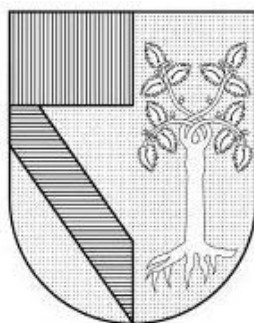


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL DE ESTUDIOS ANTE LA S.E.P. CON NÚMERO DE ACUERDO 20221220 DE FECHA 30 DE SEPTIEMBRE DE 2022.



"PENSAR CON NIETZSCHE FRENTE AL EXISTENCIALISMO:
TRANSVALORACIÓN, NIHILISMO Y HERMENÉUTICA CRÍTICA DE SU
RECEPCIÓN"

TESIS

QUE PRESENTA

Adrián Gómez Oyanguren

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. Eduardo Oscar Charpenel Elorduy

Dedicatoria

A quienes no temen pensar más allá del bien y del mal.

A mi familia, por su amor, apoyo y comprensión incondicional.

A mis maestros, por su alegría en compartir el conocimiento filosófico.

A mi director de tesis, Dr. Eduardo Oscar Charpenel Elorduy, por sus consejos, dirección y acompañamiento.

Y a quienes luchan, cada día, por dar sentido a la vida sin la necesidad de recurrir a absolutos.

Muy en especial, a Friedrich Nietzsche, por su valentía de cuestionar y quebrantar un paradigma longevo en un momento de especial tensión histórica.

Epígrafe

Y ¿por qué los hombres, dondequiera que han buscado algo sólido en lo que afirmar sus vidas, no han escogido los hechos en los que abunda el mundo, sino los mitos de una imaginación inmemorial...?

Joseph Campbell.

Índice

Pensar con Nietzsche frente al existencialismo: transvaloración, nihilismo y hermenéutica crítica de su recepción.....	3
<i>Introducción.....</i>	3
<i>Justificación de la investigación.....</i>	4
<i>Hipótesis.....</i>	5
<i>Preguntas de investigación.....</i>	5
<i>Objetivos generales y secundarios</i>	5
<i>Objetivo principal.....</i>	5
<i>Objetivos secundarios.....</i>	6
<i>Marco metodológico</i>	6
<i>Capítulo I Fundamentos del pensamiento moral de Nietzsche</i>	7
1.1. Genealogía de la moral y crítica a la moral tradicional.....	7
1.2. El concepto de “transvaloración de los valores”	13
1.3. Nihilismo, voluntad de poder y eterno retorno.....	19
1.4. Del concepto del Übermensch o superhombre.....	28
1.5. El estilo aforístico y la polisemia como estrategias filosóficas.....	33
<i>Capítulo II Criterios para una hermenéutica crítica del pensamiento nietzscheano</i>	43
2.1. ¿Es posible hablar de una coherencia filosófica en Nietzsche?	43
2.2. Sentido y límites del concepto de distorsión en filosofía	49
2.3. Identificación de núcleos argumentativos consistentes	53
2.4. La función crítica del pensamiento nietzscheano frente a su recepción	60
2.5. La superstición: Muchos pensamientos, pocas manifestaciones.....	67
2.6. Concepciones sobre las creencias y los mitos	72
<i>Capítulo III Nietzsche y el existencialismo. Un diálogo tenso</i>	83
3.1. Convergencias iniciales. La tematización de la existencia.....	83
3.2. Aproximaciones históricas: Kierkegaard y Nietzsche, entre la fe y el abismo	88
3.3. Convergencias temáticas: Heidegger y la ontologización de Nietzsche	91

3.4. Sartre y la moralización de la herencia nietzscheana: libertad, responsabilidad y creación de valores.....	97
3.5. Creación de valores en Nietzsche versus la aceptación de la vida de Camus	105
3.6. Apropiación, resignificación o desplazamiento estructural: balance crítico de la recepción existencialista de Nietzsche.....	111
Capítulo IV Reconfiguración contemporánea del legado nietzscheano: crítica, existencia y horizonte postmetafísico.....	116
4.1. Nietzsche después del existencialismo, persistencia y radicalización y desplazamientos de la crítica.....	116
4.2. Genealogía y crítica cultural contemporánea del poder, subjetividad y producción de sentido	121
4.3. La figura del creador de valores. Del superhombre al sujeto ético	126
4.4. Nihilismo activo y nihilismo pasivo: una distinción olvidada.....	133
4.5. Pérdidas, desplazamientos y silencios: límites estructurales de las apropiaciones contemporáneas de Nietzsche.....	141
Capítulo V Hacia una hermenéutica crítica de la recepción nietzscheana	145
5.1. Fundamentos hermenéuticos y aplicación metodológica a la obra de Nietzsche	145
5.2. Criterios hermenéuticos específicos para la reconstrucción estructural del pensamiento de Nietzsche.....	149
5.3. Hacia una ética sin moral de acuerdo a la vigencia de Nietzsche	153
5.4. Pensar con Nietzsche, no a pesar de él.....	156
Conclusiones	162
Proyección de investigaciones futuras.....	165
Bibliografía.....	166

Pensar con Nietzsche frente al existencialismo: transvaloración, nihilismo y hermenéutica crítica de su recepción.

Introducción

El presente estudio se inscribe en el campo de la historia y crítica del pensamiento filosófico, con especial atención a las tensiones hermenéuticas que surgen en la recepción contemporánea de la obra de Friedrich Nietzsche. En particular, se aborda el problema de las reinterpretaciones y apropiaciones de la teoría nietzscheana del cambio de paradigmas morales –expresada en su noción central de *transvaloración de los valores*– realizadas por diversos pensadores existencialistas entre los siglos XIX y XXI. Si bien es innegable la fecundidad de estas lecturas para el desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea, este trabajo parte de la hipótesis de que muchas de ellas, en su intento por actualizar o prolongar el pensamiento nietzscheano, han operado desplazamientos conceptuales que comprometen su sentido original.

El problema central que motiva esta investigación consiste, entonces, en evaluar la legitimidad y los límites de tales reinterpretaciones, así como en determinar hasta qué punto ciertas apropiaciones existencialistas han neutralizado o desactivado la potencia crítica de la propuesta nietzscheana. La hipótesis que se sostiene es que buena parte de estas lecturas ha transformado sustancialmente la figura y función filosófica de la *transvaloración*, adaptándola a marcos ideológicos –sean existencialistas, humanistas o ético-morales– que resultan en última, ajenos o incluso contrarios al diagnóstico nietzscheano del nihilismo y a su proyecto radical de reconfiguración de los *valores*.

Esta tesis se articula a través de los conceptos centrales de la obra de Nietzsche. Asimismo, desarrolla un análisis comparativo y crítico del diálogo con autores clave del existencialismo como Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger y Albert Camus, así como con ciertas reelaboraciones contemporáneas. El objetivo no es oponer una interpretación “auténtica” de Nietzsche frente a otras supuestas

desviaciones, sino establecer criterios filosóficos y hermenéuticos que permitan discernir entre apropiaciones que prolongan creativamente su impulso crítico y aquellas que, bajo formas de fidelidad discursiva, incurrir en reducciones conceptuales problemáticas.

Para el desarrollo de esta tesis, se organiza en una estructura de cinco capítulos. En el primero, se reconstruyen los fundamentos del pensamiento moral de Nietzsche, enfatizando su crítica genealógica a la moral tradicional y el sentido de su propuesta de *transvaloración*. El segundo capítulo aborda los problemas hermenéuticos implicados en la reconstrucción de una lógica filosófica en Nietzsche, defendiendo la posibilidad de una interpretación crítica no dogmática. El tercer capítulo se centra en el diálogo –en buena medida con tintes tensos y desiguales– entre Nietzsche y los pensadores existencialistas, identificando tanto afinidades temáticas como divergencias estructurales. En el cuarto capítulo se analizan casos concretos de apropiación existencialista, diferenciando entre prolongaciones legítimas y distorsiones conceptuales. Finalmente, el quinto capítulo propone una hermenéutica crítica como vía para recuperar la potencia filosófica del pensamiento nietzscheano en el debate moral contemporáneo.

Con este recorrido, la investigación busca no solo aportar claridad conceptual a la recepción de Nietzsche en la tradición existencialista, sino también abrir un espacio crítico desde el cual repensar el lugar del pensamiento nietzscheano en la filosofía moral del presente.

Justificación de la investigación

La relevancia de esta investigación radica en que examina críticamente las reinterpretaciones existencialistas de la teoría nietzscheana de la transvaloración de los valores, señalando cómo dichas apropiaciones han operado transformaciones que comprometen la radicalidad original del pensamiento de Nietzsche. En un contexto en que las categorías filosóficas son frecuentemente reconfiguradas para responder a crisis culturales y éticas, resulta fundamental recuperar la potencia crítica del proyecto nietzscheano, distinguiendo entre lecturas que prolongan su impulso genealógico y aquellas que lo neutralizan al integrarlo en

sistemas normativos. De este modo, la investigación contribuye a esclarecer el sentido y vigencia de la crítica nietzscheana, mostrando que pensar con Nietzsche implica preservar su intempestividad y su rechazo a toda clausura dogmática.

Hipótesis

Las reinterpretaciones existencialistas de la transvaloración nietzscheana, al traducirla a marcos éticos, subjetivos u ontológicos, han neutralizado su carácter radical, transformando una crítica genealógica y desfundamentadora en proyectos de moralización que contradicen la intención original de Nietzsche.

Preguntas de investigación

¿En qué medida las apropiaciones existencialistas de la transvaloración han transformado su sentido filosófico original?

¿Qué elementos del núcleo crítico nietzscheano –genealogía, nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno– se preservan o se neutralizan en estas reinterpretaciones?

¿Cómo puede una hermenéutica crítica de la recepción existencialista contribuir a restituir la potencia filosófica de Nietzsche en los debates contemporáneos sobre la moralidad y subjetividad?

Objetivos generales y secundarios

Objetivo principal

Analizar las reinterpretaciones existencialistas de la transvaloración de los valores en Nietzsche, evaluando su fidelidad o distorsión, para sustituir el carácter radical y crítico del pensamiento nietzscheano en el marco de la filosofía contemporánea.

Objetivos secundarios

1. Reconstruir el núcleo conceptual del proyecto nietzscheano de la transvaloración y su relación con la genealogía de la moral, el nihilismo, la voluntad de poder y el concepto del superhombre.
2. Examinar críticamente las apropiaciones existencialistas de Nietzsche, diferenciando entre lecturas que prolongan su impulso crítico y aquellas que lo neutralizan al integrarlo en marcos normativos o metafísicos.

Marco metodológico

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación adopta un enfoque hermenéutico-crítico que combina la lectura filosófica de los textos originales con herramientas del análisis conceptual y la historia de las ideas. La apuesta interpretativa que la sustenta parte de una premisa doble, por un lado, que el pensamiento de Nietzsche posee una coherencia filosófica profunda que puede ser reconstruida sin necesidad de recurrir a un sistema cerrado; y por otro, que esa coherencia puede y debe ser defendida frente a ciertas lecturas que, al pretender apropiarse de su radicalidad, terminan por anularla. La investigación se articula bajo tres ejes:

- Lectura textual y análisis conceptual de las obras centrales de Nietzsche, entre ellas *Genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal*, *Así habló Zaratustra*, etc. reconstruyendo el núcleo de la transvaloración.
- Revisión comparativa de autores existencialistas, principalmente Kierkegaard, Heidegger, Sartre y Camus, para identificar afinidades y rupturas respecto del proyecto nietzscheano.
- Hermenéutica crítica, orientada a distinguir entre apropiaciones creativas y distorsiones problemáticas, recuperando la función intempestiva del pensamiento de Nietzsche frente a su recepción.

Capítulo I Fundamentos del pensamiento moral de Nietzsche

1.1. Genealogía de la moral y crítica a la moral tradicional

La crítica nietzscheana a la moral tradicional constituye uno de los núcleos más radicales y disruptivos de su filosofía. En obras como *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche despliega una estrategia de desmontaje histórico y psicológico que no se limita a cuestionar ciertos valores dominantes, sino que apunta a desenmascarar las condiciones de posibilidad que dieron origen a la moral misma. Su diagnóstico parte de la constatación de que los valores que estructuran la civilización occidental –especialmente los valores cristianos de humildad, compasión, obediencia y sacrificio– no son universales ni naturales, sino productos contingentes de un proceso histórico determinado por relaciones de poder.

Nietzsche distingue entre dos formas fundamentales de moral: la moral de señores (*Herrenmoral*), asociada al valor afirmativo de la vida, la fuerza y la nobleza; y la moral de esclavos (*Sklavenmoral*), nacida del resentimiento, la debilidad y la negación de lo vital. Esta última, según Nietzsche, se impuso históricamente mediante un proceso de inversión de los valores, en el que lo que era noble, fuerte y digno de admiración pasó a ser condenado como malvado, mientras que lo débil, sumiso y doliente fue enaltecido como bueno. Esta reinversión –que Nietzsche analiza como una transvaloración activa– marca el inicio de un nihilismo moral, en el que los valores predominantes niegan la vida y favorecen una existencia empobrecida, sometida a ideales trascendentes y abstractos.

La genealogía de la moral no es, por tanto, una mera historia crítica de ideas, sino una intervención filosófica que desestabiliza la pretensión de verdad de los valores establecidos y expone su funcionalidad ideológica. Al mostrar que la moral tradicional está anclada en una voluntad de poder reactiva, Nietzsche introduce una dimensión crítica que no puede ser asimilada sin consecuencias por cualquier ética subsiguiente. Ya en sus primeras reflexiones sobre los prejuicios morales, Nietzsche en su obra *Aurora* señala que “el gran resultado que la humanidad ha obtenido

hasta el presente es que no tenemos necesidad de estar ya constantemente bajo el terror de las bestias feroces, de los bárbaros, de los dioses y de nuestros sueños” (Nietzsche, 2023, p.32).

Otro elemento central que Nietzsche desarrolla en *Aurora* es el concepto de “libre espíritu”, refiriéndose a él mismo y a quienes se liberan de los prejuicios morales, religiosos y metafísicos que han guiado el pensamiento occidental –principalmente en el dominio escolástico europeo–. El libre espíritu no es el de un escéptico pasivo, sino de un pensador que se atreve a pensar por sí mismo, sin valores preestablecidos ni que obligatoriamente deba absorber sin cuestionamiento, implica pensar más allá del bien y del mal. En *Aurora* hacía una referencia a esto señalando que Nosotros, los sin Dios, los inmortales, los libres espíritus (Nietzsche, 2023) reconociéndose a sí mismo como uno de estos espíritus que se rebelan contra las cadenas de la moral y de la tradición.

Los argumentos que esgrimió sobre la historia del origen de la moral que denominó como “tradicional” refiriéndose a la judeo-cristiana conjuntamente, marca una disrupción para esos años en que fue escrita, sobre todo dentro del contexto social y cultural que predominaba Europa, especialmente por la religión principal en Alemania, lo que provocó un cambio radical de paradigmas que posibilitó la división entre un antes y un después para la concepción de “los valores”. El mismo Nietzsche observó algunos resultados de la concepción de sus ideas, y señaló “se ha denominado a mis escritos como una escuela de la sospecha, pero aún, del desprecio, aunque afortunadamente también del valor, e inclusive de la audacia. En efecto, yo tampoco creo que jamás alguien haya visto el mundo con un grado de suspicacia tan profundo”.

No solamente refirió su escuela de la sospecha a la moral, sino también cuestionó profundamente a la razón y al conocimiento. Posteriormente, el filósofo Paul Ricoeur en su obra *Freud: una interpretación de la cultura*, popularizó el término de filósofos de la sospecha uniendo a Nietzsche con Freud y Marx. Los llamó así porque introducen una nueva crítica hacia la cultura, la moral, la religión y la conciencia, basada en la

“desconfianza” frente a las apariencias, los valores y los discursos establecidos. En la misma obra, Ricoeur expresa que ha intentado reagrupar bajo el nombre de filósofos de la sospecha a Marx, Nietzsche y Freud, porque cada uno de ellos, a su manera, nos enseña a desconfiar de las apariencias de la conciencia, revelando en ellas el juego de las fuerzas, los deseos o los intereses que la determinan (Ricoeur, 1965).

Por su parte, Frey Herbert comenta en su obra *La sabiduría de Nietzsche*¹, que nadie antes de Nietzsche había expuesto de manera tan radical la pregunta sobre el sentido de la moral, reflejando el cuestionamiento tan tajante que hizo en *La gaya ciencia* “Para qué la moral, si la vida, la naturaleza y la historia son inmorales” (Herbert, 2007, p.212). Este cuestionamiento, contiene una profunda contradicción si se observa desde esa perspectiva, tal vez cabría reflexionar si se pudieran entender como cosas distintas, por su lado la moral como parte de una necesidad humana, y, por otra parte, como una cosa inherente una de otra, si la naturaleza no conoce de moralidad, por qué habría que dotarle de la moral. Sin embargo, para Nietzsche fue muy claro durante el desarrollo de sus obras, que la moral no es algo que debiera administrarse por unos cuantos para control de muchos.

La crítica de Nietzsche a la moral –enfatisa Frey– no se inicia con los tonos estridentes que hicieron tan popular a su immoralismo. No se habla de la “enemistad a muerte contra la sensualidad”, del “castratismo”, del afán de venganza o del “monstruo moral” de la mentira agazapada. Al principio, más bien existen agudos análisis en los que la moral, como fenómeno individual y social, es sometido a una disección a sangre fría. El principio metodológico rector se encuentra a la mano, si quiere saber lo que realmente es la moral, hay que abstenerse uno mismo de cualquier juicio moral.

¹ Frey Herbert cita en la mayor parte de esta obra a una referencia académica estandarizada usada en los estudios sobre F. Nietzsche, y corresponde a la edición crítica de sus obras completas publicada en alemán *Kritische Studienausgabe* (KSA) editada en 15 tomos por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. En adelante cualquier citación de F. Herbert se entenderá que hace referencia a este compendio de obras.

Toda acción moral, por relevante que sea, siempre puede entenderse, también como consecuencia de un cálculo inteligente, de una costumbre, de una debilidad o de una tontería. La vanidad nos permite creer en la moralidad de nuestras propias acciones y a los demás, por indolencia, les quitamos con gusto sus buenas intenciones (Herbert, 2007, p.214).

Nietzsche, ciertamente, llega a la conclusión de que no evitamos la mentira porque amemos la verdad, sino porque ésta resulta mucho más onerosa. La mentira exige mucho más inventiva, disimulo y memoria. Apreciamos la verdad, no porque persigamos un bien común, sino porque somos perezosos. De esta manera, Nietzsche no cree descubrir en ellos propósitos superiores, como lo pretende para sí la moral clásica, la actuación de la moral surge de motivos que no son morales en sí mismos.

Por lo tanto, no se trata de una crítica a la moral por sí misma, sino de un intento por desarrollar las bases del cuestionamiento sobre el origen y la génesis de la moral, y ya desde la *Genealogía de la moral* adelanta la teoría del resentimiento como una de las fuentes que dieron paso al desarrollo de la dominante y subsistente moral judeo-cristiana, la cual constituye la imposición condicionada de un grupo dominante. En los años en que desarrollaba la conceptualización de sus ideas, ya tomaba conciencia que diseccionar y generar una radiografía sobre la moral judeo-cristiana, implicaba una fuerte resistencia social, y lo refleja con las palabras "Escribo para un género de hombres que todavía no existe: para "los amos de la tierra".

Al respecto (Herbert, 2007, p.216) complementa con una pregunta que se volvió acuciante para Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*, y era aquella de "cómo fue posible que, en la historia de los fracasados, los débiles, los miserables pudieran subvertir los valores nobles y los aristócratas e imponer su propia moral, negadora de vida, como una escala de valores universalmente válida". Al respecto, enfatiza que cada clase y cada condición poseen aquella moral que conviene a sus intereses y a su voluntad de poder; el principio de todo

orden social descansa en la polaridad entre dominio y sometimiento, orden y obediencia, conducción y seguimiento.

En un esbozo sobre la posición de Nietzsche ante la tradición judeo-cristiana y, con ello, también sobre el monoteísmo occidental que, al mismo tiempo implica una moral absoluta, se incorporará a la reflexión, desde un principio, la opinión de Josef Schmidt. Esto significa, en otras palabras, que compartimos la opinión de que la crítica de Nietzsche a la religión cristiana constituye uno de los pilares fundamentales de su obra, y que cualquier encubrimiento de esta circunstancia equivale a una impostura de la filosofía de Nietzsche.

En el transcurso de los años, todo indica que el pensamiento de Nietzsche no ha sufrido variación, pues todo tejido social tiene un sector dominante y otro dominado, siendo que para cada una le aplican morales diferentes, y los identifica a los primeros como la moral de los amos, y a los segundos la moral de esclavos. La historia que conoció hasta sus años del filósofo, la conducción de los sacerdotes ascetas propulsaban la moral de esclavos hacia arriba, destruyendo la ecuación noble igual a bueno y le imponían a la humanidad en su conjunto su concepción del mundo que niega la vida. En la actualidad, se mantiene esa diferenciación entre la moral de unos y otros, pero en mucho menor medida que en los siglos previos, pues el triunfo de la moral de esclavos o de rebaño se impuso por todas partes.

El movimiento histórico de la moral de los esclavos se ve fundamentado por el hecho de que el resentimiento se vuelve creador en sí mismo y genera valores. El resentimiento de aquellos seres a los que la verdadera reacción, la acción, les está negada y que solo se mantienen indemnes mediante una venganza imaginaria. En tanto la moral aristocrática se genera a partir de una autoafirmación triunfal que emana de sí misma, la moral de los esclavos dice desde un principio "no" a todo lo "externo", todo lo "otro", todo lo "no propio" y este "no" es su acción creativa que paso a paso va permeando una moral de rebaño (Herbert, 2007, p.218).

Tanto la crítica de la moral de Nietzsche, como la psicología –como el análisis de Freud– que constituyen la escuela de la sospecha, tienen un objetivo conjunto, que consiste en perseguir el desenmascaramiento de los autoengaños humanos. En este sentido, hacen visibles que una de las características de la moral judeo-cristiana es la de ocultar su origen, pues justamente lo que no quiere es aparecer como una expresión de la “voluntad de poder”, sino generar una apariencia, como si su pretendida universalidad pudiera ocultar un origen que excluyera sospecha, o bien, que no se pudiera argumentar nada en contrario por provenir de una divinidad “inescrutable”.

Diversos autores coinciden en que el antagonismo de Nietzsche sobre la moral dominante no era por un mero desprecio a la moral en sí misma, sino porque tenía una expectativa más elevada, que pusiera al ser humano en un plano superior respecto a sí mismo, sin condicionamientos de una moral restrictiva, castigadora y redentora. Por tanto, el pensamiento que Nietzsche escribió para una especie humana que existió en la antigüedad –para algunos de los griegos clásicos– y que debería volver a existir en el futuro cercano.

Nietzsche no es propiamente un filósofo científico ni un metafísico, sino que se puede considerar como un filósofo total, tanto en lo que corresponde a sus temas, como a la metodología de su pensamiento, a la inclusión de su vida en su pensamiento y la de su pensamiento en su vida, de una forma más radical que la observada en Pascal y Kierkegaard, ambos sí comprometidos con el cristianismo.

Mediante aforismos y metáforas a través de sus distintas obras, Nietzsche mantiene coherencia sobre el simbolismo de un nuevo comienzo, un amanecer de una filosofía que busca liberar al hombre de las sombras del dogma y la moralidad heredada. Se configura como un filósofo del amanecer, que anuncia una nueva etapa del pensamiento libre. Este despertar implica un tránsito desde la moral impuesta hacia la creación autónoma de valores, un tema que florecerá con mayor fuerza y plenitud en *Así habló Zaratustra*.

1.2. El concepto de “transvaloración de los valores”

La noción de *transvaloración de los valores* (*Umwertung aller Werte*) aparece como una propuesta de superación radical de la moral tradicional, ocupando un lugar central en el proyecto filosófico de Friedrich Nietzsche y constituye uno de los ejes más complejos y malinterpretados de su pensamiento moral. A diferencia de la inversión reactiva que dio origen a la moral de esclavos, la *transvaloración* que Nietzsche propone es afirmativa, creadora, y apunta a instaurar un nuevo horizonte de sentido en el que los valores ya no sean expresión de la debilidad, el resentimiento o la negación de la vida.

No se trata simplemente de una sustitución de valores antiguos por otros nuevos, ni de una reforma ética en el sentido tradicional, sino de una operación crítica radical que apunta a transformar las condiciones mismas bajo las cuales los valores son producidos, legitimados y jerarquizados. En este sentido, la transvaloración no es un episodio aislado dentro de la obra de Nietzsche, sino la culminación de su crítica genealógica a la moral occidental y el horizonte desde el cual se articula su diagnóstico del nihilismo.

Este proceso, sin embargo, no se reduce a una simple sustitución de contenidos valores. La *transvaloración* nietzscheana implica una ruptura ontológica y antropológica con el tipo de subjetividad que ha dominado la cultura occidental. Supone, en efecto, el surgimiento de un nuevo tipo de hombre –el superhombre (*Übermensch*)– capaz de afirmar la vida en todas sus dimensiones, incluidas sus aspectos más trágicos, sin recurrir a ficciones consoladoras ni a justificaciones trascendentes.

Nietzsche lleva a la reflexión a la nueva educación del género humano, señalando “colaborad en una obra, vosotros que sois serviciales y bien pensados, ayuda a desterrar del mundo la idea del *castigo que lo invade todo*”, esta idea se ha introducido no solo en las consecuencias de nuestro modo de obrar; y ¿qué habría más nefasto ni más irracional que interpretar la causa y el efecto como falta y como castigo?” (Nietzsche, 2023, p.38).

Para comprender adecuadamente el alcance de esta noción, es necesario situarla en continuidad con el método genealógico desarrollado por Nietzsche en obras como *La genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal* y *La gaya ciencia*. La genealogía muestra que los valores morales dominantes no poseen un fundamento trascendente ni racional, sino que son el resultado de procesos históricos contingentes, atravesados por relaciones de poder, afectos reactivos y estrategias de dominación. La transvaloración surge precisamente cuando este desenmascaramiento alcanza su punto crítico y una vez revelado el carácter ficticio y reactivo de los valores tradicionales, se hace inevitable la pregunta por la posibilidad de una nueva forma de valoración.

Así entendida, la *transvaloración* no es una propuesta ética en sentido normativo, sino una tarea filosófica que apunta a la transformación de las condiciones de posibilidad mismas de una valoración. Por eso, su potencia crítica no puede ser conservada si se la traduce o adapta a sistemas morales que mantengan intactos los supuestos que Nietzsche pretende dismantelar. Toda interpretación que minimice esta radicalidad corre el riesgo de desfigurar el sentido profundo de su proyecto filosófico.

Nietzsche introduce explícitamente el proyecto de la transvaloración como una tarea histórica y filosófica de gran alcance, en *La genealogía de la moral* refiere que se necesita una crítica de los valores morales y que el valor de estos valores deberá ser puesto alguna vez en entredicho (Nietzsche, 2008). Esta formulación deja claro que el objetivo nietzscheano no es reformar la moral existente, sino someterla a una crítica radical que interroge sus condiciones de origen y su función vital. La transvaloración no es, por tanto, un añadido posterior, sino la consecuencia necesaria del método genealógico. En su obra *El anticristo*, radicaliza esta postura al señalar el carácter nihilista de la moral cristiana: "Lo que es bueno es todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. Lo que es malo es todo lo que procede de la debilidad" (Nietzsche, 2011, p.22).

Sin embargo, Nietzsche es explícito en señalar que esta nueva valoración no puede limitarse a invertir el contenido de los valores existentes. La inversión ya había ocurrido con la instauración de la moral de esclavos, que transformó los valores aristocráticos en su contrario mediante el resentimiento. La transvaloración afirmativa que Nietzsche propone se distingue radicalmente de este movimiento reactivo. No se trata de declarar como “bueno” lo que antes era considerado “malo”, sino de romper con el esquema binario mismo del bien y del mal, que constituye, para Nietzsche, uno de los dispositivos fundamentales de la moral judeo-cristiana.

En la historia de la religión –sostiene Frey– y en la crítica de la metafísica del siglo XIX, la diatriba que Nietzsche hace a la visión cristiana del mundo no tiene paralelo y, con su radicalismo, supera ampliamente las interpretaciones de Feuerbach, Marx y Schopenhauer. Los intérpretes de Nietzsche en el siglo XX tuvieron serios problemas con sus invectivas anticristianas, intentando desestimar su radicalidad o atribuir su odio hacia el cristianismo a una particular cercanía de éste con la religión de sus ancestros y de esta manera lo aproximaron a otros escritores religiosos como Dostoyevski o Tolstoi. El que Nietzsche no haya incluido en sus ataques contra el cristianismo al propio Jesucristo y que en su lugar haya personalizado a (San) Pablo como su fundador, parece salir al paso de estas interpretaciones.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que la filosofía futura deberá situarse precisamente “más allá” de estas oposiciones morales heredadas. Esta exigencia implica una ruptura no solo ética, sino también epistemológica y antropológica. La transvaloración exige un nuevo tipo de sujeto capaz de valorar sin recurrir a fundamentos trascendentes, sin apelar a ideales ascéticos ni a promesas de redención ultraterrena. En este punto, la transvaloración se revela como una tarea profundamente ligada a la transformación del tipo humano dominante en la modernidad.

Por su parte, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche anticipa la necesidad de abandonar el esquema binario heredado de la tradición

moral, parafraseando a Nietzsche que la falsedad de un juicio no es para nosotros una objeción con él, la cuestión es en qué medida promueve o conserva la vida (Nietzsche, 2023). Este pasaje resulta clave para comprender que la transvaloración implica una reconfiguración del estatuto mismo de la verdad moral. Los valores ya no se legitiman por su correspondencia con un orden trascendente, sino por su capacidad para intensificar la vida.

El vínculo entre transvaloración y nihilismo resulta aquí decisivo. Nietzsche entiende el nihilismo como el proceso histórico mediante el cual los valores supremos de occidente pierden su fuerza normativa. Este proceso no es accidental, sino el resultado interno de la propia lógica de la moral tradicional, que al negar la vida termina por socavar sus propios fundamentos. La famosa proclamación de la “muerte de Dios” no debe interpretarse como un simple ateísmo, sino como la constatación de que el principio último que garantizaba el sentido y la jerarquía de los valores ha dejado de operar efectivamente en la cultura occidental.

La relación entre transvaloración y nihilismo aparece con particular fuerza en *La gaya ciencia*, donde Nietzsche diagnostica el colapso de los valores supremos cuestionando ¿Qué hicimos cuando desatamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? (Nietzsche, 2015). La muerte de Dios inaugura el escenario en el que la transvaloración se vuelve no solo posible, sino inevitable. Sin ella, el vacío nihilista solo puede resolverse mediante nuevas formas de evasión metafísica.

La transvaloración aparece, consecuentemente, como la única respuesta posible a este vacío de sentido. No obstante, Nietzsche insiste en que no todos los modos de responder al nihilismo son equivalentes. Frente al nihilismo pasivo –caracterizado por la resignación, el pesimismo o la búsqueda de sustitutos metafísicos–, la transvaloración encarna una forma de nihilismo activo que asume la destrucción de los valores heredados como una condición para la creación. Esta creación, sin embargo, no es arbitraria ni caprichosa, sino que se encuentra anclada en una afirmación radical de la vida.

Desde esta perspectiva, la transvaloración debe entenderse como una reconfiguración del acto mismo de valorar. Valorar ya no significa juzgar la vida desde criterios externos a ella –como la verdad absoluta, el bien en sí o la salvación– sino afirmar la vida desde su propia dinámica de fuerza, devenir y pluralidad. La vida, para Nietzsche, no es algo que deba ser justificado, es ella misma el criterio último de valoración. Todo valor que se oponga a esta afirmación es un valor decadente por definición.

Esta dimensión afirmativa de la transvaloración se encuentra estrechamente vinculada al concepto de voluntad de poder. La voluntad de poder no debe interpretarse como un deseo de dominación externa, sino como la expresión fundamental de la vida en tanto impulso de expansión, intensificación y superación de sí. En este sentido, la transvaloración no introduce valores nuevos desde fuera, sino que permite que emerjan valores que expresan una voluntad de poder fuerte, creadora y no reactiva.

La figura del creador de valores ocupa aquí un lugar central. Nietzsche insiste en que los valores no existen en sí mismos, sino que son siempre el resultado de una actividad creadora. Sin embargo, la moral tradicional ha ocultado este carácter creativo de la valoración, presentando los valores como dados, universales e inmutables. La transvaloración implica, por el contrario, la explicitación de este gesto creador y la asunción de la responsabilidad que conlleva. Crear valores significa asumir el riesgo de la ausencia de garantías últimas y renunciar a toda justificación trascendente.

Este punto es crucial para comprender por qué Nietzsche rechaza toda lectura moralizante de la transvaloración. Cuando la transvaloración es reinterpretada como una nueva ética normativa –ya sea humanista, existencialista o incluso progresista– se pierde su carácter radical. Tales reinterpretaciones tienden a reintroducir, bajo nuevas formas, los mismos supuestos que Nietzsche pretendía destruir, es decir, la centralidad del sujeto moral autónomo, la primacía del deber o la búsqueda de fundamentos universales.

En contraste, la transvaloración nietzscheana no prescribe normas de conducta ni establece criterios universales de acción. Su objetivo no es decirle al hombre cómo debe vivir, sino cuestionar las condiciones bajo las cuales ciertas formas de vida han sido históricamente privilegiadas y otras reprimidas. En este sentido, la transvaloración es inseparable de una crítica de la cultura y de la civilización occidental en su conjunto.

La relación entre transvaloración y eterno retorno refuerza esta interpretación. El eterno retorno funciona como una prueba existencial de la afirmación de la vida. Solo aquel que es capaz de querer la repetición infinita de su existencia, con todos sus dolores y contradicciones, puede considerarse verdaderamente afirmativo. La transvaloración encuentra aquí su criterio último, es decir, un valor es afirmativo en la medida en que puede ser querido bajo la forma del eterno retorno. Todo valor que requiera una justificación trascendente o una compensación futura revela, por ello mismo, su carácter nihilista.

El criterio último de la transvaloración se condensa en la doctrina del eterno retorno, formulada como una prueba existencial, Nietzsche escribe: "¿Querías vivir esta vida una vez más y aun innumerables veces más? (Nietzsche, 2010, p.28). Solo aquel que puede responder afirmativamente a esta pregunta está en condiciones de crear valores verdaderamente afirmativos.

Desde esa óptica, la transvaloración no es un proyecto realizable de una vez y para siempre, ni una meta histórica claramente delimitada. Es una tarea abierta, experimental, que se despliega en el tiempo y que solo puede ser llevada a cabo por individuos capaces de soportar la ausencia de fundamentos últimos. Nietzsche es consciente de que este proyecto no está destinado a las mayorías, sino a una minoría de espíritus libres dispuestos a asumir el costo existencial de la creación.

Esta dimensión elitista del pensamiento nietzscheano ha sido, sin duda, uno de los aspectos más controvertidos de su recepción. Sin embargo, reducir la transvaloración a una defensa de la superioridad de unos sobre

otros implica desconocer su sentido filosófico profundo. La distinción nietzscheana no es entre individuos empíricos, sino entre tipos de relación con la vida. Una relación reactiva, marcada por el resentimiento, y una relación afirmativa, caracterizada por la creación.

En suma, la transvaloración de los valores constituye el núcleo dinámico del proyecto filosófico de Nietzsche. No es una doctrina moral alternativa, sino una operación crítica que busca liberar a la vida de las interpretaciones que la niegan. Su radicalidad reside precisamente en que no ofrece consuelo, ni garantías, ni sistemas cerrados, sino que expone al pensamiento a la intemperie de un mundo sin fundamentos trascendentes. Pensar la transvaloración en toda su profundidad implica, por tanto, resistir la tentación de domesticarla y asumirla como una provocación permanente al pensamiento moral contemporáneo.

1.3. Nihilismo, voluntad de poder y eterno retorno

El diagnóstico nietzscheano del nihilismo, lejos de ser un simple lamento por la pérdida de valores, constituye una herramienta crítica para comprender la crisis espiritual de Occidente. El nihilismo es, una formulación más precisa, el reconocimiento de que los valores supremos hasta ahora vigentes han perdido su poder de convicción, dejando al individuo moderno en un estado de desorientación, vacío y pérdida de sentido. Esta condición, sin embargo, no es necesariamente terminal, pues Nietzsche distingue entre un nihilismo pasivo, que se repliega en la resignación o la desesperanza, y un nihilismo activo, que asumen la tarea de destruir los ídolos morales para abrir paso a una nueva afirmación de la vida. Más adelante en el Capítulo IV se despliega con mayor detalle esta distinción entre nihilismo pasivo y activo.

El diagnóstico del nihilismo constituye uno de los núcleos más decisivos del pensamiento de Nietzsche y, al mismo tiempo, uno de los conceptos más complejos de su recepción filosófica. Lejos de entenderlo como una simple actitud de negación o como una postura psicológica individual, Nietzsche concibe al nihilismo como un proceso histórico de largo alcance, en el que los valores supremos de la cultura occidental pierden progresivamente su fuerza normativa. Este proceso no es accidental ni

externo a la tradición moral y metafísica de Occidente, sino que surge como consecuencia interna de sus propias categorías fundamentales.

En diversos fragmentos póstumos y en obras publicadas, Nietzsche define el nihilismo como la situación en la que "los valores supremos se desvalorizan" y en la que "falta la meta", falta el porqué. Este diagnóstico se vincula directamente con la crítica a la metafísica platónico-cristiana, cuya estructura dualista –mundo verdadero / mundo aparente– había instaurado una jerarquía de valores que termina por negar el valor de la vida sensible. Cuando el mundo suprasensible pierde su credibilidad, el resultado no es una afirmación inmediata de la vida, sino un vacío de sentido que Nietzsche identifica como nihilismo.

La proclamación fuerte de la "muerte de Dios" formulada en *La gaya ciencia*, expresa de manera simbólica lo que representa esta crisis: ¿No oímos aún el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No hemos extraviado como a través de una nada infinita? (Nietzsche, 2015). La muerte de Dios no designa simplemente la pérdida de la fe religiosa, sino el colapso del fundamento último que garantizaba el sentido, la verdad y el valor. En este contexto, el nihilismo aparece como un estado transitorio pero inevitable de la cultura moderna, en el que los viejos valores continúan operando de forma inercial, aunque ya no sean creídos plenamente.

