

La subversión axiológica existencial del ser consigo y con su mundo fáctico  
Una reflexión a la luz de la transvaloración nietzscheana y el existencialismo sartreano

Camilo Andrés Camacho Niño

Trabajo de grado para optar el título de Filósofo

Director

Andrés Botero Bernal

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2020

## Tabla de Contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>7</b>
<b>1- La transvaloración nietzscheana frente a la racionalización conceptual del ser en Sócrates y frente a la concepción de un mundo suprasensible en su tradición (Platón) y en el cristianismo sacerdotal posterior .....</b>	<b>10</b>
<b>2-Nietzsche desde la <i>genealogía</i> y el <i>Zaratustra</i>, una crítica frente a la valoración del ideal ascético cristiano en su visión del mundo y del ser.....</b>	<b>23</b>
<b>3-Devenir y axiología en el <i>ser</i> del personaje Antoine Roquentin de Sartre.....</b>	<b>29</b>
<b>4. Conclusiones .....</b>	<b>39</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>41</b>

**Resumen en Español****La subversión axiológica existencial del ser en relación consigo y con su mundo  
fáctico**

Camilo Andrés Camacho Niño

Palabras clave: Devenir, Ser, Metafísica, Transvaloración, Existencialismo.

Resumen: en el presente texto encontramos una problemática axiológica que atañe al cuestionamiento del ser en el forjamiento valorativo de su vivencia, en el hacerse de su existencia, en el sentido mismo de este hacerse y en la valoración que se tiene tanto consigo como con el mundo circundante en el que se desenvuelve. Nietzsche y otros pensadores como Sartre son autores claves en esta polémica. desde sus reflexiones en relación con la experiencia concreta del hombre se logra ver un vínculo o acercamiento en la subversión contra aquellos pilares que supeditan metafísicamente y rigen conceptualmente las riendas del mundo, del *ser* y de su existencia en Occidente: ideales ascéticos, axiomas morales, juicios y razones *a priori*, metafísica cristiana, conceptos universales del ser, dogmas religiosos y filosóficos etc. En este sentido, este artículo se dirige a reflexionar y analizar la crítica nietzscheana sobre el ser en la valoración axiológica de sí y de su mundo, por contraposición a una metafísica omnicompreensiva que lo fuerza a determinarse y a definirse fijamente, vinculándose a la par con las reflexiones sartreanas sobre el ser y su comparecer en la existencia.

\*Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director Andrés Botero Bernal. Doctor en Filosofía

**Resumen en Ingles****The existential axiological subversion of being in relation to himself and his  
factual world**

Camilo Andres Camacho Niño

Keywords: Becoming, Being, Metaphysics, Transvaluation, Existentialism.

Abstract: in the present paper we find an axiological problematic that concerns the questioning of the being in the evaluative forging of its experience, in the becoming of its existence, in the very sense of this becoming and in the valuation that one has both with oneself and with the surrounding world in which it develops. Nietzsche and other thinkers like Sartre are key authors in this polemic, from their reflections in relation to the concrete experience of man it is possible to see a link or approach in the subversion against those pillars that metaphysically subordinate and conceptually govern the reins of the world, of being and of its existence in the West: ascetic ideals, moral axioms, judgments and a priori reasons, Christian metaphysics, universal concepts of being, religious and philosophical dogmas, etc. In this sense, this article aims to reflect and analyze the Nietzschean critique of being in the axiological evaluation of itself and its world, as opposed to an omnicomprehensive metaphysics that forces it to determine itself and define itself fixedly, linking this at par; with the Sartrean reflections on being and its appearing in existence.

\*Graduate Work

\*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Principal Andrés Botero Bernal. Doctor of Philosophy

## Introducción

Lo que nos ocupa como fundamental polémica, reflexión y estudio de este escrito, es el *ser* en su manifestación valorativa y reflexiva consigo, con el mundo circundante, con la vida fáctica que le rodea y con su desenvolvimiento autónomo o impropio en medio de su existencia; en este suceder del ser, la comprensión de la existencia se ha visto sumida en numerables juicios valorativos que se oponen unos a otros por el carácter mismo de sus pensamientos e ideales; con esto, se resaltan diversas concepciones en la expresión axiológica del *ser* occidental en su historia, por un lado, tenemos una parte de la metafísica occidental y filosofía tradicional, (ideales socráticos, platónicos e ideales cristianos) y, por el otro, tenemos la oposición y la subversión filosófica contra estas concepciones tradicionales: la transvaloración nietzscheana de los valores y el existencialismo sartreano. Teniendo presente esto, el artículo se divide en varias partes. En un primer momento disertaremos a partir de la obra de Nietzsche: *El crepúsculo de los ídolos*, el problema valorativo de la razón y el *logos* socrático en su supremacía absoluta y determinante sobre el mundo corpóreo; vinculándose a esto, se indagará desde esta misma obra la valoración de la concepción moral cristiana en relación con la existencia fáctica sensible del ser, para así poner ante la mesa aquellos conceptos, visiones y aspectos totalitarios sobre la existencia concreta, que suscitan la subversión y el desasimiento del ser nietzscheano frente al *logos metafísico Socrático* y frente a la posterior tradición del cristianismo. En segundo lugar, desde *La genealogía de la moral* y el *Así hablo Zarathustra* de Nietzsche, seguimos profundizando en el análisis de la valoración moral cristiana respecto al mundo y al ser; en estas obras encontramos en el estudio de lo axiológico a la filosofía de Nietzsche en contraste con la valoración del ideal sacerdotal cristiano, ¿Cómo se presenta el antagonismo entre el pensamiento nietzscheano y el pensamiento cristiano en sus valoraciones respecto al ser y la existencia? Desde esta incógnita ahondamos reflexivamente en el problema valorativo de la vida fáctica del ser, disertando tanto la fundamentación ascética e ideal en el sacerdote como la manifestación axiológica y transvalorativa en la reflexión filosófica de Nietzsche, analizando así en ambos sus sentidos y sus cuestionamientos respecto al existir del ser. Finalmente, el pensamiento existencialista de Sartre se vincula y se ejemplifica en este artículo con su personaje principal Antoine Roquentin de su obra *La Náusea*, pues este personaje refleja en su axiología inquietante, la subversión transvalorativa de sí mismo y de su mundo, hallándose de este modo ligado a esta

problemática valorativa y existencial del ser. En esta obra, Sartre nos muestra, por medio del diario de Antoine, el escenario cotidiano de una ciudad moderna occidental: “Bouville”.

Estremecida entre sus tradiciones, su religión, su historia, su cultura y entre el grito aporético que lanza Antoine ante la incógnita por el sentido de su ser y de su hacerse en medio de este entorno cotidiano, Roquentin es un hombre soltero y solitario que va llegando casi a sus treinta años, escasamente cruza palabras con las personas a su alrededor, pocos son los diálogos que se ven con los demás personajes a lo largo de la obra. Viajó gran parte de su vida, pero se asentó en esta ciudad luego de que se cansara de los mismos viajes. Trabaja como historiador sobre un personaje aristócrata del siglo XIX, el Marqués de Rollebon; sin embargo, su oficio paulatinamente le despierta una paradoja, pues, por un lado, por medio de este es que puede hacer algo para subsistir económicamente y conocer sobre personajes de la historia, pero al mismo tiempo, veremos que esto le generara una confusión de su ser: trabaja para olvidarse de sí, de sus preocupaciones existenciales; no obstante, estas preocupaciones no se hacen esperar, pues llega a nihilizar su trabajo, negando la veracidad y el sentido de lo que hace. Con Antoine, Sartre nos muestra un individuo que se devela en esta dualidad intermitente, por una parte, vemos la aceptación y la ocupación del trabajo, pero, por otro lado, vemos aquella inautenticidad como forma de olvido de sí que encuentra en su oficio y que consecuentemente, da lugar en varias ocasiones a la discrepancia con el trabajo mismo, manifestando así una nihilización con sus propias ocupaciones diarias y monótonas. Con esto, su vivir en esa cotidianidad llega a desentrañar cuestionamientos íntimos, contingencias, contradicciones y críticas respecto a su propio mundo, en donde toda esta inmensidad de afecciones llega a ser plasmadas en su diario personal como una expresión liberadora de sí, desde la cual nos es posible disertar el problema axiológico y valorativo en Antoine. Lo expresado en su diario nos muestra parte de las inquietudes existenciales y filosóficas del pensamiento sartreano, pues resalta aquel cuestionamiento e interpelación al ser que se agota y se hace en el irreversible tiempo de su fáctica experiencia en medio de los quehaceres que le consumen, ya sean autónomos o no autónomos: el individuo es eso que se hace y se consume en el ahora. Para Sartre, el ser se haya ante la angustiosa incógnita de su propio hacerse en medio de una existencia fáctica que le pasa ante sus ojos y que le es irrepitable. De acuerdo con lo dicho, la investigación de este trabajo de grado sobre Nietzsche y Sartre, pone de relieve al ser ante su experiencia fáctica y ante su propia angustia transvalorativa en tanto que *ser* en medio de las confusiones y aporías intermitentes de

su existir dentro del devenir mismo del mundo, de los seres y de las cosas. El pensamiento y la vivencia crítica del ser en relación a su experiencia sensible, así como la falta de estos mismos aspectos, resultan ser ante todo los factores claves que influyen en la situación valorativa del ser por relación a su existencia, a su vivencia y a la manifestación del mundo sensible en el que se desenvuelve.

**1- La transvaloración nietzscheana frente a la racionalización conceptual del ser en Sócrates y frente a la concepción de un mundo suprasensible en su tradición (Platón) y en el cristianismo sacerdotal posterior**

Desde el estudio de la obra *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche realiza una crítica a los juicios valorativos racionales e ideales de los sabios sobre la metafísica y la ontología del *ser* fáctico, exactamente se está refiriendo a Sócrates y a Platón, pero también a la posterior tradición de sacerdotes cristianos en su visión ideal de Dios, del ser y de un mundo superior; esta última cuestión se verá tratada más adelante.

