

# UNA PERSPECTIVA PARA PENSAR EL PROBLEMA MORAL EN NIETZSCHE

*Beatriz Podestá*  
Universidad Nacional de San Juan  
Argentina

## *Introducción*

**R** Trabajar el tema de la moral en Nietzsche puede llegar a tener infinitas complicaciones, ya que ha dado paso a múltiples interpretaciones y algunos malentendidos atendidos en estudios rigurosos y profundos, como en el caso de Heidegger, Jaspers, Fink y Deleuze, por nombrar algunos.

Las falsas interpretaciones de la filosofía nietzscheana, por un lado, tienen que ver con lecturas superficiales que apuntan a las facetas más polémicas y a veces escandalosas de su obra. Por otro lado, este aspecto se ve plasmado en la adscripción que se ha hecho del filósofo a ideologías que no se corresponden con su pensamiento. Se podría decir que algunos lectores obran como “saqueadores”, extrayendo lo que mejor les conviene de lo expuesto por un pensador, que es sin lugar a dudas lo hecho por el nacionalsocialismo al apoderarse de ciertos aforismos nietzscheanos. A esta actitud fragmentaria para abordar y comprender un pensador podría oponerse la que trata de “conciliar” los múltiples aspectos del pensamiento de un autor y así llegar a una “totalidad” o reunión de los mismos.

¿Cuál de estas dos actitudes debemos adoptar para enfrentarnos a un autor contradictorio y multifacético como Nietzsche? ¿Es pertinente considerar la contradicción como un obstáculo que debe ser superado en pos de una sistematización, o bien encontrar en ella la fuerza misma del pensamiento? Como es bien sabido, uno de los argumentos utilizados para desestimar el pensamiento de Nietzsche es que es objetable porque está plagado de contradicciones. Algunos intérpretes, por otra parte, consideran que es necesario “conciliar” las fases antagónicas de Nietzsche y apelar a una evolución del pensamiento, en el que las contradicciones desaparecerían. Pensamos que la contradicción es parte esencial del pensamiento nietzscheano, y que no puede ser conciliado un pensamiento que no busca conciliaciones sino, en muchos aspectos las rupturas, la multiplicación de pensamientos.

Consideramos que la mirada del análisis debe dirigirse al centro del pensamiento de Nietzsche, y ese centro tiene un núcleo metafísico. Desde este lugar, su debate con la filosofía occidental se convierte en una polémica “contra” la metafísica

occidental. Desde este horizonte surge la raíz de toda su obra, la raíz de donde se nutre cada uno de sus conceptos, cada una de sus imágenes, cada uno de sus símbolos y de sus mitos.

Por lo expuesto, en nuestro viaje interpretativo de Nietzsche surge más de una incertidumbre, pero creemos que esa es una actitud que Nietzsche mismo quiso infundir en sus lectores. Tal vez la mejor forma de acercarse a él es tratando ser como él lo fue, perspectivista<sup>1</sup>. El perspectivismo nietzscheano supone que la realidad es compleja y vertiginosa porque es múltiple y carece de unidad. En esta postura, la noción de “universo” podría contraponerse a la de “pluriverso”. La realidad no consta de un solo mundo sino de un número indefinido y, virtualmente infinito, de mundos. No hay ningún Centro, ni Fundamento, etc., únicos, sino que cada mundo constituye un centro y un fundamento que no son, por esto, absolutos, sino relativos a ese mundo.

Ejercitando con sus obras el arte de la lectura “lenta” y del “rumiar”, vamos a explicar los diferentes conceptos de moral en la filosofía de Nietzsche conectándolos con los distintos tipos de nihilismo, a saber: decadente, integral y futuro. Abordaremos la posibilidad de pensar en una cuarta faceta del nihilismo, en la que la expresión “*jenseits von Gut und Böse*” está conectada con la idea de “pérdida del fundamento” (*Grund*) en el plano metafísico, y con el concepto de “hombre sin *télos*” en el plano moral. A partir de la postulación de un cuarto nihilismo derivado de los anteriores, será factible corroborar la relación en el pensamiento nietzscheano entre metafísica, lenguaje y ética.

### *I- La moral metafísica: el nihilismo de la decadencia*

En un sentido general, “nihilismo” es un término que en Nietzsche alude a la pérdida de sentido y a la falta de credibilidad en los valores tradicionales, a la imposibilidad de dar respuesta a la pregunta por el fin y el para qué. “*Nihilismo*: falta la finalidad; falta la respuesta al “para qué”, ¿qué significa el nihilismo? –*que los valores supremos se desvalorizan*” (Nietzsche 1993, p. 45).

A partir de esta primera aproximación observaremos que, como todo término utilizado en una forma perspectivista, “*nihilismo*” posee significaciones y evocaciones múltiples. En general, se reconocen tres nihilismos en Nietzsche, o dos, según el intérprete (cf. Holzapfel 1995, pp. 92-93; Deleuze 2000, pp. 207-209). Nuestra intención no es de ninguna manera agotar todos los sentidos posibles del concepto “nihilismo” sino escudriñar algunos.

Nietzsche otorga diferentes sentidos al nihilismo, señalando distintos niveles de acercamiento al mismo. De igual modo como el eremita desconfía del filósofo de opiniones últimas, considerando que detrás de cada caverna existe una más profunda:

<sup>1</sup> Una clara explicación sobre el “perspectivismo” en el pensamiento de Nietzsche puede encontrarse en Hoppehayn, M. (1997), pp. 167-180.

“—un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo (*Abgrund*) detrás de cada fondo (*Grund*), detrás de cada fundamentación” (Nietzsche 1983, p. 249); también Nietzsche sospecha que no hay un solo significado del término y se propone descubrir nuevas cavernas detrás de las ya conocidas.

En primer lugar, el nihilismo hace referencia a la *metafísica teológica*, a la *ilusión óptico-moral* y al *monótono-teísmo*, como forma del nihilismo decadente. Nietzsche condensa de esta manera su idea de la metafísica tradicional: “*Segunda tesis*: los signos definitivos que han sido asignados al “ser verdadero” de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el “mundo verdadero”: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una *ilusión óptico-moral*” (Nietzsche 1983, p. 50).