Nietzsche distingue cuidadosamente entre distintas formas de nihilismo. En los fragmentos reunidos bajo el título *La voluntad de poder*, diferencia entre un nihilismo pasivo y un nihilismo activo. El primero se caracteriza por la resignación, el cansancio vital y la búsqueda de sucedáneos metafísicos que compensen la pérdida de sentido. El segundo, en cambio, asume la destrucción de valores tradicionales como una condición necesaria para la creación de nuevos valores. En palabras de Nietzsche: "El nihilismo no es solo la creencia de que todo merece perecer, sino el hecho de que nosotros mismos ponemos el hombro y ayudamos a perecer".

Este nihilismo activo no representa un estadio final, sino un momento crítico de transición que abre la posibilidad de una afirmación renovada de la vida. Sin embargo, esta afirmación no puede apoyarse en los antiguos fundamentos morales o metafísicos, sino que exige una nueva comprensión de la vida misma. Es en este punto donde emerge el concepto de "voluntad de poder" como principio interpretativo fundamental.

Este giro activo del nihilismo se articula con dos conceptos centrales en su pensamiento, es decir, en la *voluntad de poder* y el *eterno retorno*. La voluntad de poder no debe entenderse como una simple voluntad de dominio o control, sino como el principio ontológico fundamental de toda forma de vida que tiende a expandirse, afirmarse y superar sus propias limitaciones. En este sentido, la vida es para Nietzsche, esencialmente interpretación, lucha y devenir.

El nihilismo, destaca Teury, es la actitud de negar o destruir todo valor, todo sentido, toda realidad, es a su vez, el resultado de la decadencia de la cultura occidental, de la pérdida de la fe en la ciencia, en la religión, la moral, la política, la razón. El nihilismo es el enemigo del superhombre, el que lo impide de afirmar la vida, el que lo lleva al pesimismo, al suicidio, al resentimiento, a la mala fe. Es un síntoma de la debilidad, de la falta de voluntad de poder, de la incapacidad de crear y superarse, es el último obstáculo que debe vencer el superhombre el que debe transformar en una fuerza positiva, en un estímulo para la superación (Teury, 2024).

Max Müller y Alois Halder citando a Georgias, señalan que el concepto de nihilismo es también empleado diversamente para designar el escepticismo y el relativismo absoluto, pero tiene importancia filosófica sobre todo en Nietzsche, el cual ve en el nihilismo el incontenible proceso histórico de desvalorización de los valores supremos, a los que antes señalaban la norma, negadora de la vida, los débiles y mal situados. Frente al nihilismo "débil", en la cual se derrumba la vida por el sufrimiento de la pérdida general de sentido, postula el nihilismo "fuerte", en el que el hombre obra por voluntad de poder como principio

de una nueva posición de valores con un sí a la vida, en vista del eterno retorno de lo mismo, que, como la forma más extrema del nihilismo, pone eternamente el absurdo de la nada (Müller & Halder, 1976).

En el prólogo de *Así habló Zaratustra*, Enrique López Castellón, expresa que la vida es ante todo expansión y fuerza y se manifiesta más bien como fuerza de resistencia, como lucha de acrecentamiento, esto es lo más propio y primordial de la vida: siempre voluntad de poder, de mayor fuerza y energía. La expresión y encarnación genuinas de la voluntad de poder es el "superhombre". La voluntad de poder determina las nuevas valoraciones que son el fundamento de la existencia sobrehumana. El hombre debe ser superado, y ello quiere decir que todos los valores de la moral corriente, que es una moral gregaria y tiende a la nivelación y a la igualdad, deben ser "transmutados" (Nietzsche, 2010, p.23).

Y enfatiza que por "voluntad" no debe entenderse con el viejo concepto de "facultad" característico de la psicología tradicional. Voluntad de poder no quiere decir que la voluntad desee o apetezca algo que le es ajeno o que le trasciende. Al ser considerada desde el ángulo de la individualidad excepcional que se desborda en la plenitud de su riqueza personal, no es tampoco un deseo de dominar o de oprimir a otros, sino que significa, ante todo, un ansia insaciable de mostrar y de realizar el poder. Lo que le mueve es su propia abundancia y no la carencia de algo que quisiera apropiárselo.

Resulta muy pertinente la concepción que realiza López Castellón respecto a la voluntad de poder del débil y del fuerte, señalando que la del débil es interpretada como un intento de desbancar y ocupar el lugar del fuerte. Y enfatiza que la del débil solo puede conseguir representar, no mostrarlo, pues le falta la fuerza necesaria para ello. Por su parte, la voluntad de poder del fuerte, por el contrario, es considerada sin relación a las apetencias del débil. La primera es símbolo de carencia, por lo que, propiamente hablando, no es auténtica voluntad de poder. La segunda es signo distintivo de la donación propia de la sobreabundancia, y representa la manifestación genuina de la voluntad de poder.

Han sido Georges Bataille y Gilles Deleuze quienes se opusieron de hacer del concepto de la voluntad de poder una “lectura política” –tal como se hizo por algunos en las primeras décadas del siglo XX–. Bataille, desde una interpretación muy personal de Nietzsche, convierte su moral “de los señores” en moral de la “cumbre” y la de los esclavos en la moral “del ocaso”; considera que ambos son momentos en la vida de todo hombre y entiende la voluntad de poder como “voluntad de suerte”, esto es no como una voluntad de dominio, sino de juego. Deleuze, por su parte, destaca el carácter de liberación, de alegría y de creación de nuevos valores que tiene el concepto de voluntad de poder, señalando que “el poder” en la voluntad, es como la virtud que da, que la voluntad de poder es en sí misma donadora de sentido y de valor.

Dentro de la misma línea, Savater puntualiza que el poder del que habla Nietzsche es el poder del artista, del creador, del aventurero, del amante el poder que todo lo vierte y nada pierde, el poder que está reunido consigo mismo, con lo que puede, y por tanto desconoce el miedo a gastarse y a la insuficiencia, la ambición y el cálculo; el poder, que es lo que tiene, que crea lo que conquista y por eso da incesantemente sin disminuirse, pues lo único que le está vedado es perder.

La voluntad de poder ha sido uno de los conceptos más discutidos y controvertidos del pensamiento nietzscheano. Durante décadas fue interpretada de manera sustancialista o política, especialmente en lecturas ideologizadas del siglo XX. No obstante, la investigación especializada contemporánea –particularmente a partir de la edición crítica de Colli y Montinari– ha mostrado que la voluntad de poder no debe entenderse como una entidad metafísica ni como un deseo de dominación externa, sino como una categoría dinámica que expresa el carácter interpretativo y conflictivo de la vida.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que la vida misma es voluntad de poder y la autoconservación es solo una de sus consecuencias indirectas (Nietzsche, 2015). Esta afirmación desplaza radicalmente las concepciones tradicionales de la vida como mera adaptación o conservación. Vivir significa para Nietzsche, interpretar,

valorar, imponerse una forma y superarse continuamente. La voluntad de poder no designa un impulso unitario, sino una pluralidad de fuerzas en tensión constante. Como ha señalado Müller-Lauter, la voluntad de poder debe comprenderse como una “multiplicidad de voluntades de poder en lucha”, y no como un principio metafísico unificador (Müller-Lauter, 1999).

Desde esta perspectiva, el nihilismo aparece como una forma debilitada de voluntad de poder, en la que la vida se vuelve contra sí misma y niega sus propias posibilidades de afirmación. La moral ascética, analizada por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, constituye un ejemplo paradigmático de esta inversión reactiva de la voluntad de poder. El ideal ascético permite a la vida subsistir, pero al precio de empobrecerse y negarse, a lo cual Nietzsche comenta que :“El ideal ascético expresa una voluntad de nada antes que una nada de voluntad”.

La superación del nihilismo no puede lograrse, por tanto, mediante un retorno de valores tradicionales ni mediante su simple sustitución por nuevos ideales trascendentes. Requiere una afirmación incondicional de la vida, capaz de decir sí incluso en sus aspectos más dolorosos y contradictorios. Esta exigencia encuentra su formulación más extrema en la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

El eterno retorno, por su parte, representa la prueba suprema de afirmación. No se trata de una doctrina cosmológica, sino de un criterio ético-existencial; solo aquel que está dispuesto a vivir su vida una y otra vez, exactamente igual en todos sus detalles, puede decirse que la afirma plenamente. Esta concepción del tiempo y del sentido pone en cuestión toda forma de moral basada en fines trascendentes o en recompensas diferidas, y exige una reconfiguración completa del sujeto moral.

El eterno retorno es la idea de que el tiempo es un ciclo infinito en que todo lo que ha ocurrido volverá a ocurrir, y todo lo que ocurrirá ya ha ocurrido. Es, por tanto, una negación de la metafísica de la inexistencia de un principio o un fin de un sentido o de un valor de la realidad. Es así también, una prueba de la voluntad de poder de la capacidad de afirmar

la vida tal como es sin esperar nada más allá de ella. Es un desafío al hombre que debe elegir entre aceptar o rechazar su destino, entre amar o aborrecer su existencia (Teury, 2024).

Nietzsche había hecho ya alusión a la posibilidad del eterno retorno de lo idéntico en el penúltimo aforismo de *La gaya ciencia*, que lleva por título "El peso formidable" siendo sus palabras "¿qué sucedería si de día o de noche te siguiese un demonio a la más apartada de tus soledades y te dijese: Esta vida, tal cual como tú la ves actualmente, tal como la has vivido, tendrás que vivirla una vez más, y una serie infinita de veces, nada nuevo habrá en ella, al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, vuelvas a pasarlo con la misma secuencia y el mismo orden, y también este instante, y yo mismo? (Nietzsche, 2015).

El que haya realizado dicho aforismo en forma de interrogante, deja que el lector se haga su propia reflexión, y en ello encuentre de manera individual muchas de las respuestas que poco a poco iría revelando Nietzsche en sus diferentes obras. Éste es el momento en que con más claridad habla del eterno retorno de lo idéntico, y se trata de una hipótesis que, de ser cierta, lanzaría un terrible reto a la capacidad humana para aceptar y vivir la vida.

El eterno retorno ha sido interpretado de múltiples maneras, como una hipótesis cosmológica, como mito, como experimento mental o como criterio ético-existencial. Nietzsche mismo evita fijar una interpretación unívoca, pero deja claro que su importancia no reside en su demostración científica, sino en su capacidad para poner a prueba la afirmación de la vida.

López Castellón, adiciona que en el preciso instante en que su frágil hipótesis reveló ser inverificable, tomó cuerpo en él y se cristalizó, como por arte de magia, en una convicción inquebrantable. Lo que tenía que cobrar el aspecto de una verdad científica revistió el carácter de una revelación mística, y por eso Nietzsche fundó toda su filosofía sobre la

inspiración interior, sobre la inspiración personal. Lo que Zaratustra tiene realmente que comunicarnos es que no hay una vida primera que se repita infinitamente y que no se da distinción alguna entre lo que se repite. Dicho de otro modo, nuestra vida presente es ya una vida repetida y siempre ha sido así, no hay un calco de una vida original y primigenia. Esto singulariza la concepción de Nietzsche frente a la idea que del eterno retorno han repetido muchos pueblos primitivos, el hinduismo, Heráclito, algunos filósofos estoicos y ciertos pensadores medievales, especialmente árabes (Nietzsche, 2010).

Como dice con cierto acierto Fink, "el terror que se apodera del corazón humano cuando piensa en el eterno retorno como esencia del tiempo del mundo, proviene del presentimiento de que entonces retorna también todo lo superado, de que hay que superarlo una y otra vez, de que el destino del hombre se parece al de Sísifo" (Nietzsche, 2010, p.31).

El eterno retorno funciona aquí como una piedra de toque: solo aquel que puede querer la repetición infinita de su vida, sin reservas ni compensaciones trascendentes, puede considerarse verdaderamente afirmativo. En este sentido, el eterno retorno no añade un contenido moral, sino que radicaliza la exigencia de la transvaloración.

Por ello, quien cree de corazón en la doctrina del eterno retorno aprende a reír como nunca se ha reído, se ve sumido en la más jubilosa y desbordante de todas las embriagueces. Una paz rebosante de gozo inunda por entero todo su ser. Es la paz que se sigue de la plena y total identificación del individuo humano con el mundo y la vida. He aquí la quintaesencia del mensaje de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*.

Gilles Deleuze ha subrayado que el eterno retorno no es el retorno de lo idéntico en sentido pasivo, sino el retorno de la diferencia afirmada, es decir, de aquello que es capaz de soportar la prueba de la repetición (Deleuze, 2013). Desde esta lectura, el eterno retorno selecciona y jerarquiza: solo retorna lo que afirma la vida, mientras que lo reactivo y lo nihilista quedan excluidos.

La articulación entre nihilismo, voluntad de poder y eterno retorno permite comprender el proyecto nietzscheano como una tentativa de reconfigurar el sentido de la existencia más allá de la moral tradicional. Estos conceptos no forman un sistema cerrado, pero sí un entramado conceptual coherente que orienta la crítica de Nietzsche a la cultura occidental. Como señala Werner Stegmaier, el pensamiento de Nietzsche debe entenderse como una filosofía de orientación, destinada a pensar en condiciones de pérdida de fundamentos (Stegmaier, 2014).

Desde esta óptica, el nihilismo no es simplemente un problema a superar, sino una condición histórica que debe ser atravesada. La voluntad de poder proporciona el lenguaje para pensar la dinámica interna de la vida, mientras que el eterno retorno establece el criterio supremo de afirmación. Juntos, estos conceptos preparan el terreno para la figura del creador de valores, que Nietzsche desarrollará en el concepto del *Übermensch*.

El nihilismo activo, en última instancia, no destruye por destruir, sino que despeja el camino para una nueva forma de afirmación. Esta afirmación exige un tipo humano capaz de asumir la ausencia de fundamentos trascendentes y de crear valores desde la plenitud de la vida. En este sentido, la reflexión sobre el nihilismo, la voluntad de poder y el eterno retorno conduce necesariamente al problema del *Übermensch*, entendido no como ideal biológico o político, sino como una figura simbólica de la superación de la humanidad actual.

Así, este capítulo funciona como un umbral conceptual, al mostrar cómo Nietzsche diagnostica la crisis de sentido de Occidente y esboza las condiciones de su superación, se prepara el paso hacia el análisis del *Übermensch* en el siguiente apartado, donde se retoman estas nociones para examinar la figura del superhombre como respuesta afirmativa al nihilismo y como encarnación del proyecto de transvaloración de los valores.

1.4. Del concepto del *Übermensch* o superhombre

Es el ideal humano que propone Nietzsche, el que logra superar la condición humana, el que se libera de la moral, la religión, la razón, el nihilismo, el que crea sus propios valores, su propia ley y su propio sentido, el que se convierte en un artista de la vida, el que se realiza plenamente como individuo, el que se atreve a ser lo que quiera ser. El superhombre es el que asume su voluntad de poder, el que acepta el eterno retorno, el que se enfrenta al abismo, el que se ríe de la muerte, el que se ama a sí mismo, el que dice sí a la vida (Teury, 2024).

De tal manera, que el *Übermensch* es el ser humano que se supera a sí mismo, aceptando la libertad que el universo le otorga; es un "ultra hombre" o "supra hombre", no en el sentido de superioridad respecto a otros, sino de auto superarse a sí mismo en lo que la naturaleza misma le otorgó, es un ser superado y que se supera en forma permanente de manera libre y creativa. Este hombre que se supera rechaza la imposición de valores tradicionales heredados e instala los suyos propios de una manera ética, responsable y libre.

En Zarathustra dice Nietzsche: yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que hay que superar ¿Qué habéis hecho para superarlo? Hasta ahora todos los seres han creado algo que esta por encima de ellos mismos. El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡que el superhombre sea el sentido de la tierra! Yo os exhorto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y a que no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultraterrenas. Consciente o inconscientemente, esos tales son unos envenenadores. Desprecian la vida, son moribundos y ellos mismos están envenenados. La propia tierra está cansada de ellos (Nietzsche, 2010, p.41).

El concepto del *Übermensch* constituye una de las nociones más conocidas y, al mismo tiempo, más tergiversadas del pensamiento de Nietzsche. Su aparición explícita en *Así habló Zarathustra* marca un punto de inflexión en la obra del filósofo, pues en ella se condensan las implicaciones antropológicas, éticas y existenciales del proyecto de la transvaloración de los valores. Lejos de representar un ideal biológico,

racial o político –como lo sugirieron ciertas apropiaciones ideológicas del siglo XX– El *Übermensch* debe entenderse como una figura simbólica que expresa la posibilidad de una superación radical del hombre tal como ha sido configurado por la moral nihilista de Occidente.

Nietzsche introduce esta figura en un contexto claramente diagnóstico. El *Übermensch* no surge como una utopía abstracta, sino como respuesta a una crisis histórica concreta: el nihilismo. En el prólogo de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche formula con claridad esta relación: “Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado” ¿Qué habéis hecho para superarlo? (Nietzsche, 2010, p.41).

Esta afirmación no implica una negación del hombre a favor de un ideal trascendente, sino la exigencia de asumir la condición transitoria de lo humano. El hombre no es una meta, sino un puente, un tránsito. De ahí que Nietzsche subraye que la grandeza del hombre no radica en su estado actual, sino en su capacidad de superación.

Dice Nietzsche en *Zaratustra* que “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda tendida sobre un abismo. Un peligro cruzar al otro lado, un peligro quedarse a medio camino, un peligro mirar hacia atrás, un peligro echarse a temblar y un peligro detenerse. La grandeza del hombre radica en que es un puente y no una meta”. Y continúa diciendo: “yo amo a los que desprecian mucho, pues ellos son los que veneran mucho, ellos son flechas del deseo lanzadas a la otra orilla. Yo amo a quienes no buscan más allá de las estrellas una razón para hundirse en su ocaso y sacrificarse, sino que se sacrifican en aras de la tierra para que surja de ella el superhombre. Yo amo a todos los que son como pesadas gotas que van cayendo una a una del nubarrón suspendido sobre los hombres, pues esos anuncian el rayo y perecen al anunciarlo. Yo anuncio el rayo y soy como una pesada gota que cae del nubarrón ¡y ese rayo se llama superhombre!

Nietzsche veía a los griegos, en especial a los helénicos, como un ejemplo de que el hombre como individuo vivía la vida en relación a sus dioses, decía en un fragmento póstumo de la época en que escribió la

tragedia, que el heleno no es optimista ni pesimista, sino que es esencialmente hombre, que ve el horror tal como es y no se lo oculta a sí mismo. Una teodicea no significaba un problema heleno, porque lo creado en el mundo no era obra de los dioses. La gran sapiencia del helenismo que entendía también a los dioses como sujetos a la necesidad (*Ananké*), siendo el mundo griego de los dioses un velo flotante que ocultaba lo más espantoso.

La figura del *Übermensch* se opone directamente al "último hombre" presentado por Nietzsche como el producto acabado del nihilismo pasivo. El último hombre encarna la renuncia al riesgo, la búsqueda de seguridad, el conformismo moral y la nivelación de todas las diferencias. Frente a esta figura decadente, el *Übermensch* representa una forma afirmativa de existencia, caracterizada por la creación de valores y la aceptación del devenir.

Nietzsche describe al superhombre mediante imágenes y metáforas, evitando deliberadamente una definición conceptual cerrada. Esta estrategia responde a la naturaleza misma del concepto: el *Übermensch* no es un tipo empírico ni un modelo normativo, sino una orientación. Como señala Nietzsche: "El superhombre es el sentido de la tierra. ¡Permanezcáis fieles a la tierra!" (Nietzsche, 2010, p.42).

Esta exhortación resume uno de los rasgos centrales del *Übermensch*: su radical inmanencia. El superhombre no busca su justificación en mundos suprasensibles, ideales morales o promesas de redención, sino en la afirmación plena de la vida terrenal.

El vínculo entre el *Übermensch* y la voluntad de poder resulta aquí muy decisivo. El superhombre no es aquel que domina a otros, sino quien logra una relación afirmativa consigo mismo y con el devenir. En este sentido, el *Übermensch* encarna una voluntad de poder fuerte, entendida como sobreabundancia y creación. Nietzsche advierte contra las interpretaciones reductivas de este concepto: "No donde hay que mandar, sino donde hay que obedecer a uno mismo, allí está la verdadera prueba" (Nietzsche, 2010, p.44).

Desde esta perspectiva, la superación nietzscheana no es una superación de otros, sino una autosuperación constante. El *Übermensch* se define por su capacidad de asumir la responsabilidad de crear valores sin recurrir a fundamentos trascendentes.

La relación entre el *Übermensch* y el eterno retorno profundiza aún más esta exigencia. El superhombre es aquel que puede afirmar la repetición eterna de la vida tal como es, sin resentimiento ni deseo de compensación. Nietzsche formula esta exigencia como la prueba suprema de afirmación "¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más?" (Nietzsche, 2015). Solo quien responde afirmativamente a esta pregunta está en condiciones de superar el nihilismo. El *Übermensch* es el tipo humano que ha atravesado el nihilismo activo y ha salido fortalecido.

Desde el punto de vista genealógico, el *Übermensch* se sitúa más allá de la moral de señores y esclavos tal como han sido históricamente configuradas. No restaura una moral aristocrática en sentido histórico, ni propone una nueva jerarquía social. Su diferencia es de orden axiológico y existencial. Como señala Gilles Deleuze, el *Übermensch* no sustituye unos valores por otros, sino que inaugura una nueva manera de valorar (Deleuze, 2013).

Esta lectura ha sido desarrollada por Müller-Lauter, quien advierte que el *Übermensch* no debe entenderse como una figura sustancial o como una esencia superior, sino como una expresión de la pluralidad de fuerzas afirmativas que constituyen la vida (Müller-Lauter, 1999). Desde esta óptica, el superhombre no clausura el devenir, sino que lo intensifica.

La recepción problemática del concepto del superhombre se debe, en gran medida, a su descontextualización. Las apropiaciones ideológicas del siglo XX, particularmente aquellas vinculadas al nacionalsocialismo, ignoraron el carácter crítico y simbólico de esta figura. Investigaciones filológicas posteriores, como las de Colli y Montinari, demostraron que

estas lecturas se apoyaban en manipulaciones textuales y fragmentos descontextualizados.

Autores como Georges Bataille han insistido en que el *Übermensch* no representa un ideal de dominación, sino una experiencia límite de afirmación y riesgo. Para Bataille, Nietzsche piensa al superhombre desde la lógica del exceso y la transgresión, no desde la del control o la utilidad (Bataille, 2003).

Asimismo, Werner Stegmaier ha interpretado al *Übermensch* como una figura de orientación en un mundo sin fundamentos últimos. El superhombre no ofrece garantías ni modelos estables, sino que asume la contingencia radical de la existencia (Stegmaier, 2014). Esta lectura resulta especialmente relevante para comprender por qué Nietzsche rehúye toda sistematización del concepto.

El *Übermensch* tampoco puede ser asimilado sin más a las nociones modernas de autonomía o autenticidad. Aunque comparte con ellas el rechazo de normas heterónomas, Nietzsche se distancia de cualquier concepción moral universalizable. El superhombre no actúa conforme a principios válidos para todos, sino desde la singularidad de su potencia creadora.

En este sentido, el *Übermensch* constituye una figura profundamente antiprogresista. No representa una etapa garantizada del desarrollo histórico, ni un ideal colectivo hacia el cual deba orientarse la humanidad. Nietzsche es explícito al respecto refiriendo que la humanidad no progresa, solo cambia (Nietzsche, 2008). El *Übermensch* aparece como una posibilidad siempre frágil y excepcional. No hay garantía de su advenimiento, ni promesa de su generalización. Esta radical contingencia es parte esencial de su significado filosófico.

El análisis del *Übermensch* permite comprender que la transvaloración de los valores no es un proceso meramente teórico, sino una exigencia existencial que implica una transformación del tipo humano. La creación

de valores requiere un creador capaz de soportar ausencia de fundamentos y de afirmar la vida sin reservas.

De este modo, el superhombre no es el fin del pensamiento nietzscheano, sino su punto de máxima tensión. Representa la encarnación provisional de una vida afirmativa que ha superado el nihilismo sin recaer en nuevas formas de dogmatismo.

Este apartado cierra el ciclo conceptual iniciado con la genealogía de la moral y desarrollado a través del análisis del nihilismo, la voluntad de poder y el eterno retorno. En el siguiente apartado, se abordan el estilo aforístico y la polisemia del pensamiento nietzscheano como estrategias filosóficas que hacen posible –y a la vez problemática– la transmisión de estas ideas, abriendo el campo a su pluralidad interpretativa.

1.5. El estilo aforístico y la polisemia como estrategias filosóficas

El estilo aforístico y la deliberada polisemia del lenguaje constituyen uno de los rasgos más característicos y, a la vez, más problemáticos del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Lejos de ser un recurso meramente literario o una manifestación de temperamento personal, esta forma de escritura responde a una decisión filosófica consciente, estrechamente vinculada al contenido mismo de su crítica a la metafísica, la moral y la verdad. En Nietzsche, forma y fondo no pueden separarse sin distorsionar el sentido de su proyecto.

No puede pasarse por alto el hecho de que Nietzsche elabora su pensamiento en un estilo aforístico, fragmentario y provocador. Este estilo no responde simplemente a una elección estética, sino que forma parte de su estrategia filosófica. Nietzsche parece buscar sacudir al lector, desafiarlo, obligarlo a pensar y a interpretar, en lugar de ofrecerle sistemas cerrados o doctrinas fácilmente asimilables.

Desde sus primeras obras hasta los escritos de madurez, Nietzsche se distancia progresivamente del modelo sistemático de exposición filosófica que domina la tradición occidental desde Platón hasta Hegel. Este modelo presupone la posibilidad de un discurso transparente,

unívoco y universalmente comunicable. Nietzsche, en cambio, sospecha de esta pretensión de claridad absoluta, a la que considera un residuo de la metafísica dogmática. En *Más allá del bien y del mal* lo expresa con contundencia, desconfío de todos los sistematizadores y los evito. La voluntad de sistema es una falta de honestidad (Nietzsche, 2023).

Esta desconfianza no implica un rechazo del rigor filosófico, sino una crítica a la ilusión de que el pensamiento pueda fijarse definitivamente en conceptos cerrados. El estilo aforístico se convierte así en el medio adecuado para un pensamiento que se concibe a sí mismo como perspectivo, experimental y en devenir.

El aforismo en Nietzsche, no cumple la función de una tesis abreviada, sino la de un dispositivo provocador. Su brevedad, su tono sentencioso y su ambigüedad obligan al lector a una participación activa en la interpretación. Como señala el propio Nietzsche en *La gaya ciencia*, sus escritos no están dirigidos a un público indiferenciado, sino a un lector capaz de soportar la incomodidad de la incertidumbre. Expresa que no queremos ser comprendidos por todos, esto forma parte de nuestra intención (Nietzsche, 2015).

La polisemia deliberada de sus textos exige una hermenéutica atenta, capaz de captar las tensiones internas del pensamiento sin reducirlo a una doctrina unívoca. Esta condición ha contribuido, sin duda, a la proliferación de interpretaciones divergentes –incluidas muchas de las apropiaciones existencialistas que esta investigación examinará–, pero también impone una responsabilidad filosófica, a decir, la de leer a Nietzsche no como un autor de recetas morales, sino como un pensador que pone en crisis la misma posibilidad de la moral tal como ha sido concebida ahora.

Walter Kaufmann citado por Herbert, quien también fue filósofo e intérprete de Nietzsche, dijo alguna vez atinadamente que: “Los libros de Nietzsche se leen más fácilmente, pero se comprenden más difícilmente que los de cualquier otro pensador. Y prácticamente no hay duda de que esta circunstancia sea la causa de los grandes –pero sobre

todo aparentes– efectos de Nietzsche, así como la raíz de muchas de las confusiones y malentendidos en torno a su pensamiento.

El carácter fragmentario de su obra corresponde, por tanto, a una concepción no dogmática del conocimiento. Si la verdad no es una correspondencia objetiva con un mundo en sí, sino una interpretación surgida de determinadas perspectivas vitales, entonces el lenguaje filosófico no puede aspirar a una clausura definitiva del sentido. La polisemia no es un defecto del discurso, sino la condición misma de su fecundidad.

Esta concepción del lenguaje se vincula estrechamente con la crítica nietzscheana a la noción de verdad. En su célebre ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía*, Nietzsche afirma que las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (Nietzsche, 2024).

Si el lenguaje opera mediante metáforas solidificadas, entonces todo concepto es ya una reducción y una simplificación de la experiencia. El estilo aforístico permite, en cierta medida, resistir esta solidificación, manteniendo abierto el juego interpretativo.

La polisemia del texto nietzscheano ha sido una de las principales causas de la diversidad, y a menudo también de incompatibilidad, de sus interpretaciones. Sin embargo, esta pluralidad no debe entenderse como una licencia para el relativismo interpretativo absoluto. Nietzsche no sostiene que todas las interpretaciones sean igualmente válidas, sino que toda interpretación está condicionada por una determinada voluntad de poder. En este sentido, el estilo aforístico no elimina el criterio crítico, sino que lo desplaza.

Walter Kaufmann subraya que la dificultad de Nietzsche no radica en la oscuridad de su pensamiento, sino en la falsa familiaridad de su estilo. Sus textos parecen accesibles, pero exigen una lectura lenta, atenta y reiterada (Kaufmann, 2013). Esta exigencia explica por qué Nietzsche ha

sido uno de los filósofos más citados y, al mismo tiempo, más malinterpretados.

Su filosofía no es fácil de entender, sobre todo si no se cortan los prejuicios e ideas fijas inamovibles, o incluso hasta de creencias, porque lanza a sus lectores a un laberinto de caminos del pensamiento. Solo hay que pensar en el contraste entre el estilo y la intención efectiva de algunos de sus escritos. En ellos se encuentran diversas provocaciones que difícilmente pueden ser superadas en la virulencia de sus ataques, pero también cautelosas transcripciones de circunstancias complejas.

Se puede hallar tanto críticas de fondo de la tradición filosófica, como una reducción psicológica simplificadora de las posiciones expuestas. Está claro que la filosofía nietzscheana requiere de una interpretación que se oriente especialmente hacia los vínculos internos y el espíritu del pensamiento del filósofo, y que no se conforme con la literalidad de lo que está escrito.

Nos dice Herbert, que hoy todavía es válido lo que Thomas Mann postuló en junio de 1947, en su conferencia "La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia", pues en ella atribuye a Nietzsche una profunda ironía, ante la cual la comprensión del lector llano habrá de estrellarse. Lo que Nietzsche ofrece para T. Mann, "no es solo arte, arte también es leerlo y en ello ninguna torpeza ni rigidez están permitidas; todo tipo de astucia, de ironía, de reserva son necesarias para su lectura. Aquel que toma a Nietzsche rigurosamente, textualmente, que le cree, está perdido".

Ante el dilema de aceptar textualmente las afirmaciones de Nietzsche o de someterlas a un segundo análisis, se tiene a disposición el procedimiento de Hermann Josef Schmidt, quien descifra a los textos de Nietzsche como estrategias de ocultamiento, que cumplen la función de someterse a un entorno que exige conformidad, pero que en secreto sigue ya caminos prohibidos. La investigación "*Nietzsche absconditus*" es el intento de ver detrás de la máscara de Nietzsche y descubrir sus verdaderas intenciones –que no son inmediatamente identificables

desde los primeros escritos– y mediante una imaginativa reconstrucción, hacerlas brillar nuevamente ante los ojos del lector.

Sobre la interpretación, menciona también Schmidt– que su característica indica que, en todo caso, debida a la estrategia literaria de los textos de un Nietzsche joven, no deben tomarse al pie de la letra, y, más bien, en la perspectiva que tenía el muchacho Nietzsche de sí mismo, deben ser interpretadas como “máscaras”. Quizá, en su juventud, ante las costumbres de censura y persecuciones, debió ser precavido en la forma que escribía y expresaba sus pensamientos iniciales, pues ya mostraban que iban en sentido opuesto al contexto dominador de una Europa que recién se iba liberando del yugo de una Edad Media cargada de una sola metafísica dominante por el judeo-cristianismo.

Desde una perspectiva hermenéutica, el estilo nietzscheano plantea un desafío particular. No es posible reconstruir su pensamiento siguiendo un modelo de argumentación lineal y progresiva. Como advierte Paul Ricoeur, la interpretación debe atender no solo a lo que el texto dice, sino a lo que hace, a su función desestabilizadora dentro de la tradición filosófica (Ricoeur, 1965).

Hermann Josef Schmidt ha desarrollado esta idea al interpretar los textos de Nietzsche como “estrategias de ocultamiento”. Según Schmidt, Nietzsche escribe con máscaras, no para engañar, sino para proteger la radicalidad de su pensamiento en un contexto cultural hostil. Esta escritura enmascarada exige una lectura que vaya más allá de la literalidad, reconstruyendo las intenciones filosóficas subyacentes (Schmidt, 1988).

El carácter provocador del estilo nietzscheano se manifiesta también en el uso de la ironía, la exageración y la inversión retórica. Estas estrategias buscan sacudir las certezas del lector y romper la complacencia moral. En este sentido, la forma aforística cumple una función performativa, pues no solo comunica ideas, sino que produce un efecto de desorientación que replica, en el plano del lenguaje, la experiencia del nihilismo.

La relación entre estilo y contenido se vuelve especialmente evidente en *Así habló Zaratustra*, obra que combina aforismos, discursos poéticos y narración simbólica. Nietzsche abandona aquí casi por completo el registro filosófico tradicional para adoptar una forma híbrida, cercana al mito y a la parábola. Esta elección no responde a un abandono del pensamiento crítico, sino a la convicción de que ciertos contenidos – como el eterno retorno o el *Übermensch*– no pueden expresarse adecuadamente mediante un lenguaje conceptual rígido.

Gilles Deleuze ha señalado que el estilo de Nietzsche debe entenderse como un “juego de fuerzas” en el que el pensamiento se desplaza continuamente sin fijarse en identidades estables (Deleuze, 2013). Desde esta lectura, la polisemia no es ambigüedad vacía, sino multiplicidad productiva.

Asimismo, Wolfgang Müller-Lauter advierte que la fragmentariedad de Nietzsche no debe confundirse con incoherencia. La unidad de su pensamiento no es sistemática, sino estructural, y se manifiesta en la recurrencia de ciertos núcleos conceptuales que atraviesan su obra desde distintas perspectivas (Müller-Lauter, 1999).

La escritura aforística cumple también una función selectiva. Nietzsche es consciente de que su filosofía no está destinada a todos. El estilo opera como un filtro, separando a los lectores dispuestos a asumir el riesgo interpretativo de aquellos que buscan doctrinas consoladoras o sistemas cerrados. En este sentido, la forma del texto es coherente con el elitismo espiritual que atraviesa su pensamiento.

Esta dimensión selectiva ha generado tensiones en la recepción de Nietzsche, especialmente en su apropiación por corrientes filosóficas que tienden a sistematizar y moralizar su obra. El existencialismo, por ejemplo, ha privilegiado ciertos motivos nietzscheanos, tales como la afirmación de la vida o la crítica a la moral tradicional, pero a menudo ha pasado por alto el papel decisivo del estilo en la configuración de estos conceptos.

Cuando Nietzsche intenta romper ataduras religiosas petrificadas por el origen y la educación, se da cuenta de lo difícil que resulta esta empresa. Al respecto nos señala Herbert, que la fuerza de la costumbre, la necesidad de algo superior, la ruptura de todo lo existente, la disolución de todas las formas sociales, la duda sobre si dos mil años no han desviado ya a la humanidad mediante un espejismo, la sensación de la propia finitud y temeridad; todo esto libra una batalla indefinida, hasta que finalmente las experiencias dolorosas, los acontecimientos tristes, conducen a nuestro corazón de regreso a la antigua fe de la infancia (Herbert, 2007, p.62).

La reducción de la cosmovisión cristiana a las necesidades humanas, puede encontrarse poco después de la redacción de *Fatum e historia* en una carta dirigida a sus amigos de la "Germania", un documento que no sin razón ha sido interpretado como modelo de su posterior ateísmo. En el mismo, señala: "El cristianismo es fundamentalmente un asunto del corazón, solo cuando se ha materializado en nosotros, cuando se ha vuelto un estado de ánimo, el ser humano es un verdadero cristiano. Las principales enseñanzas del cristianismo expresan siempre las verdades fundamentales del corazón humano, son símbolos, como lo supremo siempre debe ser solo un símbolo de lo que es todavía elevado. Que Dios se haya convertido en hombre, solo indica que el ser humano no debe buscar su bienaventuranza en la eternidad, sino que debe fundar su cielo en la tierra.

En su proceso, Nietzsche cobró conciencia de que la teología, que se cimentaba en su reivindicación de la fe en la palabra de Dios, se servía en su argumentación de una metodología filológica e histórico-científica. Herbert pone en manifiesto que los dos profesores de teología de Nietzsche, en Bonn, representaban una teología pietista-supranaturalista, diametralmente opuesta a la posición de Strauss. La concepción neopietista de la historia partía de la participación de Dios en la historia y la interpretaba desde esta perspectiva de la historia. Así, por ejemplo, la época precristiana era visualizada desde la óptica de una preparación hacia el cristianismo, es decir, las premisas teológicas no

eran consideradas mediante una investigación histórica, sino que más bien la historia, con un propósito apologético, era utilizada como recurso para cimentar las expresiones dogmáticas.

Nietzsche, por lo tanto, podría haber desarrollado muy pronto la sospecha de que la ciencia no es autónoma, autoargumentativa y objetiva, sino que está determinada por intereses que se deben conocer, para poder hacer una valoración real de los conocimientos adquiridos. Nietzsche observa que no solo en los planteamientos de Krafft y Schlottmann, sino también en el propio Strauss, se antepone un proyecto filosófico o teológico preconcebido a la búsqueda metodológico-crítica de la verdad. Por lo tanto, el punto de vista y no el método era el que decidía sobre la valoración de un hecho histórico.

En este sentido, sin duda, el método crítico de la filología fue el que permitió que Nietzsche se alejara del cristianismo; pero, en todo caso, no el método histórico-crítico como tal, sino la posición crítica ante las presunciones de verdad, en general. Esta visión conduce entonces al filósofo a desarrollar una amplia conciencia crítica, permeada de un escepticismo radical y que, junto con la filosofía de Schopenhauer, lo lleva a construir su cosmovisión trágica.

Ciertamente, Schopenhauer veía a la religión únicamente como una solución de emergencia, dado que en muchos sentidos tendía a deformaciones y confusiones de sus propios postulados. Él mencionaba tres de estos enfoques que para él eran falsos, pero que se podían encontrar en muchas religiones. Para empezar, doctrinas que encarnaban verdades altamente alegóricas, eran tomadas al pie de la letra. En segundo lugar, la religión tendía a considerar sus puntos de vista como absolutamente ciertos y, por lo tanto, rechazar los de todas las otras doctrinas y los de la filosofía. Y finalmente, la sustentación de la religión en la autoridad doctrinaria conducía a un menosprecio de los juicios argumentativos y racionales y, por lo tanto, a una falsa concepción del mundo (Herbert, 2007, p.68).