Prosiguiendo, Nietzsche ve un problema en la valoración respecto al ser y a la existencia fáctica en estos personajes, señala la decadencia de su valorar por su desidia con el mundo sensible: “yo reconocí a Sócrates y a Platón como síntomas de decaimiento, como instrumentos de la disolución griega, como pseudogriegos. Ese *consensus sapientium* – esto lo he entendido cada vez mejor – lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello que coincidían: dicho consenso prueba más bien que ellos mismos, esos muy sabios, coincidían *fisiológicamente* en alguna cosa, para adoptar, - para *tener que* adoptar - la misma actitud negativa ante la vida” (Nietzsche, 2016, p 626). Con esto, no está apelando Nietzsche a un juicio de valor positivo de la vida, en el sentido de concebirla como una existencia buena. Va más allá de lo bueno o de lo malo, lo que Nietzsche está denunciando es el olvido de esta y el distanciamiento del ser existente fáctico y del mundo sensible por relación a una concepción abstracta y conceptual de un mundo suprasensible, mejor y racional. Para Nietzsche es polémico el carácter de verdad que se le atañe a este valorar y a las interpretaciones conceptuales que crean dicho mundo abstracto desprovisto de la realidad fáctica de este mundo, pues esto da lugar a una idealización valorativa y anhelante de este fenómeno suprasensible que se toma por cierto, pero que en realidad no es más que idealización, interpretación, mas no verdad o realidad:

Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden, en última instancia, ser verdaderos nunca: solo tienen valor como síntomas, solo entran en consideración como síntomas, -- en sí, tales juicios son estupideces. Uno ha de extender por completos sus dedos hacia ella y hacer la prueba de coger esta asombrosa *finesse* (finura), a saber, *que el valor de la vida no puede ser justipreciado* (Nietzsche, 2016, p. 626).

En Nietzsche es paradójico definir una valoración, un juicio o una idealización como verdades en sí, como determinaciones irrefutables e incuestionables en su relación con la vida concreta y su devenir. La idea y su “verdad”, no son más que una valoración más, una interpretación moral, un síntoma respecto algún fenómeno concreto del mundo sensible que le lleva a dicha concepción ideal, pero no resultan ser la realidad originaria. La frase *el valor de la vida no puede ser justipreciado*, menta como pensamiento de Nietzsche que el individuo bien puede valorar, pues esto es una manifestación de su ser que se da; sin embargo, justipreciar, que significa determinar un valor definitivo, daría lugar a una censura e inhibición del ser como manifestación libre debido a un lenguaje y conceptualización que adjudica lo que ha de ser su verdad desde ese *logos* valorado *a priori*, pasando por alto ese devenir inquieto, acontecible e ignoto del ser mismo, que escapa a las fijaciones conceptualmente determinadas. En ese sentido, la valoración de Nietzsche sobre la manifestación del mundo sensible, del ser y de las cosas, lejos de verse dogmáticamente fijada por ideas, se halla en constante apertura y posibilidad de conocimiento nuevo, desconociendo de este modo una valoración y un saber definitivo de las cosas, pues el saber y la valoración pueden variar en Nietzsche a partir del devenir de la existencia y sus metamorfosis, dando lugar a contradicciones, alternancias, nihilizaciones y creaciones constantes en medio de este devenir de la experiencia, en donde el ser se ve sumido en una comprensión inacabable de sí, en una transvaloración: “Ver un problema en el *valor* de la vida por parte de un filósofo continua siendo en dicha medida incluso un reparo contra el, un signo de interrogación respecto a su sabiduría, una falta de sabiduría” (Nietzsche, 2016, p. 626).

Otro de los aspectos valorativos decadentes que Nietzsche identifica en Sócrates es su sobreabundancia de lo lógico, la tendencia a racionalizarlo todo y a llevarlo a una nube metafísica, en donde se expone la razón ante todos los ámbitos y situaciones, cuestión que Nietzsche concibió como una tiranía de la razón. Todo estaba enjuiciado por esta, los sentidos, la vida concreta, el mundo, las cosas, la afición, el ser, etc. todo pasaba por la valoración socrática: “razón=virtud=felicidad” (Nietzsche 2016, p. 627). Gracias a esto, se da lugar a la autoconservación racional socrática como valoración debida al *ser*, tras esto, las manifestaciones naturales y sensibles se vuelven unas contra otras, la razón sin y contra la pasión, la pasión sin y contra la razón, etc. Todo por la supremacía de la razón sobre los demás aspectos sensibles y afectivos. En este fenómeno socrático de la razón ya nadie era dueño de sí, según Nietzsche, pues la preconcepción racionalizadora lo abarcaba todo, ya no había una razón que surgiera libre

y espontáneamente, sino que esta ya estaba preconcebida frente a cualquier cuestión o situación. La auto conservación y la tiranía de la razón poseían al ser, eran los elementos salvadores ante los instintos y ante lo corruptible del mundo sensible, ocurriendo, de este modo, un fanatismo de la razón relacionada con la dialéctica socrática, en donde la cuestión moral ya en Platón, se regía desde esta premisa socrática de la razón, entendida como el acercamiento a la virtud y a la felicidad:

Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razón* un tirano, como hizo Sócrates, tiene que haber un peligro no pequeño de que otra cosa haga de tirano. Entonces se adivinó la racionalidad como *salvadora*, ni Sócrates ni sus <enfermos> eran libres de ser racionales, --era *de rigueur* (de rigor), era su *último* remedio. El fanatismo con que toda la reflexión griega se lanza a la racionalidad delata una situación crítica: se estaba en peligro, se tenía una única elección: o bien perecer o bien --*ser absurdamente racionales*... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón está patológicamente condicionado; de igual modo su aprecio de la dialéctica. Razón=virtud=felicidad significa simplemente: es necesario imitar a Sócrates y colocar aquí de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna*—la luz diurna de la razón. Es necesario, a toda costa, ser inteligente, claro, lucido: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*... (Nietzsche, 2016, p. 629).

La racionalización socrática apelaba al conocimiento, a la orientación y al esclarecimiento del ser desde la dialéctica conceptual y sus ideas abstractas, no desde su caos fáctico. Lo concreto de la existencia: su devenir, lo corpóreo, lo instintivo, lo afectivo, etc., resultaban ser lo confuso, lo “decadente”, lo que no *es*, lo opuesto a la claridad de los conceptos, es decir: lo que cambia, lo que muta, lo que no permanece en unión o quietud, lo que es “corruptible”; aspecto que contrasta tajantemente con la dialéctica socrática, la cual buscaba en su exegesis la verdad del objeto en cuestión, lo que *es*, lo que no deviene, su claridad, su pureza, su ideal racional y su valor como conceptualización, de ahí que Nietzsche le nombrara como uno de los ídolos conceptuales:

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios eran momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Ellos matan, rellenan para disecar, esos señores que rinden culto a los ídolos conceptuales, cuando adoran, --se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la edad, así

como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, --incluso refutaciones. Lo que es (*was ist*) no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en el ente (*das Seiende*). Pero, como no pueden apoderarse de él, buscan razones de por qué se les retiene. <<Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos el ente: ¿Dónde se esconde el engañador?>> --Lo tenemos, gritan muy felices, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que en otras ocasiones también son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia (*Historie*), de la mentira, -- la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo el es <<pueblo >>. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! --¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa deplorable *idéé fixe* (idea fija) de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante atrevido para portarse como si fuera real!...>> (Nietzsche, 2016, pp. 630-631).

El mundo “verdadero”, manifestado desde las conceptualizaciones abstractas y concebido como superior y opuesto al mundo fáctico, no es más que un testimonio paradójico, censor y falsificador del plano sensible, pues dicha idea del mundo “verdadero” que abarca lo que “*es*”, lo que no deviene, lo suprasensible, solo es exclusivamente concebible desde los sentidos fácticos que la evocan y le reconocen. Sin el plano sensible y corpóreo de la existencia humana ¿cómo podrían haber surgido y haberse comprendido dichas ideas conceptuales de otro mundo? Tuvo que haber una sensibilidad humana que las creara; los sentidos no son la primera fundamentación del engaño, resultan serlo el concepto artificio y el testimonio inamovible que este crea respecto a lo fáctico del devenir de las cosas. Para Nietzsche el concepto es el que congela la realidad en su enunciado abstracto, pues al concebir una cosa en idea ya racionalizada y determinada por el lenguaje, se le omite su devenir fáctico, su cambio, su realidad; no obstante, para la tradición socrática tal cambio es lo confuso por excelencia, lo que no *es*, la no verdad contrapuesta a los conceptos racionales y verdaderos. Esta valoración para Nietzsche resulta ser lo decadente de la racionalización del lenguaje en Sócrates, pues por contraposición a esto, gracias a los sentidos es que podemos emitir algún asomo de realidad y de abstracción de las cosas; sin ellos, el pensar mismo sería imposible, ¿cómo llegaría la idea sin cerebro, sin olfato, sin vista, sin tacto, sin experiencia, etc.?

Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, --en que hemos aprendido a seguir agudizándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es monstruosidad y todavía no ciencia: quiero decir, es metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática (Nietzsche, 2016, p. 632).