Esta metafísica teológica es expresada como un *monótono-teísmo*: “Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepultero!” (Nietzsche 1983, p. 46).

Estas dos connotaciones de la metafísica teológica expresan el nihilismo de la *décadence*. Lo que se encuentra en la base del nihilismo es el rasgo de la existencia que expresó el Sileno cuando fue interrogado por el rey Midas acerca de lo que era mejor para el hombre: “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto” (Nietzsche 1981, p. 52). El hombre que descubre lo absurdo de la existencia, la constancia del devenir, tiene la posibilidad de adoptar diferentes actitudes según su grado de fortaleza, y una de las respuestas es la estructuración del primer tipo de nihilismo: generar mundos inteligibles o espirituales en los que el cambio constante no tenga lugar y en los que el hombre *encuentre* un sentido para su vida.

Esta proyección al más allá, la alucinación de otro mundo da origen al mundo metafísico con sus conceptos inmutables de ser, verdad, etc., mundo que Nietzsche caracteriza como una *ilusión óptico-moral*, haciendo referencia al carácter representativo desde el punto de vista gnoseológico, y moral, desde el punto de vista de la valoración que se le otorga a este mundo.

El irónico atributo de *monótono-teísmo* remite a la manera en que los principios rectores del mundo inteligible configuran una teología y un renunciamiento a la tierra, esto es, al devenir. En cualquier sistema metafísico un principio inmutable es el fundamento que explica todo lo que es y ordena jerárquicamente lo que se considera real —lo que no cambia— frente al devenir engañoso. Este principio supremo cumple las funciones atribuidas a Dios en las distintas religiones, aunque se lo llame Idea, Nous, imperativo categórico, etc. Desde este contexto, pensar es para la filosofía alcanzar este fundamento, y la acción humana será moral en tanto y en cuanto se adecue al mismo<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La idea de Bien platónica representa un buen ejemplo de esta caracterización nietzscheana de los sistemas metafísicos. Lo que en el fondo se propone Nietzsche es superar el platonismo. Superación

En la creación de los trasmundos, los filósofos han neutralizado la multiplicidad del devenir en favor de un principio racional, rector y ordenador de la realidad. La intención de Nietzsche se plasma en el deseo de mostrar que la razón de esta actitud se encuentra en la *décadence*, en la falta de energías para enfrentar lo cambiante y, por lo tanto, la existencia, en el temor de no tener de dónde aferrarse. El filósofo, creyéndose superior al hombre religioso por haber trascendido la etapa mítica, es impulsado por el mismo recelo hacia lo que deviene, la tierra, los sentidos y el cuerpo a crear los trasmundos espirituales de las religiones monótono-teístas en las que un principio inmutable otorga sentido a la acción humana.

A partir de este punto es posible afirmar la existencia de una relación estrecha entre moral y metafísica, ya que desde este contexto lo que se encuentra detrás de los discursos metafísicos es una moral que debilita las fuerzas vitales en la expresión del sentimiento de venganza hacia lo terreno. Tal como dice Fink, “la metafísica es tomada como un proceso vital que Nietzsche escudriña en cuanto a su valor” (Fink 1979, p. 17).

El debilitamiento vital —la *décadence*— origina una moral del bien y del mal en la que los valores son eternos, válidos para todos los individuos y patrones de medida para toda acción humana. El hombre del nihilismo decadente es el *último hombre*, el hombre mediocre que encuentra la felicidad en la quietud y en la seguridad del fundamento, representado por la figura del camello que se carga con el *tú debes* y se arrodilla ante quien lo carga (Nietzsche 1988, pp. 49-51).

La noción de verdad que genera este tipo de hombre es la que Nietzsche denomina “pseudo-verdad metafísica”, devenida del instinto de verdad de los “sabios”, que quiere hacer pensable todo cuanto existe y que considera como “verdadero” lo inmutable, el ser parmenídeo, por oposición a la concepción heraclíteica de la realidad que sostiene el filósofo alemán.

Esta pseudo-verdad concentra todas las negaciones posibles hechas a la vida en la figura de un Principio Supremo. Pero Zarathustra, al descender al país de los hombres, luego de hablar con el santo solitario, se dijo a sí mismo: “Será posible! Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*” (Nietzsche 1988, p. 34). Dios: la Idea, el Bien, el Espíritu Absoluto, etc. ha muerto desde el momento mismo en que fue concebido por los hombres, ya que era *nihil* desde su origen. Que Dios ha muerto significa, entre otras cosas, que se ha perdido el principio único ordenador de la realidad, el principio garantizador del sentido del mundo, del conocimiento, del lenguaje, de la moral. Significa también la muerte de

---

del platonismo equivale para él a superación de la metafísica. En la obra de Nietzsche, *Humano demasiado humano*, I, § 18, se inician los ataques explícitos contra ella, otorgándole el lugar de “la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales”. El intento de superación se despliega en la forma de una destrucción. A nuestro juicio, esto no se logra, pues lo que hace Nietzsche es volverla al revés. ¿Una vuelta al revés equivale a una salida de ella o a un enredarse más aún en sus mallas?

toda “idealidad”, en su forma de un más allá del hombre, de una trascendencia objetiva. La *Aufklärung* había asesinado a Dios en nombre de la razón: la muerte de la que habla Nietzsche incluye también a la diosa razón de los sistemas filosóficos y al primado de la razón sobre los demás aspectos de la vida humana<sup>3</sup>.

Sin embargo, a pesar de la muerte de Dios, los hombres continúan adorando sus *sombras*<sup>4</sup>: si bien los valores se han secularizado, continúan ejerciendo su poder en la conciencia como humanitarismos, filantropías, socialismos, etc. Y esto es así porque el hombre es el animal que venera y necesita arrodillarse ante algo, ya que en el caso contrario la muerte de Dios y sus sombras lo colocaría frente a una situación para la cual no se siente preparado: convertirse en su propio creador de valores, en el árbitro y juez de sus acciones. Como las sombras de Dios siguen pesando en la vida de los hombres, se torna necesario el pasaje a un segundo tipo de nihilismo en el que dichas sombras puedan ser aniquiladas.