Más allá de la aplicación de numerosas tesis adoptadas de Schopenhauer en su obra temprana –de acuerdo a Herbert–, Nietzsche conservó también más tarde ciertos rasgos fundamentales de la filosofía de la religión de este pensador. Al respecto, destacan los siguientes:

La religión es esencialmente mítica, por lo que también el cristianismo como religión se basa en la mitología. La religión, por lo tanto, debe ser interpretada en forma filosófica.

Para Nietzsche el cristianismo es ante todo platonismo y, en concreto, según el mismo señala en el prólogo en *Más allá del bien y del mal*, un “platonismo para el pueblo”. En esto se muestra un paralelismo con la opinión de Schopenhauer sobre el “carácter de metafísica para el pueblo de la religión”.

Como Schopenhauer, Nietzsche valora el cristianismo, al igual que el budismo y las religiones históricas, como religiones pesimistas, que tienden hacia el ascetismo y el nihilismo y solo la valoración de este hecho difiere entre ambas.

Como Georg Goedert lo ha demostrado, la concepción de Nietzsche sobre la naturaleza del amor cristiano mantiene una dependencia clara con la idea del ágape cristiano como compasión de Schopenhauer, de tal manera que, a pesar de los diferentes puntos de vista sobre la posición valorativa de la compasión, es justamente la concepción de Schopenhauer la que determina la valoración del cristianismo en Nietzsche.

Si bien todavía en las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche había interpretado a la religión como algo emanado de la necesidad metafísica inherente al hombre, más tarde, en otro escrito publicado se apartó de la posibilidad de tal interpretación de lo religioso. En *La gaya ciencia* pronuncia ya una clara negativa a la idea de que la religión proviene de una necesidad metafísica. El origen de la religión sería una confusión del intelecto o, dicho de otra manera, una mala interpretación.

Comprender el estilo aforístico y la polisemia como estrategias filosóficas resulta, por tanto, indispensable para una hermenéutica crítica del pensamiento nietzscheano. Ignorar esta dimensión formal conduce inevitablemente a lecturas reductivas que neutralizan la radicalidad de su proyecto.

El análisis del estilo permite entender por qué su obra resiste toda sistematización definitiva y porque su recepción ha sido tan conflictiva como fecunda. Esta comprensión prepara el terreno del siguiente capítulo en el que se abordarán explícitamente los criterios hermenéuticos necesarios para evaluar las interpretaciones y apropiaciones del pensamiento nietzscheano.

Capítulo II Criterios para una hermenéutica crítica del pensamiento nietzscheano

2.1. ¿Es posible hablar de una coherencia filosófica en Nietzsche?

Una de las principales dificultades que enfrentan los estudios nietzscheanos es la aparente falta de unidad sistemática en su obra. Nietzsche rechaza explícitamente la forma sistemática de exposición filosófica –modelo hegemónico desde Platón hasta Hegel– y adopta un estilo fragmentario, aforístico, ensayístico. Esta elección ha dado lugar a dos tendencias interpretativas contrapuestas, por un lado, la visión de Nietzsche como un autor de intuiciones brillantes pero inconexas; por otro lado, la lectura que postula una coherencia interna profunda, aunque no explícita, entre sus distintos escritos.

La presente investigación se sitúa en esta segunda línea, defendiendo que, a pesar de su rechazo del sistema, Nietzsche elabora una costelación de conceptos relacionados entre sí, tales como los ya mencionados voluntad de poder, nihilismo, eterno retorno y transvaloración, que permiten reconstruir un núcleo filosófico coherente. Esta coherencia no es formal ni dogmática, sino estructural y dinámica, reside en la tensión entre crítica y creación, en la forma en que Nietzsche aborda la genealogía de los valores desde una voluntad de afirmación que no se somete a un orden previo.

Aceptar esta coherencia es condición indispensable para evaluar la fidelidad o distorsión en las apropiaciones posteriores. Si el pensamiento nietzscheano careciera de una lógica interna inconcebible, sería imposible hablar de interpretaciones legítimas o ilegítimas, y cualquier lectura sería igualmente válida. Pero si, en cambio, Nietzsche ofrece una propuesta filosófica identificable en su radicalidad y estructura crítica, entonces es posible y necesario delimitar los márgenes de su posible resignificación.

Uno de los problemas centrales que atraviesan la recepción del pensamiento de Nietzsche es la cuestión de su coherencia filosófica.

Desde finales del siglo XIX, la obra nietzscheana ha sido descrita de manera ambivalente como profundamente lúcida y, al mismo tiempo, asistemática, fragmentaria o incluso contradictoria. Esta percepción ha dado lugar a dos grandes líneas interpretativas, por un lado, aquellas lecturas que consideran a Nietzsche como un pensador brillante pero carente de unidad conceptual; por el otro, las interpretaciones que sostienen que, pese a su rechazo explícito del sistema, su pensamiento posee una coherencia interna reconstruible.

La presente investigación se inscribe de manera explícita en esta segunda línea. Sostener la posibilidad de una coherencia filosófica en Nietzsche no implica atribuirle un sistema cerrado ni una doctrina definitiva, sino reconocer la existencia de núcleos conceptuales persistentes que atraviesan su obra y que permiten reconstruir una lógica interna de su pensamiento. Esta distinción resulta fundamental, ya que sin algún tipo de coherencia estructural sería imposible evaluar la legitimidad o distorsión de las interpretaciones posteriores, particularmente aquellas realizadas por el existencialismo.

Nietzsche rechaza de manera explícita la forma sistemática tradicional de la filosofía. En *Crepúsculo de los ídolos* afirma con cierta ironía y desconfío de todos los sistematizadores y los evita. La voluntad de sistema es una falta de honestidad (Nietzsche, 2011).

Este rechazo no debe interpretarse como una renuncia a la rigurosidad conceptual, sino como una crítica a la pretensión metafísica de clausurar el sentido. Para Nietzsche, los sistemas filosóficos tienden a imponer un orden artificial sobre el devenir, sacrificando la riqueza y pluralidad de la experiencia en nombre de una coherencia abstracta.

La asistematicidad de Nietzsche es, por tanto, una estrategia filosófica deliberada. Su pensamiento se despliega en múltiples registros – aforismos, ensayos, genealogías, poemas filosóficos –, pero mantiene una orientación constante, la crítica radical de los valores occidentales y la búsqueda de nuevas condiciones de afirmación de la vida. Esta orientación constituye el eje de coherencia de su obra.

Diversos intérpretes han subrayado que la coherencia nietzscheana no es lógica-deductiva, sino dinámica y estructural. Wolfgang Müller-Lauter, por ejemplo, sostiene que la unidad del pensamiento de Nietzsche debe buscarse en la recurrencia de ciertos problemas fundamentales –nihilismo, voluntad de poder, transvaloración, eterno retorno– que reaparecen bajo distintas perspectivas sin resolverse en una síntesis final (Müller-Lauter, 1999). La contradicción aparente no es un defecto, sino una consecuencia del carácter perspectivista de su filosofía.

Desde esta óptica, el perspectivismo nietzscheano no implica relativismo absoluto. Nietzsche no afirma que todas las interpretaciones sean igualmente válidas, sino que toda interpretación expresa una determinada posición vital, una voluntad de poder. En *Más allá del bien y del mal* lo formula de esta manera: “no existen hechos, solo interpretaciones” (Nietzsche, 2023). Esta afirmación no elimina el criterio crítico, sino que lo desplaza del plano de la verdad objetiva al de la evaluación de las fuerzas que interpretan. La coherencia de Nietzsche reside en la constancia de este desplazamiento crítico.

Una de las objeciones más influyentes a la idea de coherencia en Nietzsche proviene de Georg Lukács, quien caracterizó su filosofía como un conjunto caótico de intuiciones irracionalistas funcionales a la ideología burguesa reaccionaria. Para Lukács, la falta de sistema en Nietzsche sería indicio de inconsistencia filosófica. Sin embargo, esta lectura ha sido ampliamente cuestionada por la investigación posterior, que ha mostrado el carácter ideológicamente sesgado de dicha interpretación.

Para Lukács, quien no era nada afín a Nietzsche, señala que cumple un cometido ideológico de doble manera, pues lo delinea como el enemigo de la clase trabajadora más peligroso de su época, en tanto le atribuye un sistema. Pero, simultáneamente presenta su pensamiento como contradictorio, para desautorizarlo, para hacerlo parecer absurdo; esto porque desde el punto de vista lógico-filosófico no encuentra en sus

expresiones más que un tumultuoso caos de afirmaciones estridentes, arbitrarias y que se contradicen burdamente entre sí, solo son jirones de pensamientos, que formalmente niegan cualquier relación entre ellos mismos. Esta condición asistemática, más bien antisistemática, sería lo sistemático en Nietzsche.

Pero aún en la Alemania de los años treinta –de acuerdo a Herbert–, hubo resistencias contra la apropiación de Nietzsche del nacionalsocialismo. Sería poco objetivo afirmar que la reducción de Nietzsche a una filosofía de la “voluntad del poder” haya topado en todos los lugares del mundo germanoparlante con una aceptación unánime (Herbert, 2007, p.28). Karl Jaspers y Karl Lowith establecieron una visión mucho más compleja de Nietzsche, y aun cuando Heidegger, en sus conferencias sobre Nietzsche, tomó como eje de interpretación su metafísica de la voluntad de poder, como filósofo lo tomó absolutamente en serio y, con ello, a la larga, lo rehabilitó socialmente en las universidades alemanas.

Karl Jaspers, en contraste, defendió tempranamente la profundidad filosófica de Nietzsche, señalando que su pensamiento no puede evaluarse con los criterios de la filosofía sistemática tradicional. Para Jaspers, la unidad de Nietzsche es existencial antes que doctrinal. Su obra expresa una misma exigencia radical dirigida al individuo, aunque adopte formas diversas (Jaspers, 1936).

En cualquier caso, fue la muy personal interpretación metafísica de Heidegger la que confirió a Nietzsche una especial valoración en la historia de la metafísica occidental. Para Heidegger, la metafísica de Nietzsche, como metafísica de la voluntad, representaba la consumación de la historia de la metafísica occidental y, por lo tanto, nunca constituyó en su núcleo una filosofía específicamente alemana.

Martin Heidegger desempeñó un papel decisivo en la revalorización filosófica de Nietzsche. Aunque su interpretación –que sitúa a Nietzsche como el consumidor de la metafísica occidental– es discutible, Heidegger toma a Nietzsche absolutamente en serio como pensador

central de la historia de la filosofía. Al hacerlo, contribuye a desplazar la imagen de Nietzsche como mero literato o moralista provocador.

No obstante, la lectura heideggeriana también plantea problemas, pues tiende a subsumir la pluralidad del pensamiento nietzscheano bajo única clave ontológica: la voluntad de poder. Esta reducción, si bien reconoce una coherencia, corre el riesgo de neutralizar la dimensión genealógica y crítica del pensamiento de Nietzsche, privilegiando una unidad metafísica que el propio Nietzsche habría rechazado.

En Francia se desarrolló una recepción de Nietzsche que ya desde los años treinta lo protegió de su apropiación por el fascismo. George Bataille publicó un artículo con el título de "Nietzsche y los fascistas", en el que defendía de manera admirable a Nietzsche de cualquier filiación fascista. La nítida visión de Bataille era todavía más notable, dado que las falsificaciones que Elisabeth Förster-Nietzsche había hecho del legado de su hermano todavía no eran conocidas, y Bataille se dejó llevar más por la intuición, que por un conocimiento cierto.

Los rasgos que Bataille resaltó de Nietzsche, tuvieron una importancia fundamental para su posterior interpretación. Lo que destaca a la figura de Nietzsche en la filosofía moderna, es el carácter dramático de su vida y el estrecho vínculo entre esta vida y su doctrina. Los filósofos alemanes, aquellos que llevaron a la filosofía a su punto máximo de desarrollo, como Kant y Hegel, eran profesores, empleados que llevaban una vida burguesa, puntual y sin historia. Su filosofía transcurre en grandes e incoloras especulaciones; la filosofía de Nietzsche, por el contrario, es una filosofía de la vida, ardiente y apasionada, convulsiva, una filosofía de la tragedia.

La publicación de la edición crítica de las *Obras completas* a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari marcó un punto de inflexión en este debate. Al desmontar las manipulaciones textuales introducidas por Elisabeth Förster-Nietzsche, esta edición permitió reconstruir con mayor precisión la evolución del pensamiento nietzscheano y evidenciar la continuidad de sus preocupaciones filosóficas a lo largo del tiempo.

A partir de esta investigación, se ha consolidado la idea de que la coherencia de Nietzsche no debe buscarse en un sistema doctrinal, sino en una constelación de conceptos interrelacionados. Esta constelación se organiza en torno a una misma pregunta fundamental: ¿cómo es posible afirmar la vida después del colapso de los valores trascendentes?

Reconocer esta coherencia mínima resulta indispensable para los fines de la presente investigación. Solo si se acepta que Nietzsche articula un proyecto filosófico identificable es posible evaluar críticamente las reinterpretaciones existencialistas de su obra. De lo contrario, toda apropiación quedaría legitimada por la supuesta ambigüedad insuperable del texto.

Así, el problema de la coherencia no es una cuestión meramente historiográfica, sino un punto de partida hermenéutico. Aceptar una coherencia no sistemática en Nietzsche permite establecer criterios de lectura que distingan entre interpretaciones que prolongan su impulso crítico y aquellas que lo distorsionan al integrarlo en marcos conceptuales ajenos.

La filosofía de Nietzsche tuvo también una enorme trascendencia para la temprana posición de Albert Camus sobre el absurdo. Al respecto, escribe Camus que, en la historia del pensamiento, excluyendo a Marx, la aventura de Nietzsche no tiene paralelo, jamás podremos reparar la injusticia que se le ha hecho. Sin duda conocemos filósofos que en la historia han sido tergiversados y traicionados, pero en lo que respecta a haber relacionado a Nietzsche con el nacionalsocialismo, no existe ningún otro ejemplo de que un pensamiento iluminado por la nobleza y el dolor de un alma excepcional –como la de Nietzsche– haya sido presentado ante los ojos del mundo mediante una sarta de mentiras y –al lado de– las horripilantes pilas de cadáveres de los campos de concentración.

En los siguientes apartados se profundiza en los conceptos de distorsión, apropiación y núcleo argumentativo, con el objetivo de construir una

hermenéutica crítica capaz de dar cuenta tanto de la riqueza como de los límites de la recepción nietzscheana.

2.2. Sentido y límites del concepto de distorsión en filosofía

El concepto de distorsión ocupa un lugar metodológico central en la presente investigación, ya que permite evaluar críticamente la recepción del pensamiento de Nietzsche sin recaer ni en el dogmatismo filológico ni en un relativismo interpretativo irrestricto. Hablar de distorsión en filosofía no significa postular la existencia de una interpretación absolutamente verdadera frente a otras necesariamente falsas, sino establecer criterios que permitan identificar desplazamientos conceptuales que alteran de manera sustantiva la función filosófica de una teoría o de un conjunto de conceptos.

Hablar de “distorsión” en filosofía implica asumir que existe una relación original o estructural entre un conjunto de ideas y sus posteriores interpretaciones. No se trata, sin embargo, de postular una verdad inmutable del texto original, sino de establecer un marco hermenéutico que permita distinguir entre lecturas que amplifican o prolongan creativamente una intuición filosófica, y aquellas que la desvían, la neutralizan o la vacían de su sentido crítico.

Desde un punto de vista hermenéutico, toda interpretación implica necesariamente una mediación histórica. Ningún texto filosófico se presenta a sus lectores posteriores en estado puro, sino que es siempre leído desde horizontes de sentido distintos a aquellos en los que fue producido. Hans-Georg Gadamer ha subrayado que la comprensión es siempre efecto de una “fusión de horizontes”, en la que el pasado y el presente se interpenetran (Gadamer, 2006). Sin embargo, reconocer esta historicidad de la interpretación no equivale a aceptar que toda lectura sea igualmente legítima.

En el caso de Nietzsche, esta distinción es particularmente relevante, ya que muchas de sus formulaciones –por ejemplo, los conceptos de superhombre o la voluntad de poder– han sido objeto de usos ideológicos contradictorios, desde apropiaciones nacionalistas hasta

reelaboraciones existencialistas, psicoanalíticas o postestructuralistas. El concepto de distorsión, en este contexto, no se refiere a una traición literal del texto, sino a una transformación que altera significativamente su función crítica o su orientación filosófica fundamental.

La distinción entre interpretación y distorsión se vuelve imprescindible. Una interpretación puede ser creativa, productiva y fecunda sin traicionar el núcleo problemático del texto original. La distorsión, en cambio, se produce cuando una lectura reconfigura los conceptos de tal modo que estos dejan de responder a las preguntas filosóficas que les dieron origen y pasan a funcionar dentro de marcos teóricos ajenos o incluso incompatibles con su orientación inicial.

En este sentido, el concepto de distorsión no debe entenderse como una acusación moral o como una denuncia de mala fe, sino como una categoría analítica. Su función descriptiva y crítica permite señalar cuándo un pensamiento es reubicado en un contexto que neutraliza su potencia disruptiva. En el caso de Nietzsche, esta neutralización suele manifestarse en la traducción de su crítica genealógica en propuestas éticas normativas o en sistemas ontológicos cerrados.

Reconocer esta posibilidad crítica permite adoptar una hermenéutica no relativista sin caer en el dogmatismo. La interpretación filosófica, como señala Paul Ricoeur, no debe aspirar a la clausura del sentido, sino a una comprensión que haga justicia la intención transformadora del pensamiento original. Desde esta perspectiva, la distorsión es el índice de una lectura que pierde de vista el campo de problemas que dio origen a una obra, y que proyecta sobre ella supuestos ajenos a su lógica interna.

Paul Ricoeur ofrece una clave fundamental para comprender este problema al distinguir entre la fidelidad literal al texto y la fidelidad a su impulso crítico. Para Ricoeur, una interpretación es legítima cuando prolonga la capacidad del texto para generar sentido y cuestionar supuestos establecidos. La distorsión aparece cuando esta capacidad es

clausurada mediante una lectura que fija el significado y lo vuelve funcional a un marco doctrinal preexistente (Ricoeur, 1965).

Aplicado al pensamiento de Nietzsche, este criterio resulta especialmente pertinente. La filosofía nietzscheana se caracteriza por su resistencia a toda sistematización definitiva y por su rechazo explícito de los fundamentos trascendentes. Cualquier interpretación que transforme sus conceptos en principios normativos universales o en categorías metafísicas sustanciales incurre, en consecuencia, en una alteración profunda de su sentido.

Lo que justamente no tomaba en cuenta la interpretación ideológica de Lukács, era el verdadero deseo de Nietzsche, es decir, un pensamiento experimental, que se orientara hacia lo abierto del futuro. Así, la influencia de Lukács en los países que se encontraban del otro lado de la "cortina de hierro" impidió un debate filosófico honesto sobre Nietzsche, de tal suerte que la filosofía rusa y de Europa oriental se mantuvo durante decenios al margen de las más recientes investigaciones sobre Nietzsche.

Aún en Alemania de los años treinta, hubo resistencias contra la apropiación de Nietzsche del nacionalsocialismo, y sería poco objetivo afirmar que la reducción de Nietzsche a una filosofía de la "voluntad de poder" haya topado en todos los lugares del mundo germanoparlante con una aceptación unánime. Karl Jaspers y Karl Löwith establecieron una visión mucho más compleja de Nietzsche, y aun cuando Heidegger, en sus conferencias sobre Nietzsche, tomó como eje de interpretación su metafísica de la voluntad de poder, como filósofo lo tomó absolutamente en serio y, con ello, a la larga, lo rehabilitó socialmente en las universidades alemanas.

Un ejemplo paradigmático de distorsión lo constituye la apropiación ideológica de Nietzsche por el nacionalsocialismo. En este caso, conceptos como voluntad de poder o *Übermensch* fueron descontextualizados y reconceptualizados para justificar proyectos políticos y raciales ajenos al horizonte filosófico nietzscheano.

Investigaciones filológicas posteriores demostraron que esta apropiación se apoyó en fragmentos manipulados y en lecturas selectivas de la obra.

No obstante, la distorsión no se limita a usos ideológicos explícitos, también puede producirse en interpretaciones filosóficamente sofisticadas que, aun reconociendo la complejidad de Nietzsche, reorientan su pensamiento hacia problemáticas distintas. En este sentido, la lectura ontológica de Nietzsche realizada por Martin Heidegger, aunque filosóficamente rigurosa, ha sido objeto de críticas por reducir la pluralidad de su pensamiento a la historia de la metafísica del ser (Heidegger, 2000).

Wolfgang Müller-Lauter ha señalado que este tipo de reducción constituye una forma sutil de distorsión, en la medida en que subsume la multiplicidad conflictiva de la voluntad de poder bajo una unidad interpretativa dominante. Para Müller-Lauter, la fidelidad a Nietzsche exige preservar la tensión interna de sus conceptos y resistir la tentación de resolverla en una síntesis totalizante (Müller-Lauter, 1999).

Desde esta perspectiva, los límites de la interpretación legítima pueden formularse en términos funcionales. Una lectura se vuelve distorsiva cuando convierte a Nietzsche en aquello contra lo cual él mismo polemizó. Así ocurre, por ejemplo, cuando su crítica de la moral es reinterpretada como una ética alternativa, o cuando su perspectivismo es traducido en relativismo indiferenciado.

Nietzsche mismo era consciente del riesgo de ser malinterpretado y no intentó prevenirlo mediante aclaraciones sistemáticas. Por el contrario, asumió deliberadamente el carácter provocador y equívoco de su escritura. De esta manera, en su obra *Ecce homo* afirma que se le ha entendido mal, no sin razón "Por qué escribo libros tan buenos" (Nietzsche, 2010).

Esta afirmación no autoriza cualquier lectura, sino que señala la dificultad inherente a un pensamiento que se sitúa en los límites del lenguaje

filosófico tradicional. La distorsión no es un accidente externo, sino una posibilidad siempre latente en la recepción de Nietzsche.

Para evitar tanto el dogmatismo como el relativismo, la presente investigación adopta una noción operativa de distorsión basada en tres criterios: primero, la coherencia interna del texto original, segundo, la función crítica de los conceptos de origen, y tercero, el efecto filosófico de la interpretación en cuestión. Una lectura es distorsiva cuando rompe de manera significativa con estos tres niveles.

Este enfoque permite evaluar las apropiaciones existencialistas de Nietzsche sin negar su creatividad ni su importancia histórica, pero también renunciar a un juicio político. El objetivo no es restituir una supuesta interpretación auténtica, sino delimitar los márgenes dentro de los cuales la resignificación resulta filosóficamente responsable.

En consecuencia, el concepto de distorsión se convierte en una herramienta hermenéutica indispensable para el análisis desarrollado en los capítulos siguientes. A partir del mismo, será posible identificar qué elementos del pensamiento nietzscheano son preservados, transformados o neutralizados en su recepción existencialista.

En el siguiente apartado, se profundiza en esta misma tarea u objetivo, mediante la identificación de núcleos argumentativos consistentes en la obra de Nietzsche, que servirán como puntos de referencia para evaluar la fidelidad o distorsión de las interpretaciones posteriores.

2.3. Identificación de núcleos argumentativos consistentes

Para sostener esta perspectiva hermenéutica es necesario identificar los núcleos argumentativos que atraviesan la obra de Nietzsche y que permiten reconstruir una estructura filosófica coherente. Estos núcleos no se presentan como tesis sistemáticas, sino como líneas de fuerza que articulan su crítica cultural y su propuesta de revaloración.

Entre ellos destacan:

- La genealogía de la moral como crítica de las condiciones de origen de los valores.
- El diagnóstico del nihilismo como consecuencia del agotamiento de los valores trascendentes.
- La voluntad de poder como principio ontológico de toda interpretación y devenir.
- La necesidad de una transvaloración afirmativa que supere la moral de resentimiento.
- El eterno retorno como criterio de afirmación vital.

Estos elementos, entrelazados en una lógica de confrontación con la tradición filosófica occidental, constituyen el núcleo crítico del pensamiento a un sistema, sino su reconstrucción como proyecto filosófico coherente, cuyo sentido puede ser defendido frente a apropiaciones que lo trivialicen.

El reconocimiento de una coherencia no sistemática en el pensamiento de Nietzsche exige un paso metodológico adicional, tal como la identificación de núcleos argumentativos consistentes que atraviesan su obra y que permiten evaluar, con criterios filosóficos precisos, las reinterpretaciones posteriores. Estos núcleos no constituyen un sistema doctrinal ni un conjunto de tesis cerradas, sino líneas de fuerza conceptuales que reaparecen de manera recurrente bajo distintas formulaciones, estilos y contextos.

La noción de núcleo argumentativo se distingue, en este sentido, tanto de la idea de "tema" como de la de "concepto aislado". Un núcleo argumentativo articula problemas, conceptos y operaciones críticas que mantienen entre sí una relación funcional. Identificar estos núcleos permite reconstruir la lógica interna del pensamiento nietzscheano sin traicionar su carácter perspectivista ni reducirlo a una estructura rígida.

Desde esta perspectiva, la obra de Nietzsche puede entenderse como un campo de tensiones organizado en torno a ciertos ejes recurrentes. A lo largo de sus escritos –desde *Aurora* y *La gaya ciencia* hasta la *Genealogía de la moral* y *Así habló Zaratustra*– reaparecen una serie de problemas

fundamentales que no se resuelven definitivamente, pero que orientan de manera constante su crítica de la cultura occidental.

El primer núcleo argumentativo identificable es el de la crítica genealógica de la moral. Este núcleo articula la investigación sobre el origen histórico y psicológico de los valores morales con una crítica a su pretensión de universalidad. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche formula con claridad el objetivo de este procedimiento señalando que necesitamos una crítica de los valores morales, el valor de estos valores debe ser puesto alguna vez en entredicho (Nietzsche, 2008).

La genealogía no se limita a describir el origen de los valores, sino que evalúa su función vital. Este núcleo atraviesa toda la obra de Nietzsche y constituye el punto de partida de su proyecto filosófico. Cualquier interpretación que omita esta dimensión genealógica corre el riesgo de convertir a Nietzsche en un pensador normativo o moralista, distorsionando el sentido de su crítica.

Un segundo núcleo fundamental es el diagnóstico del nihilismo. Nietzsche concibe el nihilismo como el proceso histórico mediante el cual los valores supremos pierden su capacidad de conferir sentido. Este diagnóstico aparece ya de forma implícita en *La gaya ciencia* y alcanza su formulación más explícita en los fragmentos póstumos de los años 1887–1888, señala: “¿qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan” (Nietzsche, 2015).

Este núcleo no puede aislarse de la crítica genealógica, ya que el nihilismo es presentado como la consecuencia interna de la moral y la metafísica occidentales. Interpretar el nihilismo como una simple actitud psicológica o como un fenómeno cultural implica desactivar su función crítica dentro del pensamiento nietzscheano.

El tercer núcleo argumentativo corresponde a la voluntad de poder como principio interpretativo de la vida. Lejos de constituir una tesis metafísica, la voluntad de poder expresa el carácter dinámico, conflictivo y perspectivista de toda forma de vida. En *Más allá del bien y del mal*,

Nietzsche afirma que la vida misma es voluntad de poder (Nietzsche, 2023).

Este núcleo articula ontología, psicología y crítica cultural, y permite comprender por qué Nietzsche rechaza toda concepción estática del ser. Como ha señalado Müller-Lauter, la voluntad de poder debe entenderse como una pluralidad de fuerzas en tensión, no como un principio unitario (Müller-Lauter, 1999). La consistencia de este núcleo se manifiesta en su función explicativa transversal, no en su formulación conceptual fija.

Un cuarto núcleo central es el de la transvaloración de los valores. Este núcleo no introduce una nueva moral, sino que radicaliza la crítica genealógica al proponer una reconfiguración de las condiciones mismas de la valoración. La transvaloración se presenta como respuesta al nihilismo y como tarea abierta, no como programa normativo. En *El anticristo*, Nietzsche lo expresa con contundencia sobre la transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula para un acto de suprema autoconciencia de la humanidad (Nietzsche, 2011).

La consistencia de este núcleo reside en su función crítica y creadora. Toda interpretación que traduzca la transvaloración en una ética normativa o en un proyecto político sistemático altera su orientación filosófica fundamental.

El quinto núcleo argumentativo es el del eterno retorno como criterio de afirmación. Más allá de sus posibles lecturas cosmológicas, el eterno retorno opera como una prueba existencial que mide la capacidad de afirmar la vida sin reservas. En *La gaya ciencia* Nietzsche formula esta exigencia en términos interrogativos: ¿quieres esto una vez más e innumerables veces más? (Nietzsche, 2015).

Este núcleo articula el diagnóstico del nihilismo con la exigencia afirmativa de la transvaloración. Su consistencia no depende de su demostrabilidad científica, sino de su función evaluativa.

Finalmente, puede identificarse un sexto núcleo en la figura del creador de valores, encarnada simbólicamente en el concepto de *Übermensch*. Este núcleo condensa las implicaciones antropológicas del pensamiento nietzscheano y funciona como respuesta afirmativa a la crisis nihilista. Como se mostró en el capítulo anterior, el *Übermensch* no es un ideal normativo, sino una figura límite que expresa la posibilidad de una vida afirmativa más allá de la moral tradicional.

Estos núcleos no operan de manera aislada, sino que forman una constelación dinámica. Su consistencia no es lógica-deductiva, sino funcional, pues cada uno cumple un papel específico dentro del proyecto crítico de Nietzsche y remite a los demás. Esta interdependencia permite reconstruir una coherencia estructural sin recurrir a un sistema.

Desde el punto de vista hermenéutico, la identificación de estos núcleos argumentativos proporciona un marco de referencia para evaluar las interpretaciones posteriores. Una lectura es tanto más fiel cuanto más se respeta la función de sus núcleos y las relaciones que los articulan. Por el contrario, una interpretación se vuelve distorsiva cuando privilegia uno de estos núcleos de manera aislada o cuando los reconfigura según criterios ajenos a su lógica interna.

Este criterio resulta especialmente relevante para el análisis de las apropiaciones existencialista de Nietzsche. En este sentido señala Frey, que la obra nietzscheana trascendió de manera insuperable tanto la valoración proveniente desde el nacionalsocialismo, como la crítica marxista. Y si se mira con atención, en ambos lados pueden observarse posiciones muy diversas, pero que tienen algunos puntos en común. Por un lado, la interpretación de Nietzsche hecha por Alfred Baeumler, quien reclama al filósofo para la ideología nacionalsocialista, fue la que tuvo mayor incidencia; del otro, con una valoración totalmente opuesta, la de Georg Lukács, teórico marxista húngaro, quien también remitió a Nietzsche al nacionalsocialismo. En una brillante disertación, Montinari expuso en forma contundente la parcialidad que podía encontrarse, en

la misma medida, tanto en la interpretación de Baeumler como en la de Lukács.

La vida es ante todo expansión de fuerza y se manifiesta más bien con la fuerza de resistencia. Esto es lo más propio y primordial de la vida, es decir siempre "voluntad de poder", de mayor fuerza y energía. La expresión y encarnación genuinas de la voluntad de poder es el "superhombre". La voluntad de poder determina las nuevas valoraciones que son el fundamento de la existencia sobrehumana. El hombre debe ser superado, y ello quiere decir que todos los valores de la moral corriente, que es una moral gregaria y tiende a la nivelación y a la igualdad, deben ser transmutados.

Por "voluntad" –señala Enrique López Castellón– no se entiende aquí el viejo concepto de "facultad" característico de la psicología tradicional. Voluntad de poder no quiere decir que la voluntad desee o apetezca algo que le es ajeno o que le trasciende. Al ser considerada desde el ángulo de la individualidad excepcional que se desborda en la plenitud de su riqueza personal, no es tampoco un deseo de dominar o de oprimir a otros, sino que significa, ante todo, un ansia insaciable de mostrar y realizar el poder. Lo que le mueve es su propia abundancia y no la carencia de algo que quisiera apropiárselo.

La voluntad de poder del débil es interpretada como un intento de desbancar y ocupar el lugar del fuerte. Ahora bien, el débil solo puede conseguir representar el poder, no mostrarlo, pues le falta la fuerza necesaria para ello. La voluntad de poder del fuerte, por el contrario, es considerada sin relación a las apetencias del débil. La primera es símbolo de carencia, por lo que, propiamente hablando, no es auténtica voluntad de poder. La segunda es el signo distintivo de la sobreabundancia, y representa la manifestación genuina de la voluntad de poder.

No estamos ante un concepto unívoco de voluntad de poder, ya que ésta se halla escindida por la dualidad radical que divide inexorablemente las manifestaciones de la vida. Ofrecer una explicación dialéctica del enfrentamiento de ambos polos supondría, para Nietzsche,

conferir un sentido a la historia que trascendería a la voluntad de los creadores y que violentaría el carácter azarístico de la misma. En conclusión, no hay en Nietzsche un tratamiento en profundidad de las relaciones sociales entre los débiles y los fuertes, y ello por su intención manifiesta de acentuar la contraposición entre ambos, definiendo cada uno de los polos mediante la negación del contrario (Nietzsche, 2010).

Si los débiles tienden al segregarismo, los fuertes buscan la soledad. Este distanciamiento resulta desgarrador para ambos extremos, constituye lo más genuino del pensamiento de Nietzsche en torno a esta cuestión.

Han sido Georges Bataille y Gilles Deleuze quienes más se han opuesto a una lectura política del concepto nietzscheano de voluntad de poder. Bataille, desde una interpretación muy personal de Nietzsche, convierte su moral "de los señores" en moral "de la cumbre" y la de los esclavos en moral "del ocaso"; considera que ambos son momentos en la vida de todo hombre y entiende la voluntad de poder como "voluntad de suerte", esto es, no como voluntad de dominio, sino de juego.

Deleuze, por su parte, destaca el carácter de liberación, de alegría y de creación de nuevos valores que tiene el concepto de voluntad de poder, señalando que el poder, en la voluntad, es como la virtud que da; que la voluntad de poder es en sí misma donadora de sentido y de valor. Dentro de la misma línea, Savater puntualiza que el poder del que habla Nietzsche es el poder del artista, del creador, del aventurero, del amante del poder que todo lo vierte y nada pierde; que el poder que esta reunido consigo mismo, con lo que puede, y por tanto desconoce el miedo a gastarse y a la insuficiencia, la ambición y el cálculo; el poder que es lo que tiene, que crea lo que conquista y por eso da incesantemente sin disminuirse, pues lo único que le está vedado es perder.

Más adelante, con el *Diccionario de Nietzsche* se superó una considerable laguna en su investigación y se fijaron criterios a los que habrán de remitirse futuras interpretaciones. Dicho diccionario intentó a partir del 2000 de resumir los últimos 20 años de la discusión sobre él.

Sin embargo, dado que los debates en torno a su filosofía todavía no están ni lejanamente concluidos, esta obra, que incluye la vida, obra e historia de su recepción, constituye un balance provisional de la actividad en torno del filósofo.

Aun cuando parece cada vez más imposible conocer y dominar toda la literatura que existe sobre Nietzsche, con todo lo anterior han quedado establecidos los parámetros con los que tendrá que medirse la futura investigación en torno suyo. En los apartados siguientes se examinará hasta qué punto autores como Heidegger, Sartre y Camus preservan o transforman estos núcleos argumentativos, y qué consecuencias filosóficas se derivan de tales desplazamientos.

2.4. La función crítica del pensamiento nietzscheano frente a su recepción

El análisis de la recepción del pensamiento de Nietzsche exige atender no solo a los contenidos conceptuales apropiados por los intérpretes posteriores, sino también a la función crítica que dichos conceptos desempeñan en el interior de su obra. La presente investigación sostiene que una de las principales fuentes de distorsión en la recepción de Nietzsche radica precisamente en la neutralización de esta función crítica, ya sea mediante su moralización, su sistematización o su integración en marcos teóricos ajenos a su orientación original.

Desde este horizonte, la función del pensamiento de Nietzsche no es la de ofrecer respuestas morales, sino la de disolver los fundamentos de las preguntas morales tradicionales. Su filosofía es eminentemente crítica, no en el sentido de una crítica normativa, sino en el sentido genealógico de desarticulación de los valores heredados.

Esta función crítica se ve comprometida cuando sus conceptos son absorbidos por marcos teóricos que, aunque afines en ciertos aspectos, como es el caso del existencialismo, operan dentro de una lógica que presupone el valor de la responsabilidad individual, la autonomía o la autenticidad en sentidos que Nietzsche nunca validó plenamente. Por ello, un análisis riguroso de su recepción exige ir más allá de las

afinidades temáticas y preguntarse si las reinterpretaciones posteriores respetan –o no– la radicalidad estructural de su crítica.

La función crítica del pensamiento nietzscheano no se limita a la denuncia de determinados valores o creencias, sino que opera a un nivel más radical, pues cuestiona las condiciones mismas bajo las cuales se producen, legitiman y jerarquizan los valores. Esta crítica no se ejerce desde un punto de vista externo o trascendente, sino desde una perspectiva inmanente, orientada por la afirmación de la vida. En este sentido, Nietzsche no propone un nuevo sistema de valores, sino una transformación del acto de valorar.

Uno de los rasgos distintivos de esta función crítica es su carácter genealógico. La genealogía no busca refutar racionalmente los valores dominantes, sino mostrar su origen histórico, sus motivaciones afectivas y sus efectos vitales. Al hacerlo, despoja a dichos valores de su apariencia de necesidad y universalidad. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche subraya este objetivo al afirmar que no existe ningún fenómeno moral, sino solo una interpretación moral de los fenómenos (Nietzsche, 2008).

La recepción de Nietzsche que ignora esta dimensión genealógica tiende a convertir su pensamiento en una doctrina más, susceptible de ser integrada en sistemas filosóficos preexistentes. De este modo, la crítica se ve neutralizada, ya que los conceptos nietzscheanos pasan a funcionar como respuestas dentro de un marco que Nietzsche pretendía precisamente poner en cuestión.

Un segundo aspecto central de la función crítica de Nietzsche es su oposición a toda forma de moralización. Nietzsche ni busca sustituir la moral por otra, sino cuestionar el dispositivo moral mismo como instancia de valoración suprema. En su obra *Más allá del bien y del mal*, afirma con claridad que la moral es solo un signo del rango de los seres (Nietzsche, 2023).