El testimonio de los sentidos no da como resultado una idea fija y abstracta, contrario a la razón socrática. El testimonio de los sentidos va de la mano con el devenir del mundo, con la experiencia y el cambio de las cosas; por eso, los sentidos han de pensarse hasta el final, no son una valoración fija e intocable. Pueden transvalorarse a partir del devenir de la experiencia fáctica. Su reflexión no cesa porque va de la mano con el movimiento de la existencia, generando de este modo nuevos conocimientos de los sentidos y de lo fáctico por el cambio de su devenir. Contrariamente, el testimonio del *logos* en la tradición metafísica socrática, se distancia del movimiento, de los sentidos y de lo concreto. Nietzsche crítica esta forma de distorsionar la realidad e invertir las cosas desde la metafísica *a priori* de los conceptos en los filósofos de esta tradición supeditada al *logos* puro de la razón, pues en estos, ese *logos*, ese lenguaje “verdadero”, no puede brotar de un mundo sensible y cambiante, sino que cuestiones como la verdad, la idea de bien, de lo perfecto, etc., son facultades de un lenguaje y una razón que conciernen a una realidad primera, superior, anterior, suprasensible y por lo tanto, jerárquicamente mayor al mundo fáctico. Jamás en la concepción socrática o platónica, la razón y el lenguaje verdadero podrían brotar y ser causa del caos confuso del mundo sensible y “bajo”:

la *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como *comienzo*, lo que viene al final --¡por desgracia!, ¡pues no debiera siquiera venir!-- los <<conceptos más elevados>>, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se volatiliza. Esto es, de nuevo, tan solo la expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* brotar de lo inferior, no le es *lícito* haber brotado absolutamente de nada...Moraleja: todo lo que está de primer rango tiene que ser *causa sui* (causa de sí mismo). La procedencia desde algo distinto se considera como una objeción, como un cuestionamiento de valor. Todos los valores supremos son de primer rango, todos los

conceptos más elevados, el ente (das Seiende), lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto—todo ello no puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Pero todo ello tampoco puede ser desigual si relacionamos entre sí a tales conceptos, todo ello no puede estar en contradicción consigo mismo...(Nietzsche, 2016, p, 632).

Si tales conceptos elevados no son desiguales y contradictorios entre sí, la verdad puede ser también lo bueno y lo perfecto; sin embargo, nos vemos abocados en el devenir de un mundo en donde la crítica nietzscheana problematiza esta no contradicción, pues en él, la verdad, la realidad concreta del mundo, lo fáctico, no tienen que ver con una idea de bien o de perfección. Estos conceptos bien pueden ser contrarios a la verdad o a la realidad gracias al devenir de las situaciones concretas. La verdad y la realidad, en Nietzsche, no son sinónimos de bienestar o de perfección; son cuestiones que se hallan en una constante metamorfosis ante el devenir de la experiencia que escapa a los términos fijos y definibles. En la realidad fáctica de Nietzsche, se está lejos y más allá de determinar absoluta y conceptualmente lo que es el ser, lo bueno, lo perfecto, lo verdadero o lo malo. En este terreno, estos aspectos se hayan en una constante transvalorización, son un devenir en conocimiento, en posibilidad, no hay en ellos una verdad perfecta, suprasensible e intocable. Nietzsche invierte el valor metafísico conceptual *a priori* y pone al ser ante el lenguaje devenible de la existencia fáctica y ante la acción en su mundo concreto, en donde los conceptos y las valoraciones de estos, están prestos a transvalorarse indefinidamente debido a la experiencia con el mundo empírico. De este modo, el lenguaje no llega a ser algo *a priori* suscitado por cosmovisiones suprasensibles. Tanto el lenguaje como la realidad, se hayan sumergidos intrínsecamente en este mundo concreto y corpóreo.

Prosiguiendo y en relación con lo dicho hasta el momento, exponemos cuatro tesis nietzscheanas en contra de la valoración del “mundo verdadero”, suprasensible y en contra de la valoración de este mundo concreto, entendido como mundo aparente distanciado de la realidad:

*Primera proposición.* Las razones por las que <<este>> mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, --otra especie *distinta* de realidad es absolutamente indemostrable. *Segunda proposición.* Los signos distintivos que se le han dado al <<ser verdadero>> de las cosas son los signos distintivo del no-ser, de la *nada*. Se ha construido el <<mundo verdadero>> a partir de la contradicción con el mundo real: un mundo aparente de hecho, en cuanto no es más que una ilusión *óptico moral*. *Tercera*

*proposición.* Inventar fabulas acerca de <<otro>> mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos *vengamos* de la vida con la fantasmagoría de una vida <<distinta>>, de una vida <<mejor>>. *Cuarta proposición.* Dividir el mundo en un mundo <<verdadero>> y en un mundo <<aparente>>, sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (en último extremo, un cristiano taimado), no es más que una sugestión de la *décadence*, --un síntoma de vida *descendente*... Que el artista estime más la apariencia que la realidad no es ninguna objeción contra esta proposición. Pues <<la apariencia>> significa aquí la realidad *una vez más*, solo que en una selección, en una intensificación, en una corrección El artista trágico *no* es ningún pesimista, --dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*... (Nietzsche, 2016, p. 633-634).

El autor denuncia la concepción de un “mundo verdadero y superior” que resulta desconocido para esta existencia corporal. La valoración hegemónica de ese mundo conceptual sobre este mundo concreto denominado como “mundo aparente, dudoso” despierta una vez más lo decadente y lo paradójico, pues se construye desde el lenguaje suscitado por la sensibilidad corporal, una artífrica realidad y una “verdad” “suprasensible e inteligible” desprovista del plano corpóreo de la existencia que exclusivamente le concibe; no obstante, dicho mundo al solo poder ser reconocido desde la idea que genera un cuerpo sensible, da lugar por contraposición a su propia concepción, a la demostrabilidad de este mundo “aparente”, como mundo real que aparece fácticamente, siendo así aquel mundo “verdadero” solo una idea óptica moral y un anhelo abstracto de los filósofos ascetas sobre una vida mejor, distinta y superior. Por contraposición al anhelo de un mundo abstracto, Nietzsche pone de relieve la facticidad del devenir y de la vivencia de este mundo concreto, como fundamental manifestación en la que el ser se crea, se forja y se desenvuelve en su realidad, en donde lo sensitivo, lo razonable, lo alternante, lo opuesto, lo confuso, lo claro, lo enigmático, lo dionisiaco y lo apolíneo, convergen como manifestaciones reales de la experiencia fáctica del ser.

Así las cosas, desde este pensamiento se nihiliza la idea comprendida de un “mundo verdadero y suprasensible” anhelado por los sabios virtuosos y a su vez, se elimina la concepción de este mundo concreto entendido como mundo “aparente”:

1. El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el virtuoso, -- el vive en ese mundo, *el es ese mundo* (la forma más antigua de la idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la proposición <<yo, Platón>>, *soy la verdad*) 2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (<<al pecador que hace penitencia>>). (progreso de la Idea: esta se hace más sutil, más insidiosa, más inaprensible, *se hace mujer*, se hace cristiana...) 3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. 4. El mundo verdadero -- ¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y, en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, generador de obligaciones: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... 5. El <<mundo verdadero>> -- una idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, -- una idea que se ha hecho inútil, superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡eliminémosla! 6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!* (Nietzsche, 2016, p. 634- 635).

Nietzsche reivindica la manifestación del ser fáctico y real como ser concreto que existe y se desenvuelve en un mundo corpóreo. Así mismo, lejos de la dictadura de la razón socrática sobre los sentidos y las cosas, se abre la posibilidad a una razón más autónoma y más sensitiva, acorde con la experiencia del devenir del mundo concreto. En este sentido, la razón pasa de estar concibiendo otros mundos e ideales a estar reflexionando la afección sensitiva de las cosas, del ser, de los fenómenos, de los existentes, etc. En ese orden, un problema fundamental que sale a la vista como seres sensitivos; es el instinto, en este caso, nos centramos en la pasión humana como una de las formas del instinto. La pasión ha sido en gran parte desprestigiada y satanizada por los ídolos filosóficos de la tradición y posteriormente por las religiones como el cristianismo que creían ver en la pasión lo vano, lo bajo, lo confuso, lo pecaminoso y lo carnal:

En otro tiempo, a causa de la estupidez que había en la pasión, se hacia la guerra a la pasión misma: la gente se conjuraba para aniquilarla, -- todos los viejos monstruos de la moral están unánimes en ello, <<*il faut tuer les passions*>> (es preciso matar las pasiones). La fórmula más famosa para esto se encuentra en el Nuevo Testamento, en aquel sermón de la Montaña en que, dicho sea de paso, a las cosas no se las considera en

modo alguno *desde lo alto*. Allí mismo se dice, por ejemplo, con aplicación práctica a la sexualidad, <<si tu ojo te escandaliza, arráncalo>> (Nietzsche, 2016, pp.635-636).

Como vemos, se insiste por parte de estas valoraciones en una segregación rotunda contra las cuestiones instintivas y pasionales del ser; no obstante, si bien hay pasiones que puedan ocasionarnos tales penas como el dolor, la confusión y la desorientación, esto ocurre por una falta de reflexión ante la manifestación de la pasión misma, por su aversión, por la censura y por el olvido al que se le condena. El prejuicio moral de los ídolos tradicionales y de los santos cristianos contra la pasión en el ser, producen la ignorancia en el conocimiento de su afectividad. Tras este desprestigio y castramiento moral contra la pasión y los instintos, no logra haber cabida para una espiritualización de los mismos en donde se mediten sus sucesos, experiencias y afectos.

-- La iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su práctica médica, <<cura>>, es el *castradismo*. No pregunta jamás << ¿Cómo se espiritualiza, se embellece, se diviniza un apetito?>>-- en todas las épocas ha puesto el peso de la disciplina en el exterminio” (Nietzsche, 2016, p. 636).

Además del castramiento instintivo, lo polémico de este medio de censura moral y religioso, estriba en la falta de autonomía de los individuos para poder forjarse en su propia reflexión y proceder de forma auténtica sobre sus cuestiones íntimas, sensitivas e instintivas, pues contrariamente a esto, ha de haber un precepto que los guíe, una metafísica, una moral casta que les oriente, siendo tal moral una valoración no propiamente autónoma y conceptualmente ajena a la experiencia reflexiva y catártica de un ser en medio de la fácticidad de sus instintos y de sus pasiones. Esta forma de valoración contranatural para Nietzsche, es la que sumerge al *ser* en el desprestigio falaz de lo corpóreo, pues lo desvincula decadentemente de las diversas cuestiones fácticas de la vida, esto sale a la vista cuando estas valoraciones morales ponen el anhelo del ser en mundos suprasensibles como “el reino de Dios”, en donde la experiencia sensitiva del mundo, queda anulada:

La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral que hasta ahora se ha enseñado, venerado y predicado, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, -- es una *condena*, a veces disimulada, a veces publicada y desvergonzada, de esos

instintos. Al decir <<Dios examina el corazón>>, la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y toma a Dios como *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde comienza el <<reino de Dios>>... (Nietzsche, 2016, p. 638).