## II- La moral desenmascarada: el nihilismo integral

El *nihil* del nihilismo decadente, ocupado por las sombras de Dios (valores en los cuales ya ningún hombre cree, pero que siguen siendo venerados), debe ser destruido por el “espíritu libre”. El espíritu libre es la encarnación del escepticismo aplicado a todas las realidades, especialmente a las consideradas como las más sublimes, para descubrir detrás de las mismas el aspecto *humano, demasiado humano*<sup>5</sup>. Para abordar esta perspectiva Nietzsche asume la *máscara* de la ciencia para desenmascarar la moral y la metafísica, lo que no implica que deje de lado a la ciencia como un problema. Elige la “óptica de la ciencia” porque responde a la idea que domina el segundo período de Nietzsche, sostenido en que “la vida es un experimento”.

Este espíritu libre no es tal porque viva de acuerdo con el conocimiento que le otorga la ciencia, sino que lo es en la medida en que utiliza la ciencia como medio para liberarse de la esclavitud de la existencia humana respecto de los “ideales”, del dominio de la religión, de la metafísica y de la moral.

El hilo conductor de este desenmascaramiento es que el hombre se ha perdido, sobre su vida ha colocado pesos inmensos, inclinándose ante lo sobrehumano y lo ha venerado. De esta forma, religión, metafísica y moral son formas de esclavitud humana. Él adora su propia creación, lo sobrehumano es apariencia que representa algo

<sup>3</sup> La “muerte de Dios” no significa necesariamente el ateísmo, sino la desaparición de la idea monoteísta de Dios con todo lo que ella implica. La muerte de Dios puede significar también la apertura al politeísmo en el sentido dionisiaco, como “divinización de los instantes”.

<sup>4</sup> El tema de las “sombras de Dios” aparece en Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 108, en el que se hace referencia al hecho de que luego de la muerte de Buda su sombra siguió apareciendo en la caverna durante siglos, y que lo mismo acontece y seguirá aconteciendo desde la muerte de Dios.

<sup>5</sup> El espíritu libre “escéptico” está indicando en Nietzsche una figura de tránsito, ya que él critica el escepticismo (total, por supuesto), en Nietzsche (1983), pp. 147-150.

humano. Este descubrimiento de los trasfondos demasiado humanos que realiza el espíritu libre, hace posible una reconversión del hombre, un cambio de actitudes frente al modo de asumir la vida.

La tarea que realiza el espíritu libre abre el camino para una reflexión radical que representa el nacimiento de la libertad humana para adquirir la proyección creadora que no se pierde en lo ya proyectado. El hombre ya no buscará los fines fuera de sí mismo, sino dentro de él mismo. La vida humana se hace libre en tanto que no está subordinada ni condicionada por un mundo metafísico que se encuentra detrás del mundo fenoménico

De esta búsqueda que realiza el espíritu libre del “revés” de las cosas, se descubre un conjunto de causas fisiológicas y psicológicas que configuran la *voluntad de poder*, la cual actúa como generadora de los valores más altos de la humanidad. En ese ejercicio de la sospecha, la “voluntad de verdad” pretendidamente neutral y objetiva es descubierta como una forma de voluntad de poder.

En el análisis de la moral que va realizando Nietzsche se descubre una mirada histórico-genealógica, en el sentido de que se remonta al origen de los sentimientos morales descubriendo la conexión de los conceptos “bueno” y “malo” con razones de tipo fisiológico y señalando el proceso de progresiva espiritualización de los mismos, convirtiéndolos en valores inmutables. El desenmascaramiento no es un llamado a “vivir sin máscaras”, sino una exigencia del conocimiento de las mismas y de su utilización para la autosuperación<sup>6</sup>.

El trabajo histórico-genealógico realizado por Nietzsche muestra que existen dos tipos de moral: la *moral de los señores* y la *moral de los esclavos*. Dejando de lado los aspectos referentes a las sociedades primitivas y su historia, se puede decir que la diferencia básica entre ambas morales se encuentra en el hecho que, mientras la primera es una moral activa, creadora de valores, “más allá del bien y del mal”, la segunda es reactiva, genera valores a partir del resentimiento y la venganza, y da lugar a la mala conciencia: aquellas fuerzas que no pueden ejercerse en sociedad son introyectadas (*Verinnerlichung*, interiorización), y torturan al individuo. El hombre que sufre encuentra entonces la causa de su malestar en sí mismo, y se considera culpable, creando un universo de dolor interior que se cristaliza en el ideal ascético (caracterizado por Nietzsche como un contrasentido, un ejemplo de “vida contra la vida”).

<sup>6</sup> Para este punto es conveniente revisar cómo Nietzsche repiensa la naturaleza del valor y de este modo él cree descubrir los fundamentos para realizar la “transmutación” de los valores en *La genealogía de la moral*. En esta obra, el tratado primero se ocupa de contraponer lo “bueno” y lo “malo”, asociándolos etimológicamente a los hombres de rango superior y a los de condición humilde. El tratado segundo analiza la mala conciencia, la cual fue causada en épocas primitivas por la culpa, entendiendo la culpa no como un sentido de responsabilidad moral sino como equivalente de deuda material. El tratado tercero, que anuncia el nuevo ideal nietzscheano de superhombre, analiza el significado del “ideal ascético”.

Mientras que la moral creativa es una moral del sí a la vida y a la voluntad de poder creadora de valores, la moral de los esclavos es el producto de una voluntad negadora, una voluntad que hace virtud de su impotencia o de sus debilidades. Sin embargo, ésta es la moral dominante (la paradoja del dominio de los débiles está explicada por el hecho de constituir los mismos la mayoría y poseer la educación y las instituciones como medios de propagación de sus doctrinas).

El descubrimiento de lo demasiado humano permite establecer en qué condiciones surge la moral. El juicio moral, en el pensamiento nietzscheano, es una interpretación, pero una “interpretación equivocada”. Por esto, el espíritu libre realiza su crítica con un criterio evaluador: la voluntad de poder<sup>7</sup>. Así, la moral aparece como un síntoma de determinados instintos biológicos y sociales, como producto de una voluntad decadente y devenida del resentimiento. De aquí que toda moral pretendida como universal, desinteresada y racional encubra todo un sistema de valores morales que responde a los instintos de una vida débil.