Esta afirmación no establece una nueva jerarquía moral, sino que revela el carácter perspectivista y contingente de toda valoración moral.

Cuando la recepción de Nietzsche traduce su crítica en propuestas éticas normativas –ya sea en clave humanista, existencialista o política–, se produce una inversión de su función crítica, por lo que lo que debía desestabilizar el discurso moral termina reforzándolo.

La función crítica del pensamiento nietzscheano se manifiesta también en su rechazo de la sistematización filosófica. Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, Nietzsche desconfía de la voluntad de sistema porque esta tiende a clausurar el devenir del pensamiento y a imponer una unidad artificial sobre la pluralidad de la experiencia. La recepción sistematizante de Nietzsche, aun cuando sea conceptualmente sofisticada, corre el riesgo de transformar una filosofía del devenir en una ontología estática.

Martin Heidegger ofrece un ejemplo particularmente ilustrativo de esta tensión. Su lectura de Nietzsche como consumidor de la metafísica occidental reconoce la centralidad filosófica del autor, pero al mismo tiempo reubica su pensamiento dentro de una narrativa ontológica que puede neutralizar su dimensión genealógica y crítica. Esta ambivalencia muestra que la distorsión no siempre adopta la forma de una vulgarización, sino que puede manifestarse como una reinterpretación de alto nivel teórico.

Otro modo frecuente de neutralización de la función crítica de Nietzsche consiste en la psicologización de su pensamiento. Interpretaciones que reducen la genealogía a una explicación psicológica del resentimiento o la voluntad de poder a un impulso subjetivo pierden de vista el alcance cultural e histórico de su crítica. Nietzsche no analiza simplemente actitudes individuales, sino formas de vida y estructuras de valoración colectivas.

Asimismo, la recepción de Nietzsche ha tendido en ocasiones a simplificar su pensamiento, enfatizando su estilo literario y su carácter provocador en detrimento de su rigor filosófico. Si bien el estilo aforístico es una dimensión esencial de su obra, reducir a Nietzsche a un

escritor brillante o a un moralista heterodoxo implica desactivar la potencia crítica de su pensamiento.

Este capítulo sienta, por tanto, las bases hermenéuticas para los análisis que seguirán. A partir de aquí, se evaluarán las apropiaciones existencialistas no solo por lo que dicen de Nietzsche, sino también por lo que hacen con él, es decir, cabe el cuestionamiento si prolongan su gesto crítico o lo neutralizan al traducirlo a un lenguaje moralmente normativo.

Desde una perspectiva hermenéutica, la fidelidad a Nietzsche no puede medirse únicamente por la exactitud filológica, sino por la capacidad de una interpretación para preservar la función crítica de sus conceptos. Como señala Paul Ricoeur, una lectura es filosóficamente responsable cuando mantiene abierta la tensión que el texto introduce en la tradición y evita su clausura prematura (Ricoeur, 1965).

En este sentido, la función crítica del pensamiento nietzscheano actúa como criterio negativo y positivo a la vez. Negativo, porque permite identificar las lecturas que neutralizan o invierten su orientación; positivo, porque orienta interpretaciones capaces de prolongar su impulso crítico en contextos históricos distintos. La creatividad interpretativa no es incompatible con la fidelidad, siempre que no se pierda de vista el núcleo problemático del pensamiento original.

Aplicado al análisis de las reinterpretaciones existencialistas de Nietzsche, este criterio permitirá evaluar en qué medida dichas lecturas conservan la función crítica de conceptos como nihilismo, transvaloración o *Übermensch*, y en qué medida los reconfiguran para responder a preocupaciones ajenas, como la fundamentación de una ética de la responsabilidad o de una ontología del ser.

Resulta destacable recrear las palabras de Herbert Frey que señala atinadamente que “de manera amplia, se acepta, pues, que la recepción está determinada por las necesidades de cada época, y que la grandeza de Nietzsche radica en ofrecer posibles respuestas a diferentes

temporalidades”, y al respecto habrá que adicionar que esas posibles respuestas eran para 19 siglos previos y de esos unos 10 correspondientes a una edad media muy cargada de moral impuesta, condicionada y controlada. Tal vez, la expresión le hablaba a todos los que vendrían detrás de él, y tendrían la responsabilidad de auto descubrir todo el cambio de paradigma que representa la obra de Nietzsche.

Por otro lado –agrega Frey– que, en juego de la interpretación, las preferencias personales también encuentran su legítima posibilidad de expresarse, la historia solo existe cuanto es contada, cada interpretación del filósofo es también siempre un *modus* del presente. Lo que ha sido, ya no es, y solo existe como *imago* porque ahora se narra. El pasado como historia es siempre un *modus* del presente; no hay una historia pasada, la historia es siempre un fenómeno actual. No solo cada actualidad se concibe a través de su historia –que a su vez es concebida por ésta– sino que el presente solo es resultado de la historia, en la medida en que esa historia es resultado del presente: el círculo hermenéutico es vicioso.

Un impulso más a la recepción de Nietzsche en Francia–escribe Herbert– lo dio a principios de los años sesenta Gilles Deleuze, quien en su libro *Nietzsche y la filosofía* plasmó el efecto liberador que éste ejerció sobre toda una generación de filósofos franceses. De ahí en adelante, Nietzsche funcionó como vehículo para que la filosofía francesa se desprendiera de la influencia de Hegel y Husserl. Para el propio Deleuze, el pensamiento de Nietzsche representó el desciframiento de todos los códigos petrificados y mostró el camino a un nuevo nomadismo.

Esto, sobre todo, porque a semejanza de Bataille, Deleuze asumió la forma aforística de escribir de Nietzsche como un juego de destrezas, que no significaba nada y que estaba totalmente abierto a fuerzas interpretativas externas.

La filosofía francesa de la posguerra descubrió en Nietzsche a un precursor de la posmodernidad, a un pensador que cuestionó la

tradición occidental y que sometió a una severa crítica al concepto tradicional de la verdad. Poniendo énfasis en estos momentos de la filosofía de Nietzsche, en Francia se desarrolló una imagen de él que se diferenciaba considerablemente de la imagen alemana que prevalecía entre las dos guerras. Por tanto, irónicamente, se puede afirmar que el nuevo Nietzsche fue creado en Francia e Italia y que, desde ahí, encontró entrada en la discusión alemana de los años ochenta y noventa.

De esta manera, el proyecto de una edición crítica de Nietzsche –el cual todavía está en marcha y sigue siendo válido hasta hoy– finalmente no surgió en Alemania, donde después de la Segunda Guerra Mundial la investigación de su obra se consideraba sujeta a una carga ideológica, sino en Italia. El proyecto de los dos profesores italianos tenía también una mejor estrella, porque ambos podrían abordar su trabajo sin la carga política del pasado alemán y porque, como miembro del Partido Comunista de Italia, Mazzino Montinari estaba por encima de cualquier sospecha de favorecer una interpretación fascista.

Fue el filósofo alemán Wolfgang Müller-Lauter –citado por Herbert–, quien con su trabajo *Nietzsche. Su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía*, publicado en 1971, colocó la primera piedra para una nueva vía de acceso hacia Nietzsche y, con ello, se convirtió en uno de los fundadores de aquella “otra” recepción de Nietzsche, que ha demostrado su validez hasta hoy. Con su interpretación no metafísica de la “voluntad de poder”, Müller-Lauter rompió con la hasta entonces preponderante interpretación de Heidegger y abrió así el camino hacia las ramificadas vías de pensamiento nietzscheano, que constituyen la riqueza de su filosofía.

El cambio de paradigmas de Müller-Lauter radicaba, justamente, en no concebir a la filosofema de la “voluntad de poder” de Nietzsche de manera sustancialista, como un principio metafísico unitario que se quedaba en sí mismo. Y relata que, dado que el mundo no es un todo organizado, tampoco existe la voluntad de poder como aquello que lo constituya en lo metafísico, expresando que solo existe una

“multiplicidad de voluntades de poder”, y la voluntad de poder, no existe.

A partir del cambio en la forma de interpretación de Müller-Lauter de la filosofía de Nietzsche, marcó un cambio de paradigmas en la lectura del filósofo, que abrió el campo a las nuevas interpretaciones de su filosofía. Así las cosas, la edición crítica de las *Obras completas de Nietzsche*, que en su día hicieran Colli y Montinari, así como la nueva interpretación de Müller-Lauter, se colocan al principio de una recepción de Nietzsche que habría de determinar el resto del siglo XX. De esta manera, estos pensadores se cuentan entre sus padres fundadores con la revista *Nietzsche-Studien*, dedicada por completo a la investigación de las obras de Friedrich Nietzsche.

Después de la aparición de la revista, que era vista por sus propios editores como un experimento, tuvieron que pasar todavía muchos años para que también en Alemania se gestara un renacimiento de Nietzsche, que destruyera definitivamente la imagen que de él prevaleció entre las dos guerras. Esto debido a que en los años setenta el clima intelectual de la República Federal de Alemania se encontraba dominado por los representantes de la teoría crítica, cuyo heredero y mayor exponente, Jürgen Habermas, todavía en 1968 exclamó: “Nietzsche no tiene nada contagioso”.

Habermas persistió – aun cuando los fundadores de la teoría crítica adoptaron una postura un tanto más positivo hacia Nietzsche– si bien de manera más atenuada que Lukács, en mantener viva la sospecha de irracionalismo respecto de Nietzsche. Todavía en su serie de conferencias *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en 1985 por Suhrkamp, se puede leer lo siguiente: “Nietzsche utiliza la escalera de la razón histórica, solo para deshacerse de ella al final y arraigarse en el mito como lo alterno a la razón. En un ensayo publicado en los *Estudios Nietzsche*, Ottmann se lanzó sin clemencia contra las interpretaciones hechas por George Lukács sobre Nietzsche, al demostrar lo insostenible que resultaban las acusaciones lanzadas por el filósofo húngaro.

Nos revela Herbert que, de esta manera, la crítica de la verdad de Nietzsche y su teoría de la perspectividad se colocaron en el centro de una recepción de Nietzsche, que empezó a desprenderse de los paradigmas de interpretación vigentes entre las dos guerras. El resultado de esta nueva elaboración podría sintetizarse de la siguiente manera: "Los límites de la interpretación son los límites del mundo, por eso a partir de Nietzsche hay que replantear y reformular la conocida sentencia de Wittgenstein, el mundo, la verdad y el sentido solo existen en la interpretación y como interpretación, que si bien en las modalidades de su aplicación no es en sí mismo algo indefinidamente inmutable, inmóvil o está aislado, tampoco puede ser desechado o, por decirlo así, evadido en el sentido de un punto de vista objetivo.

Posterior a la muerte de Müller-Lauter, le sucedió Werner Stegmeier asumiendo la coedición de los *Estudios Nietzsche* (1994), y continuando con la interpretación del escrito fundamental de Nietzsche, haciendo un seguimiento de las diversas perspectivas de esta obra, así como una profunda reflexión del método genealógico de Nietzsche. Fue ya en esta última generación de investigadores que se menciona, la que tuvo una participación más decisiva en la nueva valoración de las obras de Nietzsche. A ellos se debe un sinnúmero de disertaciones y habilitaciones, y formaron una nueva generación de estudiantes, para quienes las interpretaciones de la época entre las dos guerras eran cosa del pasado.

2.5. La superstición: Muchos pensamientos, pocas manifestaciones

Desde una óptica filosófica, la "superstición" es una creencia irracional contraria a la razón que atribuye una explicación mágica o sobrenatural a fenómenos y eventos sin fundamento científico o lógico. Por su etimología, superstición proviene del latín *superstitio*, que se refería a una creencia que "permanecía" o "permanecía encima" de lo normal y lo "natural".

Referir el término de superstición en escritos que versen sobre religiones, presupone restarle total valor a lo ahí expresado, lo que complica el diálogo entre sus lectores con filia y fobia, opone una barrera inicial que rompe su débil puente de comunicación. El término significa fe errónea, en las publicaciones teológicas y burguesas, la superstición suele contraponerse a la fe verdadera en general y se relaciona con la magia primitiva. Desde el punto de vista del que es partidario de una religión, cualquiera que sea, los dogmas y los ritos de otra religión son considerados como superstición. El ateísmo marxista niega toda diferencia entre creencia religiosa y superstición religiosa (Diccionario filosófico, 1965).

Desde la filosofía, las características clave son:

Falta de fundamento racional: se caracteriza por basarse en una fe desmedida o valoración excesiva de algo, sin evidencia objetiva que lo respalde.

Influencia de lo sobrenatural: Atribuye la influencia de fuerzas invisibles o mágicas a los eventos cotidianos y a la suerte.

Pensamiento mágico: Implica la creencia de que pensamientos, objetos o rituales pueden influir en el mundo real sin una conexión causal lógica.

Búsqueda de control: A menudo, la superstición surge de la necesidad psicológica de obtener un sentido de control sobre el destino y el azar, especialmente cuando la ciencia no puede ofrecer explicaciones.

Contraste con el conocimiento y la fe: Se opone a la sabiduría y al conocimiento basado en la experiencia y la lógica. En algunos contextos, las creencias religiosas que son diferentes a las propias son vistas como supersticiones.

Las supersticiones persisten en la cultura moderna porque son emocionalmente satisfactorias y fáciles de transmitir, incluso en un

mundo impulsado por la ciencia. Cicerón, el filósofo antiguo, consideraba la superstición como un temor excesivo a los dioses.

De la edición de Colli-Montinari de las obras de Nietzsche, hace una diferenciación con la suficiente claridad de cómo el filósofo veía la fe y la verdad, se cita que "toda fe verdadera es inequívoca, ofrece aquello que el creyente espera encontrar en ella, pero no proporciona el más mínimo sustento para el establecimiento de una verdad objetiva. En este punto se bifurcan los caminos del hombre: deseas alcanzar la felicidad y la tranquilidad del alma, entonces cree; quieres ser discípulo de la verdad, entonces investiga".

Por su parte, en la obra *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauss, que una vez leída por Nietzsche le deja profundas huellas. En esta obra, Strauss aplica a los Evangelios el método histórico-crítico y, al hacerlo, llega a la conclusión de que éstos no se remiten a hechos históricos, sino a narraciones míticas que no tienen ningún fundamento para ser reivindicadas como verdaderas. Por tanto, Strauss deduce que no se puede hacer un seguimiento histórico de la vida de Jesús, como lo había intentado la teología racionalista, dado que las únicas fuentes disponibles son ahistóricas y míticas. Cabe destacar –como sería de esperarse– que esta obra causase muchas polémicas por aplicar métodos históricos a los Evangelios y argumentar que muchos elementos milagrosos son mitos o construcciones legendarias (Strauss, 2010).

Si bien Nietzsche en la época de *El nacimiento de la tragedia* todavía concedía en los escritos publicados algún valor a las fuerzas metahistóricas, entre las que se contaban la filosofía, el arte, pero también la religión, sus apuntes póstumos de ese periodo ya hablaban otro idioma. Ya desde entonces, entre estos poderes metahistóricos colocaba al arte en un sitio preferencial, porque, a diferencia de la religión y la filosofía, tenía una disposición y capacidad constantes para autocorregirse.

Para entonces, sin embargo, todavía no se había decidido si hacerlo en forma callada o combatirlo de manera activa a fin de crear espacio para algo nuevo. Pero ya desde 1871 existe una anotación en la que escribe: "Ahora es conveniente eliminar los restos de la vida religiosa, porque están agotados y son estériles, y debilitan la entrega hacia una verdadera meta: muerte a los débiles".

Por tanto, la superstición comentada desde la óptica de este apartado, sintetiza una de las paradojas centrales que atraviesan tanto el pensamiento de Nietzsche como su recepción filosófica. Con esta expresión se alude a la proliferación de interpretaciones, conceptos y discursos que se reclaman herederos de Nietzsche, frente a la escasa comprensión efectiva de la función crítica que articula su obra. La superstición no se entiende aquí en un sentido vulgar o meramente religioso, sino como una forma de pensamiento que, aun declarándose ilustrada y crítica, conserva estructuras dogmáticas, creencias no examinadas y automatismos interpretativos.

En este sentido, la superstición designa un fenómeno típicamente moderno, tal como la multiplicación de explicaciones, teorías y apropiaciones conceptuales que, lejos de intensificar el pensamiento, terminan por neutralizarlo. Nietzsche identifica este riesgo cuando critica la confianza excesiva en el progreso del conocimiento y en la acumulación de saberes. En *Crepúsculo de los ídolos* advierte que la superación de la religión tradicional no garantiza, por sí misma, la superación de las formas supersticiosas de pensamiento, ya que esta puede reaparecer bajo figuras seculares, filosóficas o científicas.

Este diagnóstico se conecta con los apartados previos. En el apartado 2.1 se muestra que la supuesta incoherencia del pensamiento nietzscheano no ha dado lugar a interpretaciones que, al no reconocer una coherencia estructural no sistemática, convierten su obra en un repertorio fragmentario disponible para cualquier uso. Esta actitud interpretativa, aunque se presenta como crítica y abierta, puede derivar en una forma de superstición hermenéutica, es decir, que la creencia de la ausencia de sistema autoriza toda lectura sin necesidad de una justificación filosófica.

Sobre el apartado 2.2 se introdujo el concepto de distorsión como herramienta analítica para delimitar los límites de la interpretación legítima. La superstición, en este contexto, puede entenderse como una forma específica de distorsión, es decir, aquella que absolutiza interpretaciones parciales, las cristaliza en doctrinas implícitas y las reproduce sin atender a su función crítica original. Se piensa mucho sobre Nietzsche, pero se manifiesta poco de su potencia disruptiva, no se sensacionaliza.

En el apartado 2.3 se profundiza en la identificación de núcleos argumentativos consistentes que atraviesan la obra de Nietzsche. La superstición interpretativa se manifiesta aquí como en la tendencia a aislar uno de estos núcleos –por ejemplo, la voluntad de poder, el *Übermensch* o el nihilismo– y elevarlo a principio explicativo exclusivo, desconectándolo de la constelación conceptual en la que adquiere sentido. Este procedimiento produce una proliferación de discursos aparentemente nietzscheanos que, sin embargo, empobrecen la complejidad de su pensamiento.

Por su parte, en el apartado 2.4 se analiza la función crítica del pensamiento nietzscheano frente a su recepción. Desde esta perspectiva, la superstición se revela como el reverso de dicha función crítica. Allí donde Nietzsche busca desestabilizar creencias, valores y fundamentos, la recepción supersticiosa tiende a fijar sentidos, a moralizar conceptos o integrarlos en sistemas tranquilizadores. La abundancia de pensamientos y comentarios contrasta con la escasez de manifestaciones efectivas de una crítica radical de los valores.

Nietzsche mismo anticipa este problema al señalar que el mayor peligro para un pensamiento verdaderamente crítico no es la oposición abierta, sino la asimilación acrítica. En *Ecce Homo* subraya que ser comprendido demasiado pronto o demasiado fácil constituye una forma de malentendido. La superstición hermenéutica opera precisamente bajo esta lógica, se cree comprender porque reconoce palabras y temas, pero evita la experiencia transformadora que exige el pensamiento.

En este sentido “muchos pensamientos, pocas manifestaciones” no es solo una descripción de la recepción de Nietzsche, sino una advertencia metodológica. El pensamiento filosófico no se mide por la cantidad de interpretaciones que genera, sino por su capacidad de producir desplazamientos reales en las formas de valorar, interpretar y vivir. Cuando esta capacidad se pierde, el pensamiento se convierte en objeto de consumo académico o cultural, es decir, en superstición.

2.6. Concepciones sobre las creencias y los mitos

Los conceptos de Nietzsche sobre la moral, en especial sobre la incrustada durante siglos por la tradición judeo-cristiana, tienen relación con el concepto de “creencia”, lo cual es oposición al concepto de conocimiento o saber. Desde una partida histórica, resulta imposible considerar las aseveraciones bíblicas como hechos reales o con argumentos sólidos bajo un contexto racional y fundamentado, por lo que no queda otra manera de recepcionarla que a través de la vía de la “creencia”.

Ahora bien, no todo se desprende de lo que inicialmente Pablo instauró como la base del cristianismo, al paso de los años las autoridades religiosas supieron dar traducción conveniente a los intereses de unos y de otros, sobre los valores y tradiciones que les serían relativos, así forjaron lo que se debería considerar “moral” y una serie de castigos terrenales y divinos por la violación o desobediencia a los mismos. Esta oposición entre *episteme* (conocimiento) y *doxa* (creencia) dotaron de reflexiones a Nietzsche sobre las consecuencias previas y futuras.

Resulta conveniente preguntarnos qué implica “creer”, al respecto Villoro escribió con bastante fluidez y sencillez, y dice que en el lenguaje ordinario podemos usar “creencia” en, por lo menos, dos sentidos. En un primer sentido, “creer” es opuesto a “saber”. Si digo “creo que hay otra vida” doy a entender que no lo sé. A la inversa, si sé de algo, suelo a veces oponer mi saber a una simple creencia; este sentido “creer” cuando afirmamos: “no creo tal cosa, la sé” (“no creo que Pablo sea inocente, lo

sé"); queremos decir que no tenemos una mera suposición insegura, sino mucho más que eso.

"Creer" tiene entonces un sentido restringido, quiere decir tener algo por verdadero, pero sin estar seguro de ello, ni contar con pruebas suficientes. Equivale a "suponer", "presumir", "conjeturar", pero no a "estar cierto". En este sentido restringido puede hablarse de una creencia "vacilante" o "insegura", adjetivos que no podrían aplicarse a un "saber". Todo saber implica creencia, pero no toda creencia implica saber.

Desde Platón, en su obra *Teetetes* acierta cuando, a la pregunta de Sócrates sobre "qué es saber", contesta: saber es una "creencia verdadera". Y una creencia es verdadera solo si la preposición en que se expresa lo es. Sin embargo, también podría resultar que la creencia fuera cierta por casualidad, porque acertara sin proponérmelo siquiera o sin tener conciencia del porqué de mi acierto. De una persona que crea en algo sin ningún fundamento, sin razones que justifiquen su creencia, o bien crea por livianas o equivocadas razones, no se dirá que sepa, aunque resulte por azar verdadero aquello en que cree.

Las condiciones para obtener un "saber" es tener las razones suficientes que justifiquen la creencia. En palabras de Platón, la creencia verdadera por razones es saber, la desprovista de razones está fuera del saber (Villoro, 2002).

Otra pregunta a reflexionar es por qué se cree, a la cual se puede responder de unas tres maneras. La primera sería por los "antecedentes" que colocan al hombre en una situación de "aprehender", esto es no solo considerar el tener el conocimiento de la creencia, sino captarla, comprenderla o asimilarla intelectualmente. Por lo tanto, se puede mencionar una serie de circunstancias, hechos sociales, culturales, psicológicos, todos ellos relativos al hombre y su relación a su medio, a la historia, a la cultura y a la sociedad en general.

La segunda manera sería por los "motivos" que llevan al hombre a aceptar una creencia, explicando la función que tiene la aceptación de

esa creencia en la realización de sus deseos, las intenciones y las necesidades. Si la primera manera describía el origen de la creencia, en esta segunda se refiere a los supuestos y consecuencias psicológicas de la creencia, en la cual interviene la personalidad del individuo, que sería campo de la psicología ampliar la respuesta.

La tercera serían las "razones" que tiene un hombre para considerar que la creencia efectivamente existe. Esto implica la "justificación" que les otorga a sus creencias. En esta respuesta entra ciertas operaciones que tiene que realizar el individuo para tener la creencia por existente en el mundo y a ciertas características de la misma creencia. Esta respuesta se remite a la teoría del conocimiento.

Las tres maneras de explicación deben conjugarse para que se dé la creencia. Toda creencia tiene necesariamente antecedentes biográficos, puesto que fue adquirida, motivos, puesto que forma parte de una estructura psíquica y cumple una función en ella, y razones, puesto que consiste justamente en tener por existentes el objeto de la creencia. Villoro las explica con un ejemplo: ¿Por qué crees que Cuauhtémoc sufrió tormento? –Porque lo aprendí en la escuela primaria–, –porque todo el mundo lo cree y si yo no lo aceptara me tendrían por ignorante, un necio o un loco–, –porque hay testimonios fehacientes de la época que lo afirman y no se ha encontrado ninguno que lo niegue–.

Se han planteado incluso problemas filosóficos cuya discusión ha durado años. El principal problema lo suscita la relación entre la explicación por motivos y la explicación por razones. La primera, hace depender la creencia de las intenciones y deseos del sujeto, la creencia parece pues un asunto de la voluntad. La segunda, en cambio, explica la creencia exclusivamente por sus fundamentos racionales, la presenta como un asunto de la razón. Por lo tanto, se presenta el dilema sobre si creer es asunto de la voluntad o del entendimiento.

En la Edad Media este problema ocupó un lugar central, por su relevancia para dirimir las relaciones entre la razón y la fe. Si solo las razones determinaran nuestras creencias, nunca seríamos libres de creer

de tal o cual manera; nadie sería responsable de lo que cree. Pero la fe y el descreimiento serían actos libres, que dependen de algún modo de la voluntad. Tanto en la tradición agustiniana como en la tomista creer es asunto de ambas facultades: la razón y la voluntad (Villoro, 2002).

Para efectos de reflexionar el concepto de "creencia" desde una óptica religiosa, San Agustín dice que creencia es un pensamiento acompañado de asentimiento. La razón es condición previa de toda creencia; pero hay razones para que la razón ceda en sus creencias a la fe. El acto de fe implica despojarse del orgullo humano, elegir por amor fines distintos a los de la vana razón personal. Supone pues, un cambio en los motivos que nos muevan a creer. Y ese cambio ilumina –según San Agustín– a la razón, porque la fe purifica de los obstáculos que impiden al entendimiento ver con claridad.

Si bien la razón precede a la fe en cuanto presenta a la voluntad justificaciones para creer, la fe es un acto libre que permite a su vez que el pensamiento llegue a la verdad. De allí la famosa y repetida tesis agustiniana: No quieras tratar de comprender para creer, sino cree para comprender, la cual es una traducción condensada de la máxima *Crede ut intelligas* para expresar su posición sobre la relación entre fe y razón (De Hipona, 1990).

En nuestro siglo el problema sigue siendo crucial en otros campos. Villoro lanza preguntas en la moral, misma que Nietzsche un siglo antes había ofrecido ya su respuesta: ¿hasta qué punto las creencias que guían nuestras acciones responden a patrones racionales o se doblegan, aun sin saberlo, a nuestros deseos y temores personales? ¿en qué medida las creencias colectivas se fundan en razones o responden a intereses de grupos o clases sociales? ¿podemos lograr un conocimiento basado en razones objetivas u ocultan siempre nuestras más racionales creencias la voluntad y el deseo de los hombres?

En *Aurora*, Nietzsche refiere el menosprecio a las causas, de las consecuencias y de las realidades, señalando que sistemáticamente se concede una atención mucho menor a las verdaderas y naturales

consecuencias de una acción que la que se concede a las consecuencias sobrenaturales (lo que se llama a los castigos y las gracias humanas (Nietzsche, 2023).

Para ejemplificar el valor de las creencias derivadas o subyugadas a las costumbres, continúa señalando que existe una prescripción que exige tomar ciertos baños en momentos determinados, entonces la gente no se baña por limpieza, sino porque esta "mandado". No se trata de substraerse a las "verdaderas consecuencias" de la suciedad, sino a la "cólera divina" que nacería de ver incumplidas sus prescripciones. Se introduce en ellos significaciones de segunda y tercera mano, se pierde el sentido o el goce de la realidad, y se acaba por no dar importancia a esos lavados, sino más en cuanto pueden ser un símbolo.

De tal suerte, –resume Nietzsche que, bajo el imperio de la moralidad de las costumbres, el hombre desprecia primeramente las causas, luego los efectos, y, por último, la realidad, y relaciona todos sus sentimientos elevados (de veneración, de nobleza, de orgullo, de reconocimiento, de amor) a un "mundo imaginario" al que llama mundo superior.

El entendimiento que Nietzsche tenía del mito como "la expresión de lo inexpresable", se ubica en la tradición de la teoría simbólica y del mito romántico. Visto desde la perspectiva de su historia de vida, ya desde muy temprano el mito griego reemplazó para él el vacío de una pérdida de fe en la trascendencia, tal como la entendía el cristianismo. Dicho de manera filosófica, el mito griego se convierte para Nietzsche en una expresión simbólica de la esencia más profunda del mundo, del corazón oculto de la oscuridad (Herbert, 2007, p.126).

Nietzsche considera que la "conciencia" toma el lugar del "mito" y la "razón" en lugar del "instinto". Se vuelve iluminista y se alinea con la historia de la Ilustración, desde Sócrates y los sofistas, pasando por lo estoicos y Epicuro, hasta los enciclopedistas franceses y, no, por último, con Voltaire, a quien está dedicado su obra *Humano, demasiado humano*. A través de esta alineación es como se puede entender más cercanamente el pensamiento general de Nietzsche. Cuando en la época

en que Nietzsche se concibió a sí mismo como espíritu libre, esta autocaracterización recordó entonces tanto a la lucha de la Ilustración con la religión, como al escepticismo estilo Montaigne, al exhorto a la tolerancia, la igual que la moral estoica o epicúreo-hedonista de los espíritus libres.

La adopción del concepto de espíritu libre describía los procesos de una liberación general: la liberación de la religión y la metafísica cristianas; la liberación de la moral y la política dominantes, inclusive el arte, en tanto éste constituía una sola cosa junto con la metafísica y la religión. Señala Herbert en su obra *La sabiduría de Nietzsche*, que los "errores" de la metafísica, de la religión y de la moral, encuentran su origen en *Humano, demasiado humano*, a las pasiones, los miedos y los sentimientos de culpa; y la crítica, que en esta medida conduce al "origen", debate teóricamente lo que nace de él, tanto como lo libera en forma práctica.

Tradicionalmente, los espíritus libres tenían reputación de una dudosa moral, y la interrogante sobre su moral, que ya no debía ser cristiana, con frecuencia respondían con el recurso de la Antigüedad, particularmente la epicúrea. Por lo tanto, el autodenominarse espíritu libre tenía como sentido asumir la lucha con la religión y la autoridad de la Iglesia, y profesar el *sapere aude*, así como cierta relajación y libertinaje de la moral.

Para Nietzsche, la fe-religión y el conocimiento-realidad eran cosas contrarias entre sí. Le parecía imposible vivir como persona culta en la segunda mitad del siglo XIX y, al mismo tiempo, creer seriamente en las doctrinas de origen mítico de cualquier religión, y lo mismo –desde luego– valía para el cristianismo. A la gran masa de aquellos que no estaban en condiciones de pensar por sí mismos, Nietzsche, de acuerdo en esto con Schopenhauer, les concedía la posibilidad de una existencia religiosa (Herbert, 2007, p.64).

Probablemente la parte más álgida y de mayor impacto de la obra de Nietzsche que enfrenta las creencias tan arraigadas provenientes de siglos anteriores, sea el aforismo del "hombre loco" de *La gaya ciencia*,

en donde proclama la muerte de Dios. Y expresa que los oyentes reaccionan con extrañeza o burla a sus planteamientos, porque tras la refutación histórica del cristianismo, de cualquier manera, ya no creen en Dios. Sin embargo, como señala Herbert, no comprenden la trascendencia que Nietzsche atribuye al acontecimiento de la muerte de Dios, pues si bien ya no creen en Dios, se siguen orientando hacia la moral platónico-cristiana.

La posibilidad del asesinato de Dios se gesta en la conciencia de la humanidad y del individuo; el hombre solamente puede matar a Dios, porque el mismo lo creó antes, porque la existencia de Dios solo depende de la fe del ser humano.

La mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, que la temática de este acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno de las posibilidades de la existencia humana, que en torno del problema de la existencia de Dios. Que este Dios esté muerto, parece un hecho del presupuesto del pensamiento de Nietzsche. En su Zarathustra, Nietzsche expone en "el último hombre" y el "superhombre", las dos posibilidades de ser de la existencia humana después de la muerte de Dios (Herbert, 2007, p.165).

De las obras de Nietzsche, se puede desprender que la base de una religión que se autoafirma en sus dioses, debe verse en una relación afirmativa consigo mismo, pero, sobre todo, en relación con los instintos animales preculturales en sí mismos. En los dioses griegos Nietzsche veía ese reflejo de los hombres nobles y orgullosos, en los que el animal que hay en el hombre se divinizaba y no se autodestruía, no se agitaba furiosamente contra sí mismo.

Estos griegos se sirvieron el mayor tiempo posible de sus dioses, justamente para mantener a la mala conciencia alejada y el modo en que la moral transforma la violencia externa, para poder permanecer felices. El aforismo es clave para entender cómo la moral no surge de la compasión, sino de procesos de dominación, memoria del castigo y violencia interiorizada (Nietzsche, 2008).

Lo que Nietzsche admiraba de la religión de los griegos, era que desde la perspectiva de éstos, el mundo divino no se contraponía al mundo real en cuanto al cosmos, el hombre y la sociedad, sino que era el principio que lo permeaba dándole estructura, orden y sentido. Esto claramente tiene diferencias radicales con las religiones desde la época de Nietzsche, e inclusive con las actuales, pues las bases son esencialmente las mismas en todas ellas.

En una argumentación que se acerca al pensamiento tradicional de Nietzsche, es la trascendental obra de Hans Blumenberg en *Trabajo sobre el mito*, en el cual sostiene que el mito no es una forma primitiva de pensamiento, sino una estrategia racional de supervivencia simbólica, mediante la cual el ser humano hace soportable un mundo amenazante. Para él, la idea del mito no desaparece con la Ilustración, sino que se transforma y sigue cumpliendo una función antropológica fundamental. En resumen, el mito no debe entenderse como una explicación falsa del mundo, sino como una forma de hacer habitable la realidad frente a lo intolerable de lo absoluto (Blumenberg, 1979).

Blumenberg explica que “el mito fue capaz de dejar atrás los horrores del pasado, convertidos en monstruos vencidos, porque no requería de los temores para defender la verdad o una ley. La única institución que le servía de soporte no estaba dispuesta a asustar y atemorizar a su público, sino por el contrario, a presentar el horror dominado como afirmación liberadora que conduce hacia algo más bello.

Nietzsche descubrió muy pronto la relación que prevalecía entre el politeísmo y el mito, porque ahí donde existe una multiplicidad de dioses, también hay un sinfín de historias que contar; y una sociedad que acepta una innumerable cantidad de historias, admite también una infinidad de formas de comportamiento (Herbert, 2007, p.130). Este hallazgo lo expresó Nietzsche en un aforismo de *La gaya ciencia* de la siguiente manera:

Beneficio máximo del politeísmo –que cada quien establezca su propio ideal y derive del mismo sus leyes, sus alegrías y sus derechos –. Esto, hasta hoy, era considerado como la más tremenda de todas las aberraciones humanas y como la idolatría misma; de hecho, los pocos que se atrevieron a hacerlo, siempre tuvieron la necesidad de justificarse ante sí mismos con una apología que solía decir “¡no yo! ¡no yo!, ¡sino un Dios a través de mí!”. Fue en el maravilloso arte y poder de crear dioses –en el politeísmo– donde pudo liberarse ese impulso, donde se purificó, perfeccionó, enalteció...

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno le concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las leyes, las costumbres y los vecinos. En el monoteísmo, en cambio, esa rígida consecuencia de la doctrina de un ser normal –es decir, la creencia de un dios normal, junto al cual solo puede haber falsos dioses ficticios– ha sido acaso el riesgo más grande para la humanidad hasta el presente: es ahí donde radica la parálisis prematura de la evolución.

La pregunta que en todo caso Nietzsche se planteaba de manera acuciante, y ello sobre todo en las etapas finales de su creación, era cómo se había llegado a esta transvalorización de todos los valores en el cual sucumbió la religión de los dichosos y estableció una dictadura moral de los desdichados, que encontró primero expresión en el judaísmo y después en el cristianismo y que, finalmente, dominó a toda la tradición occidental en su conjunto. Fue sobre todo en sus escritos de finales de los años ochenta, cuando Nietzsche articuló con más fuerza su crítica a la tradición judía y a su derivación, el cristianismo, de lo que dan testimonio elocuente sus obras *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Nietzsche retornó a las raíces de la tradición occidental, para diagnosticar aquella revolución de los valores que trajo consigo la creación del monoteísmo judeo-cristiano (Herbert, 2007, p.128).

La creación del monoteísmo, es decir del Dios único, que no toleraba junto a sí a ningún otro Dios, significó simultáneamente una devaluación del más acá en aras de un mundo futuro, y la devaluación de la naturaleza y los instintos humanos, que solo podían encontrar su realización de ese mundo. Lo que el judaísmo había creado, solo se vio potenciado por el cristianismo. Nietzsche tradujo esto en una fórmula sencilla: desnaturalización de los valores naturales.

Esto implicó, al mismo tiempo, que la introducción del monoteísmo estuviera vinculada con una ética que tenía como núcleo la propagación de una vida que agradara a Dios y que se encontraba en contradicción con la sensualidad humana. En la ficción del monoteísmo, el dios de Israel no se dejaba apaciguar con ofrendas, sino que exigía una forma de vida acorde con sus mandamientos.

Por su parte, Herbert menciona que el ataque de Nietzsche contra el antiguo judaísmo sacerdotal se dio sin concesión alguna. Los sacerdotes judíos habrían difundido la representación errónea de un "orden moral universal" de pecado, culpa, castigo, arrepentimiento, compasión y amor al prójimo. De esta manera falsificaron los valores naturales. Todos los seres humanos tendrían la obligación de creer en un solo Dios, que también era el creador de una ética universalmente válida. En la interpretación de Nietzsche, la moral sacerdotal es la moral de los incapaces ante la vida que, desde su resentimiento hacia los poderosos y los afortunados, genera sus propios valores. Los esclavos se vengan de sus amos en la esfera de los valores, en tanto que les imponen los suyos propios y los obligan a interiorizarlos. De ahí en adelante y también desde su propia percepción, los poderosos se ven como pecadores, lo cual constituye la forma más extrema de sometimiento y corrupción.

Nietzsche vio encarnada la estrecha relación entre cristianismo y judaísmo en Pablo, quien para él era, en realidad, el verdadero creador del cristianismo. Pablo hizo de la doctrina de Cristo lo que no era originalmente, es decir, una religión de los impotentes que sacia el odio mediante Dios, el más allá y el juicio final. Fue Pablo quien volteó de cabeza al mundo moral e hizo una revaloración a favor de los débiles y

los enfermos. Con la inexorable lógica del odio, sostiene Nietzsche, Pablo convirtió la muerte de Jesús en martirio e incrementó con ello el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo, introdujo en el cristianismo la idea de recompensa, así como el consuelo de un más allá, la resurrección y el juicio final.