Estas valoraciones morales y transmundanas desprestigian lo sensible, pero paradójicamente solo han podido ser concebidas desde este terreno corpóreo de la existencia; sin embargo, dichos conceptos y valoraciones “*a priori*” resultan ser en sí mismas, solo interpretaciones más, valoraciones que surgen de este mundo fáctico hacia lo hipotéticamente concebible, hacia lo abstractamente falto de facticidad, de vida:

Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros *cuando* ponemos valores... de ahí se sigue que también aquella *contranaturaleza en cuanto moral* que entiende a Dios como contraconcepto y como condena de la vida, no es más que un juicio de valor de la vida -- ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? – Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada (Nietzsche, 2016, p. 638).

No puede valorarse algo desde la no existencia, desde el no estar siendo. Todas las valoraciones, ya sean autónomas o impropias, surgidas como parte de la axiología del ser, son solo posibles desde la facticidad de la existencia, así esta se vea negada en los postulados valorativos, como lo es el caso de los sacerdotes ascetas cristianos: su valoración omnicomprendiva de la vida concreta ha sido la devaluación valorativa de la misma en su anhelo de un plano suprasensible superior a esta existencia; vemos su desagrado y rechazo por lo corpóreo, por lo instintivo, por el devenir del mundo y por su caos. Como consecuencia, esto trae para el ser una falta de reflexión crítica y escrupulosa sobre este mismo caos fáctico del mundo sensible, pues tal cuestión es valorada en parte como carnal, como confusa y como pecaminosa por oposición al mundo sagrado, soslayando de este modo dicha problemática sensitiva y prescribiendo absoluta y dogmáticamente desde sus ideales sacros, los caminos, los sentidos y las formas morales ascéticas en las que el ser y su mundo han de ser y han de manifestarse. Sin embargo, contrario a esto, en Nietzsche no se rige deducible y determinadamente las riendas del mundo y del individuo. Este afirma la diversidad y la diferencia inagotable de las formas de ser.

Pone la valoración de la existencia del individuo ante sus contingentes y amplias posibilidades de ser en medio del devenir mismo de su experiencia con el mundo, en donde el ser a partir de esto, se forja intermitente y transvalorativamente a sí mismo en su reflexión axiológica. Con Nietzsche, el individuo se haya ante un constante conocimiento crítico e inacabable de sus posibilidades valorativas y facultades de ser en medio del devenir del mundo fáctico que le acaece, que se le da:

Consideremos todavía, por último, que ingenuidad es, en definitiva, decir << ¡el ser humano *debería* ser de tal y tal manera! >> la realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia de un juego y de un cambio de formas derrochadores: ¿ y cualquier mezquino holgazán que se las da de moralista dice a esto: << ¡no!, el ser humano debería ser *diferente* >> ?... El sabe incluso *cómo* debería ser él, ese pelagatos y mojigato, él se pinta en la pared y dice *¡ecce homo!* (¡he ahí el ser humano!)... Pero incluso cuando el moralista se dirige simplemente al individuo y le dice << ¡tú deberías ser de tal y tal manera! >>, no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de parte a parte, un fragmento de *fatum* (hado), una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle << hazte diferente >> significa exigir que se haga diferente todo, incluso lo que queda atrás... Y, realmente, ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al ser humano diferente, a saber, virtuoso, lo han querido a su imagen, a saber, como un mojigato: ¡para ello *negaron* el mundo! ¡Una locura nada pequeña! ¡Una especie nada modesta de inmodestia!... La moral, en la medida en que *condena*, en sí, *no* por visiones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse ninguna compasión, ¡una *idiosincrasia de degenerados*, que ha provocado un daño indecible!... Nosotros que somos diferentes, nosotros los inmoralistas, hemos hecho, por el contrario, más extenso nuestro corazón para acoger toda especie de intelección, de comprensión, de *aprobación*. No negamos a la ligera, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*. Se nos han abierto cada vez más los ojos para ver aquella economía que todavía necesita y sabe aprovechar todo lo que rechaza el santo desatino del sacerdote, todo lo que rechaza la razón *enferma* en el sacerdote (Nietzsche, 2016, p. 639).

Cabe tener presente que la transvaloración nietzscheana en esta obra subvierte tanto los imperativos sacerdotales cristianos como la racionalización del ser de la tradición socrática.

Estas formas fundamentadas *a priori* a modo de idealidad moral o a modo de un deber ser racional, resultan deplorablemente falaces para Nietzsche por relación a la autonomía del ser. Parte de la falla de esta razón-moral que impone deberes desde la creación abstracta de sus conceptos, figura en la ausencia de apropiación de la existencia fáctica, en el olvido de la vivencia del ser con su experiencia concreta, así como en su desprestigio de lo sensible desde los preceptos, los cuales rigen dogmáticamente al ser hacia un fin hipotético ante el devenir de un mundo concreto, diverso, múltiple e inimaginablemente rico en posibilidades fácticas de ser. Para Nietzsche, dicha razón moral no es más que una “*sinrazón inmortal*” (Nietzsche, 2016, p. 640) en su anhelo universal y omnicomprendivo sobre la existencia del ser y su “deber”; tras esto, Nietzsche invierte esta valoración moral, la transvalora; ve en tales imperativos morales el error de carecer de una reflexión sensitiva con el ser, con el mundo fáctico y con todo lo que en el se manifiesta; por ello, prescribir un modo absoluto de ser desde la idea *a priori* ausente de experiencia fáctica, suscita e impide deplorablemente la manifestación espontáneamente cognoscente y libre: “*primer ejemplo de mi <<transvaloraciones de todos los valores>>: un ser humano bien constituido, un <<feliz>>, ha de hacer ciertas acciones y rehúye instintivamente a otras, introduce en sus relaciones con humanos y con cosas el orden que presenta fisiológicamente*” (Nietzsche, 2016, p. 640). Opuestamente al factor antecesor de la experiencia concebido en los conceptos *a priori* morales y racionales, Nietzsche pone primeramente al plano fisiológico e instintivo como predecesor a la comprensión de alguna idea abstracta sobre la experiencia; la degradación de la idea moral y la ideal racional, se devela para Nietzsche en su dogma conceptual *a priori* desprovisto de la reflexión fáctica que se da en medio y dentro del devenir concreto y espontáneo del mundo fisiológico, siendo esta idea *a priori* la que inhibe paradójicamente al ser desde la abstracción y determinándolo en fines incuestionables e ideales fijos, en donde el individuo, el yo autónomo, ha dejado de sentir, de hacer, de preguntar y de pensar por sí mismo, viéndose el conocimiento empírico del ser y de su experiencia factible perdidos y censurados, en pos de las proyecciones morales que creen “aclarar” y “orientar verdaderamente” la conducta del ser y de su existencia frente a todo lo posible, ignoto, extraño, aporético y caótico del devenir del mundo sensible: “no hay a nuestros ojos ninguna hostilidad más radical que la de los teólogos que con el concepto de <<orden moral del mundo>> continúan infectando la inocencia del devenir mediante el <<castigo>> y la <<culpa>>” (Nietzsche, 2016, pp. 644-645).

Nietzsche reclama la autenticidad original del devenir fáctico del ser y del mundo sensible, despojándolos de las categorías morales e interpretaciones metafísicas que los determinan y enjuician de manera absoluta. Hace un llamado y una denuncia a la metafísica de la tradición socrática y cristiana en su visión idealizada, racionalizada, suprasensible y omnicomprendiva de la realidad del ser. Con Nietzsche nos hallamos ante el reconocimiento empírico de la experiencia fáctica original del ser y su conocimiento inacabable, transvalorativo y no consumado dentro del devenir del mundo. La nihilización nietzscheana frente a los ideales conceptuales que inhiben la existencia, ponen al individuo ante un desasimiento crítico de los deberes racionales y de los dogmas morales tradicionales, tanto religiosos como filosóficos, por su carácter determinativo e imperativo de la realidad, situando así consecuentemente al ser ante un horizonte inmenso, fáctico, sin finalidad preestablecida *a priori* y rico en experiencias, en posibilidades, en manifestaciones y en conocimientos nuevos que surgen en medio de su devenir concreto, originario y auténtico en tanto que no determinado, no categorizado conceptualmente y no preconcebido por el *logos* dogmático. Para la transvaloración y la crítica nietzscheana, estos valores tradicionales religiosos y filosóficos que rigen, “deducen”, proscriben, solucionan y definen la finalidad de la existencia del ser en pos de axiomas suprasensibles. No son más que inhibidores, falsificadores y tergiversadores de la realidad fáctica y múltiple del mundo sensible, del ser y del devenir. Por contraposición a esta finalidad racionalizadora de los filósofos socráticos y a la idealidad moral religiosa en su afán de supeditar al *ser* y al mundo sensible hacia unas valoraciones axiológicamente determinadas, el pensador expresa:

Con el *no* se ha hecho el ensayo de lograr un <<ideal de ser humano>> o un <<Ideal de felicidad>> o <<un ideal de moralidad>>, --es absurdo querer *subordinar* su ser a cualquier finalidad. *Nosotros* hemos inventado el concepto de <<Finalidad>>: en la realidad *falta* la finalidad... Uno es necesario, uno es un fragmento de destino, uno pertenece al todo, uno *es* el todo, -- no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues eso significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* – Que a nadie se la haga ya responsable, que no sea lícito reconducir la manera de ser a una *causa primera*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* (sensorio), ni como <<espíritu>>, *solo esto es la gran liberación*, -- solo así se ha vuelto a restablecer la *inocencia* del devenir... el concepto <<Dios>> ha sido hasta ahora la mayor *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos Dios,

negamos la responsabilidad en Dios: solo *así* redimimos el mundo (Nietzsche, 2016, p. 645).