La consigna del espíritu libre, que en última instancia es la destrucción, se relaciona con la idea de “vivir experimentalmente”, pero lleva consigo un gran peligro: caer en el vacío del sinsentido. El *nihil* del nihilismo integral tiene que ver con la ausencia del “para qué” de todo. Nietzsche vio claramente las posibilidades negativas de un escepticismo total y por eso lo consideró solo un paso intermedio hacia el nihilismo futuro. La “sombra” que aparece en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* muestra este peligro de vivir sin guía ni orientación.

En esta forma de nihilismo, la filosofía es concebida como crítica, sin embargo para Nietzsche ésta es aún una idea positivista, ya que el crítico debe ser considerado como instrumento del filósofo<sup>8</sup>. “Paréceles una afrenta no pequeña que se hace a la filosofía el que se decreta, como hoy se gusta de hacer: ‘la filosofía misma es crítica y ciencia crítica - ¡y nada más que eso!’ Aunque esta valoración goce de la aceptación de la filosofía de todos los positivistas de Francia y Alemania (y sería posible que hubiese halagado incluso al corazón y al gusto de Kant: recuérdese el título de sus obras capitales), nuestros nuevos filósofos dirán a pesar de eso: ¡los críticos son instrumentos del filósofo y, precisamente por eso, por ser instrumentos, no son aún, ni de lejos, filósofos!” (Nietzsche 1983, p. 154). Por eso aquel que ha aprendido a mirar el fondo y trasfondo de las cosas debe subir por encima de sí mismo, y dar el paso hacia otra forma de nihilismo.

<sup>7</sup> El “espíritu libre”, a pesar de su consigna “nada es verdadero”, posee un criterio evaluador que le permite desenmascarar las morales como decadentes o como productoras de fuerzas activas. Por lo tanto, si Nietzsche parte de que todo es *interpretación*, algunas interpretaciones están guiadas por una voluntad de poder fuerte y otras por una voluntad de poder débil, con lo cual la voluntad de poder se transforma en un criterio evaluador. Ahora bien, la voluntad de poder es una interpretación más.

<sup>8</sup> Para revisar el tema de la relación entre Nietzsche y Kant centrada en el acercamiento que parece tener Nietzsche a Kant en algunos puntos, y luego su posterior arrinconamiento, es conveniente remitirse a lo desarrollado en Deleuze (2000), pp. 127-133.

### III- La creación de valores: el nihilismo futuro

El espíritu libre, guiado por la voluntad de poder, destruye las sombras de Dios. Sin embargo, pareciera necesario el tránsito hacia una nueva figura: la del *filósofo artista*. El filósofo artista es el filósofo del futuro que, partiendo de la *transvaloración* iniciada por el espíritu libre, crea nuevos valores. La “transvaloración” se realiza en un doble sentido: tanto en la destrucción de los valores tradicionales como en la creación de nuevos valores a partir de dicha destrucción. El espíritu libre que ha aniquilado a martillazos los dos mundos —el verdadero y el aparente— en el nihilismo integral (y aquí *nihil* es el sinsentido de todo luego de dicha destrucción), debe dejar paso al filósofo artista que transvalore, que cree nuevos valores.

En la medida en que la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional destruye las nociones de sujeto, unidad, verdad, moral, yo, podría decirse que la tarea del filósofo es la transformación total del sentido de la jerarquía de los valores, ya que eliminada la noción de principio fundante se hace posible una multiplicidad de perspectivas acordes con el carácter polimorfo de la voluntad de poder, multiplicidad que excluye toda idea de principio o fundamento. Esto significa que Nietzsche destruye no solo la “escala” de los valores, sino también el “espacio” mismo en que esa escala se ubicaba.

Podría objetarse que ahora la voluntad de poder cumple las funciones de fundamento perdido. Sin embargo, la voluntad de poder es asumida como una falsificación; por lo tanto, no se presenta como fundamento-fundante sino como fundamento-abismo (*Abgrund*), fundamento último que va más allá de una respuesta al “principio de razón suficiente”.

La voluntad de poder que ha revelado (en el nihilismo completo) que los valores y estructuras metafísicas son relaciones de fuerza, posee un carácter desestructurador. Esta voluntad de poder es una voluntad que interpreta, y lo hace perspectivísticamente desde un pluralismo que no apunta a una unificación<sup>9</sup>.

Al camello transformado en león (“*libre de*”) del segundo nihilismo, le ha de seguir el niño (“*libre para*”), figura del hombre que crea a partir de la inocencia, figura del “más que hombre”, ya que intenta dejar atrás la idea de hombre en sentido moderno, es decir, el hombre “representador”, metafísico.

El filósofo artista crea valores otorgando un sentido al *nihil*, porque reconoce que el *nihil* de la falta de para qué (*telos*), causa y orden del mundo, no puede ser vivido sin más por el hombre que, inexorablemente, necesita falsificar. La “verdad” se concibe como “error útil”: sabemos que falsificamos, pero lo hacemos al servicio

<sup>9</sup> En Vattimo (1987), p.116ss. se atribuye a la voluntad de poder ese carácter desestructurador a la que se hace referencia, y en Vattimo (1986), p.7ss. se destaca este aspecto de la voluntad de poder como arte, en tanto lugar de ocaso del sujeto y de disolución de las formas. El pensamiento abandonado a la multiplicidad de las apariencias representaría una enunciación de la falta de fundamento.

de la vida (en la forma de nihilismo anterior se hacía contra la vida). Considero que en el ámbito de las “ficciones o errores útiles” se pueden diferenciar dos tipos:

- 1- los errores útiles de la ciencia para la vida cotidiana;
- 2- los errores útiles del “filósofo artista” y en los que incluyo las “grandes ideas nietzscheanas”: voluntad de poder, eterno retorno, superhombre<sup>10</sup>, etc., las cuales se presentan como “grandes falsificaciones”, de otro cuño que las anteriores.