Capítulo III Nietzsche y el existencialismo. Un diálogo tenso

3.1. Convergencias iniciales. La tematización de la existencia

Este apartado abre el análisis de las convergencias iniciales entre el pensamiento de Nietzsche y la filosofía existencialista, particularmente en torno a la tematización de la existencia. Antes de abordar las interpretaciones específicas de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre o Albert Camus, resulta necesario examinar el terreno común que hace posible dichas apropiaciones. Esta convergencia no implica identidad doctrinal, sino una afinidad problemática, es decir, la centralidad de la existencia concreta frente a las abstracciones metafísicas tradicionales.

En el Capítulo I se mostró que el pensamiento de Nietzsche se articula en torno a una crítica radical de la moral y de la metafísica occidentales. Esta crítica no desemboca en un nuevo sistema ontológico, sino en una reorientación del pensamiento hacia la vida, el devenir y la afirmación. En este desplazamiento puede identificarse uno de los puntos de contacto fundamentales con el existencialismo del siglo XX, la prioridad de la existencia vivida sobre las estructuras conceptuales heredadas.

Las primeras recepciones del pensamiento nietzscheano en el ámbito del existencialismo se vieron motivadas por afinidades temáticas evidentes. El énfasis en la subjetividad, la angustia, la libertad, el individuo enfrentado al sinsentido del mundo, y la crítica a la moral institucionalizada fueron puntos de contacto inmediatos entre Nietzsche y figuras como Kierkegaard, Sartre y Heidegger. No obstante, esta afinidad superficial ocultaba una divergencia más profunda en los presupuestos filosóficos y en la orientación general del pensamiento de Nietzsche.

Como corriente filosófica, el existencialismo como tal, tiene su aparición en el siglo XIX, y aunque no se consideraba Nietzsche como existencialista, se considera que con su pensamiento da lugar a esta corriente que ve su consolidación en el siglo XX. Caracterizada por poner en el centro de la reflexión filosófica la "existencia concreta del ser humano" restando primacía de las esencias abstractas o sistemas

racionalistas. Relativo a esta conceptualización, Herbert señala que la raíz de este saber sobre la condición trágica de la existencia, está en el hecho elemental de que el hombre es el único animal, entre todos los seres vivientes, que conoce su finitud y debe vivir con este conocimiento (Herbert, 2007, p.120).

Nietzsche no emplea el término "existencia" en el sentido técnico que adquirirá posteriormente en la filosofía existencial, pero su pensamiento tematiza de manera constante la condición humana como proceso, riesgo y superación. En *Así habló Zaratustra* afirma: "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo" (Nietzsche, 2010. p.43).

Esta imagen no describe una esencia fija del hombre, sino carácter transitorio y problemático. La existencia aparece como tensión, como tránsito y como posibilidad de superación. Tal concepción rompe con la tradición metafísica que definía al ser humano mediante una naturaleza estable o una finalidad trascendente. Asimismo, en *La gaya ciencia* vincula la muerte de Dios con la necesidad de asumir una responsabilidad radical frente al sentido de la vida, señaló: ¿no debemos convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ello? (Nietzsche, 2015).

Aquí se manifiesta otro punto de convergencia con el existencialismo: la ausencia de fundamentos trascendentes obliga al individuo a asumir la tarea de crear sentido. Aunque Nietzsche no formula esta exigencia en términos de libertad absoluta, sí desplaza la fuente de legitimidad desde lo trascendente hacia la vida misma.

Desde la perspectiva metodológica desarrollada en el Capítulo II, esta convergencia debe analizarse con cautela. Reconocer afinidades no equivale a identificar continuidad conceptual. El hecho de que Nietzsche tematice la existencia como riesgo y creación no significa que comparta los supuestos antropológicos o éticos del existencialismo posterior. Más bien, la tematización nietzscheana de la existencia constituye un punto de partida que será reconfigurado por los pensadores del siglo XX.

Uno de los rasgos centrales de esta convergencia inicial es la crítica a la noción de sujeto sustancial. Nietzsche cuestiona la idea de un yo unitario y autónomo que actúe como fundamento último de la moral. En *Más allá del bien y del mal*, escribe que el "yo" es una ficción gramatical (Nietzsche, 2023).

Este cuestionamiento anticipa, aunque no coincide plenamente, con la crítica existencialista a la concepción esencialista del hombre. Tanto en Nietzsche como en el existencialismo, el ser humano deja de definirse por una esencia previa y pasa a entenderse como proyecto, interpretación o construcción.

Otro elemento de convergencia es la centralidad de la experiencia del nihilismo o del absurdo. Si en Nietzsche el nihilismo designa la desvalorización de los valores supremos, en el existencialismo se manifestará como angustia, absurdo o falta de fundamento. Sin embargo, mientras que Nietzsche articula el nihilismo dentro de una genealogía histórica de la moral, los existencialistas lo tematizarán más directamente como experiencia individual.

Desde el marco hermenéutico formulado en el Capítulo II, estas convergencias deben evaluarse atendiendo a la función crítica de los conceptos. El riesgo de una lectura superficial consiste en asumir que la tematización de la existencia constituye una continuidad lineal entre Nietzsche y el existencialismo. El objetivo de este trabajo, por el contrario, consiste en determinar hasta qué punto esta convergencia inicial preserva los núcleos argumentativos identificados en el apartado 2.3 y en qué medida los transforma.

Puede afirmarse, aunque sea provisionalmente, que la afinidad entre Nietzsche y el existencialismo se sitúa en el nivel de la problemática, no en el de la solución. Ambos cuestionan la metafísica tradicional, ambos desplazan el centro de gravedad hacia la existencia concreta, y ambos asumen la crisis de sentido como punto de partida. No obstante, las

respuestas que ofrecen a esta crisis difieren en su orientación y en sus implicaciones.

El existencialismo, tanto en su vertiente teísta (Kierkegaard, Jaspers, Marcel) como atea (Sartre, Camus), parte de la presuposición de que el sujeto humano es el centro desde el cual se organiza la experiencia del mundo. En cambio, Nietzsche pone en cuestión precisamente la centralidad del sujeto, denunciando su constitución histórica como una forma de interiorización del poder y del resentimiento. Así, donde el existencialismo ve en la libertad una posibilidad ética, Nietzsche ve una trampa de la metafísica subjetivista.

Una de las tesis más conocidas –especialmente desde la óptica de Sartre– es que la “existencia precede a la esencia”, cuya importancia argumental refiere a que el ser humano no está definido de antemano por una naturaleza fija, sino que construye su propio ser a través de sus “elecciones y acciones”. Por lo tanto, Didier Julia explica la tesis de Sartre diciendo en pocas palabras que el hombre “existe” antes de “ser”; es el hombre mismo quien debe dar sentido a su propia vida y convertirse en un ser razonable, el hombre solo es lo que él hace de sí mismo.

En otros términos, “ser es elegir mediante libre compromiso”. Además, no podrá rechazarse esta libertad, pues se trata de una libertad absoluta e implica que el hombre está condenado a ser libre. Esto provoca una angustia metafísica, ya que al mismo tiempo experimenta la nada de la que proviene y presiente la incertidumbre de la elección que lo hará acceder al ser. Históricamente, el término fue creado por Heidegger en 1927 en su obra *El ser y el tiempo*, y fue retomado después por Jaspers en *Filosofía de la existencia* en 1938 (Julia, 1992).

El ser humano es radicalmente libre, lo que implica también una profunda responsabilidad sobre sus actos y sobre el sentido que da a su vida. Con alta probabilidad, esto es lo que ha llevado al ser humano a buscar ideas universales absolutas que le descarguen la responsabilidad de enfrentar sus propias realidades. La libertad y la falta de fundamento absoluto generan sentimientos de angustia, desamparo o absurdo.

De esta manera, el existencialismo valora la vida auténtica como aquella en la que el sujeto asume plenamente la dualidad libertad/responsabilidad, frente a la tentación de huir para apoyarse o dejarse abrazado en la conformidad social y en las creencias previamente impuestas. Se enfrenta contra sistemas abstractos, concentrándose en la experiencia personal, en sus decisiones, el dolor, el sufrimiento, el amor, incluso la muerte como un concepto de finitud.

En la obra de Didier Julia, nos dice que el punto de vista de esta doctrina es totalmente opuesto al de la filosofía cartesiana, y en general, a todos los sistemas racionalistas; se trata de la reacción de la filosofía del hombre contra las filosofías de la razón y las ideas. Lejos de constituir un ser dado de antemano y dotado de razón, el hombre es en primer término la nada, y el hecho mismo de existir es absurdo, es decir, carente de significación (Julia, 1992).

En otro orden de ideas, los orígenes del existencialismo refieren a un movimiento de reacción contra el idealismo alemán de impronta hegeliana, en el que el hombre particular es mero momento en el desarrollo de la idea absoluta, ha de entenderse además como “rebelión” contra la filosofía occidental de la “esencia” en general. Volvió a situar en el primer plano al hombre, en cuanto que éste se realiza históricamente en virtud de su libertad (Müller & Halder, 1976).

Pese a ello, el existencialismo contribuyó a introducir a Nietzsche en el canon filosófico del siglo XX, aunque a costa –como se argumentará– de operaciones de traducción que terminaron por alterar significativamente el carácter radical de su propuesta filosófica.

Abstraer convergencias entre los pensadores, requiere primeramente –expresado por Nietzsche en *Aurora*– que reúnan diversas fuerzas, tales como la necesidad de imaginación, arrebató, abstracción, espiritualización, sentido inventivo, presentimiento, inducción, dialéctica, deducción, crítica, agrupación de los materiales, pensamiento impersonal, contemplación y síntesis, y no en menor grado justicia y

amor a todo lo que existe; pero todos estos medios han sido considerados una vez, cada uno separadamente, en la historia de la vida contemplativa, como fin y como supremo, y han proporcionado a sus inventores esa beatitud que llena el alma humana cuando se ilumina por la irradiación de un fin supremo. Cabe mencionar, que la mayoría de estos elementos se ven observados también en la base de la investigación científica moderna, por lo que hace de la filosofía nietzscheana –desde esta perspectiva–, una fuerte similitud al cientificismo (como postura filosófica).

El existencialismo de Nietzsche lo lleva a la situación de negar la posibilidad de que haya dioses o entes abstractos que rigen la vida, así como los actos que se presentan. En *Así habló Zaratustra*, en un pasaje responde a un accidentado que exclama: “ya sabía yo desde hace mucho que el diablo acabaría poniéndome la zancadilla; ahora me lleva al infierno ¿puedes tú impedirselo? A lo cual Zaratustra respondió: “Amigo mío, te juro por mi honor que todo lo que dices no existe, que no hay diablo ni infierno. Tu alma morirá incluso antes de tu cuerpo. ¡no tengas miedo alguno!” El hombre lo miró receloso diciendo “si lo que dices es cierto, no pierdo nada al perder la vida.

En los apartados siguientes se examina cómo esta tematización compartida de la existencia se traduce en lecturas divergentes del pensamiento nietzscheano, comenzando con la Kierkegaard, que será abordada en el siguiente apartado.

3.2. Aproximaciones históricas: Kierkegaard y Nietzsche, entre la fe y el abismo

Aunque Kierkegaard precede cronológicamente a Nietzsche, su incorporación en esta discusión responde a su recepción posterior dentro del existencialismo, donde es leído como una figura afín al diagnóstico nietzscheano de la crisis espiritual moderna. Ambos comparten una crítica al cristianismo institucional, una conciencia aguda del nihilismo y una reivindicación de la singularidad individual.

Antes de abordar las reinterpretaciones existencialistas propiamente dichas, resulta metodológicamente pertinente situar la relación entre Kierkegaard y Nietzsche en un plano histórico-problemático. Aunque no existe una influencia directa demostrable, considerando que Nietzsche no leyó sistemáticamente a Kierkegaard, ambos pensadores han sido considerados precursores decisivos del existencialismo del siglo XX. La convergencia no es genealógica en sentido estricto, sino estructural, ambos tematizan la existencia individual en un contexto de crisis de sentido, pero lo hacen desde horizontes radicalmente distintos.

Sin embargo, sus divergencias son estructurales. Kierkegaard, aún en su crítica, permanece en el horizonte cristiano. La angustia, para él, es el camino hacia la fe, el salto absurdo es una reapropiación existencial del sentido en Dios. Nietzsche, en cambio, proclama la "muerte de Dios" como evento irreversible y liberador, que permite pensar una existencia sin garantías trascendentes. Donde Kierkegaard busca salvar al individuo a través de una relación absoluta con lo absoluto, Nietzsche busca liberarlo de toda trascendencia, incluso la divina.

Esta diferencia tiene consecuencias directas en la concepción de los valores. Para Kierkegaard, el sujeto moral se define por su relación con un mandato absoluto, en cambio, para Nietzsche por su capacidad de crear valores desde la afirmación de la vida.

La inclusión de Kierkegaard con este apartado no responde a un interés comparativo meramente histórico, sino a una exigencia metodológica derivada de los Capítulos anteriores. Si la tesis sostiene que el existencialismo reinterpreta a Nietzsche a partir de ciertas problemáticas compartidas, tales como la angustia, la subjetividad o las crisis de los fundamentos, es necesario mostrar que dichas problemáticas ya estaban configuradas en el siglo XIX bajo formas divergentes. Kierkegaard representa el polo religioso de esta crisis, Nietzsche, por su parte, su radicalización antimetafísica.

Kierkegaard tematiza la existencia como singularidad irreductible frente a la universalidad abstracta del sistema hegeliano. En *Temor y temblor*,

describe la fe como un salto que trasciende la mediación racional: La fe comienza precisamente donde termina el pensamiento (Kierkegaard, 2003).

La existencia, para Kierkegaard, se define por la relación apasionada del individuo con lo absoluto. La angustia y la desesperación no son síntomas de decadencia cultural, sino momentos constitutivos del devenir subjetivo ante Dios. La crisis no conduce a la negación del fundamento trascendente, sino a su reafirmación paradójica.

Nietzsche, en cambio, interpreta la crisis de sentido como resultado histórico de la moral y la metafísica cristiana. En *La genealogía de la moral*, afirma que el ideal ascético ha dominado la cultura occidental al convertir la negación de la vida en criterio supremo de valor. La experiencia del abismo no remite a la fe, sino a la necesidad de crear nuevos valores tras la muerte de Dios. En *La gaya ciencia* nos dice que "Dios ha muerto. Dios permanece muerto. Y nosotros lo hemos matado" (Nietzsche, 2015).

Aquí se manifiesta la divergencia fundamental entre ambos pensadores. Mientras Kierkegaard responde al abismo mediante el salto de fe, Nietzsche lo asume como condición para la transvaloración. Ambos reconocen la crisis de la modernidad, pero la resuelven en direcciones opuestas, uno hacia la interioridad religiosa, el otro hacia la afirmación inmanente de la vida.

Desde la perspectiva de los núcleos argumentativos identificados en el apartado 2.3, puede afirmarse que Kierkegaard comparte con Nietzsche la crítica al sistema y la centralidad de la existencia singular, pero no participa de su crítica genealógica ni de su proyecto de transvaloración. La angustia kierkegaardiana es apertura a lo eterno, el nihilismo nietzscheano es consecuencia histórica de la desvalorización de los valores trascendentes.

No obstante, la convergencia problemática entre ambos pensadores explica por qué el existencialismo del siglo XX pudo articular una síntesis

parcial de sus pensamientos. La tematización de la existencia como riesgo, elección y responsabilidad encuentra en Kierkegaard y Nietzsche los antecedentes complementarios. Sin embargo, desde el marco hermenéutico adoptado en esta tesis, es necesario distinguir entre convergencia temática y continuidad conceptual.

En términos del criterio de distorsión desarrollado en el apartado 2.2, la equiparación indiscriminada de Kierkegaard y Nietzsche constituye una simplificación histórica que neutraliza sus diferencias estructurales. Si bien ambos comparten el diagnóstico de la crisis moderna, sus respuestas revelan orientaciones filosóficas incompatibles, tales como fe, creación de valores, trascendencia y afirmación inmanente, salto religioso y superación del nihilismo.

La figuración del "abismo" puede servir como metáfora articuladora de esta tensión. Para Kierkegaard, el abismo separa al individuo del absoluto y exige un salto de fe; para Nietzsche, el abismo es el espacio tras la muerte de Dios, donde el hombre debe aprender a caminar sin fundamentos trascendentes. En *Así habló Zaratustra*, el hombre es descrito como "una cuerda en el abismo" (Nietzsche, 2010, p.43), imagen que evoca la precariedad de la existencia sin promesa de redención.

Este contraste prepara el análisis de las reinterpretaciones existencialistas posteriores. Sartre radicalizará la ausencia de fundamento en términos de libertad y responsabilidad, Heidegger reinterpretará la existencia desde la pregunta por el ser. Camus tematizará el absurdo como condición humana. En cada caso, la tensión entre fe y abismo reaparecerá bajo nuevas configuraciones. Por tanto, una función histórico-crítica dentro de este Capítulo no pretende establecer una genealogía directa entre Kierkegaard y Nietzsche.

3.3. Convergencias temáticas: Heidegger y la ontologización de Nietzsche

Martin Heidegger representa una de las recepciones más influyentes y, al mismo tiempo, más problemáticas de Nietzsche. En sus *Lecciones sobre Nietzsche* (1936-1946), Heidegger sostiene que Nietzsche es el

"último metafísico", en el sentido de que su pensamiento sigue operando dentro del horizonte de la metafísica occidental, a pesar de su crítica radical. Interpreta la transvaloración como una expresión última de la voluntad de poder entendida ontológicamente. Si bien reconoce la profundidad del proyecto nietzscheano, tiende a subsumir la transvaloración en la historia del ser, desplazando su carácter genealógico y crítico hacia una problemática ontológica que modifica sustancialmente su orientación original (Heidegger, 2000).

El análisis de las convergencias temáticas entre Heidegger y Nietzsche exige una confrontación filosófica rigurosa que permita distinguir entre afinidad problemática y reconfiguración conceptual. Si bien ambos pensadores comparten el diagnóstico de la crisis de la metafísica occidental, el modo en que cada uno interpreta dicha crisis revela una divergencia estructural decisiva. La lectura heideggeriana de Nietzsche constituye uno de los momentos más influyentes y complejos en la historia de su recepción, precisamente porque convierte su pensamiento en una pieza central de la historia del ser. Este proceso puede describirse, con precisión metodológica, como una ontologización de Nietzsche.

Heidegger centra su lectura en dos conceptos fundamentales: la "voluntad de poder" y el "eterno retorno", interpretados como expresión de una metafísica del ser como voluntad. Según Heidegger, Nietzsche lleva al extremo la voluntad de fundamentación de la metafísica moderna, y con ello abre, paradójicamente, la posibilidad de superarla. Esta lectura filosóficamente sofisticada, sin embargo, ha sido acusada de reducir la riqueza crítica del pensamiento nietzscheano al convertirlo en un "momento" dentro de la historia del ser, despojándolo de su dimensión genealógica y política.

Heidegger sostiene que Nietzsche no es simplemente un crítico de la moral o un pensador cultural, sino el consumidor de la metafísica occidental. En los cursos reunidos bajo el título *Nietzsche*, afirma que la voluntad de poder debe comprenderse como la determinación fundamental del ente en su totalidad, (Heidegger, 2000). Con esta

formulación, la categoría nietzscheana deja de operar como principio interpretativo dinámico y se convierte en determinación ontológica.

Esta interpretación parte de un punto de convergencia real. Nietzsche diagnostica la muerte de Dios como acontecimiento histórico-cultural que expresa desvalorización de los valores supremos. Heidegger reconoce la radicalidad de este diagnóstico, pero lo reinterpreta como momento culminante de olvido del ser. La muerte de Dios ya no designa principalmente una crisis moral, sino el destino ontológico de la metafísica.

Además, Heidegger se distancia explícitamente del concepto de "transvaloración", al que considera todavía atrapado en la lógica de la metafísica de los valores. Este gesto interpretativo neutraliza, en buena medida, la radicalidad crítica de Nietzsche a favor de una lectura ontológica que lo aproxima a una historia del ser que trasciende la lucha por la afirmación de la vida.

El desplazamiento es significativo, en Nietzsche, el nihilismo constituye la consecuencia histórica de la moral ascética y de la metafísica cristiana. En Heidegger, el nihilismo expresa consumación de la metafísica como voluntad de poder. Así, el horizonte cultural se transforma en horizonte ontológico.

La ontologización se hace aún más evidente en la interpretación del eterno retorno. Para Nietzsche, el eterno retorno funciona como prueba existencial y criterio de afirmación, como lo expresa en ¿quieres esto una vez más e innumerables veces más? (Nietzsche, 2015). Su función no es cosmológica en sentido dogmático, sino evaluativa. Heidegger, en cambio, articula el eterno retorno con la voluntad de poder como estructura fundamental del ente. Ambos conceptos forman en su lectura, la unidad metafísica de la modernidad.

Desde el marco hermenéutico establecido en el Capítulo II, esta operación implica una reconfiguración de los núcleos argumentativos identificados previamente. Según el criterio de coherencia estructural no

sistemática, la obra de Nietzsche debe comprenderse como constelación de conceptos interrelacionados –genealogía, nihilismo, voluntad de poder, transvaloración– sin reducirlos a un fundamento unitario. Al elevar la voluntad de poder a principio ontológico, Heidegger privilegia un núcleo en detrimento del equilibrio dinámico de la constelación.

Müller-Lauter ha señalado que la voluntad de poder en Nietzsche no constituye una unidad sustancial, sino una pluralidad de fuerzas en tensión (Müller-Lauter, 1999). Esta interpretación subraya el carácter conflictivo y perspectivista del concepto. La lectura heideggeriana, en cambio, tiende a consolidarlo como determinación esencial del ente. Lo que en Nietzsche funciona como interpretación crítica se convierte en fundamento ontológico.

Sin embargo, reducir esta transformación a una mera distorsión sería insuficiente. Heidegger contribuyó decisivamente a rescatar a Nietzsche de lecturas psicologizantes o ideológicas, situándolo en el centro del debate filosófico del siglo XX. Al interpretarlo como último metafísico, lo reconoce como figura decisiva en la historia del pensamiento occidental.

La convergencia temática entre ambos pensadores se manifiesta también en la crítica al sujeto moderno. Nietzsche desmonta la ficción del “yo” como una sustancia gramatical (Nietzsche, 2023). Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*, sustituye la subjetividad cartesiana por la analítica existencial del Dasein (Heidegger, 2014). Ambos cuestionan la centralidad del sujeto, pero lo hacen desde perspectivas distintas, Nietzsche mediante genealogía crítica y Heidegger mediante ontología fundamental.

Desde el criterio de función crítica desarrollado en el Capítulo II, puede afirmarse que la ontologización heideggeriana preserva la radicalidad del cuestionamiento metafísico, pero transforma la orientación genealógica del pensamiento nietzscheano. Allí donde Nietzsche problematiza valores históricos, Heidegger interroga el destino del ser. La crítica cultural se convierte en historia ontológica.

Esta transformación explica la ambivalencia de la recepción heideggeriana. Por un lado, intensifica la profundidad filosófica de Nietzsche, por otro, neutraliza parcialmente su proyecto de transvaloración al integrarlo en una narrativa metafísica. La voluntad de poder deja de operar como herramienta crítica para convertirse en categoría estructural.

En términos del fenómeno descrito el apartado 2.5 como superstición filosófica, la ontologización puede entenderse como una forma sofisticada de sistematización. No trivializa el pensamiento, pero lo fija en un marco conceptual que tiende a clausurar su dimensión experimental y genealógica.

La convergencia temática entre Heidegger y Nietzsche, por tanto, no debe confundirse con continuidad conceptual. Comparte el diagnóstico de la crisis de la metafísica y la necesidad de repensar la existencia, pero divergen en el horizonte desde el cual lo hacen. Nietzsche apunta hacia la afirmación inmanente y la creación de valores, Heidegger hacia la historia del ser y el esclarecimiento ontológico.

La principal cualidad que podría coincidir o acercarse entre los pensamientos de Heidegger con Nietzsche, es lo que el primero se refería en cuanto a su análisis del ser humano como un ser al mundo en una situación de "incertidumbre" de "finitud" de "libertad" y de "responsabilidad" (Teury, 2024). Llama a este modo de ser *Dasein* que significa "estar ahí" o "existir", y se distingue de otros seres por su capacidad de comprender y de interrogarse por el sentido de su existencia y de la realidad. El *Dasein* se enfrenta a su propia muerte que le revela su condición de ser para la muerte y a su angustia que le muestra su posibilidad de ser auténtico o inauténtico.

El *Dasein* auténtico es el que asume su existencia como suya y el que se hace responsable con sus elecciones –coincidiendo también con el pensamiento camusiano–, el que se abre al ser y al sentido. Por el contrario, el inauténtico es el que se evade de su existencia, el que se

deja llevar por las opiniones y costumbres de los demás y que se cierra al ser y al sentido.

Heidegger desarrolló una serie de ideas fundamentales que expresan su visión del ser, del tiempo, del hombre y de la existencia. Estas ideas son del ser y el tiempo, es el título de su obra principal en la que plantea la cuestión del sentido del ser que él considera olvidada por la filosofía occidental. El ser es lo que hace posible que algo sea lo que es, lo que le da su identidad, su esencia, su significado, en cuanto el tiempo es la dimensión en la que se despliega el ser, la que le da su dinamismo, su historicidad, su temporalidad. El ser y el tiempo son inseparables, se condicionan mutuamente, se iluminan recíprocamente; el ser y el tiempo son el horizonte de la comprensión humana, el ámbito en el que el hombre se pregunta y se responde por el sentido de la existencia y de la realidad.

El *Dasein* es el modo de ser del hombre, el que se caracteriza por su capacidad de comprender y de interrogarse por el sentido de su existencia y de la realidad, significa estar ahí o existir, de tal manera que no es una sustancia, una cosa o un sujeto, es una relación de una apertura, de un proyecto. Se distingue de otros seres por su existencialidad, su facticidad, su trascendencia. La existencialidad la define como la posibilidad de ser de diferentes maneras, de elegir, de crear y de superarse. La facticidad es la condición de estar arrojado al mundo, de encontrarse en una situación determinada, de tener una historia, un cuerpo, una muerte. La trascendencia es la capacidad de ir más allá de lo dado, de lo inmediato, de lo evidente y abrirse al ser y al sentido.

Desde luego, causa una emoción de "angustia" que experimenta el *Dasein* cuando se enfrenta a su propia existencia, a su libertad, a su responsabilidad, a su finitud. Así, la angustia en la manifestación de la nada, de la falta de fundamento de sentido de seguridad de la realidad, la angustia es el estado de ánimo que revela al *Dasein* su posibilidad de ser auténtico y de asumir o evadir su existencia. En otras palabras, la

angustia es el estímulo para la búsqueda de ser y sentido para la toma de conciencia y decisión, para la acción y la transformación.

Otros de los aspectos más relevantes de la obra de Heidegger es su crítica a la técnica y a la modernidad, pues considera que la técnica es la forma dominante de comprender y de relacionarse con el ser y con el mundo en la época moderna; es el modo de producir, de controlar, de manipular, de explotar, de consumir, de destruir todo lo que existe. La técnica es la expresión de la voluntad de poder –concepto asociado a Nietzsche–, de la voluntad de dominio, de imponer un orden, un sentido de una finalidad a la realidad; es la negación a la apertura de la escucha, de la contemplación de la poesía del ser.

Crítica a la técnica y a la modernidad por su olvido del ser, por su reducción de todo lo que es a un objeto, a un recurso, a un medio o un fin. Denuncia que han provocado una crisis ecológica, cultural, social, espiritual y existencial. Amenazan con destruir la naturaleza, la humanidad, la historia y el sentido, por lo que llama a un cambio de actitud, un cambio de paradigma de época que supere la técnica y la modernidad para que se recupere el ser y el sentido.

Finalmente, la ontologización heideggeriana no es un error exegético, sino una reconfiguración filosófica de gran alcance que altera la función original de los conceptos nietzscheanos. Comprender esta transformación resulta indispensable para evaluar las reinterpretaciones existencialistas posteriores.

3.4. Sartre y la moralización de la herencia nietzscheana: libertad, responsabilidad y creación de valores

En el caso de Jean-Paul Sartre –uno de los principales representantes del existencialismo–, la influencia de Nietzsche se manifiesta en la concepción de una subjetividad libre, arrojada al mundo sin sentido previo, y en la exigencia de asumir esa libertad como condición constitutiva de la existencia humana. Sartre recoge la crítica nietzscheana a los valores tradicionales, pero la traduce a un plano ético-existencial que presupone la autonomía del sujeto.

La reinterpretación sartreana sobre Nietzsche constituye uno de los momentos decisivos en la recepción existencialista del pensamiento nietzscheano. A diferencia de la ontologización heideggeriana, que integra a Nietzsche en la historia del ser, Jean-Paul Sartre reconfigura su herencia en el horizonte de una filosofía de la libertad y la responsabilidad. Esta transformación no implica una simple apropiación temática, sino una reorientación estructural que desplaza el eje crítico de Nietzsche desde la genealogía y la transvaloración hacia una ética de la acción.

La propuesta sartreana de una moral fundada en la libertad absoluta, en la responsabilidad ineludible y en la elección como acto fundacional del sentido, puede parecer una continuación del gesto nietzscheano. Sin embargo, Nietzsche no concibe la libertad como un valor en sí mismo, ni considera que el sujeto sea una entidad dada que elige. Su crítica apunta precisamente a la ilusión de la libertad moral como forma de autoengaño; el "libre albedrío" en una invención de la moral de esclavos para justificar el "castigo y la culpa".

Sartre formula el núcleo de su posición en la célebre tesis según la cual "la existencia precede a la esencia (Sartre, 2006). Con esta afirmación sostiene que el ser humano no posee una naturaleza predeterminada ni un fundamento trascendente que determine su conducta; por el contrario, se constituye a través de sus actos. Esta concepción encuentra un punto de convergencia con la crítica nietzscheana de la esencia fija del hombre. Nietzsche cuestiona la sustancialidad del sujeto al afirmar que el "yo" es una ficción gramatical, y al describir al hombre como tránsito y superación en *Así habló Zaratustra*.

No obstante, la afinidad inicial encubre una diferencia decisiva. En Nietzsche, la crítica al sujeto se inscribe en una genealogía de las categorías morales y metafísicas. El desmontaje del "yo" no conduce a una ética universal, sino a la problematización de las estructuras valorativas que lo sostienen. En Sartre, en cambio, la inexistencia de esencia se convierte en fundamento de una responsabilidad universal.

Sartre señala que “El hombre está condenado a ser libre”, implica que cada individuo es responsable no solo de sí mismo, sino de la humanidad entera en la medida en que, al elegir, propone una imagen del hombre.

En este sentido, la lectura sartreana puede ser vista como una moralización del nihilismo nietzscheano, que lo reabsorbe en un discurso normativo sobre la autenticidad, la mala fe y el compromiso. La potencia crítica de Nietzsche queda así domesticada en un marco antropológico y ético que sigue operando con categorías que él había puesto en cuestión.

En *El ser y la nada*, Sartre desarrolla una ontología fenomenológica de la conciencia como nada. La conciencia no posee esencia, sino que se proyecta hacia el futuro mediante la elección. Aunque esta concepción no se presenta como lectura explícita de Nietzsche, guarda resonancias con la idea de auto-superación y creación de sí mismo. Sin embargo, donde Nietzsche concibe la pluralidad de fuerzas como voluntad de poder en tensión (Müller-Lauter, 1999), Sartre privilegia la estructura intencional de la conciencia y la noción de mala fe como evasión de la libertad.

El problema del nihilismo permite clarificar aún más la divergencia. Para Nietzsche, el nihilismo es el proceso histórico mediante el cual los valores supremos pierden su fuerza vinculante. La transvaloración no implica fundar una nueva moral universal, sino crear condiciones para una afirmación más alta de la vida. En Sartre, la ausencia de fundamento trascendente genera angustia, pero esta angustia se resuelve en compromiso ético. La crisis onto-teológica se transforma en un imperativo de responsabilidad.

La concepción radical de la transvaloración constituye el trasfondo desde el cual deben evaluarse las posteriores apropiaciones existencialistas de Nietzsche, en el caso de Sartre, la creación de valores es reinterpretada desde la primacía de la libertad y la responsabilidad del sujeto, lo que conduce a una re-moralización de la transvaloración bajo la forma de una ética de la elección. Aunque Sartre retoma el rechazo de

fundamentos trascendentes, su insistencia en la responsabilidad universal introduce una normatividad que Nietzsche había explícitamente cuestionado (Sartre, 2006).

Para Sartre, el existencialismo es un humanismo con caminos hacia la libertad de la crítica de la razón dialéctica y las palabras. Es reconocido por su defensa de la libertad humana y su capacidad de elección, creación y transformación de la realidad. Su filosofía parte de la premisa de que "la existencia precede a la esencia", lo que significa que el ser humano no está predefinido por la naturaleza o destino, sino que se define a través de sus acciones o elecciones.

Asimismo, Sartre sostiene que el ser humano se enfrenta a la contingencia, a la soledad y la angustia, lo que lo obliga a asumir las consecuencias de sus decisiones. Propone una ética basada en la responsabilidad, autenticidad y compromiso, que insta al individuo a actuar con los valores que elige interviniendo en la realidad para transformarla.

Desarrolló una serie de conceptos fundamentales que reflejan su perspectiva sobre el ser humano, la existencia y la ética. Estas ideas incluyen la primacía sobre la existencia, la esencia, la libertad, la responsabilidad, la mala fe y el compromiso. Todo lo llevó a cabo de una prolífica serie de distintas disciplinas para expresar su pensamiento existencialista. Explora temas como la condición humana, el absurdo, la libertad, la responsabilidad y el compromiso a través de personajes y situaciones que reflejan los dilemas y conflictos de la existencia.

La libertad es vista como la característica fundamental del ser humano otorgándole dignidad y valor, pero también provocándole angustia y responsabilidad. Es un desafío que debe ser abrazado y ejercido de manera auténtica y comprometida. La responsabilidad surge como consecuencia de la libertad exigiendo coherencia, sinceridad, congruencia, autenticidad y compromiso. Es tanto una dimensión moral como social conectando al individuo con los demás y con el mundo que lo rodea.

El concepto de la mala fe que se refiere a la actitud de negar o evadir la libertad, adoptando roles o excusas que limitan la existencia; es una forma de autoengaño y deshonestidad que impide al individuo reconocer y vivir de acuerdo con su libertad existencial. Según Sartre, el hombre al ser libre enfrenta la angustia, la incertidumbre y la responsabilidad, lo que puede llevarlo a tratar de escapar de esta libertad. Puede adoptar identidades o comportamientos fijos para sentir una falsa seguridad o justificación, que lo alienan y le generan infelicidad y cobardía, impidiendo al individuo ser auténtico y libre (Teury, 2024).

Otra idea clave asociada a sus principios es el compromiso, que implica actuar de acuerdo con los valores elegidos e intervenir en la realidad para transformarla. El hombre al ser libre debe definir sus propios valores y crear su propia ética sin apelar a autoridades externas, debe participar activamente dentro de su realidad comprometiéndose con sus valores y su existencia, asumiendo las consecuencias de sus acciones. Esto conserva una gran similitud a los pensamientos de Nietzsche en cuanto a la creación de los propios valores sin asumir predeterminadamente otros valores tradicionales impuestos por ciertas autoridades dentro de una sociedad domesticada.

La idea principal de Sartre, refiere que la existencia precede a la esencia, por lo menos a lo que toca a los seres humanos, en el cual (Marte, 2024) señala que hay que entender la esencia de algo como el "propósito" de ese algo, su finalidad para aquello que fue creado, por lo tanto, si la existencia del ser humano precede a su esencia, entonces éste ha llegado sin propósito alguno. Posteriormente, ya con valentía se irá eligiendo uno o varios propósitos en el transcurrir de la vida. Esta capacidad de autodefinirnos proyectados hacia el futuro es lo que nos hace diferente al resto de los seres vivos.

Otra de las premisas de Sartre, refería a lo que su frase expresaba "Estando el hombre condenado a ser libre, lleva en sus hombros todo el peso del mundo", esto es tomar conciencia de que el ser humano es libre, y ni los gobiernos, ni las religiones, ni las instituciones deben

decidir cómo vivir la vida del individuo, luego entonces, corresponde a cada uno esa decisión, con la libertad y la responsabilidad que conlleva, así como asumiendo las consecuencias asociadas. Por ello la libertad tiene una connotación de condena, de tomar conciencia de la libertad que permite construir los propios caminos.

La muerte de Dios constituye otro punto de convergencia y divergencia. Nietzsche proclama "Dios ha muerto. Dios permanece muerto. Y nosotros lo hemos matado". Este acontecimiento no es meramente teológico, sino histórico-cultural, pues expresa la desvaloración de los valores supremos que estructuraban la moral occidental. La respuesta nietzscheana consiste en la transvaloración y en la afirmación de la vida como criterio evaluativo.

Sartre comparte el diagnóstico del ateísmo radical, pero reinterpreta sus consecuencias. La ausencia de Dios implica que no existen valores dados de antemano, sin embargo, lejos de desembocar en una crítica de la moral como instancia suprema, conduce a la exigencia de asumir la responsabilidad de crear valores mediante la acción. La libertad se convierte así en principio normativo. Desde el marco hermenéutico adoptado en esta tesis, este desplazamiento puede describirse como una moralización parcial de la herencia nietzscheana.

Sobre la "facticidad", Sartre refiere a todos los hechos y circunstancias concretas que componen nuestra existencia, como nuestro cuerpo, el contexto histórico y social, y nuestro pasado, los cuales conforman los límites de nuestra libertad, pero que paradójicamente, debemos construir nuestra esencia a partir de ellos. Para él, la condición humana es una constante interacción entre la libertad –el "ser para sí" o "conciencia"– y la facticidad –los "datos" del "en sí" o "cosas"–, una relación que genera angustia, pero de la cual podemos escapar del autoengaño –mala fe– al aceptar nuestra responsabilidad de dar sentido y transformar esas circunstancias.

Los componentes de la facticidad los encontramos en el "cuerpo" que incluye las características físicas dadas y la contingencia de nuestro

cuerpo como objeto en el mundo. Otro es el "pasado" con las acciones, experiencias y decisiones pasadas que nos han hecho lo que somos en un momento dado. El "contexto histórico y social" con todo su entorno cultural, político y las condiciones sociales en las que nacemos y vivimos. Y las "circunstancias contingentes" con los hechos o eventos que escapan de nuestro control, como la nacionalidad, la edad o la falta de recursos, según el contexto.