La falta de finalidad ideal predeterminante en el ser, ocurre en Nietzsche por relación a lo acontecible en la transvaloración axiológica ante el caos desconcertante del devenir existente. El pensamiento de Nietzsche es posible no como un juicio *a priori* absoluto que rige y niega la existencia, sino como un argumento no consumado, intermitentemente reflexivo y afirmativo con el mundo sensible en su manifestación, en su devenir, en su alternancia y en su enigma como acontecer de la existencia. Lo desconcertante e ingenuo de las finalidades imperativas tanto religiosas como filosóficas, figura en que se hayan ante una naturaleza que acaece alternante y caóticamente fáctica. Para Nietzsche no hay valoraciones fijas y definitivas que supediten prejuiciosamente la existencia del ser en caminos delimitados y seguros ante el mundo, la experiencia del mundo es contingente, la naturaleza existente deviene, constantemente manifiesta movimientos diversos, posibilidades nuevas, cosas imprevisibles, etc. Con esto, las valoraciones del ser también pueden devenir diferentemente por relación a sí mismas: transvalorarse, negarse y crearse continua e intermitentemente a partir del conocimiento del devenir del mundo sensible y de la existencia como tal.

## **2-Nietzsche desde la *genealogía* y el *Zaratustra*, una crítica frente a la valoración del ideal ascético cristiano en su visión del mundo y del ser**

A partir de la *genealogía de la moral* de Nietzsche, encontramos al ascetismo sacerdotal cristiano sumido en una castidad que condena lo sensitivo del ser en su manifestación, hallándose así en pugna con la vivencia del devenir del mundo concreto y con la facticidad existente en la que el ser se desenvuelve afectivamente. El asceta sacerdotal por medio de sus preceptos y su visión *a priori* del mundo obtenida por la palabra divina de Dios está subordinado en su proceder a una moralidad y a un hacer limitados que distancian su ser de los aspectos vitales. Así, las pasiones, los sentidos, lo que nos afecta, las posibilidades de nuevos conocimientos en medio del devenir sensible y lo curioso respecto al mundo, quedan devaluados, concebidos como terrenales y obstaculizados por dicha moralidad, pues en este ideal ascético la visión del mundo ya está dada y resuelta por el único creador: Dios. En sus preceptos se dan las pautas, lo bueno, lo malo, los caminos y las soluciones del ser frente a lo que debe y no debe

hacer en vida para obtener su lugar en el más allá. Solo ha de seguirse el procedimiento, una especie de castidad y un desprestigio por lo corpóreo. En ese sentido, al sacerdote cristiano, como representante de la palabra de Dios, no le importa y no le ha de interesarse sumergirse curiosamente en el conocimiento del devenir del mundo sensible; esto le costaría su casta moralidad y su vida en el otro mundo:

El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la valoración de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error, al que se le refuta -se le debe refutar- mediante la acción: pues ese error exige que se le siga, e impone, donde puede, su valoración de la existencia. ¿Qué significa esto? Tal espantosa manera de valorar no está inscrita en la historia del hombre como un caso de excepción y una rareza: es uno de los hechos más extendidos y más duraderos que existen (Nietzsche, 2005, pp.151-152).

Como vemos, en los modos valorativos del sacerdote se determina e inhibe al *ser* de manera inerte, desidiosa e insulsa por relación a su vivencia fáctica y en pos de otra existencia lejana. De acuerdo con esto, la experiencia fáctica del mundo termina por verse satanizada y dejada en un olvido de su vitalidad; la existencia y todo lo relacionado a lo fáctico de los seres queda cosificado, quieto, sin ser auténtico, impidiendo así una autonomía de pensamiento crítico en el ser ante su desenvolvimiento con el mundo, pues de acuerdo con la cita anterior, tal valoración ha sido extendida en gran parte de la humanidad, imponiéndose como una cosmovisión absoluta sobre el conocimiento del mundo, de la existencia y de los seres, en donde no hay lugar para cuestionamientos, visiones y saberes nuevos o alternos de los fenómenos. Ya todo está concebido gracias a tales dogmas morales que execran y rigen la vida del ser y de la existencia sensible. Así las cosas, la crítica filosófica de Nietzsche abarca estos enmascaramientos de la existencia por parte de las determinaciones religiosas y morales del ideal ascético en el sacerdote

cristiano, en donde eufemísticamente se censura por medio de los preceptos sacros al caos existivo, al ser, a las cosas y a lo contingente propio del Devenir del mundo.

Opuestamente a este modo de valorar en el asceta cristiano, encontramos desde el análisis genealógico en Nietzsche al noble aristócrata con unas primeras valoraciones sobre lo bueno. Se referían a aquellos humanos que se forjaban autónomamente a sí mismos, en su ser prevalecía un espíritu valeroso en donde se comprendían únicamente desde las propias acciones y pensamientos ante las adversidades, se creaban su propio bien en medio del caos del mundo sensible y desde las vicisitudes se asumían solemnemente como seres en constante acción, cuestión que valoraron como bueno y disertaron en su axiología, pero siempre, a diferencia del sacerdote, era algo que surgía desde y para la vivencia de esta caótica existencia. Su accionar, su pensar, su pasión, su instinto, cobraban sentido desde la vivencia sensible y desde su situación en este mundo, no en otro.

Toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice No, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «No-yo»; y ese No es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores - este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí - forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, su concepto negativo, lo «bajo», lo «vulgar», lo «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!». Cuando la manera noble de valorar se equivoca y peca contra la realidad, esto ocurre con relación a la esfera que no le es suficientemente conocida (Nietzsche, 2005, p. 50).

En el noble aristócrata que acoge la filosofía de Nietzsche no había un precepto *a priori*, ni un camino o sistema que dictara lo que es bueno y lo que es malo de por vida. Por el contrario, reflexionaban desde su propia experiencia con la vida fáctica, se creaban intermitentemente desde su sensibilidad en medio del devenir del mundo, cada día podía abrir la posibilidad a

diversos pensamientos sobre la existencia, a nuevos conocimientos diferentes y a nuevas formas posibles de ser. La vida no resultaba en ellos algo resuelto o fijo, su ser tampoco, se hacían en el caos y el devenir continuo; parafraseando al personaje *Zarathustra* y vinculando al noble aristócrata con parte de las reflexiones de Nietzsche, podemos decir que se iba meditando, disertando y mirando el recorrido andado, sin tener por ello, un camino trazado *a priori*:

Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa *única cosa*; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma - ¡por el poder! Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ay, quien adivina mi voluntad, ese adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tiene el que caminar*. Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, - pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor, así lo quiere mi voluntad (Nietzsche, 2009, p. 143).

Esta manera de valorar y transvalorar en la filosofía nietzscheana, discrepa rotundamente con el ideal cristiano, pues en él, la fijación moral, la desidia del vivir, la falta de acción y la ausencia de toma autónoma de las propias riendas resultan ser la regla. Contrariamente, observamos en la cita ese acecho crítico a sí mismo y a las propias ideas por parte del individuo, en este caso, expresado por el propio personaje del *Zarathustra*, vemos en él esa nihilidad íntima que nos revela un sujeto desprovisto de dogmas y en constante forjamiento cognoscitivo y reflexivo de sí, consciente de su arrojamiento en medio de un existencia inmensa, caótica y alternante, en donde fijar ya un ser *a priori*, ya un bien o un mal determinados, lo destinarían a vivir en una ingenuidad de las cosas y del devenir que el mismo rehusaría. Así, este individuo (*Zarathustra*), consciente de sus incógnitas en tanto que ser y hacerse en medio de las contingencias de la existencia, lejos de dogmatizarse en medio del conocimiento posible y constante del devenir, se desase de prejuicios, se niega y se crea reflexivamente en su intermitente metamorfosis valorativa, en su transvaloración.

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada - alguna vez tiene que llegar... (Nietzsche, 2005, pp. 123-124).

Desde Nietzsche se conciben los ideales ascéticos cristianos *a priori* como una voluntad de la nada, como una nihilidad abstracta que niega la existencia sensible y sumerge e inhibe al ser por medio de conceptos castos hacia una hipotética “realidad” suprasensible ajena al mundo fáctico del hombre y del ser. Lo sensible es nihilizado por su carácter carnal, “bajo” y “pecaminoso”, siendo suplantado por el anhelo de otro mundo el cual es desconocido fácticamente. Precisamente son este tipo de valoraciones suprasensibles las que develan la nada para Nietzsche, pues se está dejando la experiencia sensible del ser y del mundo en una perdición y en una nada sacra conceptual que rigen nihilizantemente al ser frente a la abundancia e inmensidad fáctica de la existencia; contrariamente a esto, lo que Nietzsche está reclamando es la vida sensible del ser, del mundo y de su devenir, así como la reflexión propia del individuo en medio de sus situaciones concretas.

Sin embargo, no toda la filosofía comparte esta intermitente reflexión nietzscheana que transvalora los valores fijos en medio de la comparecencia fáctica del devenir del ser; es menester tener presente que el idealismo cristiano fue en parte posible gracias a la tradición filosófica de la razón socrática en su imposición absoluta y aversiva hacia los sentidos, los instintos y lo corpóreo. También fue posible gracias a la concepción abstracta de lo verdadero en el mundo platónico de las ideas: “Platón somete la verdad al yugo de la idea, el pensar se convierte en <<filosofía>>, o sea, en un saberse desempeñar, un estar informado qué es en sí amistad y predilección por las ideas” (Heidegger, 1986, p. 109). Estas filosofías que encerraba dogmáticamente lo fáctico del mundo en razones, en verdades conceptuales e ideas abstractas y determinantes, generaron la brecha, el desarraigo y la transvaloración nietzscheana con la tradición occidental.