Estas ideas nietzscheanas son “grandes falsificaciones” y no “ideas metafísicas” en el sentido criticado por Nietzsche, y si lo son, lo serán de una *metafísica ficcional* que se reconoce y asume como tal.

El filósofo artista que sabe que lo real es lo que deviene y que para el hombre es imposible vivir en el seno de la *verdad originaria*, considera los valores como estatizaciones falsificadoras pero no inmutables. La transformación de perspectivas, el cambio de máscaras como creación de distancias es lo propio del hombre fuerte.

En este punto es posible aplicar a Nietzsche una mirada escéptica a la manera del espíritu libre, preguntándose si no se retorna a la misma actitud criticada en el nihilismo integral. ¿No creaban valores los filósofos sepulteros, momificadores de los conceptos y los sacerdotes calumniadores de la vida terrena? ¿Cuál es la diferencia entre esa creación de valores y la propia del filósofo artista?

El filósofo artista está “más allá del bien y del mal”, lo que significa no solo la negación de los valores “bueno” y “malo” de la moral tradicional, sino también un rechazo del carácter inmutable de dichos valores y, por consiguiente, de su universalidad. En este sentido, “más allá del bien y del mal” sugiere “más allá de los valores estáticos y universales”, pero en la medida en que hay creación de valores existe algo que es “lo bueno para mí” y algo que es malo, con la peculiaridad de que lo que es bueno en este momento puede transformarse en malo en el momento siguiente y viceversa. En ese devenir de la voluntad de poder, los valores representan ciertas cantidades de fuerza con carácter de perspectivas, ciertas “interpretaciones” necesarias para seguir viviendo, pero no unidades permanentes últimas.

El hombre que, como Nietzsche, escrutó con *mirada de pájaro, con ojo asiático*<sup>11</sup> todo el ámbito de la moral da el *sí* afirmador a la vida mediante el *amor fati*. Es el amor a lo que es, tal como es, sin imponerle ningún condicionamiento, es el querer lo que fatalmente tiene que ser y es. “Mi fórmula para expresar la grandeza en

<sup>10</sup> Respecto del concepto de “superhombre” considerado aquí como una “ficción útil”, puede verse a Macintyre (1987), p. 317.

<sup>11</sup> Nietzsche se considera poseedor de un “ojo asiático” para escrutar al hombre y de “vista de pájaro”, por oposición a la “perspectiva de rana” propia de los especialistas. Ver Nietzsche (1983), § 56, p. 81.

el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no-querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario–, sino *amarlo...*” (Nietzsche 1985, p. 54). El reconocimiento de ese carácter trágico y azaroso de la vida y una aceptación del mismo, significa para Nietzsche el nacimiento de una voluntad que crea valores al servicio de la vida.

Ahora bien, el descubrir que la expresión “más allá del bien y del mal” significa más allá de los valores estáticos y universales, encontramos que lo bueno o malo es valorado individualmente en un devenir, permanentemente. Por lo tanto, asumir esta actitud de valorar y generar valores supone la soledad del hombre en la acción, también el abandono de toda determinación exterior para el obrar y el mayor riesgo para la responsabilidad del hombre creador. El filósofo artista (hombre capaz de crear) sabe que no hay *telos* ni para el hombre ni para el mundo. Por eso se ubica más allá del bien y del mal, en la medida en que todo bien y todo mal no son más que una falsificación sobreimpuesta al devenir, pero con el reconocimiento del carácter falsificador de la misma.

El esfuerzo de deconstruir la metafísica tradicional, intentando un pensar libre, trae aparejado el despeje de un nuevo ámbito para la moral, el ámbito para la moral “más allá del bien y del mal”. Cuando “pensar” ya no implica la búsqueda racional del fundamento fundante, orden y garantía de todo el edificio sistemático del saber, “actuar” ya no puede significar acomodarse a ese fundamento fundante ni a un *telos*.

Sin embargo, así como el pensar del devenir puro es imposible para el hombre (porque en última instancia la única actitud que quedaría sería la de Cratilo) también lo es el actuar sin una referencia. En Nietzsche, esa falta de referencia da paso al hombre que crea su propio bien y su propio mal y se transforma, en la más profunda de las soledades, en el propio árbitro de sus acciones. Como dice Macintyre: “El hombre nietzscheano, el *Übermensch*, el hombre trascendente, encuentra su bien en el aquí y en el ahora del mundo social, pero sólo en tanto que dicta su propia ley nueva y su tabla nueva de virtudes... el retrato de Nietzsche deja claro que el trascendente carece de relaciones y de actividades” (Macintyre 1987, p. 316). Es decir, queda un hombre sin referencias y sin correlatos en una realidad que es nada. Más adelante, siguiendo con esta idea, dice Macintyre: “es el aislamiento del superhombre lo que le impone la carga de su autoridad moral autosuficiente” (1987, p. 316). En definitiva, compartimos lo que sostiene el autor citado sobre este punto, al trasponer este aspecto del pensamiento nietzscheano a un plano político afirmando que “la posición nietzscheana resulta que no es un modo de escapar o dar alternativa al esquema conceptual liberal individualista de la modernidad, sino más bien el momento más representativo del propio desarrollo interno de éste” (Macintyre, 1987, p. 317).

#### IV- Más allá de la verdad y la ficción: el cuarto nihilismo

La crítica a la moral realizada por el espíritu libre es realizada desde un examen de los conceptos fundamentales de la metafísica, en virtud de su carácter de

ilusión óptico-moral. Esta crítica puede ser abordada desde distintos puntos de vista, pero abordaremos solo una de las posibles perspectivas: la del lenguaje, ya que desde este lugar cabe la posibilidad de formular un cuarto nihilismo.

Tanto en la semántica como en la sintaxis de nuestro lenguaje hay una ontología subyacente. Dicho con mayor exactitud, una onto-teología que es la cristalización de una concepción moral y metafísica. La crítica del lenguaje se presenta en Nietzsche como un punto central en la crítica de la metafísica. Reconocemos junto con Foucault que Nietzsche, en este aspecto, fue “el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje” (Foucault 1995, p. 297).