Entre la relación de la facticidad y la libertad, se encuentra una paradoja, de la cual Sartre sostiene que no hay libertad sin situación, ni situación sin libertad. Estamos arrojados al mundo con una facticidad previa, pero somos libres para proyectarnos y crear sentido a partir de ella. La mala fe como negación de la libertad o de la facticidad, el intento de escapar de la angustia es lo que él denomina mala fe. Esto ocurre cuando nos excusamos en la facticidad o pretendemos que nuestra libertad puede borrar completamente las circunstancias.

La autenticidad, es decir, la conciencia auténtica es aquella que comprende y coordina válidamente la facticidad y la trascendencia –la capacidad de superar el presente–, reconociendo que ambas dimensiones deben coexistir. Por tanto, la facticidad representa todo lo que nos da el ser, los elementos concretos que constituyen nuestra condición, pero es a través de nuestra libertad y el proyecto que le damos sentido a esta facticidad, siendo cada uno responsable de hacer lo que todo ello nos permita de acuerdo a las circunstancias muy particulares.

Desde el criterio de coherencia estructural no sistemática, puede afirmarse que Sartre selecciona ciertos núcleos argumentativos –crítica a la esencia fija, ateísmo radical, auto-constitución– y los integra en un marco antropológico normativo. La voluntad de poder desaparece como categoría central; la genealogía se sustituye por fenomenología, y la transvaloración se reconduce a ética del compromiso.

Esta transformación tampoco debe interpretarse como error exegético, sino como adaptación filosófica a un contexto histórico específico. En la

Europa de posguerra, marcada por la experiencia del totalitarismo y la responsabilidad política, la pregunta por la acción adquiriría una urgencia que reconfiguró la recepción de Nietzsche. Sartre convierte la libertad en principio rector, ofreciendo una respuesta ética al vacío dejado por la muerte de Dios.

Sin embargo, desde el criterio de función crítica desarrollado previamente, esta moralización implica un desplazamiento significativo. Nietzsche busca cuestionar el valor mismo de los valores y desestabilizar la moral como instancia suprema. Sartre, en cambio, reinstala la moral bajo la forma de responsabilidad universal. La libertad deja de ser fuerza creadora experimental para convertirse en fundamento ético.

La convergencia temática entre Sartre y Nietzsche se sitúa, por tanto, en la crítica a la esencia fija y en el reconocimiento de la ausencia de fundamentos trascendentes. La divergencia estructural radica en la orientación final de esta crítica, tal como la afirmación estética y trágica en Nietzsche, y el compromiso moral y responsabilidad colectiva de Sartre.

En análisis sartreano confirma la hipótesis central del Capítulo III, es decir, las reinterpretaciones existencialistas preservan elementos decisivos del pensamiento nietzscheano, pero los reconfiguran según sus propias exigencias conceptuales. La moralización de la libertad constituye una prolongación creativa y, al mismo tiempo, un desplazamiento que modifica la función originaria de la crítica nietzscheana.

Este apartado muestra que la recepción existencialista no anula la potencia de Nietzsche, pero la traduce en un lenguaje ético acorde con las preocupaciones del siglo XX. La tensión entre genealogía y compromiso, entre transvaloración y responsabilidad, permanece como núcleo problemático de esta lectura.

3.5. Creación de valores en Nietzsche versus la aceptación de la vida de Camus

El reconocimiento de la falta de sentido objetivo en la vida tiene ciertas convergencias entre Nietzsche y lo que más adelante Albert Camus desarrollaría; éste último plantea que la vida es absurda porque hay un desajuste entre nuestra búsqueda de sentido y la indiferencia del universo, es decir, no hay un sentido preexistente que podamos descubrir (Camus, 1999). Por su parte, Nietzsche en su afirmación que "Dios ha muerto" refiere que los valores absolutos tradicionales y el sentido metafísico ya no sustentan la vida moderna, generando la necesidad de crear nuevos valores (Nietzsche, 2010).

En Albert Camus, finalmente, la influencia de Nietzsche se manifiesta en la afirmación de la vida frente al absurdo. No obstante, la rebelión camusiana conserva una dimensión ética de la medida y la solidaridad que contrasta con el pathos afirmativo y jerárquico de la transvaloración nietzscheana. Camus adopta el rechazo del nihilismo pasivo, pero se distancia del gesto creador radical que Nietzsche exigía (Camus, 1999).

Ambos dan énfasis en la autonomía y responsabilidad individual frente a la falta del sentido impuesto, Camus recomienda que, aunque la vida sea absurda, debemos vivir plenamente y con conciencia de nuestra libertad, abrazando la experiencia sin ilusiones "trascendentales" como una rebelión frente al absurdo (Camus, 1999). Con ello, tiene un plano de coincidencia con el concepto nietzscheano respecto a instar a los individuos a superar los valores impuestos por la sociedad (y las autoridades que pretenden universalizarlos) y crear sus propios valores desarrollados bajo el concepto del superhombre o *Übermensch*.

Nietzsche propone que el ser humano debe convertirse en legislador de sus propios valores, construyendo un mundo significativo desde sí mismo, en cambio, Camus no propone una creación sistemática de valores, más bien sugiere vivir intensamente y experimentar la vida a pesar del absurdo. Esta diferencia pone en relieve que el primero es constructivo en términos de valores, mientras que el segundo es

existencialmente descriptivo y éticamente limitado a la rebelión contra el absurdo.

En cuanto a sus fundamentos metafísicos, Nietzsche, aunque es crítico con la metafísica tradicional, todavía se mueve en términos de afirmación vital y fuerza creativa, con cierto sentido de "trascendencia" individual desde una perspectiva de la autosuperación. Por su parte, Camus rechaza cualquier trascendencia, incluidas las formas de auto-justificación metafísica, el absurdo es un hecho concreto, no un estímulo para crear "supervalores". Desde estas ópticas, uno intenta trascender, el otro, permanecer en la inmanencia.

Desde la ruptura con la moral tradicional, aunque las aseveraciones de Nietzsche son aplicables para cualquier religión o autoridad con sistemas de imposición de valores morales, crítica de frente a la moral judeocristiana, que considera una "moral de esclavos" que niega la vida; toma ambas religiones muy probablemente por el contexto geográfico de dominio que se tenía sobre la Europa Occidental que fue donde se desarrolló (Nietzsche, 2008) (Nietzsche, 2023). Camus rechaza cualquier consuelo metafísico o religioso que pretenda justificar la existencia absurda, por lo que ambos pensadores cuestionan los sistemas morales que pretenden ofrecer respuestas "absolutas".

Ambos pensadores tienen diferencias en la actitud frente al absurdo y el nihilismo, Nietzsche ve el nihilismo como una etapa inevitable tras la muerte de Dios, pero también como un desafío creativo, señalando que debemos superarlo mediante la afirmación de la vida y la creación de valores. En el caso de Camus, considera que el absurdo de la vida no se supera ni se puede resolver, la única respuesta auténtica es la aceptación y la rebelión consciente, vivir plenamente a pesar de la falta de sentido. Uno busca trascender el nihilismo creando sentido, y el otro lo acepta y lo confronta sin recurrir a soluciones metafísicas.

Camus rechazaba la etiqueta de "existencialista" y no aceptó la resignación, en su lugar luchó por la libertad, la justicia y una dignidad humana inquebrantable, encontró en la oscuridad (en el nihilismo) un

motivo para la rebelión. Compartía con Sartre la preocupación por la existencia, pero se negaba aceptar el nihilismo total. Para Camus, la vida carecía de un significado inherente, pero esto no debía llevarnos a la desesperación o a la apatía, al contrario, el verdadero desafío era rebelarse contra esa falta de sentido. Una de sus influencias filosóficas clave lo fue Nietzsche, quien también cuestionaba la existencia de valores universales, sin embargo, Camus llevó esta idea más allá en lo que llamó la "filosofía del absurdo" (ÉpicoVida, 2024).

Dicha filosofía del absurdo, era una tensión entre nuestra necesidad humana de encontrar un propósito y la indiferencia del universo. En este sentido, encuentra símiles con Nietzsche en que los valores tradicionales que ofrecen una verdad absoluta, en realidad no han dado una respuesta, el universo continuo sin validar esos propósitos que tienen una intención de darle necesariamente un camino trascendental. Esta paradoja es explorada por Camus en sus obras emblemáticas *El mito de Sísifo* y *El extranjero*, ¿cómo vivir sabiendo que la vida carece de un sentido trascendente? Y llega a acuñar la frase de que "la vida es la suma de todas tus elecciones" enfatizando la importancia de nuestras decisiones frente al absurdo.

El ser humano –afirma– no es víctima del destino ni está condenado por fuerzas incontrolables, sino que tiene la capacidad y la responsabilidad de construir su propio camino. Esta es la esencia de su pensamiento, aunque la vida sea absurda, podemos encontrar libertad en la capacidad de elegir esa absurdidad. De esta manera, estuvo comprometido con la justicia social y la dignidad humana marcando su pensamiento filosófico sobre la libertad, la responsabilidad y la rebelión.

El absurdo surge de un conflicto inevitable, por un lado, el ser humano busca desesperadamente sentido, orden y propósito a nuestras vidas, por el otro, nos enfrentamos a un universo frío e indiferente que no ofrece respuestas a nuestras preguntas existenciales. Este choque entre nuestra búsqueda y el silencio del mundo, es lo que denomina "el absurdo". Algunos filósofos podrían sugerir que esta confrontación lleva al nihilismo o la desesperación, Camus ofrece una respuesta

radicalmente diferente, aceptar el absurdo como parte de la condición humana. Debemos reconocer la falta de sentido inherente en la vida y, en lugar de rendirnos a la desesperación, usar esa conciencia como una fuente de libertad.

La aceptación nos libera de las ilusiones de trascendencia o de un propósito universal predeterminado, permitiéndonos vivir plenamente y con responsabilidad. Camus utiliza la metáfora de la vida humana a través del mito griego de Sísifo, en el cuál éste rueda una roca cuesta arriba en un ciclo eterno y sin propósito, y en lugar de verlo como un castigo o una derrota, lo toma como un signo y héroe de rebelión, concluyendo que debemos ver a Sísifo feliz, ya que, al aceptar su destino absurdo, encuentra una forma de libertad interior. Así visto, el mito no es una tragedia, es una representación de la capacidad humana para dar sentido a una vida, que, en esencia, no lo tiene.

En este pasaje de Sísifo, se pueden asimilar diversas actividades de la vida moderna, en los cuáles nos llega el cuestionamiento sobre el propósito de nuestras vidas, tales como las del obrero que durante ocho horas diarias de lunes a sábado hace un trabajo monótono, para llegar a dormir y después despertar y repetir la rutina. O bien, como también a Simone de Beauvoir se le atribuyó la frase "pocas tareas se asemejan a la tortura de Sísifo que el trabajo doméstico, con su infinita repetición, lo limpio se ensucia, y lo sucio se limpia una y otra vez, jornada tras jornada" (Beauvoir, 2005).

Manifiesta que la verdadera postura ante el absurdo no es el abandono ni la resignación, sino la rebelión, pero no vista desde una violencia o destrucción, sí desde una resistencia ética como una afirmación de la vida y de nuestra humanidad. Camus plantea la frase "me rebelo luego existo" en su obra *El hombre rebelde*, como una reconfiguración de la famosa frase de René Descartes "pienso, luego existo" con un giro existencial, al rebelarnos contra el absurdo afirmamos nuestra dignidad y nuestra capacidad de elegir nuestro propio destino, aunque el universo no tenga reservado un propósito especial para uno de nosotros o la humanidad en su totalidad (Camus, 2004).

En este sentido, rebelarse lleva implícita una responsabilidad moral, a través del respeto a la vida propia y a la de los demás, y señala "el rebelde, en el sentido exacto, no es aquel que dice no a la vida, al contrario, es aquel que dice sí, aunque a menudo lo haga en silencio". La rebelión como educación y emancipación, no es simplemente un proceso de adquisición de conocimientos, es una herramienta fundamental para la emancipación personal y social.

No obstante, cómo podría uno convivir con el absurdo sin hundirse ante su presencia, acaso estamos capacitados para soportarlo, para ello Camus expone el argumento del "salto de fe" para reflexionarlo como una elección moral y epistemológica, el cual consiste en la adopción de un sistema de creencias religioso o espiritual cuyas ideas estén justificadas por la existencia de un sentido vital divino, trascendente y absoluto, esto es una concepción de la realidad bajo un marco de fe que trascienda el absurdo.

Al respecto y según Søren Kierkegaard (el padre del existencialismo) un salto de fe hacia lo intangible y empíricamente indemostrable puede ser considerado como una postura sumamente irracional pero también necesaria, ya que vivir es lo más sensato quien menos que depositar nuestras esperanzas en un ente omnipresente y omnipotente que otorga una respuesta definitiva ante las cuestiones que el absurdo deja en el tintero y de esta manera poder apaciguar las acuciantes ansias de certidumbre y conocimiento inmanentes a la naturaleza humana, sin embargo, Camus no comparte el discurso del pensador danés porque al escapar de la racionalidad, el creyente se está sometiendo a una abstracción sobre la experiencia personal que niega por completo la existencia del absurdo, y dado que el absurdo seguirá ahí independientemente de que se niegue o no, esta vía es catalogada por Camus como "suicidio filosófico" (Ram, 2021).

La aceptación del absurdo nos lleva a asimilarlo en lo que el poeta romano (Horacio, 2008) expresó en su obra *Odas* en el siglo I a.c. con la frase "*Carpe diem, quam minimun credula postero*", entendiendo que

hay que cosechar, tomar, aprovechar el día con la menor confianza en el día siguiente. Horacio, influido por el epicureísmo, no invita a la búsqueda del placer hedonista sin límites, sino a vivir el presente de forma consciente y prudente, aprovechando el tiempo que ofrece cada día. Con Camus coincide en vivir plenamente a pesar del absurdo, sin recurrir a justificaciones trascendentes.

En la modernidad también lo expresan como “vive el ahora” “aprovecha el presente”; esto es, aceptar el absurdo es estar consciente que no existe lo predeterminado, por tanto, construir con libertad con los elementos otorgados en el día a día, reconociendo la finitud de la vida. El mensaje central es una exhortación a no posponer la vida, sino a disfrutar el presente sin depender del futuro, que es incierto. Por eso *carpe diem* se ha interpretado como una filosofía de vida que promueve la plenitud y lucidez ante la fugacidad del tiempo.

Con Nietzsche, se asocia el *carpe diem* con su principio de la afirmación vital, coincidiendo en una ética del presente, pero con un tono más afirmativo y creador. Frente al nihilismo y la muerte de Dios, el hombre debe decir sí a la vida, incluso con su sufrimiento y repetición. El ideal del *Übermensch* representa al individuo capaz de afirmar eternamente su existencia, sin arrepentirse ni esperar recompensas trascendentes. Su concepto del eterno retorno lleva el *carpe diem* su extremo, es decir, vivir de modo tal que desearías repetir eternamente cada instante (Nietzsche, 2015). La relación es con el *amor fati* como afirmación incondicional del devenir.

Vivir el presente con plena consciencia implica abrazar su libertad, antes de encontrarse con el absurdo el individuo tenía la ilusión de ser libre, en realidad no era más que un esclavo de hábitos y prejuicios que daba a su vida una falsa apariencia de propósito, importancia y valor, es justamente el descubrimiento del absurdo lo que le permite al hombre ver todo desde una nueva perspectiva, liberándose definitivamente de sus grilletes desde el momento que reconoce con lucidez su condición desesperada, inequívoca e ineludible nada tiene sentido –afirma Camus–

ergo, siempre que no perjudique a terceros, soy libre de obrar sin imposiciones vacuas o normas estrictas.

En consecuencia, aunque el hombre absurdo deje de lado el problema de la libertad en sí, es capaz de experimentar la libertad mental o acción en tanto en cuanto aniquila las reglas comunes y por tanto aprende a vivir sin apelación alguna más allá del genuino respeto a los proyectos vitales ajenos, es más dada la angustia y confusión derivada de la falta de significado en el plano macro hay quienes se cuestionan si tienen cabida la creación de un sentido vital porque no diseñamos nosotros un para qué desde nuestra libertad en lugar de buscarlo en el universo.

El absurdo de Camus tiene similitud con Nietzsche en el sentido que éste último señala en *Así habló Zaratustra*, que en otros tiempos, este mundo, eternamente imperfecto, imagen imperfecta de una eterna contradicción, me parecía un placer embriagador de su imperfecto creador (Nietzsche, 2010).

3.6. Apropiación, resignificación o desplazamiento estructural: balance crítico de la recepción existencialista de Nietzsche

El diálogo entre Nietzsche y los pensadores existencialistas puede entenderse como un terreno fértil, pero también conflictivo. Mientras algunos aspectos del pensamiento nietzscheano son retomados con lucidez y creatividad, otros son reinterpretados de manera que diluyen o contradicen –con alta probabilidad– su función filosófica original.

La cuestión no es, por tanto, rechazar en bloque estas recepciones, sino someterlas a un examen crítico que permita discernir hasta qué punto respetan la radicalidad de la crítica nietzscheana o la neutralizan al integrarla en sistemas normativos, éticos u ontológicos ajenos a su lógica genealógica.

Este capítulo muestra que las convergencias entre Nietzsche y el existencialismo son parciales y a menudo tensas. La filosofía nietzscheana no se deja reducir a una ética de la autenticidad, ni a una ontología del ser, ni a una teología negativa. Su gesto radical consiste

en cuestionar las condiciones mismas de posibilidad de toda moralidad, de toda subjetividad consolidada, y de toda trascendencia.

El recorrido desarrollado a lo largo de este Capítulo III permite formular una pregunta de síntesis que rebasa la mera descripción histórica: ¿deben entenderse las lecturas existencialistas de Nietzsche como apropiaciones legítimas, como resignificaciones creativas o como desplazamientos estructurales que modifican la función originaria de su pensamiento? La respuesta no puede ser unívoca, pues depende del criterio hermenéutico adoptado. Sin embargo, a partir del marco metodológico establecido en los Capítulos I y II, es posible ofrecer una evaluación crítica que distinga entre prolongación fecunda y transformación significativa.

El concepto de apropiación sugiere una continuidad sustancial, pues el intérprete asumiría el núcleo del pensamiento original y lo desarrollaría en nuevas circunstancias históricas. El concepto de resignificación, en cambio, indica que el sentido de los conceptos se desplaza hacia horizontes distintos sin perder necesariamente su potencia crítica. Finalmente, la noción de desplazamiento estructural –que aquí se propone como categoría más precisa– permite señalar aquellas transformaciones que alteran la función interna de los conceptos dentro de la constelación argumentativa original.

En el caso de Heidegger, el análisis mostró que su lectura constituye una ontologización de Nietzsche. Al interpretar la voluntad de poder como determinación fundamental del ente en su totalidad (Heidegger, 2000), Heidegger reconfigura el estatuto de este concepto. La voluntad de poder deja de operar como principio interpretativo dinámico dentro de una crítica genealógica de la cultura para convertirse en categoría ontológica central en la historia del ser. Esta operación no elimina la radicalidad del diagnóstico nietzscheano, pero transforma su orientación.

Nietzsche había definido el nihilismo como el proceso mediante el cual los valores supremos se desvalorizan (Nietzsche, 2008). Su respuesta no

consistía en fundar una nueva ontología, sino en promover la transvaloración y la afirmación de la vida. La lectura heideggeriana integra este diagnóstico en una narrativa metafísica que sitúa a Nietzsche como consumidor de la tradición occidental. Desde el criterio de coherencia estructural no sistemática, puede afirmarse que esta interpretación privilegia un núcleo –la voluntad de poder– en detrimento del equilibrio dinámico de la constelación conceptual.

En el caso de Sartre, el desplazamiento adopta otra forma. La crítica a la esencia fija y la ausencia de fundamento trascendente convergen con la tesis de que “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 2006). Sin embargo, la libertad radical se convierte en principio normativo de responsabilidad universal. Allí donde Nietzsche problematiza el valor mismo de los valores, Sartre reinstala la moral bajo la forma del compromiso. La creación de valores se transforma en imperativo ético.

Este desplazamiento puede describirse como resignificación moral de la herencia nietzscheana. No se trata de una traición explícita, sino de una traducción conceptual en un contexto histórico marcado por la urgencia política y ética de la posguerra europea. La libertad sartreana conserva la radicalidad del ateísmo nietzscheano, pero reorienta su consecuencia hacia la responsabilidad colectiva.

A la luz del criterio de función crítica desarrollado en el Capítulo II, ambas reinterpretaciones preservan la intensidad del cuestionamiento de los fundamentos trascendentes, pero alteran la dirección evaluativa del pensamiento. La genealogía, que en Nietzsche desestabiliza las estructuras morales, se convierte en ontología fundamental en Heidegger y en ética existencial en Sartre.

¿Debe considerarse esta transformación como empobrecimiento o como enriquecimiento? Desde una perspectiva histórica, la recepción existencialista permitió integrar a Nietzsche en debates filosóficos centrales del siglo XX, evitando su reducción a figura literaria o ideológica. Heidegger lo situó en el núcleo de la pregunta por el ser;

Sartre lo vinculó con la problemática de la libertad y la responsabilidad. Estas operaciones ampliaron el horizonte de interpretación.

No obstante, desde la perspectiva estructural adoptada en este tesis, tales relecturas implican desplazamientos significativos. La voluntad de poder pierde su carácter plural y conflictivo cuando se convierte en categoría ontológica; la transvaloración pierde su dimensión experimental cuando se transforma en ética universal. La potencia crítica se conserva parcialmente, pero se reconfigura.

Paul Ricoeur sostiene que toda interpretación implica una apropiación creativa que produce nuevo sentido (Ricoeur, 1965). Sin embargo, esta creatividad no es ilimitada, pues debe mantener un vínculo con la tensión originaria del texto. Aplicado a la recepción existencialista, este criterio permite afirmar que las relecturas de Heidegger y Sartre no constituyen simples errores, sino resignificaciones productivas que, al mismo tiempo, modifican la arquitectura interna del pensamiento nietzscheano.

El término desplazamiento estructural resulta así más adecuado que el de distorsión en sentido peyorativo. No se trata de acusar a los existencialistas de incomprensión, sino de señalar que su apropiación transforma la función de los conceptos dentro de un nuevo marco problemático. La pregunta no es si comprendieron correctamente a Nietzsche, sino qué hicieron filosóficamente con él.

Este balance crítico confirma la hipótesis central del presente Capítulo III, es decir, la recepción existencialista no puede reducirse ni a fidelidad ni a traición. Constituye un proceso de resignificación histórica que preserva ciertos núcleos, tales como la crítica a la esencia fija, ateísmo radical, centralidad de la existencia, y reconfigura otros como la genealogía, la voluntad de poder y la transvaloración.

En consecuencia, la distinción entre apropiación y resignificación debe entenderse como una inclinación variante y no como una oposición rígida. Heidegger y Sartre prolongan la problemática nietzscheana en

direcciones distintas, en el primer caso ontológica, y ética para el segundo. Ambos casos muestran que el pensamiento de Nietzsche posee una plasticidad conceptual que permite inserción en marcos diversos sin perder completamente su potencia.

Sin embargo, esta plasticidad no equivale neutralidad. La ontologización y la moralización modifican el equilibrio dinámico de la constelación conceptual ya identificada en el Capítulo II. La genealogía deja de ocupar el centro, la crítica de los valores se traduce en nuevas arquitecturas filosóficas. El riesgo señalado en el apartado 2.5 –la proliferación de pensamientos con escasa manifestación de la función crítica– reaparece bajo formas sofisticadas.

Este análisis desarrollado permite concluir que la recepción existencialista constituye un proceso de resignificación creativa acompañado de desplazamientos estructurales relevantes. Esta doble dimensión explica tanto su fecundidad histórica como las tensiones hermenéuticas que suscita. Por lo tanto, ni condena ni celebración acrítica, la herencia nietzscheana, al pasar por el filtro existencialista, se transforma. Evaluar esta transformación exige mantener la vigilancia crítica propuesta en los capítulos anteriores y reconocer que todo pensamiento radical, al ser recibido, se expone inevitablemente a la reconfiguración.

En el siguiente capítulo se aborda en detalle cómo estas tensiones se manifiestan en transformaciones específicas del concepto de “transvaloración de valores”, y se examinará si tales transformaciones constituyen reinterpretaciones legítimas o distorsiones problemáticas.

Capítulo IV Reconfiguración contemporánea del legado nietzscheano: crítica, existencia y horizonte postmetafísico

4.1. Nietzsche después del existencialismo, persistencia y radicalización y desplazamientos de la crítica

El análisis desarrollado en los capítulos precedentes ha permitido establecer que la recepción existencialista de Nietzsche no constituyó una simple transmisión doctrinal, sino un proceso de reconfiguración conceptual. Heidegger integró a Nietzsche en la historia del ser, Sartre tradujo su radicalidad en términos de libertad y responsabilidad. Ambos movimientos evidenciaron la plasticidad del pensamiento nietzscheano, pero también revelaron el riesgo permanente de su desplazamiento estructural. El presente apartado se propone ampliar la perspectiva, tal como examinar cómo el legado de Nietzsche opera en el horizonte filosófico contemporáneo posterior al existencialismo, caracterizado por la crisis de los fundamentos, la crítica a las metanarrativas y la proliferación de discursos plurales.

Hablar de un horizonte postmetafísico no significa afirmar la desaparición total de la metafísica, sino reconocer el debilitamiento de sus pretensiones fundacionales. En este contexto, la crítica nietzscheana de los valores y de la verdad adquiere una relevancia renovada. Nietzsche había anticipado la crisis de las instancias trascendentes al proclamar "Dios ha muerto". Esta afirmación no constituye un simple gesto retórico, sino el diagnóstico de una transformación estructural de la cultura occidental. La muerte de Dios implica la pérdida del fundamento último que garantizaba la unidad de sentido.

El concepto de "transvaloración de valores" (*Umwertung aller Werte*) constituye uno de los ejes fundamentales del pensamiento nietzscheano. No se trata simplemente de invertir el contenido de los valores tradicionales –como si se tratara de reemplazar el bien por el mal o lo alto por lo bajo–, sino de un proceso más profundo; consiste en desenmascarar las condiciones de surgimiento de los valores

dominantes, revelar su origen reactivo, y abrir el camino para la creación de nuevos valores desde una afirmación vital y no desde la negación.

La transvaloración no es, por tanto, una propuesta normativa ni una teoría moral alternativa, sino una operación genealógica y crítica cuyo objetivo es desestabilizar la moralidad basada en el resentimiento, la culpabilidad y la interiorización del sufrimiento. En este sentido, Nietzsche no prescribe valores nuevos desde un punto de vista exterior, sino que llama a que estos surjan desde la superación del nihilismo, desde una voluntad que afirma la vida sin recurrir a instancias trascendentes.

En el siglo XXI, este diagnóstico se manifiesta en la fragmentación de discursos normativos, en la pluralización de perspectivas culturales y en la sospecha hacia relatos totalizantes. Sin embargo, la actualidad de Nietzsche no radica únicamente en haber anticipado la crisis, sino en haber formulado una respuesta crítica que evita tanto el nihilismo pasivo como la restauración de fundamentos artificiales. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que es necesario poner en cuestión el valor mismo de los valores (Nietzsche, 2008). Esta exigencia conserva plena vigencia en un mundo donde las categorías morales, políticas y culturales se presentan con frecuencia como incuestionables.

El intento del filósofo por llevar a cabo una transvalorización de todos los valores, un subtítulo que, antes de que se decidiera por el de "Maldición al cristianismo", estaba también destinado para su libro *El Anticristo*, significa tendencialmente un retorno a la ética y a la cosmovisión de la antigüedad griega, pese a que Nietzsche estaba consciente de que no se podía dar una simple repetición de la Antigüedad (Herbert, 2007, p.122).

Solo la muerte del Dios único de la tradición judeo-cristiana, la muerte del monoteísmo occidental, hace posible que el hombre vuelva a preocuparse por sí mismo, y permite la resurrección de la fidelidad a la tierra misma, que había caracterizado a las religiones politeístas de la Antigüedad. La multiplicidad de las interpretaciones del mundo, que en

el politeísmo se había presentado como la interacción de las diversas deidades entre sí, habría de resurgir en la filosofía de Nietzsche (Herbert, 2007, p.130).

En la figura del sabio antiguo, el espíritu libre de Nietzsche únicamente encuentra un punto de sostén para, después de la supresión de los valores tenidos hasta entonces como máximos, poder crear su vida como una obra de arte. Nietzsche deja ver, que la medida suprema para el hombre es la plenitud de la creación.

Uno de los ejes centrales de la reconfiguración contemporánea del legado nietzscheano es el perspectivismo. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma: que no hay hechos, solo interpretaciones (Nietzsche, 2023). Esta frase ha sido frecuentemente leída como relativismo radical, sin embargo, tal lectura desconoce la dimensión evaluativa implícita en el perspectivismo. Para Nietzsche, no todas las interpretaciones poseen la misma fuerza, cada una expresa una determinada configuración de poder. La tarea crítica consiste en analizar el origen y la función de dichas interpretaciones.

En el horizonte contemporáneo, el perspectivismo ha sido integrado en debates sobre pluralismo cultural, teoría del discurso y crítica del poder. No obstante, existe el riesgo de que se convierta en consigna superficial que legitime la equivalencia indiferenciada de opiniones. Desde el marco metodológico establecido en esta tesis, la fidelidad al pensamiento nietzscheano exige preservar su dimensión agonística, en otras palabras, la interpretación no es mera opinión, sino manifestación de fuerzas en conflicto.

La noción de voluntad de poder también ha experimentado una transformación significativa. Como señaló Müller-Lauter, la voluntad de poder no constituye un principio metafísico unitario, sino una pluralidad dinámica de fuerzas. Esta lectura ha influido en aproximaciones contemporáneas que enfatizar la dimensión relacional del poder y su carácter productivo. El concepto se desplaza así desde la ontología hacia la analítica social y cultural.

Asimismo, la crítica nietzscheana de la verdad como construcción se articula hoy en debates sobre epistemología y ciencia. Nietzsche sostiene que las verdades son “un ejército móvil de metáforas” (Nietzsche, 2024). Esta formulación anticipa enfoques que cuestionan la neutralidad absoluta del conocimiento sin caer en negacionismo. La actualidad de esta crítica radica en su capacidad para problematizar los supuestos implícitos en los discursos de autoridad.

Sin embargo, la recepción contemporánea enfrenta un dilema que se asimila al observado en el existencialismo, ¿cómo preservar la potencia crítica sin neutralizarla en un nuevo consenso académico? La institucionalización de Nietzsche como clásico del pensamiento corre el riesgo de domesticar su radicalidad. Convertido en referencia obligada, su pensamiento puede integrarse en marcos teóricos que pierdan de vista su carácter disruptivo.

La transvaloración, núcleo decisivo del proyecto nietzscheano, exige especial atención. Nietzsche no propone simplemente sustituir valores antiguos por nuevos, sino transformar el acto mismo de valorar. En *El anticristo*, declara que la transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula” (Nietzsche, 2011). En el contexto contemporáneo, esta tarea no puede reducirse a mera crítica cultural, implica una revisión profunda de los criterios que rigen nuestra evaluaciones morales y políticas.

Otro aspecto central es la dimensión estética de la afirmación. Nietzsche concibe la vida como obra de arte y al individuo como creador de sí mismo. Esta concepción ha influido en teorías contemporáneas de la subjetividad que enfatiza la auto-configuración y la performatividad. No obstante, la reducción de esta idea a mera autoexpresión subjetiva pierde de vista la exigencia trágica que la acompaña, es decir, la afirmación incluye el sufrimiento y la finitud.

La crítica a las narrativas de progreso constituye otro elemento de persistencia. Nietzsche cuestiona la fe moderna en el avance lineal de la historia y en la radicalización creciente de la sociedad. En el horizonte

actual, marcado por crisis ecológicas y tensiones globales, esta sospecha adquiere renovada relevancia. La confianza en el progreso ilimitado aparece como nuevo mito secular susceptible de análisis genealógico.

Desde la perspectiva hermenéutica adoptada en esta investigación, la pregunta decisiva no es si Nietzsche "tenía razón" en sus diagnósticos, sino cómo su constelación conceptual puede operar críticamente en el presente. La genealogía, el perspectivismo, la voluntad de poder y la transvaloración no constituyen dogmas, sino herramientas analíticas.

La persistencia del legado nietzscheano se manifiesta también en la crítica a las identidades sustanciales. Nietzsche dismantela la idea de sujeto unitario, en el contexto contemporáneo, esta crítica resuena en debates sobre identidad, género y construcción social. Sin embargo, la aplicación acrítica de esta perspectiva puede derivar en relativismo extremo. Mantener el equilibrio entre desestabilización y responsabilidad constituye uno de los desafíos centrales.

El horizonte postmetafísico no implica ausencia de sentido, sino pluralidad conflictiva de sentidos. Nietzsche ofrece una clave para habitar este horizonte sin recaer en nostalgia de fundamentos perdidos. La afirmación dionisiaca no niega el caos, sino que lo asumen como condición de creación.

En conclusión, la ampliación contemporánea del legado nietzscheano revela una doble dinámica, persistencia de la crítica radical y transformación de sus marcos interpretativos. La genealogía se integra en análisis culturales; el perspectivismo en debates epistemológicos; la voluntad de poder en teorías del poder y subjetividad. Estas resignificaciones no anulan la potencia originaria, pero la reconfigura.

La tarea filosófica consiste en mantener viva la tensión crítica que Nietzsche introdujo en la tradición occidental. Solo así su pensamiento podrá evitar la neutralización que acompaña a toda canonización. En un mundo que continúa experimentando la desvalorización de sus

fundamentos, la pregunta nietzscheana por el valor de los valores permanece abierta.

4.2. Genealogía y crítica cultural contemporánea del poder, subjetividad y producción de sentido

Uno de los núcleos de esta investigación es la tesis de que las apropiaciones existencialistas del pensamiento nietzscheano han tendido, en muchos casos, a neutralizar el alcance radical de la transvaloración. Esta neutralización puede adoptar dos formas complementarias:

- **Reducción ética:** la transvaloración es reinterpretada como un acto moral o ético de libertad subjetiva. Así, el individuo se convierte en el centro de un proceso de “elección de valores” en el que Nietzsche aparece como un precursor del sujeto existencial autónomo. Esta perspectiva es visible en autores como Sartre, quien transforma la idea nietzscheana en una teoría de responsabilidad por la creación del sentido y de valores.
- **Relectura ontológica:** en la obra de Heidegger, la transvaloración es desplazada hacia el horizonte de la metafísica, y aparece como el último intento de la voluntad de poder por instaurar un nuevo fundamento. Este movimiento hace la crítica nietzscheana se inscriba en la historia del ser como cierre del pensamiento occidental, perdiendo su carácter polémico e insurgente.

Ambas operaciones, ética y ontológica, transforman profundamente el sentido de la propuesta nietzscheana, al encauzarla en marcos de interpretación que desactivan su potencia crítica.

La reconfiguración contemporánea del legado nietzscheano encuentra uno de sus ejes más fecundos en la reactivación del método genealógico como instrumento de crítica cultural. Más que un procedimiento historiográfico, la genealogía constituye en Nietzsche una estrategia filosófica destinada a desestabilizar las pretensiones de universalidad y necesidad que acompañan a los valores dominantes. En un contexto caracterizado por la pluralización de discursos y la complejidad de las

estructuras sociales, esta estrategia adquiere una renovada potencia analítica.

En el caso de Peter Sloterdijk –citado por Herbert– comenta que “cuanto más son objeto de disección (los textos de Nietzsche), tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda en la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de la interpretación”.

Lo que aquí se olvida es el hecho de que no existe un solo Nietzsche, un auténtico Nietzsche, sino que la complejidad del fenómeno Nietzsche solo puede ser descifrada por una multiplicidad de interpretaciones que, abordadas desde diversas perspectivas, tienen la misma validez. Esto, naturalmente, no significa que cada interpretación de Nietzsche pueda ser construida al azar.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que es preciso interrogar el origen de nuestros valores para poner en cuestión su legitimidad (Nietzsche, 2008). La genealogía no se limita a rastrear causas históricas, sino que examina la función vital de las valoraciones. En este sentido, la crítica genealógica no pretende reemplazar un fundamento por otro, sino mostrar que todo fundamento es producto de relaciones de fuerza.

Esta concepción ha sido decisiva para el desarrollo de aproximaciones contemporáneas que analizan el poder no como instancia externa o represiva, sino como red productiva que atraviesa discursos e instituciones. La lectura de la voluntad de poder como pluralidad conflictiva –señalada por Müller-Lauter– permite comprender que el poder no es una sustancia, sino una dinámica relacional. Esta perspectiva ha influido en teorías sociales que examinan cómo los sujetos se constituyen dentro de tramas discursivas.

La genealogía aplicada al ámbito cultural revela que categorías aparentemente naturales –como identidad, moralidad o verdad– son el resultado de procesos históricos específicos. Nietzsche sostiene que las verdades son “un ejército de metáforas”, esta afirmación no implica negación del conocimiento, sino conciencia de su carácter interpretativo. La crítica cultural contemporánea retoma este planteamiento para analizar los dispositivos simbólicos que configuran la experiencia colectiva.

En el ámbito político, la genealogía permite examinar la formación de normas y valores que regulan la convivencia social. Lejos de aceptar tales normas como evidentes, la perspectiva nietzscheana invita a investigar su procedencia y su función. ¿A qué intereses responden? ¿Qué formas de vida privilegian o excluyen? Este enfoque resulta particularmente relevante en sociedades pluralistas donde los consensos morales se encuentran en constante negociación.

Otro modo de mirar una interpretación que se pudiera imponer como definitiva, sufre el riesgo de depender de las estructuras de poder, del clima de pensamiento y de las corrientes intelectuales prevalecientes, en aquellos países o círculos donde se realizan estas interpretaciones. Por tanto, las interpretaciones de Nietzsche constituyen siempre un *modus* del presente, pudiendo ser cierto que existen interpretaciones pasadas, pero la actual es siempre un fenómeno del presente.

Uno de los más recientes expositores de Nietzsche, Pavel Kouba, tradujo esto último mediante una sencilla fórmula: “Por eso no estamos en búsqueda de una interpretación correcta definitiva de Nietzsche, sino más bien estamos buscando a un Nietzsche que pudiera ayudarnos a entender más claramente nuestra situación”. Una declaración muy lapidaria para los que directa o indirectamente tergiversan el sentido del pensamiento de Nietzsche, sin embargo, entender nuestra situación tampoco resulta una tarea fácil.

