica, es decir, los estados psicológicos en los que se presentan el *nihilismo* de manera reactiva prevalecerán, pues la filosofía de la *sospecha* reconoce los instintos, los *impulsos*, lo fisiológico, y dependiendo del individuo, las fuerzas se manifiestan de manera *reactiva* o *activa*. Sería una ingenuidad creer que la superación del *nihilismo* es algo permanente y sobre todo un pensamiento para las masas.

En esta medida, cabe añadir que aspectos como la *voluntad de verdad* [*Wille zur wahrheit*], son algo que aún prevalece y prevalecerán en la ideología, la política, incluso, en el positivismo. La tendencia hacia lo metafísico es algo que se transforma según las necesidades de una época.

Foucault (1992)<sup>83</sup> por ejemplo, reconoce la *voluntad de verdad* como un elemento de soporte institucional donde se presenta una especie de presión y coacción (1992, p. 10). Las estructuras o sistemas contemporáneos en los ámbitos socio-cultural, ideológico, político, religioso comportan en sus justificaciones una finalidad y necesidad teleológica en la búsqueda de un sentido permanente. Pensar que se pueda superar definitivamente el estado reactivo del *nihilismo*, es desconocer que la crítica de Nietzsche también halla, de alguna manera, la causa de esos comportamientos que no se pueden abolir, sino transformar.

Por consiguiente, la *filosofía de la sospecha* no es un modo transitorio de la crítica nietzscheana, antes bien, se comprende su prevalencia por la desconfianza hacia los postulados contemporáneos que se presentan en las filosofías, ciencias del espíritu, el positivismo etc. El individuo como el gran *suspica* se halla en una pugna constante contra un posible retroceso hacia las *fuerzas* reactivas; es consciente de que en su interioridad se encuentra una pluralidad de *fuerzas* [*Kräften*], manifestadas en *impulsos*, y reconoce que su entorno e interpretaciones acerca de éste, están dirigidas por sus afectos, por exigencias fisiológicas. Asimismo, es el sintomatologista y puede detectar la presencia de las fuerzas reactivas en los pensamientos ajenos a él. Por último, cabe agregar que esta postura no es descabellada, dado que se identifica en un ámbito inmediato y comprensible de la *vida*, obedece a una constancia, a un sentido *pragmático*.

---

<sup>83</sup> *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano.

### Referencias bibliográficas

Ávila, R. (2016). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. FCE. Coordinación por Paulina Rivero.

Campioni, G. (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de la Plata.

Cragolini, M. B.

- (2000) *Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche*. Post Data Revista de Psicoanálisis; Repositorio Universidad Nacional Lugar: Bogotá, Colombia vol. 11.
- (2003). *Nietzsche: camino y demora*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Deleuze, G.

- (2000) *Nietzsche*. Madrid, España: Arenas Libros.
- (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Derrida, J. (1995) *Historia de la mentira: Prolegómenos*. (Conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires)

Descartes, R. (1998) *Obras completas: René Descartes*. Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

Dostoyevski, F. (1991) *Obras Completas Tomo II (Grandes Clásicos)* Madrid, España: Editorial Aguilar.

Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial. (Trad. A. Sánchez Pascual).

Foucault, M.

- (1992) *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, [1970]
- (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Nietzsche, Freud, Marx*. Madrid, España: Anagrama.
- (2004) *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia, España: Ediciones Pre-textos.

Frey, H. (2007) *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*. Puebla, México: Universidad de las Américas.

Gadamer, H. G.

- (1998) *Verdad y método II*. Salamanca, España: Tübingen, Mohr. Trad. Ediciones Sígueme.
- (1993) *Hermeneutik II Wahrheit und Methode*. Tübingen, C. B. Mohr (Paul Siebeck),

Gama Barbosa, L. E. (2015). *Nietzsche y la vida interpretante*. Praxis Filosófica, (39), 171–196.  
<https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i39.3520>

González, J. C. (2017) *La filosofía trágica de Nietzsche*. © Autoedición.

Heidegger, M.

- (2000a) *Nietzsche. Primer tomo. Traducción de J. L. Vermal*. Barcelona, España: Ediciones S. A.
- (2000b) *Nietzsche. Segundo tomo. Traducción de J. L. Vermal*. Barcelona, España: Ediciones S. A.

Hofmann, J. N. (1994) *Wahrheit, Perspektive, Interpretation [Verdad, perspectiva e interpretación]* Berlin/NewYork: Deutscher Taschenbuch Walter de Gruyter.

Hopenhayn, M. (1997). *Después del Nihilismo de Nietzsche a Foucault*. Santiago de Chile: Editorial Andrés bello.

Hübner, H. (2008) ‘*Hermeneutik des Verdachts*’ bei Friedrich Nietzsche. New Testament Studies, 54, pp 115-138

Jaspers, K. (2003). *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

Jünger, F. G. (2017) *Nietzsche*. Barcelona, España: Editorial Herder, S.L.

Lamore, C. (2008). *The Autonomy of Morality [La Autonomía de la Moralidad]*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.

López Sáenz, M. C. (2014) *¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche*. Eikasia: revista de filosofía, N.º 56, (2014), págs. 105-126. Oviedo, España.

Mann, T. (2000) *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Manzano, A. (2017) *El nihilismo en el pensamiento de Friedrich Nietzsche o la posibilidad de Dioniso*. Revista La Colmena, [S.l.]. N. 58, pp. 23-30.

Moliner, M. (1998) *Diccionario de uso del español 2nd. ed.* Gredos. Madrid: España.

Montinari, M. (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona, España: Salamandra.

Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Biblioteca Nueva.

Nietzsche. F.

- (2001) *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2003) *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2004) *El Nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2005a) *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2005b) *La Genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Madrid : Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2005c) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2008a). *Fragmentos póstumos. Tomo II (1875 – 1882)*. Tecnos. (Traducción de Manuel Barrios y Jaime Azpiunza).
- (2008b). *Fragmentos póstumos. Tomo III (1882 – 1885)*. Tecnos. (Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill)

- (2008c) *Fragmentos Póstumos Tomo IV* (1885-1889). Madrid, España: Editorial Tecnos. (Traducción de J. L. Vermal y Joan b. Llinares).
- (2010) *Fragmentos Póstumos Tomo I* (1869-1874). Madrid, España: Editorial Tecnos. (Traducción de Luis De Santiago de Guervós).
- (2013) *Obras completas II. Escritos filológicos*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- (2014) *Obras completas III. Escritos de madurez I*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- (2016) *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Nietzsche Source. (PDF) Paolo D'Iorio
- (2018) *Homer und die klassische Philologie*. <https://TheVirtualLibrary.org>

Platón. (1988) *Fedón*. Ed. Gredos; Trad. Carlos García Gual

Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Barcelona: Editores, s.a.

Rocha de la Torre, A. (2014). *El cuerpo como centro de interpretación: Una aproximación a la concepción nietzscheana*. Universitas Philosophica. N.º 17(34-35)

Vattimo, G.

- (1989). *El Sujeto y la Máscara*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- (2002) *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- (1996). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- (1992). *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.

Vermal, J. L. (1989) *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, España: Editorial Anthropos.