En el póstumo de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche (1996)<sup>12</sup> se interesa por el lenguaje, señalando su carácter metafórico (p. 22), definiéndolo como “un vivaz ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos”. Dicha tesis sostiene que la palabra es un “impulso nervioso extrapolado en una imagen” (p. 22) y el lenguaje a su vez es convención, es decir, un conjunto de clasificaciones, designaciones y delimitaciones arbitrarias que se basan en designaciones unilaterales de algunas propiedades o aspectos de las cosas; y las diferentes lenguas se presentan como distintos sistemas de designación (Nietzsche 1996, p. 22). De este modo, el lenguaje no es expresión de la “cosa en sí”, en él solo se designan “las relaciones de las cosas con respecto a los hombres” (p. 22). En la constitución misma del lenguaje opera la metáfora. Primera metáfora: un estímulo nervioso es transpuesto y traducido en una imagen. Segunda metáfora: esta imagen es retransformada en sonido; en ambos casos se produce un pasaje entre órdenes enteramente diferentes. La “cosa” permanece como una “X” desconocida.

Este proceso de transposición de las impresiones a órdenes heterogéneos continúa en la construcción de los conceptos. El concepto deja de lado tanto la situación primera donde aparece como la vivencia individual que le da origen. Todo concepto surge “por equiparación de casos no iguales” (Nietzsche 1996, p. 23); surge a partir del olvido de las diferencias, dejando tras sí, al igual que la palabra, la “enigmática X”. De este modo se constituye una trama lingüístico-conceptual establecida como un mundo de ficción. Este se genera en tanto las metáforas, luego de un prolongado uso, se tornan “firmes, canónicas y vinculantes” (p. 25).

Toda cultura tiene de este modo sobre sí un cielo conceptual que le sirve para ubicar en un reticulado mental el conjunto de lo que comprende como realidad. A partir de ello, el hombre comete el error de creer que las cosas con las cuales se enfrenta le están dadas como si fueran “objetos puros”, olvidando las metáforas como una creación ficcional útil para salvar el estado original del “*bellum omnium contra omnes*”. La estabilidad de la realidad es una apariencia forjada por el sujeto que desconoce su propia actividad y por la reiteración de los resultados a través del uso.

<sup>12</sup> Se trata un texto tan rico e interesante como anticipador de los diferentes puntos referidos a la crítica a la metafísica a partir de la crítica al lenguaje, de la relación sujeto-objeto y del carácter representador del conocimiento.

El lenguaje queda así caracterizado por la traducción a conceptos de metáforas intuitivas y la construcción a partir de órdenes piramidales, en los que todo resulta jerarquizado. En el texto analizado, la lógica nace de la necesidad de unificar diferencias, de obtener “casos iguales” a los fines de la comprensión y el dominio.

Al caos inicial de representaciones es necesario imponerle una regularidad y un número de formas en virtud de nuestras necesidades, de modo tal que las categorías son “verdaderas” (como errores útiles) en tanto condiciones de existencia para nosotros. Un mundo que deviene no es formulable en categorías, la razón lo califica entonces como falso a los fines del conocimiento, que necesita de la ilusión del ser. El concepto de “yo”, como unidad en medio del caos, crea todos los demás conceptos a su imagen y semejanza.

El hombre no puede afrontar la multiplicidad de pulsiones de la voluntad de poder sin imaginar un centro dominante, al que llama “yo”, “sujeto”, “alma” o “espíritu”. En virtud de esa voluntad de igualar (propia del instinto de rebaño), este “yo” crea toda la realidad antropomorfizándola y traduciendo la diversidad de impulsos de la voluntad de poder en términos que no solo dejan a un lado lo propio de cada caso, sino que también poseen una significación institucional en virtud de un acuerdo gregario.

Así, las palabras adquieren tal fuerza que toda la metafísica moral se basa en este carácter estructurador del lenguaje, y se organiza creando pirámides en cuya cima rige un principio supremo, ordenador, tanto en el ámbito del saber como en el ámbito del obrar. Esto es así porque la estructura conceptual en la vida cotidiana no solo comprende la dimensión del conocimiento sino también la axiológica; los valores pasan a formar un sistema coherente con los conceptos culturales con los cuales vivimos.

De este modo, el lenguaje no se refiere primariamente a cosas, y no se encuentra ligado en primer lugar a significados objetivos sino que previamente indica la perspectiva acerca del mundo de quien se comunica. Acorde con esta perspectiva, considerar al lenguaje como un conjunto de proposiciones que hablan de un mundo real objetivamente y que pueden ser en ese sentido verdaderas o falsas es un momento del devenir del nihilismo.

En su crítica a la modernidad, Nietzsche señala que después de la muerte de Dios (Principio Ordenador) los hombres han llenado el espacio vacío con otra autoridad que hable incondicionadamente, que pueda ordenar y poner fines, como la conciencia, la razón, la historia y la idea de progreso inherente a la misma, etc. La pregunta del “*para qué*” del nihilismo surge de la costumbre hasta ahora existente, en virtud de la cual la meta parecía puesta, dada, exigida desde fuera —a saber, por una *autoridad sobrehumana* cualquiera. De la creencia en una *autoridad distinta que sepa hablar incondicionadamente, que pueda ordenar* finalidades y tareas.

La noción de voluntad de poder concebida como lo indicamos más arriba, como error útil a la manera de “gran simulacro”, permitiría *en parte* romper con este esquema del lenguaje y arrastraría consigo la metafísica teológico-moral. ¿Por qué? Porque la noción de voluntad de poder parece excluir la idea de fundamento en la

medida en que destaca la multiplicidad de los *quanta* de poder. Sin embargo, y por más que se rechace la idea de unidad o permanencia, ésta está presente de alguna manera en tanto nos hallamos ante una falsificación, que es una estatización provisoria.