Nietzsche es un filósofo difícil de entender, pues arroja a sus lectores a un laberinto de vías de pensamiento, en su obra existen provocaciones,

cuya fuerza de ataque es imposible de enfrentar, pero también pueden encontrarse tanto críticas profundas a la tradición filosófica, como reducciones psicológicas simplificantes de las posiciones expuestas. Todo ello escrito en un lenguaje vigorosamente expresivo y de fácil retención, que se rehúsa a la unicidad conceptual (Herbert, 2007, p.18).

En todo caso, escribe Reinhard Maurer, detrás de las fuertes y memoriosas palabras, tesis y consignas de Nietzsche se encuentra, "otro Nietzsche" diferente al que se ofrece en primera instancia. Al estrato medular de la filosofía de Nietzsche, solo accede aquel interprete que no se queda adherido a las palabras fuertes.

Asimismo, la crítica nietzscheana de la moral ascética ofrece herramientas para analizar fenómenos contemporáneos vinculados con la culpa, la victimización y la búsqueda de legitimidad moral. Nietzsche describe cómo el resentimiento puede transformarse en fuerza normativa. En el contexto actual, esta intuición permite explorar cómo ciertas dinámicas simbólicas producen nuevas jerarquías bajo la apariencia de emancipación.

Otro ámbito de aplicación es el de la subjetividad. Nietzsche desmonta la idea de un sujeto unitario y autosuficiente, describiéndolo como campo de fuerzas en tensión (Nietzsche, 2023). La crítica cultural contemporánea retoma esta desustancialización para cuestionar concepciones rígidas de identidad. El sujeto ya no aparece como núcleo estable, sino como proceso dinámico de constitución.

Sin embargo, la apropiación contemporánea del pensamiento nietzscheano enfrenta un desafío central, es decir, evitar que la genealogía se convierta en simple técnica académica desprovista de su intensidad crítica. La genealogía no es neutral, implica una toma de posición frente a las estructuras de poder. Reducirla a herramienta descriptiva equivale a neutralizar su función transformadora.

La dimensión estética del pensamiento nietzscheano también encuentra resonancia en la crítica cultural actual. La idea de la vida como obra de

arte sugiere que la existencia puede ser entendida como proceso creativo. No obstante, esta perspectiva no debe trivializarse en forma de autoexpresión narcisista. Para Nietzsche, la creación implica confrontación con el sufrimiento y la finitud. La estética no sustituye a la ética, sino que redefine el horizonte de valoración.

La genealogía ofrece asimismo una clave para analizar los discursos tecnológicos contemporáneos. La fe en la innovación permanente y en el progreso ilimitado puede interpretarse como nueva configuración del ideal ascético. La promesa de optimización constante reproduce, bajo formas seculares, la lógica de superación infinita. Desde una perspectiva genealógica, resulta pertinente examinar qué valores sostienen tales narrativas.

La crítica nietzscheana de la verdad y del sujeto también dialoga con debates actuales sobre posverdad y construcción mediática de la realidad. Sin caer en relativismo radical, la genealogía permite problematizar los mecanismos mediante los cuales ciertos discursos adquieren autoridad. La cuestión no es negar la verdad, sino examinar las condiciones de su producción y circulación.

Desde el marco hermenéutico adoptado en esta investigación, la reactivación contemporánea de la genealogía debe mantener el equilibrio entre análisis histórico y evaluación crítica. La genealogía no se agota en revelar instancias, su finalidad última es abrir espacio para nuevas configuraciones de sentido. En este punto se vincula con la transvaloración, pues no basta con desmontar valores, es preciso crear horizontes alternativos.

La influencia del pensamiento nietzscheano en la crítica cultural contemporánea muestra, por tanto, una doble dinámica, expansión metodológica y riesgo de neutralización. La genealogía se integra en múltiples campos, tales como sociología, teoría política, estudios culturales, pero su potencia depende de conservar la tensión crítica que la originó.

La genealogía constituye, por lo tanto, uno de los legados más vigentes de Nietzsche en el horizonte postmetafísico. Su capacidad para problematizar valores, desestabilizar identidades y examinar relaciones de poder la convierte en herramienta privilegiada para la reflexión contemporánea. Sin embargo, su efectividad depende de evitar tanto la canonización inofensiva como la simplificación relativista.

La crítica cultural inspirada en Nietzsche no busca destruir todo fundamento, sino hacer visible su carácter histórico y contingente. En esta visibilización reside su potencial emancipador. La pregunta por el valor de los valores continúa operando como núcleo interrogativo capaz de atravesar los debates actuales.

En consecuencia, la filosofía de Nietzsche requiere siempre de una interpretación que se oriente más bien hacia el espíritu de su pensamiento y no que se atenga a la literalidad de lo escrito. Intentar tomar sus ideas bajo una forma de interpretación literal, se podría perder el verdadero sentido que le deseaba dar a sus palabras, e incluso –como sucedió con su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche– podríamos sucumbir a no identificar la tergiversación que llevó a cabo en forma asistemática y que fue comprimida en un sistema que la convirtió en apología de la violencia más cruda, en una falsa glorificación del simple y puro poder.

4.3. La figura del creador de valores. Del superhombre al sujeto ético

Una de las consecuencias más visibles de esta transformación es la reinterpretación de la figura del "superhombre" (*Übermensch*) como una metáfora del sujeto moral autónomo. Esta figura, que en Nietzsche encarna la posibilidad de una existencia más allá del bien y del mal, es despojada de su radicalidad ontológica y transformada en un ideal de autenticidad.

La noción de transvaloración, constituye uno de los ejes más radicales y, al mismo tiempo, más problemáticos del pensamiento de Nietzsche. Lejos de significar una simple inversión de valores –sustituir lo malo por lo bueno y viceversa–, la transvaloración implica una transformación

profunda del acto mismo de valorar. En el horizonte contemporáneo, caracterizado por la crisis de fundamentos normativos y la coexistencia conflictiva de sistemas morales plurales, esta noción adquiere una relevancia singular. Sin embargo, su reactivación exige un examen cuidadoso para evitar tanto su banalización como su conversión en un nuevo principio dogmático.

En Kierkegaard, por ejemplo, la figura de “caballero de la fe” anticipa al individuo que suspende la ética para dar lugar a una relación directa con lo absoluto. En Sartre, el “hombre condenado a ser libre” debe crear sus propios valores a partir de la existencia sin esencia. En ambos casos, el centro de gravedad del pensamiento gira en torno a la subjetividad, al sujeto que se afirma y se compromete.

Nietzsche, en cambio, no celebra la subjetividad como origen de sentido, sino que la pone en cuestión como una construcción histórica, una invención de la moral esclava. El superhombre no es un sujeto ético, sino una figura aún en devenir que rompe con la estructura misma de la subjetividad moderna. Confundir ambas figuras implica un desplazamiento crucial; el paso de una filosofía de la desfundamentación a una ética de la elección.

Nietzsche formula de manera explícita su proyecto en *El anticristo* señalando “La transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula” (Nietzsche, 2011). Esta declaración no propone un nuevo código moral universal, sino una revisión crítica de las condiciones históricas que hicieron posibles ciertos valores dominantes. La moral ascética, según su análisis, elevó la negación de la vida a principio supremo, transformando el resentimiento en norma. La transvaloración apunta, por tanto, a desmontar la jerarquía valorativa heredada.

Nietzsche rescata su interés de la ética antigua y, particularmente, de la ética epicúrea, era que la Antigüedad colocaba al “hombre actuante” en el centro de su visión, en tanto que los filósofos modernos se concentraban en la valoración moral de determinadas acciones. De esta manera, la ética antigua procedía en forma “hombre-actor-céntrica”,

mientras que la moderna lo hace en forma "moral-acción-céntrica". Aquí cabe destacar, que en la Antigüedad existía un interés central en explorar las condiciones para el tránsito del filósofo principiante como "el necio" al filósofo avanzado y que finalmente considerado como "el sabio".

Herbert refuerza el interés de Nietzsche sobre los pensamientos de Epicuro, señalando que éste último otorgaba un gran valor a la comprobación de que la dicha podía ser alcanzada en el transcurso de la vida humana y con medios meramente humanos. La razón corrige la conducción de vida mediante la revelación de los bienes verdaderos y el rechazo a las metas falsas y, de esta manera, conduce hacia la felicidad (*eudaimonia*).

Por tanto, de lo que se trata, tanto para Epicuro como para los estoicos, es de restar valor a todo lo que no es indispensable. Dicho en otras palabras, el ideal de la *eudaimonia* epicúrea se apoyaba en dos elementos: la idea de un manejo soberano del mundo, así como en una capacidad de gozo reflexiva. Ambas debían alcanzarse mediante el conocimiento filosófico y una práctica dirigida.

En concordancia con las ideas de Nietzsche, Epicuro rechazaba vehementemente el concepto estoico del "destino", lo que denominaban la *heimarmené*. Para él, el ser humano no es un actor dentro de una obra de teatro puesta en escena por fuerzas superiores, el curso del mundo no está determinado por la divinidad. En consecuencia, la dicha no se alcanza por la vía de la adaptación del ser humano a la razón y el orden cósmicos, sino únicamente mediante su propio esfuerzo para salir de su persistente adolescencia.

Al respecto, (Herbert, 2007, p.124) cita a Lucrecio para referir que la idea de que los dioses son los que conceden la dicha o la desdicha a los hombres es rechazada. La concepción que Epicuro tiene de los dioses se aprecia como una construcción casi racionalista, pues los dioses no son responsables ni de la disposición ni del curso del mundo, y no se ocupan de los asuntos humanos. Y Nietzsche, el iluminista y espíritu libre que deseaba ser heredero de aquella Ilustración Antigua, se adhiere en sus

observaciones de este periodo a los conocimientos de Epicuro. En su obra de *El caminante y su sombra*, en el aforismo 7 dice:

Epicuro, el apaciguador de almas de la Antigüedad, tenía aquella maravillosa comprensión, tan difícil de encontrar hoy todavía, de que para tranquilizar el espíritu no era en ningún modo necesaria la resolución de las últimas y extremas interrogantes teóricas. Así que, para él, bastaba decir a aquellos a quienes torturaba el "miedo divino": "Si hay dioses, éstos no se ocupan de nosotros", en lugar de discutir infructuosamente, desde la distancia, la pregunta última de si existen dioses o no.

Hay que leer a Lucrecio para comprender lo que en realidad combatió Epicuro, no el paganismo, sino el cristianismo –que sería el cristianismo preexistente–, es decir, la depravación de las almas por la idea de la culpa, por el concepto del castigo y la inmortalidad.

En el contexto contemporáneo, la pregunta por la transvaloración se desplaza hacia el ámbito ético-político. Si los valores tradicionales han perdido su carácter incuestionable, ¿cómo evitar que la crítica se transforme en relativismo paralizante? Nietzsche no ofrece un sistema normativo alternativo, propone una intensificación de la capacidad creadora. En *Así habló Zaratustra*, el hombre es presentado como tránsito hacia una forma superior de afirmación. Esta imagen sugiere que la creación de valores no es acto arbitrario, sino proceso de autosuperación.

La parábola del hombre loco de *La gaya ciencia*, en la que se proclama la muerte de Dios, enuncia que tras la muerte del máximo sujeto de la historia le toca ahora al hombre, en su radical soledad y autodeterminación, crearse a sí mismo de nuevo ante el riesgo del ocaso. Si prácticamente para la totalidad de la tradición europea el ámbito espiritual interno había sido la sede de las certezas metafísicas y morales, entonces en los escritos del periodo de Nietzsche se consume el drama intelectual de perder al sujeto como el piso trágico que sustenta la construcción filosófica.

Posteriormente, Nietzsche comprende que sus pensamientos significarían rechazos en muchos casos, o bien, ya los había estado experimentando, en *Así habló Zaratustra* pregunta: ¿a quien odian más? Pues al que rompe sus tablas de valores, al que las quebranta y las infringe, es decir, al que es verdaderamente creador. ¡Mirad a los creyentes de todos los credos! El creador busca compañeros, no cadáveres, ni rebaños, ni creyentes. El creador busca quien lo acompañe en su labor creadora, quien escriba nuevos valores en nuevas tablas.

Si las normas morales que descansaban sobre los mandamientos de Dios eran las que determinaban la actuación de los hombres, con la desaparición de esa instancia superior éstas perdieron su razón de ser. Por lo tanto, en los casos en que no rige una tradición, no existe una moralidad. El hombre libre es inmoral, porque en todo quiere depender de sí mismo y no de la tradición, en todas las condiciones iniciales de la humanidad, "malo" significa tanto como individual, libre, arbitrario, inhabitual, imprevisible, incalculable.

La irrupción de esta nueva situación significa simultáneamente para el hombre quitarse una carga y ponerse otra encima, y queda en manos de cada individuo transformar esta experiencia en triunfo o derrota. Al mismo tiempo, sin embargo, es también una oportunidad de recuperar inmediatez de este mundo y de la tierra (Herbert, 2007, p.162).

Si bien la visión que tiene Nietzsche de una nueva ética lleva implícito el concepto de responsabilidad, y se entiende como una forma de vida experimental, excluye el axioma central de la moral cristiana, es decir el concepto de culpa. El Yo se ubica en el centro de esta ética, así como la transformación de sí mismo.

Con la autocreación, que siempre es puesta en duda por la experiencia del otro, finalmente de lo que se trata es de formarse y transformarse. El concepto del Yo mismo no es un concepto idéntico, sino transformador. La forma sólida debe ser fracturada por la transformación, la figura definitiva del sujeto debe aflorar mediante la constante experiencia, que

siempre incluye la experiencia del otro. De esta manera se constituye un sujeto que se distingue por su capacidad de transformación, es decir, un Yo multifacético y no, en consecuencia, un sujeto de identidad.

El Yo mismo que se concibe como una obra de arte, ya no quiere descubrirse "a sí mismo" en toda su pureza y verdad, sino que quiere inventarse y labrarse a sí mismo. Lo que pretende finalmente el exhorto de Nietzsche, es que el hombre "aprenda ante todo a vivir", y lo que le interesa, es que se entienda la forma de llevar la vida como un oficio y se subraye la necesidad de una incesante práctica.

Nietzsche dice "una nueva voluntad enseñó yo a los hombres, la de querer, aceptar y dar por bueno el camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y no apartarse ya de él a escondidas, como hacen los enfermos y los moribundos. Pues enfermos y moribundos eran los que despreciaban el cuerpo y la tierra e inventaban las cosas celestiales y las gotas de sangre redentoras. ¡Y eso que hasta estos dulces y siniestros venenos los extraían del cuerpo y de la tierra!" Más adelante señala que el hombre es algo que debe ser superado, por eso has de amar a tus virtudes, pues perecerás por su causa (Nietzsche, 2010).

La actualidad de la transvaloración se manifiesta en debates sobre pluralismo moral y multiculturalismo. La coexistencia de múltiples marcos normativos cuestiona la pretensión de universalidad de cualquier sistema ético. Desde una perspectiva nietzscheana, esta situación no debe resolverse mediante la imposición de un nuevo fundamento absoluto, sino mediante el reconocimiento de la historicidad de los valores y la responsabilidad de su creación.

No obstante, el riesgo de la reactivación contemporánea de la transvaloración radica en su posible reducción a consigna emancipatoria genérica. Convertida en eslogan, la idea de crear valores puede vincularse de la exigencia crítica que la sustenta. Nietzsche no celebra la creación indiscriminada, exige evaluar las fuerzas que producen valores. La voluntad de poder, entendida como pluralidad conflictiva –según Müller-Lauter–, actúa como criterio dinámico de interpretación.

La dimensión trágica de la transvaloración merece especial atención. Nietzsche no concibe la creación como empresa optimista, sino como afirmación que incluye el sufrimiento y la finitud. En *La gaya ciencia*, el eterno retorno se presenta como prueba extrema donde señala "Quieres esto una vez más e innumerables veces más? La capacidad de afirmar la repetición constituye criterio de autenticidad creadora. En el horizonte contemporáneo, esta exigencia invita a evaluar nuestras configuraciones éticas no solo por su coherencia racional, sino por su capacidad afirmativa.

La transvaloración también plantea interrogantes sobre la relación entre ética y poder. Si todo valor emerge de relaciones de fuerza, ¿cómo distinguir entre creación emancipadora y dominación encubierta? La genealogía ofrece aquí un complemento indispensable, examinar el origen y los defectos de los valores. La creación no puede desligarse de la responsabilidad ética.

En debates actuales sobre justicia social, identidad y reconocimiento, la noción de transvaloración puede operar como herramienta de desnaturalización. Aquello que se presenta como evidente, tales como jerarquías culturales, normas de género, modelos de éxito, puede someterse a examen genealógico. Sin embargo, la crítica no debe desembocar en destrucción indiscriminada, sino en apertura de posibilidades.

Desde el marco hermenéutico de la presente investigación, la transvaloración contemporánea debe entenderse como proceso abierto y no como programa cerrado. Su vigencia estructural depende de mantener la tensión entre crítica y creación. La ausencia de fundamentos absolutos no implica ausencia de orientación, sino responsabilidad intensificada.

La sospecha frente al nuevo dogmatismo constituye otro aspecto relevante. En un mundo donde ciertos discursos se presentan como moralmente indiscutibles, la perspectiva nietzscheana invita a examinar

su procedencia y función. La transvaloración no es privilegio de un grupo específico, es ejercicio permanente de cuestionamiento.

Asimismo, la dimensión estética de la ética, viendo la vida como obra de arte, adquiere relevancia en la reflexión contemporánea sobre autenticidad y auto-configuración. Sin embargo, reducir la ética a estilo personal implica olvidar su dimensión relacional. La creación de valores no se realiza en aislamiento, sino en interacción conflictiva con otros.

En este sentido, la transvaloración ofrece un horizonte ético que evita tanto el absolutismo moral como el relativismo indiferente. Su propuesta no consiste en establecer nuevas tablas universales, sino en fomentar la capacidad crítica y creadora de los individuos y las comunidades.

La vigencia de esta noción se verifica en la persistente pregunta por el sentido en sociedades pluralistas. La desvalorización de fundamentos tradicionales no ha eliminado la necesidad de orientación. La transvaloración sugiere que dicha orientación no puede provenir de instancias trascendentes, sino de la creatividad responsable.

En conclusión, la transvaloración constituye uno de los aportes más fecundos y desafiantes del legado nietzscheano para la ética contemporánea. Su reactivación exige preservar la dimensión crítica que la originó y evitar su conversión en nuevo dogma. En un horizonte postmetafísico, la creación de valores se convierte en tarea permanente, abierta y conflictiva.

La pregunta por el valor de los valores permanece, así como núcleo interrogativo capaz de atravesar los debates actuales y de impedir la cristalización de nuevas ortodoxias. En esta apertura reside la potencia continua del pensamiento de Nietzsche.

4.4. Nihilismo activo y nihilismo pasivo: una distinción olvidada

Otra dimensión distorsionada en las lecturas existencialistas es la del nihilismo. Para Nietzsche, el nihilismo no es solo la constatación de la ausencia de sentido, sino una consecuencia del agotamiento de los

valores trascendentes. Pero, más importante aún, Nietzsche distingue entre un nihilismo pasivo como la resignación ante el vacío, del nihilismo activo, que implica la afirmación de la vida incluso en ausencia de justificación trascendental.

La distinción entre nihilismo activo y nihilismo pasivo constituye uno de los núcleos interpretativos más relevantes del pensamiento de Nietzsche y, al mismo tiempo, uno de los más frecuentemente simplificados en su recepción contemporánea. Lejos de entender el nihilismo como mera decadencia cultural o como simple pérdida de fe religiosa, Nietzsche lo concibe como proceso histórico complejo que puede adoptar modalidades distintas según la actitud frente a la desvalorización de los valores supremos. Recuperar esta distinción resulta indispensable para evaluar la pertinencia actual de su diagnóstico.

Nietzsche define el nihilismo como el momento en que los valores supremos se desvalorizan. Esta desvalorización no implica necesariamente destrucción inmediata de toda normatividad, sino la pérdida de su fundamento trascendente. El mundo ya no aparece garantizado por un sentido último; la moral ya no descansa en una instancia absoluta. Sin embargo, la reacción ante esta situación puede orientarse en direcciones divergentes.

El existencialismo, en particular el sartreano, oscila entre ambos polos sin tematizar claramente la diferencia. Si bien reconoce el sinsentido del mundo, propone como respuesta una moral de la libertad, una ética de la autenticidad y la responsabilidad. Esta solución, aunque poderosa, implica una forma de compensación que Nietzsche habría considerado reactiva, sustituir la moral de Dios por la moral del hombre.

La potencia del nihilismo activo, por el contrario, consiste en no reemplazar los valores caídos por otros, sino aceptar el vacío como condición de posibilidad para una afirmación sin garantías. La transvaloración nietzscheana no se dirige a fundar nuevos valores en un acto subjetivo, sino liberar la voluntad de la necesidad de justificar su creación ante una instancia superior.

El nihilismo pasivo se caracteriza por la resignación, la fatiga y el deseo de evasión. Es la forma en que la conciencia reacciona ante la pérdida de fundamentos buscando consuelo en nuevas ilusiones o en la restauración de valores debilitados. Nietzsche asocia esta modalidad con la decadencia cultural y con la persistencia del ideal ascético bajo formas seculares. El nihilismo pasivo no crea, se limita a soportar la ausencia de sentido o sustituirla por simulacros.

Por el contrario, el nihilismo activo constituye una fase de transición creadora. No se trata de celebrar la destrucción por sí misma, sino de asumir la desvalorización como oportunidad para la transformación. El nihilismo activo desmonta valores caducos para abrir espacio a nuevas configuraciones. En este sentido, se vincula con la transvaloración, la crítica radical se convierte en impulso creativo.

La relevancia contemporánea de esta distinción radica en la ambigüedad del horizonte postmetafísico. La pluralización de discursos y las crisis de fundamentos pueden generar tanto apatía cultural como experimentación crítica. El debilitamiento de certezas tradicionales no conduce automáticamente a la emancipación, puede desembocar en indiferencia o en nuevas formas de dogmatismo.

En *La gaya ciencia*, se puede identificar el nihilismo activo en la formulación del desafío extremo del eterno retorno "¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más"? Esta pregunta opera como criterio para distinguir entre aceptación pasiva y afirmación activa. Quien afirma el retorno asumen la totalidad de la existencia, incluida su contingencia y sufrimiento. El nihilismo activo no niega la ausencia de fundamento, sino que la integra en un proyecto de creación.

En el contexto contemporáneo, la proliferación de discursos que denuncian la crisis de valores puede interpretarse como síntoma de nihilismo pasivo cuando se limita a lamentar la pérdida sin proponer alternativas. Del mismo modo, ciertos movimientos que proclaman la

ruptura con el pasado pueden reproducir formas encubiertas de resentimiento si no asumen la responsabilidad creadora.

Desde la perspectiva metodológica adoptada en esta tesis, la distinción entre nihilismo activo y pasivo permite evaluar la función crítica de las resignificaciones contemporáneas del pensamiento nietzscheano. Una recepción que convierta el nihilismo en mero escepticismo cultural corre el riesgo de neutralizar su dimensión transformadora. Por el contrario, una interpretación que asuma la desvalorización como condición de posibilidad para la creación mantiene viva la tensión originaria.

La dimensión política de esta distinción merece atención. El nihilismo pasivo puede manifestarse en la apatía cívica o en la búsqueda de autoridades fuertes que restituyan certidumbre. El nihilismo activo, en cambio, implica asumir la contingencia histórica y participar en la configuración de nuevas formas de convivencia. No garantiza armonía, pero fomenta responsabilidad creadora.

Asimismo, la cultura digital contemporánea ofrece ejemplos de ambas modalidades. La saturación de información y la fragmentación de narrativas pueden generar indiferencia o cinismo, pero también pueden abrir espacios para experimentación discursiva y pluralidad creativa. La diferencia depende de la actitud adoptada frente a la ausencia de fundamentos estables.

La recuperación de esta distinción permite evitar simplificaciones que reducen el pensamiento de Nietzsche a celebración del caos o a diagnóstico pesimista. El nihilismo no es un fin en sí mismo, es momento crítico que exige decisión. La superación del nihilismo no consiste en restaurar certezas perdidas, sino en transformar la relación con el sentido.

En términos éticos, el nihilismo activo se vincula con la capacidad de crear valores sin recurrir a garantías trascendentes. Esta creación no es arbitraria, pues implica confrontación con fuerzas reales y con las

consecuencias de las decisiones. El nihilismo pasivo, por el contrario, busca refugio en nuevas ortodoxias o en la renuncia a toda evaluación.

La vigencia de la distinción radica, por tanto, en su capacidad para iluminar las ambigüedades del presente. La crisis de fundamentos puede interpretarse como amenaza o como oportunidad. Nietzsche invita a optar por la segunda vía, sin desconocer el riesgo que implica.

Un concepto a tratar con el nihilismo, es lo relacionado a la muerte. Al tomarse indiferente los dioses, tanto en Epicuro como en Nietzsche se neutraliza el miedo a la muerte. Así el mal posiblemente más terrible, es decir la muerte, no nos atañe, porque en tanto existimos, la muerte no está presente, y cuando ya está presente, nosotros ya no existimos. Por lo tanto, no le atañe ni a los vivos ni a los muertos, porque entre los primeros no está, y en los segundos ya no existen, así como lo expresó en la Carta a *Meneceo*. Nietzsche transformó esto en la frase "lo que hay después de la muerte ya no nos incumbe".

Nietzsche en su fase de espíritu libre, hizo propia la doctrina central de la filosofía helenística sobre lo que está en nuestra mano y lo que no nos incumbe. En lo que no se puede influir, se vuelve indiferente, al destino se le da lo que es del propio destino. Para Nietzsche, de otra forma, sobre el hombre no debía regir ningún destino inevitable. También el hombre individual debía ser *fatum*, con su voluntad y decisión igualmente parte del destino, corresponsable, aunque no en el sentido de un pecado original o una culpa existencial (Herbert, 2007, p.63).

Nietzsche conoce los dos elementos en los que, consecuentemente, se basa una filosofía del arte de vivir: a decir, la filosofía como una forma de vida y arte de vivir llevado a la práctica, y la filosofía como reflexión de esta filosofía práctica, es decir el punto de convergencia de pensamiento y existencia. Por lo tanto, para él la filosofía del arte de vivir asume la tarea de la formación del sujeto que se libera de la moral y, con ello, se vincula íntimamente con la figura del espíritu libre.

Oportunamente comenta Herbert que hay que distinguir la moral de la ética, que conforme al concepto aristotélico del *ethos* se remite al individuo. Una ética en el sentido del arte de vivir y de una praxis de la libertad, sustituye las normas rebasadas que se han vuelto obsoletas. Como en la antigua ética, en este arte de vivir se trata de la capacidad de formarse y dirigirse a uno mismo, y en no delegar en otros la preocupación por uno mismo.

En la tradición de la antigua Ilustración, para Nietzsche se trata del hombre de la prolongada e independiente voluntad propia, que establece sus propios valores y que, además, está en condiciones de hacerlo. Este individuo soberano se caracteriza por el dominio sobre sí mismo, y la medida de su autodomínio se encuentra en proporción directa con su capacidad de ser responsable. Con su ética del espíritu libre, Nietzsche retornó a la filosofía de la época helenística, que se caracterizó hacia una práctica de vida. Esta no puede entenderse entonces más que bajo la perspectiva de un nuevo arte de vivir, es el libro del arte de la vida de Nietzsche.

En su fase de espíritu libre, para Nietzsche de lo se trata es de aprender algo del "ascetismo práctico" –así lo interpreta Herbert– que fue característico de todos los filósofos griegos, y esa debería ser la tarea de toda formación y educación para finalmente alcanzar una verdadera facultad, una nueva capacidad. El mejor de los conocimientos no podría sustituir a la práctica, que debe de ir por delante para que cualquier cosa pueda transformarse de idea en acción.

Nietzsche profundiza el abrazar la vida en su obra *La gaya ciencia*, en la cual representa la inquebrantable voluntad del saber y la cuestión práctica del nuevo arte de vivir. Lo cual es importante en la medida en que ambos aspectos, la inquebrantable voluntad de saber y la práctica en el arte de vivir, deben confluir en una filosofía del arte de la vida. Concibe a la vida del hombre, al hombre mismo, como una obra de arte en la que la reflexión y la práctica, el ascetismo y la estilística juegan todo un rol de igual importancia.

Señala Herbert que el anteproyecto a la existencia determinada por la norma, la moral y el deber, Nietzsche entiende aprender algo de las formas de procedimientos y los puntos de vista subjetivos de los artistas, para trasladarlos a la vida, sin embargo, citando a Nietzsche en *La gaya ciencia*, dice: "lo que queremos nosotros es ser poetas de nuestra propia vida y, en primer término, de lo más pequeño y cotidiano".

En su obra *Aurora*, se refleja el artista en que se ha convertido como pensador, pues el artista es alguien que entiende la pieza artística de la sabiduría de la vida. En ello, consiste la respuesta a la pregunta de lo que es vivir filosóficamente, significa llevar una existencia experimental. Así las cosas, el filósofo es aquel que registra la carga y el deber de cientos de pruebas y tentaciones de la vida, invierte toda su vida en este experimento, se arriesga constantemente, y se vuelve en un descubridor de las diversas posibilidades de vida (Nietzsche, 2023).

Por su parte, en *Así habló Zaratustra*, se muestra como el primer individuo artístico producido por un nuevo arte de vivir, alejándose de la frustración de un nihilismo perjudicial, pues es el máximo estado de afirmación de la existencia, cuyo criterio es el deseo de volver a vivir todo otra vez y un número infinito de veces más.

El eterno retorno es el concepto básico que orienta este nuevo arte de vivir, que es comparable con una obra de arte. Nietzsche sostiene que "siempre deseamos volver a vivir una obra de arte, ¡uno debe trazar su propia vida de tal manera, que trente a cada una de sus piezas sienta el mismo deseo! Esta es la idea principal" (Nietzsche, 2010). Vivir de tal manera, que debas desear volver a vivir.

El nihilismo activo que refiere Nietzsche está asociado probablemente con el motivo de esta doctrina de desear la vida junto con la doctrina del superhombre, la doctrina de Zaratustra, la idea del eterno retorno, plantea una figura diferente del hombre, ampliando sus posibilidades, haciendo referencia a una forma de infinitud, que ya no es un más allá. El superhombre es la fórmula para que el hombre se trascienda a sí mismo, ya no como un sujeto en sentido sustancial, sino como un trabajo

en torno del Yo mismo, un nuevo inicio, ser alguien diferente y pensar diferente, porque el hombre, como dice Nietzsche: todavía permanece inagotado ante las posibilidades más grandes.

Cuando en un fragmento póstumo del otoño de 1887 –refiere Herbert–, Nietzsche formuló de manera expresiva su concepto de nihilismo: “¿qué significa nihilismo? Que los valores superiores se devalúan. Falta el objetivo, falta la respuesta al porqué”. Solo se refería a la destrucción de aquellos valores que eran el producto de religiones nihilistas como el judaísmo y el cristianismo, que durante 2,000 años habían impedido a los seres humanos vivir en armonía con el mundo y con sus dioses. La visión de Nietzsche es rastaurativa, en la medida en que pretende establecer una cosmovisión como la que existía antes de la separación entre el ser humano y el mundo.

Porqué el acto nihilista original que había consumado la tradición judeo-cristiana, fue el de despojar al mundo de sus dioses y de su divinidad y asentar al Dios único en su trascendencia radical. Pero precisamente este acto establecía una separación radical entre el mundo humano y el divino, y el desplazamiento del sentido del mundo y de la historia a un más allá que a los ojos de Nietzsche era la “nada”. Solo a partir de esta interpretación puede comprenderse la siguiente frase de Nietzsche en *El Anticristo*: “Cuando el peso sustancial de la vida no se deposita en la vida misma, sino en el más allá –en la Nada– entonces se despoja a la vida en general de su propio peso.

En conclusión, la diferencia entre nihilismo activo y nihilismo pasivo constituye herramienta conceptual indispensable para comprender tanto el diagnóstico nietzscheano como su relevancia actual. En un horizonte postmetafísico, donde los valores tradicionales han perdido su autoridad incuestionable, la actitud adoptada frente a esta pérdida determina el sentido de la transformación.

La potencia crítica del pensamiento de Nietzsche reside precisamente en esta invitación a atravesar el nihilismo sin sucumbir a él. La creación de valores no elimina la contingencia, la asume. En esta asunción se juega

la posibilidad de una cultura capaz de habitar la ausencia de fundamentos sin recaer en la resignación ni en el dogmatismo.

4.5. Pérdidas, desplazamientos y silencios: límites estructurales de las apropiaciones contemporáneas de Nietzsche

A la luz del análisis anterior, puede afirmarse que en la mayoría de las lecturas existencialistas se produce una transformación de la transvaloración nietzscheana en un proyecto moral o antropológico. Esta transformación supone una pérdida doble:

- **Pérdida de radicalidad:** Se acentúa el carácter genealógico y destructivo del pensamiento nietzscheano, reduciéndolo a una propuesta de reconfiguración subjetiva.
- **Pérdida de alteridad:** al integrar a Nietzsche en categorías familiares al pensamiento moderno, tales como sujeto, libertad y elección, se pierde la extrañeza de su pensamiento, su carácter intempestivo y su voluntad de ruptura con la tradición.

Confirmar estas pérdidas es esencial para sustentar la tesis central de esta investigación, muchas de las apropiaciones existencialistas no solo reinterpretan a Nietzsche, sino que lo reconducen a una lógica que él mismo intentó superar. Esta operación no es meramente interpretativa, sino que tiene consecuencias filosóficas profundas en la forma en que se entiende el sentido del cambio de paradigmas morales.

La recepción de Nietzsche en los horizontes filosóficos posteriores – existencialismo, pensamiento postmetafísico, crítica cultural– ha sido indudablemente fecunda. Sin embargo, toda apropiación implica selección, énfasis y, en consecuencia, pérdida. La pregunta no es únicamente qué se gana con las resignificaciones contemporáneas, sino qué dimensiones del pensamiento nietzscheano quedan atenuadas, desplazadas o incluso silenciadas en el proceso. Este apartado propone un balance crítico orientado a identificar esos límites estructurales.

Una primera pérdida frecuente concierne a la radicalidad genealógica. En muchas reinterpretaciones contemporáneas, la genealogía se

transforma en método descriptivo neutral. No obstante, para Nietzsche, la genealogía no era simple reconstrucción histórica, sino intervención crítica dirigida a desestabilizar la legitimidad de los valores dominantes. En *La genealogía de la moral*, insiste en que el problema no es el origen cronológico, sino el valor de los valores. Cuando la genealogía se convierte en técnica académica sin dimensión evaluativa, se neutraliza su potencia disruptiva.

Una segunda pérdida afecta la dimensión trágica del pensamiento nietzscheano. La recepción contemporánea tiende a enfatizar el perspectivismo o la crítica al sujeto, pero a menudo omite la profundidad existencial vinculada al sufrimiento, la finitud y la afirmación del eterno retorno. En *La gaya ciencia*, la pregunta por la repetición infinita de la vida funciona como prueba extrema. Reducir esta formulación a metáfora literaria o a experimento mental abstracto implica diluir su exigencia existencial.

Asimismo, la noción de voluntad de poder suele amplificarse. Interpretada como una mera categoría sociológica o como sinónimo de dominación, pierde su carácter dinámico y plural. Müller-Lauter mostró que la voluntad de poder designa una pluralidad conflictiva de fuerzas, no un principio unificador rígido. Cuando las apropiaciones contemporáneas la reducen a esquema explicativo general, se pierde la complejidad interna de la constelación conceptual nietzscheana.

Otra dimensión frecuentemente atenuada es la crítica al resentimiento. Nietzsche identifica en el resentimiento una fuerza productora de valores reactivos. En debates actuales sobre identidad y reconocimiento, esta categoría podría operar como herramienta analítica rigurosa, sin embargo, su omisión evita confrontaciones incómodas con dinámicas simbólicas contemporáneas. La apropiación selectiva puede silenciar aspectos que resultan polémicos o difíciles de integrar en marcos normativos actuales.

La pérdida también se manifiesta en el embellecimiento superficial del pensamiento nietzscheano. La idea de la vida como obra de arte ha sido

adoptada en discursos sobre autenticidad y auto-configuración. No obstante, cuando se la separa de su trasfondo trágico y de la exigencia de autosuperación, se convierte en retórica vacía. En *Así habló Zaratustra*, el tránsito hacia formas superiores de afirmación implica confrontación con el abismo. Eliminar esta dimensión reduce la fuerza del proyecto.

Desde el punto de vista metodológico, toda apropiación implica recorte. El problema no reside en la selección misma, que es inevitable en todo ejercicio hermenéutico, sino en la pérdida de conciencia sobre lo que se excluye. La fidelidad estructural al pensamiento nietzscheano requiere reconocer que sus conceptos operan en tensión. Aislar uno de ellos y convertirlo en principio dominante altera el equilibrio dinámico de la obra.

En el horizonte postmetafísico, donde la ausencia de fundamentos se ha vuelto experiencia común, la apropiación de Nietzsche puede desembocar en escepticismo generalizado o en relativismo indiferente. Sin embargo, esta lectura desconoce que su proyecto no culmina en la negación, sino en la creación. La transvaloración no consiste en destruir todo valor, sino en asumir la responsabilidad de su producción.

La pregunta por lo que se pierde con las apropiaciones conduce, por tanto, a una reflexión más amplia sobre la naturaleza misma de la recepción filosófica. Toda resignificación produce desplazamientos. El desafío consiste en distinguir entre desplazamiento creativo y empobrecimiento conceptual.

Finalmente, las apropiaciones contemporáneas de Nietzsche han ampliado su influencia y lo han integrado en debates decisivos. Sin embargo, este proceso conlleva pérdidas estructurales, tales como neutralización de la genealogía, atenuación de la dimensión trágica, simplificación de la voluntad de poder y silenciamiento de categorías polémicas como el resentimiento. Reconocer estas pérdidas no implica invalidar las resignificaciones, sino ejercer vigilancia crítica frente a su parcialidad.

La potencia duradera del pensamiento nietzscheano depende de mantener viva la tensión que lo atraviesa, crítica radical y creación afirmativa. Cuando esta tensión se debilita, lo que se pierde no es solo un concepto aislado, sino la fuerza transformadora que hizo Nietzsche un interlocutor decisivo en la historia del pensamiento.

En el siguiente capítulo se propone una vía alternativa de lectura, en modo de una hermenéutica crítica que permita pensar la recepción de Nietzsche sin diluir su potencia crítica, reconociendo tanto su coherencia interna como los límites de su apropiación por parte de otras tradiciones filosóficas.