En medio del devenir de la historia de la filosofía, la filosofía ha sido dogma y negación de sus dogmas, de sus idealidades, destacándose esta dualidad diversa entre sus representantes, por un lado, vemos:

La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la actitud filosófica en sí, esa actitud es sobre todo una consecuencia de la precariedad de condiciones en que la filosofía nació y existió en general: pues, en efecto, durante un período larguísimo de

tiempo la filosofía no hubiera sido en absoluto posible en la tierra sin una cobertura y un disfraz ascéticos, sin una autotergiversación ascética (Nietzsche, 2005, p. 150).

Y, por otro lado, sale a la luz la nihilización de esta filosofía que niega el mundo, los sentidos, lo afectivo, lo pasional y lo instintivo de la naturaleza. La filosofía de Nietzsche subvierte la fijación axiológica, conceptual, ideal, racional e inerte del ser en su desenvolvimiento con el mundo, alterando el lenguaje determinante de las cosas y reafirmando su comparecer sensible no consumado por el *logos*. La palabra y el ser, acaecen en un devenir inacabado, estando prestos ante una intermitente comprensión metafórica de su manifestación. Estos en su metamorfosis, son el recurso nihilizante y creador de la transvaloración. En Nietzsche el filósofo tiene un desasimiento de sí, de su tradición filosófica y de su *logos* puro e incorruptible; con esto, el mundo o la inmensidad de la existencia no resultan algo sabido, categorizado, etc. La finalidad ignota y el desconcierto de las cosas, son los maestros con los que el filósofo constantemente reflexiona en su axiología. El ser de este modo, se sume en una intermitente hermenéutica de sí y del devenir de la existencia.

De acuerdo con lo dicho, la filosofía se ha presentado de diversas formas a lo largo de su historia. En el caso de Sócrates y Platón, la filosofía se enraíza en los ideales conceptuales, lo suprasensible, lo *a priori* y lo ascético. En el caso de Nietzsche, hayamos una filosofía transvalorativa que niega lo definitivo y lo determinante de los ideales conceptuales absolutos y ascéticos, siendo una filosofía que se crea y se rehace constantemente en su reflexión, a partir de los caminos metamórficos del devenir:

Estos filósofos no son testigos y jueces incorruptos del valor del ideal ascético! Piensan en sí mismos, - ¡qué les importa a ellos «el santo»! Piensan en lo que precisamente a ellos les resulta lo más indispensable: estar libres de coerción, perturbación, ruido, de negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza; danza, salto y vuelo de los pensamientos, un aire puro, claro, libre, seco, como lo es el aire de las alturas, en el que todo ser animal se vuelve más espiritual y le brotan alas (Nietzsche, 2005, p. 140).

Nietzsche se refiere irónica y satíricamente al ideal ascético en los filósofos y más propiamente en su filosofía. Expresa la corrupción del ser de su pensamiento transvalorativo por relación al dogma de las ideas que caracteriza a los ideales ascéticos al verse libre de deberes, de mandatos,

de preocupaciones y de coerciones. Así mismo, su metáfora que alude al vuelo de pensamientos, al aire de las alturas, al brote de alas y a la elevada espiritualidad, surge como evidencia de su experiencia reflexiva y de su ser libre sumergido en los confines y las alturas del mundo sensible; no se refiere, por el contrario, a sitios abstractamente concebidos y elevados.

En relación con lo comentado y en vínculo con la transvaloración nietzscheana, podemos decir desde el existencialismo francés que con ideales ascéticos o sin ellos, con verdad-Dios o sin verdad, el ser está en su condición de arrojado a vivir sin pedirlo. La creación no habló con el individuo y aunque esté condenado a ser, no tiene caminos seguros para su ser en medio de la existencia; para decirlo con Sartre “la existencia precede a la esencia en el ser” (Sartre, 2006, p.28). La esencia del ser no precede a la existencia, el individuo es lo que se hace en medio de su existencia: es su acción. Tal cuestión pone de lleno al individuo ante la interpelación de sí, de su vida; con esto, el ser axiológicamente se problematiza en su manifestación, en su comparecer como vivencia. En ese sentido, de Nietzsche nos vinculamos con Sartre para ejemplificar y ver que, con Antoine, ambos pensadores se encuentran con la complejidad del *sentido* metamórfico y transvalorativo del ser que se hace, en medio del devenir de la existencia.

### **3-Devenir y axiología en el *ser* del personaje Antoine Roquentin de Sartre**

Siguiendo con esta problemática existencial del ser, encontramos en *La Náusea* la compleja situación de su protagonista Antoine Roquentin, quien, a lo largo de su historia, nos permite ver diversidad de situaciones que lejos de ser ajenas a nuestra realidad, nos remite a ella como un espejo crítico, en donde las formas del ser cotidiano, sus tiempos, sus sucesos, sus situaciones, sus personas, sus calles, etc., palpitan en casos como manifestaciones algo absurdas en medio de su monotonía y, en otros momentos, como hechos catárticos al ser, enigmáticos y cruciales en medio del devenir existente. En Antoine, vemos una vivencia que capta confusiones, metamorfosis, hechos inquietos e incógnitas de su ser que lo absorben y que despiertan un conflicto axiológico en su propia vivencia:

Algo me ha sucedido, no puedo seguir dudándolo. Vino como una enfermedad, no como una certeza ordinaria, o una evidencia. Se instaló solapadamente poco a poco; yo me sentí algo raro, algo molesto, nada más. Una vez en un sitio, aquello no se movió, permaneció

tranquilo, y pude persuadirme de que no tenía nada, de que era una falsa alarma. Y ahora crece.

Creo que soy yo quien ha cambiado; es la solución más simple. También la más desagradable. Pero debo reconocer que estoy sujeto a estas súbitas transformaciones. Lo que pasa es que rara vez pienso; entonces sin darme cuenta, se acumula en mí una multitud de pequeñas metamorfosis, y un buen día se produce una verdadera revolución. Es lo que ha dado a mi vida ese aspecto desconcertante, incoherente (Sartre, 2016, pp. 13-14).

Con Sartre, vemos en estos episodios la paulatina aparición de una conciencia que, al captar su normalidad inerte, se distancia de sí, desconociéndose en su ser inmediato y comprendiéndose en su contingencia; esto vendría a relacionarse con el *desasimiento* en el pensamiento de Nietzsche, es decir: con el develamiento y el despojamiento de lo cotidiano y de lo común en sus aspectos vacíos, inertes, ajenos al ser íntimo, a su devenir nuevo. En ese sentido, las actividades, los trabajos y los quehaceres en Antoine, se develan por medio de esta metamorfosis como incógnitas, decreciendo en la fuerza de sus sentidos y suscitando la duda y lo desconocido en su *ser*:

¿Qué soy? Un ser que no es su propio fundamento; que, en tanto que ser, podría ser otro distinto del que es, en la medida en que no explica su ser. Esta intuición primera de nuestra propia contingencia es lo que dará Heidegger como la motivación primera del paso de lo inauténtico a lo auténtico. Es inquietud, llamamiento de la conciencia (Sartre, 1993, p. 114).

El ser no se creó conscientemente a sí mismo, ni se eligió *a priori* como fundamento para determinarse. El ser está enigmáticamente arrojado a la existencia ante inmensas posibilidades de comparecer y de hacerse en medio del devenir. El individuo no explica su ser porque lo va viviendo y concibiendo constantemente en medio de la experiencia; en la existencia se está ante la contingencia, la contradicción, la alternancia, etc., tal como se vio con el *Zaratustra* de Nietzsche en el capítulo anterior, en donde el devenir del ser daba lugar a la contradicción de las propias finalidades por su factor novedoso, complejo, lleno de acontecimiento. Indefinidamente se conocen cosas nuevas y se desconocen otras para el ser en medio de su devenir enigmático;

resulta complejo explicarlo, determinarlo o deducirlo. Nos hallamos ante la inquietud y la pregunta constante por el ser y su desenvolvimiento en la experiencia. Antoine ejemplifica parte de esta incógnita por el ser en su relación con su trabajo:

Bueno sí, pudo hacer todo esto, pero no está probado; comienzo a creer que nunca se puede probar nada. Estas son hipótesis juiciosas que explican los hechos; pero veo tan bien que proceden de mí, que son simplemente una manera de unificar mis conocimientos. Ni una chispa viene del lado de Rollebon. Lentos, perezosos, fastidiados, los hechos se acomodan en rigor al orden que yo quiero darles; pero este sigue siendo exterior a ellos. Tengo la impresión de hacer un trabajo puramente imaginativo. Además estoy seguro de que los personajes de una novela parecerían más verdaderos; en todo caso, serían más agradables (Sartre, 2016, p. 26).

Antoine nihiliza su trabajo al ver la confusión e inexactitud que le genera su propio *logos* con relación a hechos ocurridos muy anteriormente a su existencia. Siente que altera y aleja a ese ser que investiga de su realidad original, ve una inconsistencia entre palabras y hechos. Para él sale a la vista un absurdo de su labor destacablemente expuesto por la contingencia del lenguaje y su relación factual; sin embargo, ¿cómo identificar estas paradojas del lenguaje sino es desde el lenguaje mismo? La palabra bien puede develar, pero también puede entrañar, oscurecer, esta problemática entre las palabras y su relación real con los fenómenos va a estar presente a lo largo de la historia en nuestro personaje:

Es el reflejo de mi rostro. A menudo en estos días perdidos, me quedo contemplándolo. No comprendo nada en este rostro. Los de los otros tienen un sentido. El mío, no. Ni siquiera puedo decir si es lindo o feo. Pienso que es feo, porque me lo han dicho. Pero no me sorprende. En el fondo, a mí mismo me choca que puedan atribuirle cualidades de este tipo, como si llamaran lindo o feo a un montón de tierra o a un bloque de piedra (Sartre, 2016, p. 29).

¿O es acaso porque soy un hombre solo? Los que viven en sociedad han aprendido a mirarse en los espejos, tal como los ven sus amigos. Yo no tengo amigos; ¿por eso es mi carne tan desnuda? Sí, es como la naturaleza sin los hombres (Sartre, 2016, p. 31).