La idea de eterno retorno, el pensamiento más difícil de asumir, ¿podría representar esta ruptura con el ámbito metafísico y moral? La idea de eterno retorno es la asunción del devenir como retornante, o sea, la impresión sobre lo múltiple de la unidad, del ser (lo permanente). Dentro de las grandes ficciones (voluntad de poder, superhombre, etc.), el eterno retorno posee un carácter especial y ambiguo: por un lado mantiene con fuerza su aspecto ficcional desde el punto de vista moral, en tanto es presentado como una suerte de hipótesis para la vida humana. Si todo retornara, el hombre podría asumir diversas actitudes, pero entre ellas existen dos que consideramos “extremas”: rechazar todo, cayendo nuevamente en el nihilismo, o afirmar el *instante* para que retorne lo querido. Este último es uno de los aspectos de la *moral dionisiaca* que afirma lo presente, vive lo que el azar le depara, aceptándolo mediante el *amor fati* y se expresa en el “¿Era esto la vida? ¡Vuelva otra vez!” Dicha actitud permite una valoración de todo lo rechazado por las morales metafísicas: el instante, lo fluyente, lo terreno, el azar, el devenir.

Por otro lado, desde el punto de vista metafísico se suele señalar la idea de eterno retorno como la aproximación del ser (lo permanente) al devenir (lo cambiante) y, en este sentido, sigue siendo una ficción que debe afirmar algo “permanente” para no caer en el vértigo puro de lo fluyente. Por eso sostenemos que el eterno retorno es también un “error útil” a la manera de un gran simulacro y que se mantiene dentro de esa particular tensión que supone la crítica a la noción moderna de sujeto representador, por un lado, y la afirmación del filósofo artista, por otro. Aun cuando indiquemos que el superhombre o el filósofo artista no son una repetición del sujeto de la modernidad, en tanto no están concebidos como entes representadores, el tema de los valores siempre despierta sospechas, ya que los mismos poseen siempre un matiz representativo.

De acuerdo con lo que se viene considerando como metafísica, en esta cuarta faceta del nihilismo se propondría el derribo de los edificios conceptuales contruidos a partir de principios ordenadores. Voluntad de poder y eterno retorno como grandes simulacros intentan en parte este derrumbe, pero en tanto continúan usando el lenguaje aún deudor de la metafísica y siguen acercándose a nociones metafísicas como permanencia, presencia, fundamento, ser (por más que se trate de “ser-interpretado”) no lo logran totalmente, y conservan su carácter de “estatizaciones”(aunque provisionarias).

Se podría objetar que mientras que tengamos que utilizar el lenguaje todo seguirá siendo falsificación. Sí y no. Sí, porque todo término significa una unificación y no escapa a la lógica de la metafísica jerarquizadora de conceptos. Y no, en la medida en que sea posible recobrar para el lenguaje su multiplicidad de sugerencias y perspectivas, como por ejemplo lo hace Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. Un lenguaje poético sería tal vez el que más podría acercarse a esa noción de verdad originaria, la verdad del devenir sin más, y sería el aspecto más antimetafísico que expresa

la voluntad de poder considerada como arte. El arte como “lugar” de la verdad originaria rompería con esa “tela de araña” que es la metafísica y propondría ir más allá de la razón –tal vez, ¿hacia el caos, hacia la locura dionisiaca? El arte abriría la perspectiva insospechada –¿imposible?– de pensar sin fundamento fundante y de concebir una nueva forma de pensamiento a la manera de la danza y el juego.

Ante este abismo accede y al mismo tiempo se retrae el arte. Accede en tanto y en cuanto salta la barrera del lenguaje unificado en significados únicos e institucionalizados, en tanto rompe la estructura piramidal del orden de los conceptos. Y ante ese abismo el arte también se retrae porque está condenado al uso de las palabras y las máscaras, condenas que, por otra parte, permiten al hombre vivir. La verdad del devenir sigue siendo la verdad trágica, inhumana, que no puede ser asimilada por el hombre, quien para ubicarse en el mundo, debe forjar errores. Así como Ariadna le dio el hilo a Teseo para que se orientara en el laberinto de Creta porque Teseo necesitaba seguir pasos, no perderse en el mundo del Minotauro, también sabemos que en este mundo debemos asumir un pequeño fragmento organizado para poder vivir, por eso estamos impedidos de expresar algo semejante al “sin por qué”. Tal vez Nietzsche quiso sugerirlo, y por eso “eligió” el camino de la soledad absoluta.

A nuestro entender, esta tensión muestra la particular ambigüedad en que debe moverse todo pensamiento que desea ir “más allá” de la metafísica y que debe expresarse en un lenguaje que continúa siendo deudor de la misma.

### *A modo de reflexión final*

La posibilidad de postular un cuarto nihilismo a partir de los tres considerados con anterioridad, implica comprender que la ruptura con el plano metafísico alcanza un “cumplimiento” radicalizado a partir de la crítica nietzscheana al lenguaje y que la idea de “moral más allá del bien y del mal” se resignifica. Del desarrollo de esta tesis surgen las siguientes conclusiones:

1. Si consideramos a la metafísica como ontología de la sustancia, su estructura básica *fundamental* se presenta en la oposición: *apariencia - realidad*. Como negación de la realidad sustancial, la estructura básica del nihilismo se da en: *apariencia - (nada)*.

El nihilismo es la negación de la sustancia, pero sigue constituyendo, una ontología de la sustancia. Constituye una ontología de la *ausencia*. En el lugar de la realidad sustancial, de lo verdadero, etc., lo que hay es *nada sustancializada*.

El nihilismo no lleva a cabo la eliminación total de la oposición. Este mundo como *apariencia* encontraba en el mundo verdadero su *sentido*, su finalidad, su para qué y su significado, su qué. Como correlato de la ausencia del mundo verdadero lo que encuentra es su *ausencia de sentido*, de para qué y de significado. El mundo solo como *apariencia*, sin su correlación opositiva, es nada. Porque su ser estaba puesto en su contrario, al perder su contrario, este mundo pierde su ser.

La pérdida del mundo verdadero acentúa la negación de este mundo como su opuesto al hacerla explícita. Deja a este mundo despreciado sin compensación, sin más allá, sin trascendencia, sin conocimiento, sin deber, sin esperanza, en definitiva, sin valor.

Cuando el mundo verdadero se vuelve *nada* se hace manifiesta la nada que este mundo era en relación con aquél.