Capítulo V Hacia una hermenéutica crítica de la recepción nietzscheana

5.1. Fundamentos hermenéuticos y aplicación metodológica a la obra de Nietzsche

El recorrido argumental desarrollado hasta aquí ha puesto de manifiesto que las reinterpretaciones existencialistas del pensamiento nietzscheano han operado un conjunto de desplazamientos que, si bien comprensibles dentro de sus propios marcos filosóficos, resultan problemáticos cuando se pretende mantener la fidelidad a la lógica interna de los conceptos nietzscheanos. Esta constatación no tiene como objetivo invalidar de plano estas apropiaciones, sino plantear la necesidad de una hermenéutica crítica capaz de distinguir entre reinterpretación creativa y distorsión estructural.

- La fidelidad a la función crítica del pensamiento nietzscheano, que exige mantener su carácter genealógico, su voluntad de desestructuración de las categorías morales heredadas y su resistencia a ser reducido a sistemas éticos.
- La apertura a la creatividad filosófica, entendida como la capacidad de reactivar el pensamiento de Nietzsche en contextos contemporáneos sin convertirlo en un autor de "tesis" o "doctrinas consolidadas".

Este doble movimiento exige un equilibrio difícil, pero necesario para evitar tanto la canonización de Nietzsche como profeta de una nueva moral, como su absorción acrítica por tradiciones que contradicen sus intuiciones fundamentales.

La autocreación estética de sí mismo –como señala Herbert–, es el antiesquema de una existencia sujeta a la norma o a la moral, y marca también un nuevo concepto de arte, que consiste en darse forma a uno mismo. La creación de una forma individual de existencia es la tarea de una filosofía del arte de vivir. El lugar de la moral, que es impuesta al individuo por una instancia heterogénea, llámese Iglesia o Estado, lo toman la ética de un modo de vida y la práctica de la libertad.

En el prólogo de Enrique López Castellón de la obra *Así habló Zaratustra* refiere que, para Nietzsche, "cuanto más poderosa sea una vida influyente y creadora, tanto más introducirá la desigualdad de los hombres precisamente en su nuevo sistema de valores, tanto más implantará una jerarquía y una nobleza de alma. Y, al contrario, cuanto más débil e impotente sea una vida, tanto más insistirá en la igualdad de todos, tanto más intentará rebajar los únicos, las excepciones, a su ordinareza y a su mediocridad, tanto más verá en la grandeza el crimen contra la igualdad; tanto más querrá vengarse de los hombres de vida poderosa, a quienes todo les ha ido bien". La voluntad de igualdad no es, por tanto, más que la impotente voluntad de poder de los desafortunados (Nietzsche, 2010).

El desarrollo precedente de esta investigación ha mostrado que la recepción del pensamiento de Nietzsche se caracteriza por apropiaciones, resignificaciones y desplazamientos estructurales que alteran la función original de sus conceptos. Ante este panorama, se impone una pregunta metodológica decisiva, ¿qué criterios hermenéuticos permiten interpretar su obra sin reducirla a sistema cerrado ni disolverla en relativismo interpretativo? El presente capítulo propone y fundamenta una aproximación hermenéutica rigurosa que permita aplicar principios teóricos consolidados al análisis de la obra nietzscheana.

La hermenéutica contemporánea, particularmente en las contribuciones de Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Wilhelm Dilthey, ofrece herramientas conceptuales pertinentes para abordar textos filosóficos complejos. Lejos de concebir la interpretación como reproducción mecánica del sentido original, la hermenéutica reconoce el carácter histórico, situado y dialógico de toda comprensión.

Dilthey sostuvo que comprender implica reconstruir la experiencia vital que se objetiva en la obra (Dilthey, 1949). En el caso de Nietzsche, esta perspectiva resulta relevante en la medida en que su pensamiento se presenta como expresión crítica de una época marcada por la crisis

religiosa y la transformación cultural europea del siglo XIX. Sin embargo, limitar la interpretación a la reconstrucción histórico-biográfica sería insuficiente, pues la obra nietzscheana trasciende su contexto inmediato.

Gadamer, en su obra *Verdad y método*, desarrolla la noción de “fusión de horizontes” (Gadamer, 2006), según la cual la comprensión emerge del encuentro entre el horizonte histórico del texto y el horizonte del intérprete. Aplicado a Nietzsche, este principio implica reconocer que toda lectura contemporánea está mediada por categorías actuales. No existe acceso neutral al texto, la interpretación siempre ocurre dentro de tradiciones vivas.

Este enfoque permite superar tanto el objetivismo positivista como el subjetivismo arbitrario. La fusión de horizontes no elimina la alteridad del texto, exige dialogar con ella. Nietzsche mismo anticipa esta dinámica cuando afirma que no existen hechos sino interpretaciones. Sin embargo, esta afirmación no autoriza cualquier lectura, exige responsabilidad interpretativa.

Paul Ricoeur aporta un elemento decisivo al distinguir entre explicación y comprensión. La interpretación no se agota en el análisis estructural del texto ni en la reconstrucción de intenciones autorales, implica apropiación crítica. Ricoeur sostiene que el texto adquiere autonomía respecto de su autor y genera nuevos sentidos en contextos históricos distintos. Esta idea resulta particularmente pertinente para el estudio de la recepción de Nietzsche.

Aplicar la hermenéutica a la obra nietzscheana exige considerar su estilo fragmentario y aforístico. La ausencia de sistema explícito no implica incoherencia, sino configuración no sistemática de núcleos argumentativos. Desde una perspectiva hermenéutica, el intérprete debe reconstruir la constelación conceptual de la genealogía, nihilismo, voluntad de poder, transvaloración y eterno retorno, evitando convertirla en sistema rígido.

Asimismo, la hermenéutica permite abordar la tensión entre literalidad y metáfora en Nietzsche. Su escritura combina análisis conceptual con imágenes poéticas, especialmente en *Así habló Zaratustra*. Una lectura puramente literal corre el riesgo de trivializar su dimensión simbólica, una lectura exclusivamente estética puede diluir su rigor crítico. El enfoque hermenéutico integra ambos niveles.

Otro aspecto relevante es la dimensión crítica de la sospecha. Ricoeur identificó en Nietzsche, junto con Marx y Freud, a uno de los “maestros de la sospecha” (Ricoeur, 1965). Esta caracterización subraya que la interpretación nietzscheana desenmascara ilusiones culturales. Aplicar hermenéutica a Nietzsche implica, paradójicamente, ejercer también sospecha frente a las propias lecturas que intentan domesticar su radicalidad.

La hermenéutica contemporánea reconoce además el carácter productivo de interpretación. No se trata de recuperar un significado fijo, sino de actualizar posibilidades latentes del texto. Sin embargo, esta productividad debe estar regulada por criterios de coherencia estructural. En el caso de Nietzsche, ello implica respetar la dinámica interna de sus conceptos y su orientación crítica.

El diálogo entre hermenéutica y Nietzsche plantea también una cuestión reflexiva, ¿es coherente aplicar una teoría de la comprensión a un autor que cuestiona la verdad objetiva? La respuesta exige matizar. Nietzsche no niega la posibilidad de comprensión, sino la pretensión de acceso absoluto a la verdad. La hermenéutica comparte esta conciencia de historicidad y finitud.

Desde esta perspectiva, interpretar a Nietzsche no consiste en fijar su pensamiento, sino en mantener abierta su tensión constitutiva. La hermenéutica ofrece el marco para evitar tanto la canonización inofensiva como la apropiación arbitraria. La lectura se convierte en ejercicio crítico que reconoce la alteridad del texto y la historicidad del intérprete.

En conclusión, la aplicación de principios hermenéuticos a la obra de Nietzsche permite articular una metodología que combine reconstrucción histórica, análisis estructural y apropiación crítica. Dilthey aporta sensibilidad hacia el contexto vital; Gadamer, conciencia del diálogo histórico; Ricoeur, distinción entre explicación y comprensión y la dimensión productiva del sentido (Ricoeur, 2002).

Esta fundamentación hermenéutica prepara el terreno para profundizar en los criterios metodológicos específicos que orientarán la lectura integral del pensamiento nietzscheano en la presente investigación, consolidando así una aproximación rigurosa, crítica y consciente de sus propios límites.

5.2. Criterios hermenéuticos específicos para la reconstrucción estructural del pensamiento de Nietzsche

Nietzsche definía su pensamiento como “intempestivo”, es decir, como una forma de intervención crítica que no busca estar en sintonía con su tiempo, sino cuestionar los supuestos que lo estructuran. Esta intempestividad lo vuelve especialmente difícil de domesticar, sin embargo, las lecturas existencialistas han tendido a actualizarlo mediante filtros conceptuales que reintroducen formas de trascendencia, como el de la ética, la ontología y la religiosa, que su filosofía pretendía disolver.

El principal límite de estas apropiaciones radica –en consecuencia– en su tendencia a:

- Reinstaurar el sujeto como fundamento.
- Reconducir la crisis de sentido hacia nuevas formas de normatividad.
- Suavizar el nihilismo activo en nombre de una ética de la autenticidad.

Desde esta perspectiva, la crítica a las reinterpretaciones existencialistas no es solo una cuestión de fidelidad filológica, sino de comprensión filosófica del proyecto nietzscheano.

La interpretación del pensamiento de Nietzsche exige criterios hermenéuticos que permitan reconstruir su arquitectura conceptual sin reducirla a sistema cerrado ni fragmentarla en intuiciones inconexas. La complejidad estilística de su obra, es decir, la aforística, polémica, poética y filosófica a la vez, demanda una metodología que combine sensibilidad histórica, análisis estructural y conciencia crítica del propio horizonte interpretativo. El presente apartado propone una serie de criterios hermenéuticos específicos orientados a la reconstrucción estructural de su pensamiento.

Principio de circularidad hermenéutica

Friedrich Schleiermacher y, posteriormente, Hans-Georg Gadamer subrayaron que toda comprensión opera dentro de un círculo entre parte y totalidad (Gadamer, 2006). En el caso de Nietzsche, este principio implica que ningún aforismo puede interpretarse aisladamente sin referencia a la constelación conceptual más amplia en la que se inserta. A su vez, dicha constelación solo se esclarece a partir del análisis detallado de sus fragmentos.

La circularidad hermenéutica no constituye un vicio metodológico, sino la condición misma de la comprensión. Aplicada a Nietzsche, exige reconstruir la relación dinámica entre genealogía, nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración. Cada concepto adquiere sentido dentro del tejido de la obra.

Reconstrucción de la constelación conceptual no sistemática

Nietzsche rechaza explícitamente la construcción de sistemas filosóficos cerrados. En *Más allá del bien y del mal*, critica la voluntad del sistema como síntoma de dogmatismo (Nietzsche, 2023). Por ello, la reconstrucción estructural no debe forzar una sistematicidad inexistente, sino identificar núcleos argumentativos en tensión.

Paul Ricoeur distingue entre explicación estructural y apropiación comprensiva (Ricoeur, 2002). En el caso de Nietzsche, la explicación exige

identificar la arquitectura conceptual implícita, la comprensión implica integrar dicha arquitectura en el horizonte actual del intérprete. Este doble movimiento evita tanto el formalismo rígido como la interpretación arbitraria.

Atención al carácter performativo del estilo

La escritura nietzscheana no es mero vehículo de contenidos doctrinales, su estilo forma parte constitutiva del pensamiento. Dilthey sostuvo que las obras expresan formas de vida (Dilthey, 1949). En Nietzsche, el estilo aforístico, la ironía y la metáfora cumplen función crítica, desestabilizan expectativas racionalistas tradicionales.

Interpretar estructuralmente su obra exige reconocer que forma y contenido se implican recíprocamente. Una lectura exclusivamente conceptual que ignore la dimensión retórica empobrece la comprensión; una lectura puramente literaria diluye la fuerza filosófica. El criterio hermenéutico adecuado integra ambos niveles.

Principio de historicidad radical

Martin Heidegger, en su desarrollo de la hermenéutica ontológica, subrayó que toda comprensión está situada históricamente (Heidegger, 2014). Aplicado a Nietzsche, este principio implica reconocer que sus conceptos emergen en un contexto cultural específico, como crisis religiosa, cientificismo, modernidad europea tardía. No obstante, la historicidad no clausura el sentido, sino abre posibilidades de actualización.

La interpretación debe evitar anacronismos simplificadores, pero también la reducción contextualista que impida el diálogo con el presente. La reconstrucción estructural exige distinguir entre contingencia histórica y potencial conceptual.

Distinción entre interpretación productiva y proyección arbitraria

Gadamer advierte que la fusión de horizontes no elimina la alteridad del texto (Gadamer, 2006). La interpretación productiva se diferencia de la proyección arbitraria en que mantiene coherencia interna con la obra. En el caso de Nietzsche, ello implica que cualquier resignificación contemporánea debe respetar la tensión constitutiva entre crítica y creación.

Por ejemplo, interpretar la voluntad de poder como simple metáfora psicológica o como ontología rígida implica perder su carácter dinámico. Siguiendo a Müller-Lauter, debe comprenderse como pluralidad conflictiva de fuerzas (Müller-Lauter, 1999). Este criterio permite evaluar la legitimidad de diversas apropiaciones.

Hermenéutica de la sospecha y autocrítica interpretativa

Ricoeur identificó en Nietzsche uno de los “maestros de la sospecha” (Ricoeur, 1965). Aplicar hermenéutica a Nietzsche implica ejercer sospecha también frente a las propias interpretaciones. Toda lectura puede convertirse en neutralización si no examina sus presupuestos.

Este principio exige preguntarse continuamente ¿qué énfasis estamos privilegiando?, ¿qué dimensiones estamos dejando en silencio?, ¿qué horizonte normativo guía nuestra lectura? La reconstrucción estructural no es acto neutral, sino ejercicio crítico reflexivo.

Coherencia estructural no sistemática como criterio regulativo

El criterio metodológico central propuesto en esta investigación consiste en reconocer la coherencia estructural no sistemática del pensamiento nietzscheano que organice exhaustivamente sus conceptos, sin embargo, tampoco se trata de intuiciones dispersas.

La tarea hermenéutica consiste en reconstruir la red de relaciones entre sus núcleos conceptuales sin convertirla en sistema dogmático. Este criterio permite mantener la tensión constitutiva de su obra y evaluar críticamente las apropiaciones posteriores.

Aplicación concreta a la lectura de Nietzsche

Aplicar estos criterios implica: a) leer los aforismos dentro de series temáticas, b) reconstruir la evolución conceptual entre obras, c) evitar aislar conceptos fuera de su contexto polémico y d) conservar la dimensión crítica frente a toda absolutización.

La hermenéutica no pretende clausurar el sentido de Nietzsche, sino habilitar una interpretación rigurosa que evite tanto la trivialización como la sacralización. En un horizonte postmetafísico, donde la pluralidad interpretativa es inevitable, estos criterios permiten distinguir entre resignificación creativa y desplazamiento empobrecedor.

Concluyendo, la reconstrucción estructural del pensamiento de Nietzsche requiere una hermenéutica consciente de su historicidad, atenta a su estilo, crítica frente a sus propias proyecciones y rigurosa en la articulación conceptual. Solo así es posible mantener viva la potencia filosófica de su obra si reducirla a fórmula ni disolverla en relativismo.

5.3. Hacia una ética sin moral de acuerdo a la vigencia de Nietzsche

Si existe una vigencia del pensamiento nietzscheano en el contexto contemporáneo, esta no puede buscarse en su conversión en sistema moral, sino en su potencial para cuestionar las lógicas de fundamentación y autoridad que siguen operando bajo formas nuevas. El pensamiento ético contemporáneo, en particular en sus versiones postfundacionalistas, puede encontrar en Nietzsche no un conjunto de respuestas, sino una actitud crítica frente a las formas de clausura del sentido.

Esta posibilidad exige, no obstante, una lectura rigurosa de sus textos, una conciencia de los contextos interpretativos y una disposición a pensar en Nietzsche sin transformarlo en otro. La transvaloración, así entendida, no puede ser un eslogan, sino una tarea filosófica de un ejercicio continuo de sospecha, invención y responsabilidad frente al devenir de los valores.

La posibilidad de una "ética sin moral" constituye una de las consecuencias más radicales del pensamiento de Nietzsche y, al mismo tiempo, uno de los desafíos más complejos para la reflexión contemporánea. La expresión no debe interpretarse como negación absoluta de toda normatividad, sino como cuestionamiento de la moral entendida como sistema universal, trascendente y obligatorio fundado en valores supremos incuestionables. Desde la perspectiva desarrollada en los capítulos anteriores, la pregunta central es si la vigencia de Nietzsche permite articular un horizonte ético que no recaiga en dogmatismo ni en relativismo indiferente.

Nietzsche diagnostica que la moral occidental, particularmente en su configuración cristiano-ascética, ha elevado la negación de la vida a principio normativo. En *La genealogía de la moral* afirma que los valores dominantes emergen de procesos históricos atravesados por el resentimiento (Nietzsche, 2008). La crítica no se dirige únicamente a contenidos específicos, sino a la estructura misma de la moral como instancia que se presenta como universal y necesaria.

La hermenéutica contemporánea ofrece herramientas para comprender esta crítica sin reducirla a destrucción nihilista. Gadamer sostiene que toda comprensión implica pertenencia a una tradición (Gadamer, 2006). Aplicando a Nietzsche, esto significa que incluso la crítica de la moral se realiza desde un horizonte histórico determinado. La "ética sin moral" no emerge en vacío, sino en diálogo crítico con la tradición moral que cuestiona.

Ricoeur distingue entre moral y ética al señalar que la moral remite a normas obligatorias, mientras que la ética apunta a la aspiración a la vida buena (Ricoeur, 1965). Esta distinción resulta particularmente fecunda para interpretar a Nietzsche. Si bien rechaza la moral universalista, no abandona la cuestión de la forma de vida. La transvaloración implica creación de nuevos criterios de afirmación, no simple negación normativa.

En *El anticristo*, Nietzsche declara: La transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula (Nietzsche, 2011). Esta formulación no propone un código alternativo, sino una reconfiguración del acto de valorar. La ética sin moral no prescribe reglas universales, sino que exige responsabilidad creadora frente a la historicidad de los valores.

Dilthey subrayó que las concepciones éticas emergen de experiencia históricas concretas. Desde esta perspectiva, la crítica nietzscheana puede entender como respuesta a una forma específica de moralidad europea del siglo XIX. Sin embargo, su alcance excede ese contexto, pues pone en cuestión la pretensión misma de universalidad normativa.

La posibilidad de una ética sin moral exige distinguir entre relativismo y pluralidad crítica. Nietzsche afirma en *Más allá del bien y del mal* que los sistemas morales son interpretaciones. Sin embargo, esta afirmación no elimina la evaluación, desplaza su fundamento. La valoración se vincula con la afirmación o negación de la vida, no con mandatos trascendentes.

El horizonte contemporáneo, caracterizado por pluralismo cultural y crisis de fundamentos, esta perspectiva adquiere relevancia particular. Las sociedades actuales enfrentan tensiones entre universalismo normativo y reconocimiento de diferencias. Una ética sin moral, inspirada en Nietzsche, no impondría una tabla única de valores, pero tampoco renunciaría a la crítica. Evaluaría prácticas y discursos en función de su capacidad afirmativa y creadora.

Ricoeur advierte que la interpretación implica apropiación responsable. Aplicado a la ética nietzscheana, esto significa que la creación de valores no es acto caprichoso, sino proceso reflexivo situado. La hermenéutica impide confundir libertad creadora con arbitrariedad.

Asimismo, la distinción entre nihilismo activo y pasivo resulta decisiva. La ética sin moral no equivale a nihilismo pasivo, entendido como resignación ante la ausencia de fundamentos. Se aproxima más bien al nihilismo activo, a la capacidad de asumir la desvalorización como condición para la creación. En *La gaya ciencia*, la prueba del eterno

retorno plantea la pregunta por la afirmación integral de la existencia. Esta afirmación puede interpretarse como criterio ético no normativo, orientado a la intensificación de la vida.

La hermenéutica aporta además un principio regulativo fundamental, es decir, la conciencia de la finitud interpretativa. Gadamer sostiene que la comprensión nunca es definitiva. Una ética sin moral debe reconocer esta provisionalidad. No ofrece garantías absolutas, pero tampoco se disuelve en indiferencia.

Desde el punto de vista estructural, la ética sin moral se articula en torno a tres ejes: crítica genealógica de valores heredados, creación responsable de nuevas configuraciones normativas y conciencia hermenéutica de la historicidad. Estos elementos permiten evitar tanto la restauración dogmática como el relativismo descomprometido.

La vigencia de Nietzsche en este ámbito radica en su capacidad para pensar la normatividad sin trascendencia. La afirmación dionisiaca no elimina el conflicto, lo integra como condición constitutiva. La ética se convierte en tarea abierta, no en código cerrado.

Por tanto, una ética sin moral, inspirada en Nietzsche y articulada hermenéuticamente, no significa ausencia de orientación, sino desplazamiento del fundamento. La responsabilidad creadora sustituye a la obediencia a principios absolutos, la interpretación crítica reemplaza a la aceptación incuestionada.

Finalmente, en un horizonte postmetafísico, esta propuesta ofrece una vía intermedia entre universalismo rígido y relativismo indiferente. La pregunta por el valor de los valores continúa operando como núcleo interrogativo capaz de sostener una reflexión ética crítica y consciente de su historicidad.

5.4. Pensar con Nietzsche, no a pesar de él

La tesis sostenida a lo largo de esta investigación puede sintetizarse del siguiente modo: muchas de las lecturas existencialistas del pensamiento

nietzscheano, al intentar actualizar su crítica de los valores, terminan por transformarla en un proyecto ético, subjetivista o metafísico que neutraliza su carácter radical.

La investigación muestra cómo dicha transformación implica una pérdida de coherencia con la propuesta nietzscheana, que no busca fundar nuevos valores desde el sujeto, sino desfundamentar los valores mismos como dispositivos de poder y producción de subjetividad.

El desafío que se desprende de esta constatación no es menor, se trata de pensar una filosofía crítica que conserve el impulso destructivo y creativo de Nietzsche sin reducirlo a fórmulas ideológicas o doctrinarias. En este sentido, la transvaloración sigue siendo una tarea pendiente, no como dogma, sino como provocación.

Nietzsche incluso en el prólogo de *Humano, demasiado humano* reflexiona sobre el significado de esta obra en el marco del conjunto de toda su creación, y deja una frase significativa que captaría la atención de futuros pensadores, la cual dice: "se ha denominado a mis escritos como una escuela de la sospecha, peor aún, del desprecio, aunque afortunadamente también de valor, e inclusive de la audacia. En efecto, yo tampoco creo que jamás alguien haya visto el mundo con un grado de suspicacia tan profundo". En esta época, Nietzsche se entiende a sí mismo como un espíritu que ha pactado la paz con la ciencia y que quiere llevar a la Ilustración, a través de sí mismo, un paso adelante.

Nietzsche refirió a su escuela de la sospecha a la moral, la razón y el conocimiento. Pero nadie antes de él había expuesto de manera tan radical la pregunta sobre el sentido de la moral. Cuestionó en *La gaya ciencia* "para qué la moral, si la vida, la naturaleza y la historia son inmorales". En su filosofía histórico-crítica como resultado de su reflexión, formula que "no existen hechos eternos ni verdades absolutas", en consecuencia, el filosofar histórico se vuelve a partir de ahora necesario y, con él, la virtud de la modestia.

Nietzsche llega a la conclusión de que no evitamos la mentira porque amemos la verdad, sino porque ésta resulta mucho más onerosa. La mentira exige mucho más inventiva, disimulo y memoria. Apreciamos la verdad, no porque persigamos un bien común, sino porque somos perezosos. El sentido de la verdad se desprende del sentido de la seguridad. Él no cree descubrir en ello propósitos superiores, como lo pretende para sí la moral clásica. Así, la actuación moral surge de motivos que no son morales en sí mismos.

Una de las preguntas que se esboza en sus obras era cómo fue que, en la historia de los fracasados, los débiles, los miserables pudieran subvertir los valores de los nobles y los aristócratas e imponer su propia moral, negadora de la vida, como una escala de valores universalmente válida. En su obra *Más allá del bien y del mal*, había llamado la atención sobre los fundamentos ocultos de toda moral.

Resulta interesante observar que las morales puedan distinguirse en la medida de voluntad que toma cuerpo en ellas, es decir, cada clase y cada condición poseen aquella moral que conviene a sus intereses y a su voluntad de poder. El principio de todo orden social descansa en la polaridad entre dominio y sometimiento, orden y obediencia, conducción y seguimiento. Todo tejido social tiene una capa dominada y una capa dominante, y a ambas le son asignadas dos morales diferentes, a las que denomina como la moral de los amos y la moral de los esclavos. La historia se vuelve problemática para Nietzsche cuando, bajo la conducción de sacerdotes ascetas, la moral de los esclavos se propulsa hacia arriba, destruye la ecuación noble es igual a bueno y le impone a la humanidad en su conjunto su concepción del mundo que niega la vida.

El punto de vista bajo el cual Nietzsche disecciona y radiografía a la moral judeo-cristiana, implica desde un principio una valoración determinada, una decidida toma de partido: "Escribo para un género de hombres que todavía no existe: para "los amos de la tierra".

La psicología y la crítica de la moral de Nietzsche –escribe Herbert– que constituyen la “escuela de la sospecha”, tienen un objetivo conjunto: persiguen el “desenmascaramiento de los autoengaños humanos”. Mucho habla a favor de que Nietzsche no se volvió antagonista de la moral dominante por desprecio hacia la moral, sino porque tenía una expectativa más elevada de ella.

La fórmula “pensar en Nietzsche, no a pesar de él” expresa una exigencia metodológica y filosófica que sintetiza el recorrido de esta investigación. Pensar con Nietzsche implica asumir la potencia crítica de su obra sin neutralizarla en sistematizaciones rígidas ni domesticarla mediante lecturas selectivas que eliminen sus tensiones internas. No se trata de repetir sus tesis ni de convertirlo en autoridad incuestionable, sino de dialogar estructuralmente con su constelación conceptual.

La hermenéutica contemporánea ofrece el marco adecuado para esta tarea. Gadamer sostiene que comprender es siempre participar en un diálogo con la tradición. Este diálogo no consiste en sumisión, sino en apertura a la alteridad del texto. Pensar con Nietzsche implica reconocer que su pensamiento interpela nuestras categorías actuales y, al mismo tiempo, es interpelado por ellas.

Ricoeur expresa que toda interpretación auténtica implica apropiación productiva. La apropiación no es simple repetición, sino actualización responsable del sentido. En el caso de Nietzsche, esto significa mantener viva la tensión entre crítica genealógica y creación afirmativa. Pensar con él supone asumir su cuestionamiento radical de los valores sin reducirlo a escepticismo generalizado.

Uno de los riesgos más frecuentes en la recepción de Nietzsche ha sido pensar a pesar de él, es decir, suavizar sus tesis para integrarlas en marcos normativos convencionales o, por el contrario, radicalizarlas selectivamente para justificar posiciones previamente adoptadas. Ambas estrategias implican distanciamiento respecto de la coherencia estructural de su pensamiento.

La fidelidad estructural no exige adhesión dogmática, sino respeto por la dinámica interna de sus conceptos. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche critica la “voluntad del sistema” como expresión de necesidad de seguridad. Pensar con Nietzsche implica resistir la tentación de convertir su obra en sistema cerrado o en ideología utilizable.

Asimismo, pensar con Nietzsche exige aceptar la incomodidad de su crítica. Su análisis del resentimiento, su cuestionamiento de la moral igualitaria y su sospecha frente a la verdad absoluta siguen generando controversia. Reducir estos elementos a meras provocaciones literarias equivale a neutralizar su alcance filosófico.

Dilthey recordó que las grandes obras expresan experiencias históricas irreducibles. Pensar con Nietzsche implica reconocer el contexto cultural que lo formó, tal como crisis religiosa, modernidad científica, sin reducir su pensamiento a producto circunstancial. La hermenéutica permite articular historicidad y actualidad sin anacronismo.

Además, la distinción entre nihilismo activo y pasivo ofrece un criterio orientador. Pensar con Nietzsche supone atravesar el nihilismo sin recaer en la resignación. La crítica no culmina en negación, sino en posibilidad de creación. En *La gaya ciencia*, la afirmación del eterno retorno plantea el desafío de asumir la totalidad de la existencia. Esta afirmación puede interpretarse como modelo de responsabilidad filosófica y aceptar las consecuencias de nuestras valoraciones.

La recepción contemporánea ha mostrado que Nietzsche puede ser ontologizado, moralizado o estetizado. Pensar con él implica estos desplazamientos reductivos. La hermenéutica de la sospecha, formulada por Ricoeur, invita a ejercer vigilancia crítica incluso frente a nuestras propias apropiaciones.

En el horizonte postmetafísico actual, donde la ausencia de fundamentos absolutos es experiencia compartida, Nietzsche no ofrece refugio ni certeza, sino exigencia. Pensar con él significa aceptar la provisionalidad de toda interpretación y la historicidad de toda normatividad.

Esta actitud hermenéutica se articula en tres dimensiones, es decir, diálogo crítico con la tradición, reconstrucción estructural de la constelación conceptual y actualización responsable en el presente. La primera evita el aislamiento anacrónico; la segunda impide la fragmentación; la tercera garantiza la relevancia contemporánea.

Finalmente, pensar con Nietzsche, no a pesar de él, significa mantener la tensión constitutiva de su obra, crítica radical y afirmación creadora. La hermenéutica proporciona los instrumentos para sostener esta tensión sin disolverla en relativismo ni fijarla en dogma. Solo desde esta fidelidad estructural es posible preservar la potencia transformadora de su pensamiento.

La tarea filosófica que emerge de este enfoque no consiste en defender a Nietzsche ni en justificarlo, sino en permitir que su interrogación continúe operando. En la medida en que sus preguntas sobre el valor, la verdad y la creación siguen abiertas, pensar con Nietzsche se convierte en ejercicio permanente de responsabilidad crítica.

Conclusiones

La presente investigación se propuso analizar críticamente las reinterpretaciones existencialistas del pensamiento de Friedrich Nietzsche, evaluando en qué medida dichas lecturas constituyen apropiaciones legítimas, resignificaciones productivas o desplazamientos estructurales que alteran la función originaria de sus conceptos.

La hipótesis central sostuvo que las reinterpretaciones existencialistas – particularmente en Heidegger y Sartre– no deben comprenderse ni como simples distorsiones ni como continuidades lineales, sino como procesos de resignificación que preservan ciertos núcleos argumentativos mientras reconfiguran su orientación estructural.

Asimismo, se planteó que una reconstrucción hermenéutica rigurosa permite evaluar críticamente dichas apropiaciones sin recaer en sistematización dogmática ni en relativismo interpretativo.

Los objetivos primarios consistieron en: 1) reconstruir la constelación conceptual del pensamiento nietzscheano a partir de sus núcleos fundamentales –nihilismo, genealogía, voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración–; 2) analizar la recepción existencialista como momento decisivo en la historia de su interpretación; y 3) fundamentar un marco hermenéutico que permitiera evaluar la legitimidad y los límites de dichas resignificaciones. Entre los objetivos secundarios se incluyeron: identificar las pérdidas estructurales derivada de ciertas apropiaciones contemporáneas; examinar la vigencia crítica del diagnóstico del nihilismo en el horizonte postmetafísico; y explorar la posibilidad de una ética sin moral inspirada en Nietzsche.

El Capítulo I permitió establecer la arquitectura conceptual básica del pensamiento nietzscheano, subrayando su coherencia estructural no sistemática. Se mostró que la obra de Nietzsche no puede reducirse a intuiciones dispersas ni organizarse en sistema rígido. Sus conceptos operan en tensión dinámica, articulando crítica genealogía y afirmación creadora.

El Capítulo II ofreció los criterios metodológicos que orientaron toda la investigación, tal como coherencia estructural no sistemática, función crítica de los conceptos, atención a la historicidad y prevención frente a la distorsión reductiva. Este marco permitió evaluar las interpretaciones posteriores no desde una ortodoxia dogmática, sino desde la fidelidad a la dinámica interna de la constelación conceptual.

El Capítulo III examinó la recepción existencialista, distinguiendo entre convergencia temáticas y desplazamientos estructurales. La ontologización heideggeriana elevó la voluntad de poder a categorías fundamental del ente; la moralización sartreana reorientó la crítica hacia la libertad y la responsabilidad. En ambos casos, se constató que la potencia crítica de Nietzsche se conserva parcialmente, pero se reconfigura en nuevos horizontes problemáticos.

El Capítulo IV abordó la reconfiguración contemporánea del legado nietzscheano en el horizonte postmetafísico. Se mostró que el diagnóstico del nihilismo mantiene vigencia estructural en un contexto marcado por la crisis de fundamentos y la pluralización de discursos. La genealogía, el perspectivismo y la transvaloración operan hoy como herramientas críticas capaces de interrogar las configuraciones normativas actuales. No obstante, también se identificaron pérdidas y silencios en ciertas apropiaciones que neutralizan la dimensión trágica y agonística del pensamiento nietzscheano.

Finalmente, el Capítulo V articuló una fundamentación hermenéutica para la reconstrucción estructural del pensamiento de Nietzsche. A partir de Dilthey, Gadamer y Ricoeur, se estableció que toda interpretación implica diálogo histórico, apropiación productiva y conciencia de la finitud interpretativa. Esta perspectiva permitió formular la propuesta de una ética sin moral, no como negación de la normatividad, sino desplazamiento del fundamento trascendente hacia la responsabilidad creadora situada.

El conjunto de la investigación confirma la hipótesis inicial, las reinterpretaciones existencialistas y contemporáneas no deben juzgarse únicamente en términos de fidelidad o traición, sino en función de los desplazamientos estructurales que introducen. Heidegger, Sartre y otras recepciones ampliaron el horizonte de Nietzsche, pero también transformaron la función interna de sus conceptos. Reconocer esta ambivalencia constituye condición para una lectura crítica madura.

Asimismo, se demuestra que la vigencia de Nietzsche no reside en la repetición de sus fórmulas, sino en la operatividad crítica de su constelación conceptual. En un horizonte postmetafísico, donde los fundamentos tradicionales han perdido autoridad incuestionable, la pregunta por el valor de los valores permanece abierta. Esta apertura no conduce necesariamente al nihilismo pasivo, puede convertirse en impulso creador.

La conclusión más relevante de esta investigación es que pensar con Nietzsche exige fidelidad estructural y apropiación crítica simultáneamente. No se trata de defender su pensamiento ni de domesticarlo, sino de permitir que su interrogación continúe operando en el presente. La hermenéutica ofrece el marco para sostener esta tensión sin convertirla en sistema ni diluirla en relativismo.

En consecuencia, la vigencia de Nietzsche se manifiesta en tres dimensiones fundamentales: como diagnóstico lúcido de la crisis de valores; como metodología genealógica capaz de desnaturalizar estructuras normativas; y como impulso creador orientado hacia la transvaloración responsable. Estas dimensiones, articuladas hermenéuticamente, permiten proyectar su pensamiento más allá de las apropiaciones reductivas.

Pensar con Nietzsche, y no a pesar de él, implica aceptar la incomodidad de su crítica y la responsabilidad de la creación. En esa aceptación se juega la posibilidad de una filosofía que, consciente de la historicidad y finitud, no renuncie a la evaluación ni a la transformación. Así, la pregunta por el valor de los valores continúa operando como núcleo

interrogativo capaz de sostener una reflexión crítica en el presente y proyectarla hacia el futuro.

Proyección de investigaciones futuras

La investigación deja abiertas líneas futuras de trabajo, tales como profundizar en la relación entre genealogía y teoría crítica contemporánea; examinar la aplicabilidad de la ética sin moral en contextos políticos concretos; y explorar el diálogo entre Nietzsche y corrientes hermenéuticas posteriores. No obstante, el resultado principal permanece firme: la obra de Nietzsche conserva vigencia estructural siempre que sea leída desde criterios rigurosos que respeten su tensión constitutiva.

Bibliografía

- Camus, A. (1999). *El mito de Sísifo*. (T. E. Benitez, Ed.) Alianza Editorial.
- Camus, A. (2004). *El hombre rebelde*. Barcelona: RBA.
- (2024). Obtenido de ÉpicoVida:
<https://www.youtube.com/watch?v=p6PfGXe0WKO>
- Blumenberg, H. (1979). *Trabajo sobre el mito*.
- Bataille, G. (2003). *Sobre Nietzsche*. Madrid : Arena Libros.
- Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- De Hipona, A. (1990). *Sermones (Vol 1.)*. (R. E. Hill, Ed.) New City Press.
- Diccionario filosófico. (1965). *Superstición*. Obtenido de Fundación Gustavo Bueno: <https://www.filosofia.org/enc/ros/sup2.htm>
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche* (Vols. Vols. I-II). Destino.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Herbert, F. (2007). *La sabiduría de Nietzsche*. México: Universidad de las Américas. Miguel Ángel Porrúa.
- Horacio. (2008). *Odas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jaspers, K. (1936). *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*. Berlín: Springer.
- Julia, D. (1992). *Diccionario de filosofía*. Larousse.
- Kaufmann, W. (2013). *Nietzsche: filósofo, psicólogo, anticristo*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y temblor*. Madrid: Trotta.
- Müller-Lauter, W. (1999). *Nietzsche: su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Müller, M., & Halder, A. (1976). *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Marte. (2024). Obtenido de Marte:
<https://www.youtube.com/watch?v=HArRytsP748>
- Nietzsche, F. (2008). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, F. (2010). En T. Fco. Javier Carretero (Ed.), *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2010). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2011). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2011). *El anticristo*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2015). *La gaya ciencia*. México: Colofón.
- Nietzsche, F. (2023). *Aurora*. España: Get a Book Editions, S.L.
- Nietzsche, F. (2023). *Más allá del bien y del mal*. México: Orbilibro Ediciones.
- Nietzsche, F. (2024). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y fragmentos de filosofía*. Barcelona: Tecnos.
- Ram, Talks. (19 de febrero de 2021). Obtenido de Rams Talks:
<https://www.youtube.com/watch?v=MyPwMe2bux0>
- Ricoeur, P. (1965). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmidt, H. J. (1988). *Nietzsche absconditus*. Berlín: De Gruyter.
- Sartre, J.-P. (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Stegmaier, W. (2014). *Nietzsche y el pensamiento de la orientación*. Barcelona: Herder.
- Strauss, D. F. (2010). *The life of Jesus: Critically examined*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teury, D. (2024). Obtenido de El viaje filosófico:
<https://www.youtube.com/watch?v=93U9-uSt1UQ>
- Villoro, L. (2002). *Creer, saber, conocer*. Siglo veintiuno editores.