En Antoine encontramos la experiencia de un individuo solitario que se forja y se expresa en medio de una muchedumbre llena de ideales y sugerencias, cercano al pensamiento de Nietzsche expuesto en el primer capítulo frente a la abundancia posible del *ser* fáctico en su manifestación. Las definiciones y las descripciones fijas del ser le resultan incomprensibles por el mismo caos que percibe en las cosas y en su ser mismo, sus contemporáneos afirman y definen las cosas. Roquentin, en cambio, pregunta constantemente por el ser, contempla su acontecer, su metamórfica sucesión, su sensibilidad cuestiona lo que le rodea, nada se le escapa, en todo comprende e incomprensiblemente algo; es decir, puede juzgar las cosas, comentarlas en medio de la absorción del momento, pero de ahí a determinarlas universalmente en una verdad fija de su ser, es algo que se le escapa de las manos, solo valdría como interpretación exclusivamente humana: “Si no se tiene ojos sino para la idealidad de los valores, se les quitara el ser; y, faltos de ser, se desmoronan” (Sartre, 1993, p. 126). Lejos de conceptualizar idealmente al ser, Antoine contempla su metamórfica manifestación en medio de todo lo que vive y deviene en su presente, todo es absorbido, nada resulta pobre ni indiferente, ni un solo pensamiento, movimiento, objeto o vivencia, se interpela su aparecer, su cómo llegar a ser lo que es en la experiencia:

Hay otra dicha: afuera esta esa banda de acero, la estrecha duración de la música, que atraviesa nuestro tiempo de lado a lado, y lo rechaza y lo desgarrar con sus pumitas secas; hay otro tiempo. – El señor Randu juega corazón; tú echas el as. La voz se desliza y desaparece. Nada hace mella en la cinta de acero: ni la puerta que se abre, ni la bocanada de aire frío que se cuele sobre mis rodillas, ni la llegada del veterinario con su nieta: la música horada esas formas vagas y las traspasa. No bien se sienta, la niña queda suspensa; permanece rígida, con los ojos muy abiertos; escucha frotando la mesa con el puño.

Unos segundos más y cantara la negra. Parece inevitable, tan fuerte es la necesidad de esta música; nada puede interrumpirla, nada que venga del tiempo donde esta varado el mundo; cesará sola, por orden. Esta hermosa voz me gusta sobre todo, no por su amplitud ni su tristeza, sino porque es el acontecimiento que tantas notas han preparada desde lejos, muriendo para que ella nazca. Y sin embargo, estoy inquieto; bastaría tan poco para que el disco se detuviera: un resorte roto, un capricho del primo Adolphe. Que extraño, que conmovedor que esta duración sea tan frágil. Nada puede interrumpirla y todo puede

quebrantarla. El último acorde se ha aniquilado, en el breve silencio que sigue, siento fuertemente que ya está, que algo ha sucedido. Silencio (Sartre, 2016, pp. 36-37).

En la idiosincrasia de Antoine vemos una conciencia del devenir, identifica el paso distintivo de los diversos momentos en medio de su vivencia, la diferencia entre unos y otros, la vida, la muerte y la contingencia de las propias situaciones, ya sean lugares, personas, afecciones, cosas, sonidos etc., contempla el misterioso aparecer, la alternancia y la posibilidad de los momentos desconocidamente venideros. No hay en su comprensión un orden *a priori* de las vivencias, lejos de ello, acepta su inefable y contingente llegar a ser desde su propio camino posible. La sucesión de hechos no los ve como un plan, ni ha fijado una promesa de vida en un solo lugar; es historiador, pero ese no es su ser irrefutable, ni toda su vida, su camino está abierto a los acontecimientos posibles, a la abundancia del poder ser, no a su fijación. Tal como lo vimos en el primer capítulo con Nietzsche: “no se ha hecho el ensayo de lograr un <<ideal de ser humano>> o un <<Ideal de felicidad>> o <<un ideal de moralidad>>, --es absurdo querer *subordinar* su ser a cualquier finalidad. *Nosotros* hemos inventado el concepto de <<Finalidad>>: en la realidad *falta* la finalidad...” (Nietzsche, 2016, p. 645). Antoine va de la mano con esa espontaneidad desgarradora del ser, vive su cambio de lugares, humores y hechos, no pretende conocerse a modo de una moralidad, de un segundo a otro, todo y nada puede pasar, todo y nada le espera, lo comprende, acepta el cambio súbito de las situaciones, su posible e imprevisible pasar, su ignoto llegar a ser, su contingencia:

Yo he tenido verdaderas aventuras. No recuerdo ningún detalle, pero veo el encadenamiento riguroso de las circunstancias. He cruzado mares, he dejado atrás ciudades y he remontado ríos; me interne en la selva buscando siempre en nuevas ciudades, he tenido mujeres, he peleado con individuos, y nunca pude volver atrás, como no puede un disco girar al revés. ¿y a donde me lleva todo aquello? A este instante, a esta banqueta, a esta burbuja de claridad rumorosa de música. (Sartre, 2016, p. 39).

Esta sucesión diversa de hechos en la vida de Antoine, lo escenifican absorbido en medio del caos del devenir y sin una finalidad determinada. Similar a la conciencia del devenir que se da en el *Zaratustra* de Nietzsche en tanto que no deducción de su ser, la metamorfosis de su sensibilidad ante el devenir lo lleva de aquí para allá sin orden alguno, en este caso, lo encontramos junto a otro personaje particular de la obra, el autodidacta:

Lo leyó todo; ha almacenado en su cabeza la mitad de lo que sabe sobre la partenogenesis, la mitad de los argumentos contra la vivisección. Detrás, delante de él, hay un universo. Y se acerca el día en que se dirá, cerrando el último volumen del último estante del extremo izquierdo: “¿Y ahora?” (Sartre, 2016, p. 48).

Con Roquentin lo que está en cuestión en medio de estas vivencias fácticas, es la interpelación a la justificación y al sentido mismo de nuestro ser, de nuestro hacer y de nuestro decir en medio de todo este devenir. Con él se cuestionan y se inquietan los rumbos de la existencia, la justificación de su realización. Por medio de Antoine, Sartre controvierte y escruta los sentidos que tienen las manifestaciones del hombre, su ser, su realizarse, reflexionando tanto el comparecimiento presente del individuo como la existencia por venir. En ese orden, encontramos al ser de nuestro personaje acogido en las reflexiones y en las disertaciones de sus sentidos ante el existir inmediato y efímero. No puede enmascarar lo que deviene fácticamente para sus tiempos: el fin. Lo enfrenta, en ello se hace, acepta su pasar y su morir concreto con una poderosa sensibilidad, en donde cada momento y ser viviente, cobran su fáctica trascendencia y su sentido, en la captación de su perecimiento:

Algo comienza para terminar: la aventura no admite añadidos; solo cobra sentido con su muerte. Hacia esta muerte, que acaso sea también la mía, me veo arrastrado irremisiblemente. Cada instante aparece para traer los siguientes. Me aferro a cada instante con toda el alma; sé que es único, irremplazable, y sin embargo no movería un dedo para impedir su aniquilación (Sartre, 2016, p. 58).

En nuestro protagonista observamos una postura que reconoce y admite la muerte de la existencia de los seres, de sus momentos y de sus manifestaciones. No admite placebos, no puede darse la muerte de los seres; en consecuencia, ello apremia más la existencia, es una y es enigmática, inmensa; que muera, despierta en nuestra conciencia lo único, lo irremplazable, lo inalcanzable y lo efímero de las cosas de la vida en el tiempo mortal, un ser consciente de su fallecimiento, le es menester sumergirse en la vivencia en cuanto tal del ser, en sus manifestaciones, nada le resultara indiferente así sea en lo más simple de la cotidianidad, cada momento, cada fenómeno, cada vivencia, lo dado, todo es un mundo por interpelar, sea chico, sea grande, genere goce, genere pena, etc. El ser angustiado que reflexiona en su muerte se hace

y vive en el ahora en medio de su consciencia del aniquilamiento de las posibilidades de su existencia.

Terminará, lo sé. Nunca recuperare esta mujer, ni esta noche. Me inclino sobre cada segundo, trato de agotarlo; no dejo nada sin captar, sin fijar para siempre en mí, nada, ni la ternura fugitiva de esos hermosos ojos, ni los ruidos de la calle, ni la falsa claridad del alba; y sin embargo, el minuto transcurre y no lo retengo; me gusta que pase (Sartre, 2016, p. 59).

En el pasar fugaz de las cosas, Roquentin se absorbe de lleno en su experiencia, pero a su vez se inclina ante el desapego, sabe que cada momento no volverá. Tiene presente las alternancias del ser, su vivir, su pasar y su morir, acepta esta dualidad del ser: vida y muertes; se hace en medio de ella y acepta su apremiante existencia como vivencia única, pasable e irrepetible.

En esta problemática axiológica del ser, el tiempo destaca fundamentalmente, pues desde él es que podemos hacernos en la existencia. El hombre es su tiempo, lo que se hace en su tiempo, el aspecto inalcanzable de éste: su pasar, pone de manifiesto lo crucial de cada momento, siendo el tiempo el devenir mismo que acecha al individuo en su propia mortalidad, en la muerte de sus posibles:

Se llama así, si mal no recuerdo a la irreversibilidad del tiempo. El sentimiento de la aventura sería, simplemente, el de la irreversibilidad del tiempo. ¿Pero por qué no lo tenemos siempre? ¿Acaso no será siempre irreversible el tiempo? hay momentos en los que uno tiene la impresión de que puede hacer lo que quiere, adelantarse o retrocederse, que esto no tiene importancia; y otros en que se diría que las mallas se han apretado, y en estos casos se trata de no errar el golpe, porque sería imposible empezar de nuevo (Sartre, 2016, p. 85).