2. La posibilidad de superar el nihilismo, que se realiza a partir de su radicalización (que a nuestro juicio se piensa desde la cuarta faceta del nihilismo), sostiene que el término que queda una vez que la oposición es eliminada: *apariencia*, ya no puede ser definido por su correlativo, porque ya no hay oposición y, por tanto, relación. Por ende, la *apariencia*, (y todo lo que esa dimensión puede abarcar: la ficción, el devenir, la multiplicidad, los sentidos, etc.), deja de ser tal como correlato de una realidad verdadera.

La progresiva disolución de la realidad sustancial, de la verdad y de la moral, desemboca en el nihilismo extremo. Lo que queda de ellas es su *ausencia*, su *nada*. La disolución de la realidad es la desintegración de lo “real” y “aparente”, y por ende, “verdad” y “ficción” o “bien” y “mal” pierden el significado que les otorgaba su correlación de oposición. Por lo tanto, pensar este mundo más allá de esa oposición, “más allá de la verdad y la ficción”, supone la pérdida del fundamento, del por qué (la correlación *apariencia-realidad*) en el plano metafísico. De igual modo, actuar “más allá del bien y mal” implica la acción sin fundamento racional y sin *telos*, sin por qué y ni para qué.

3. La crítica a la metafísica en Nietzsche es una crítica al lenguaje de la metafísica, de la metafísica como lenguaje y, fundamentalmente, de la metafísica en el lenguaje.

De acuerdo con lo que hemos trabajado en la cuarta faceta del nihilismo, la posibilidad de la metafísica aparece como una *metafísica ficcional*. Esto es así porque el posicionarse más allá del bien y del mal, más allá de la oposición apariencia-realidad, significa también más allá de la unidad, de la totalidad, del sentido y, particularmente, más allá del lenguaje, fundamentalmente de la razón como lenguaje, como responsable de esas configuraciones que otorgan sentido a partir de la unificación, a partir de la representación.

El discurso verdadero es el discurso de la razón, porque la verdad es entendida como la correspondencia con *una* realidad reflejada por la razón o constituida por ella. Así, tanto el discurso del realismo como el del idealismo se presentan como formas del *monoteísmo*: la creencia en *una* verdad, en *una* realidad, en valores absolutos, deriva de la creencia en *un solo* Dios, y conserva la estructura del discurso monoteísta. El discurso racional conserva la estructura del discurso religioso. Cuando Nietzsche habla del “monotonoteísmo” se debe pensar en la denuncia del discurso racional como un discurso teológico, esto es, la reiterada repetición y creencia en un discurso racional divinizado.

Una consecuencia de la eliminación de la oposición metafísica en el lenguaje es que el lenguaje mismo y, por lo tanto la realidad, se ven alterados, resignificados. Al no haber realidad sustancial no hay significado verdadero ni por ende unívoco, sino solo *perspectiva*.

El Dios único y la verdad divina ya no tienen lugar en el lenguaje, éste ya no es el vehículo del Entendimiento, ni la copia fiel de la realidad, sino la herramienta hermenéutica de una voluntad de poder. Sujeto y predicado ya no son estructuras ontológicas. Por lo tanto, ir más allá de la oposición es también ir más allá de la gramática. Tal concepción *desontologizada* expresa que no hay una realidad, ni una interpretación verdadera, sino múltiples y diversas interpretaciones. Esta hipótesis explica que la articulación de la oposición realidad-apariencia y su disolución son *valoraciones* y, por ende, para Nietzsche *interpretaciones*.

Frente a esta condena de la palabra, surge la filosofía para Nietzsche solo como arte, en tanto puede limitarse a abrir nuevos mundos diferentes, a eludir los conceptos fundantes y a pensar con un pensamiento que se abandona en lo múltiple, destruyendo la rigidez de lo *uno* y de la razón calculante, rompiendo con la *imagen del mundo* creada por un sujeto representador.

En esta condena de la palabra, la ética se plantea la consideración del “hombre sin por qué ni para qué”, es decir, el problema del obrar humano no legitimado por un *fundamento racional*. ¿Qué figura humana se correspondería con este tipo de nihilismo? Tal vez el eremita que reconoce que también la filosofía es una falsificación y elige el camino del silencio.

La crítica nietzscheana de la moral, en definitiva, deja abiertas importantes brechas por las que puede continuarse la reflexión ética. Por otra parte, representa una irritación de lo superficial para descongestionar lo profundo. Tiene la virtud de sacudir los ingredientes dogmáticos que suelen parasitar algunas teorías éticas, e invita al ejercicio enérgico de la crítica.

### Referencias bibliográficas

- Deleuze, G. (2000), *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Fink, E. (1979), *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1995), *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Holzzapfel, C. (1995), “Algunas proyecciones contemporáneas del nihilismo desde Nietzsche”, en *Homenaje a los 150 años del nacimiento de Friedrich Nietzsche*. Universidad de Chile.
- Hopenhayn, M. (1997), *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Editorial Andrés Bello Española.
- Macintyre, A. (1987), *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Nietzsche, F. (1977), *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1981), *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.

- \_\_\_\_\_. (1983), *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Ediciones Hyspamérica,
- \_\_\_\_\_. (1985), *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1986), *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1988), *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1993), *Fragmentos Póstumos*. Colombia: Editorial Norma. Trad. Germán Menéndez Acuña.
- \_\_\_\_\_. (1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos. Trad. Luis Valdés.
- Vattimo, G. (1986), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. (1987), *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Editorial Península

#### Resumen / Abstract

En el presente artículo se aborda la posibilidad de pensar en una cuarta faceta del nihilismo, en la que la expresión “*jenseits von Gut und Böse*” se relaciona con la idea de “pérdida del fundamento” (*Grund*) en el plano metafísico, y con el concepto de “hombre sin *télos*” en el plano moral. A partir de la postulación de otra perspectiva para pensar el nihilismo, será factible corroborar la relación en el pensamiento nietzscheano entre metafísica-lenguaje-ética.

*The present article considers the possibility of conceiving a fourth facet of nihilism. The phrase “jenseits von Gut und Böse” relates to the idea of the loss of basis (Grund) in the metaphysical level, and to the concept of “man without télos” in the moral level. By taking another perspective on nihilism, it will be possible to corroborate the relation between metaphysics, language and ethics in Nietzschean thought.*