La impotencia como mortales ante el irreversible tiempo apremia nuestra acción en el mismo; tanto lo ya consumida en él como su posible realización y contingencia, cobran un aspecto ausente que ponen al ser ante la reflexión inmediata de sus acciones concretas; sin embargo, por relación al pasado, este puede cobrar un ser que en algunos casos revive por el recuerdo y continua simbólica y esporádicamente, pero simultáneamente, en otras sensibilidades como la de Antoine, resulta ser algo que se manifiesta bajo el modo de ya no serlo más:

Las gentes están en sus casas, también habrán encendido la luz. Leen, miran el cielo por la ventana. Para ellos es otra cosa. Han envejecido de otra manera. Viven en medio de legados, de regalos, y cada uno de los muebles es un recuerdo. Relojitos, medallas, retratos, caracoles, pisapapeles, biombos, chales. Tienen guardado todo. El pasado es un lujo de propietario ¿Dónde había de conservar yo el mío? Nadie se mete el pasado en el bolsillo; hay que tener una casa para acomodarlo. Mi cuerpo es lo único que poseo; un hombre solo, con su cuerpo, no puede detener los recuerdos; le pasan a través, no debería quejarme: solo quise ser libre (Sartre, 2016, p. 92).

Como vemos, los personajes de la novela mantienen su certeza pasada, consumida. Desde el pensamiento nietzscheano, podría decirse que no hay en estos individuos de la novela una transvaloración de los recuerdos, sino una valoración fija de los mismos. En lo que respecta a Antoine, si hay una transvaloración, pues un ser ya solo, lejano con los lazos del pasado, sean estos: amores, familias, religiones, amistades, ideas, trabajos, etc., le resultara un pasado tal algo distante y extraño, raro en las certezas del momento que vivió, pero entendido como vivencias ya esfumadas, pensara que fueron otros pensamientos más jóvenes de su ser ya idos; no obstante, por lo que respecta tanto a unos como a otros, son presas de su libertad para elegir recordar o no recordar, para afirmar o para negar, en cualquier caso, ha sido cuestión de elección, sea elección propia o no, sea ingenua o no, fue cuestión de elegir eso, esa parte de su axiología, de seguir ciertos días, amores, creencias, trabajos, o, de elegir no seguir nada, sino ser desasido con todo lo que implica, es elección; sin embargo, la cuestión inquietante y esencial como reflexión de lo que se re afirma o se niega del pasado y su recuerdo, estriba en la propiedad e impropiedad del ser para consigo en medio de su acto conmemorativo.

La propiedad e impropiedad abarcan muchas de las manifestaciones del ser humano, en Antoine, la habitualidad de su trabajo se ve estremecida entre esta dualidad. A lo largo de la obra identificamos una constante contradicción entre la afirmación y la negación de su oficio, pues, por un lado, fue decisión propia de Roquentin dedicarse al trabajo de historiador, pero por otro, su habitualidad le suscito una inercia y un olvido de su ser íntimo en su manifestación, llevo a ignorar impropriamente sus afecciones y su sensibilidad; no obstante, gracias a esto el flujo de su náusea tuvo lugar, logrando provocar una angustia sobre la nada y sobre la confusión en que su existencia se consumía:

M. de Rollebon era mi socio: él me necesitaba para ser, y yo lo necesitaba para no sentir mi ser. Yo proporcionaba la materia bruta, esa materia bruta que tenía para la reventa, con la cual no sabía que hacer: la existencia, mi existencia. Su parte era representar. Permanecía frente a mí y se había apoderado de mi vida para representarme la suya. Yo ya no me daba cuenta de que existía, ya no existía en mí sino en él; por él comía, por él respiraba, cada uno de mis movimientos tenía sentido afuera, allí, justo frente a mí, en él; ya no veía mi mano trazando las letras en el papel, ni siquiera la frase que había escrito; detrás, más allá del papel, veía al marqués que había reclamado este gesto, cuya existencia consolidaba este gesto. Yo era solo un medio de hacerlo vivir, él era mi razón de ser, me había librado de mí. ¿Qué hare ahora? (Sartre, 2016, p. 140).

Sartre ejemplifica con Antoine la nulidad del propio ser en medio de la impropiedad monótona en la que puede sumergirse. No es que el ser consciente de Roquentin no haya existido, lo expresado en la cita solo es posible desde una consciencia que se capta en su propio vacío y sentido impropio con su única vivencia, el ¿qué hare ahora? es un llamado que cuestiona al propio absurdo en que se ha consumido, es el *desasimiento*, el preludio nihilizante de su ser sido ante un horizonte posible e ignoto. La axiología en Antoine no es deducible, ni definible. No tiene un orden *a priori* que la subordine determinándola y explicándola, cercana al *Zaratustra* nietzscheano, es una: “contradicción de las finalidades” (Nietzsche, 2009, p. 143) cuando se capta dogmatizada se subvierte, se deja inconclusa, en incógnita, es cambiante, va de la mano con el devenir metamórfico, está tendida entre una constante crítica del ser y del hacer. Roquentin problematiza sus hábitos, su trabajo, las trivialidades, cuestiona el sentido de las cosas, se remite en medio de sus ocupaciones a su aporía de ser y a su propia nada para reflexionar intermitentemente desde estas, su ser es una incógnita existente que constantemente se hace y se piensa en la alternancia y en la contingencia del devenir caótico, posible, metamórfico.

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesarios y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una

apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratitud perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo (Sartre, 2016, p. 188).

#### 4. Conclusiones

Con las reflexiones filosóficas nietzscheanas y sartreanas, encontramos una crítica axiológica, transvalorativa y subversivamente existencial con la vivencia del individuo. Como se vio en los capítulos precedentes, esto se opone a las cosmovisiones absolutas que supeditan conceptual, valorativa y dogmáticamente *a priori* la experiencia del mundo, del ser y del devenir de la existencia. Discrepantemente, estos pensadores nos sumergen en una experiencia del ser inmensa, diversa, contingente, llena de posibilidades no determinadas por los dogmas; con ellos, la existencia, el mundo, el ser, siempre están en cuestión en medio de la vivencia que deviene, en medio de los que hacer, de las acciones, de las ocupaciones, etc. En estos filósofos no hay una explicación en sí de la existencia, ni una finalidad *a priori* en la vida del ser; lejos de esto, resaltan una aporía existencial en el vivir, manifiestan una constante pregunta e interpelación ante el desenvolvimiento del ser y ante los sentidos valorativos de este en cuanto ser, en cuanto hacerse. Con Nietzsche y Sartre no hay una fijación de ideales puros en medio de lo metamórfico del devenir porque se va conociendo y desconociendo imparablemente al ser en medio de las vicisitudes, de las situaciones y de las peripecias de la existencia. Los pensamientos, las ideas y las reflexiones axiológicas sobre la vida y sobre la visión del mundo acontecen en la facticidad de la vivencia, no en una concepción conceptual anterior a la existencia, tal es el caso de Antoine Roquentin, en él no hay una moralidad o visión de ser definida *a priori*. En *La Náusea*, con este personaje Sartre nos muestra la aporía axiológica del ser en medio de la monotonía de la cotidianidad, en medio de las contingencias de las situaciones, de los conocimientos y en medio de las inquietudes del ser ante el acontecer de la vida. En Nietzsche, su filosofía resalta esta aporía axiológica con la transvaloración constante del ser ante la reflexión y la vivencia del devenir caótico:

Donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola así misma - ¡por el poder! - yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ay, quien adivina mi voluntad, ese adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tiene el que caminar*. Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, - pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor, así lo quiere mi voluntad (Nietzsche, 2009, p. 143).

En la filosofía de estos pensadores se está en constante disertación reflexiva y axiológica ante los pasos de la vida, del mundo y de sus imprevistos contingentes. En cada momento el individuo se forja, se cuestiona, se niega, se crea y se hace intermitentemente en su aporía existente. Con esto, estamos arrojados a un mar lleno de posibilidades no conclusas y aún desconocidas para el ser, hallándonos ante un enigma axiológico que reiteradamente saca a flote la pregunta por el sentido de nuestros actos y manifestaciones. Tanto en Sartre como en Nietzsche hay una constante crítica desenmascarada al ser mismo, a los prejuicios, a los dogmas, a las inhibiciones de la vida, etc. En ellos, el fervor crítico interpela al ser que se hace en la existencia, no comprenden al ser inerte, mudo, pasivo. Sus afecciones críticas van sobre todo, lo acogen todo, no les es indiferente la existencia ni en lo más mínimo, nada. La nada misma se acoge y se enfrenta. Desde estos pensadores, cada cosa que existe en la afección del ser en medio del efímero paso por la existencia es propia de interpelar, de absorber, de cuestionar, de reflexionar; en suma, la axiología del ser en estos filósofos se torna subversiva e inconclusa porque se forja y se crea inacabablemente desde el devenir caótico de la experiencia vivible. Para ellos no hay una deducción, explicación o supeditación *a priori* de la vivencia que fije al ser, la experiencia les resulta metamórfica, el hacerse complejo, no definido, el ser llega enigmáticamente a la vida y se va captando en su existencia, en su mundo, en su axiología, en su pensamiento, en su manifestación, el comparecer diario con la inmensidad fáctica que le rodea es el camino por el cual se va desentrañando en tanto que *ser*.

### Bibliografía

- Heidegger, M. (1986) *El camino del pensar*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Nietzsche, F. (2005) *La genealogía de la moral, un escrito polémico*. (6ª ed.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009) *Así hablo zarathustra, un libro para todos y para nadie*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2014) *Obras completas volumen III, obras de madurez I*, Madrid: Editorial Tecnos-Grupo Anaya.
- Nietzsche, F. (2016) *Obras completas volumen IV, escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnos-Grupo Anaya.
- Sartre, J, P. (1993) *El ser y la nada*. (2ª ed.) Barcelona: Altaya.
- Sartre, J, P. (2006) *El existencialismo es un humanismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Sartre, J. (2016). *La Náusea*. Bogotá: Comcosur