

Lizbeth Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 227 p.

¿Ética en Nietzsche?, es un libro *sui generis*. Acaso la pregunta que abre el dilema es lo que marca el sentido de la misma investigación y cruza todas sus líneas de forma tentativa, apostando a descubrir aquellos rudimentos que sirvan para desenvolver las estrategias que quedaron ocultas en el pensamiento fragmentario del filósofo de Basilea. Digo que es un texto *sui generis* porque dentro de la amplísima bibliografía que abraza la obra de Nietzsche son pocos los intentos que se han hecho por construir o descubrir los elementos para pensar una ética en este filósofo.

En principio, me parece un esfuerzo notable el que se ha hecho en esta obra, independientemente de si se está o no de acuerdo con la postura de la autora. De Nietzsche se sabe que es un pensador que filosofa a martillazos, que su escritura fragmentaria impide hacer de él un pensador sistemático y que, incluso, él mismo se negaba a la sistematicidad porque en ella veía iniquidad. Más aún, como pensador de la *sospecha* una propuesta sistemática o un *apunte* que se encausara en esa dirección resulta imposible. Entonces, ¿cómo es que se puede pensar algo así como una *ética*

en Nietzsche? Después de haber leído este libro de Lizbeth Sagols, me sigue pareciendo sumamente arriesgada y, por qué no, atrevida y denodada la tesis de la autora, y que indudablemente, como dice Heidegger, *da qué pensar*. Sin duda, esto, en el medio filosófico, tiene que agradecerse.

Nietzsche es un pensador del siglo XX. Y este siglo fue testigo de una crisis en el pensamiento de tan gran magnitud que, en cierta medida, todos los fundamentos y seguridades quedaron desarticulados, si no destruidos. El tejido del pensamiento quedó prácticamente deshabitado de fundamentos inmovibles, válidos universalmente y cuya necesidad quedó cuestionada hasta lo más profundo. En todos los espacios del conocimiento la crisis se hizo extensiva y, por ello, desde entonces, nos vimos compelidos a refundamentar, a alcanzar nuevos terrenos fértiles para seguir. Pero la crisis no fue sólo teórica sino vital. La mansión del humanismo clásico y el sueño de la razón que animaba a la sociedad occidental, se derrumbó casi en su totalidad. Las ideas de progreso, de racionalidad inherente mantenidas desde la antigua Grecia y todavía válidas en el historicismo utópico de Marx y en el autoritarismo estoico de Freud, no pudieron sostenerse ya con mucha confianza.

En el lenguaje, ese otro ámbito cuestionado hasta nuestros días, las

lejanas fuentes de la problemática y del debate fueron las del pensamiento platónico y aristotélico. La gramatología, la semántica, el estudio de la interpretación del significado y de la actual práctica interpretativa (la hermenéutica) y otros problemas de no menor envergadura tuvieron su origen tanto en el *Cratilo* como en el *Teeteto* de Platón y en la lógica aristotélica. Spinoza, por ejemplo, sabía con certeza que después de él los filósofos sólo emplearían el lenguaje para clarificar el lenguaje, como los cortadores que usan diamantes para tallar otros diamantes. El lenguaje, desde entonces, no aparece ya como un camino hacia la verdad demostrable, sino como una espiral o una galería de espejos que hace volver al intelecto a su punto de partida.

El mundo era *otro* y había que rehacerlo. La lógica matemática, de la que se encuentra ya un atisbo en Leibniz, es un intento de romper ese *círculo*. Al comienzo, en las obras de Boole, Frege y Hilbert, quería ser un instrumento especializado para medir la coherencia interna del razonamiento matemático. Pero muy pronto asumió una dimensión mayor. La tarea parecía ser obra de titanes y a ella se abrieron paso pensadores como Heidegger y Wittgenstein. Éste último, por ejemplo, comienza preguntándose si hay una relación verificable entre la palabra y el hecho. Lo que llamamos hecho pudiera

ser acaso un velo tejido por el lenguaje para alejar al intelecto de la realidad. Wittgenstein con ello nos obliga a preguntarnos si puede hablarse de la realidad, si el habla no será sólo una especie de regresión infinita, palabras pronunciadas a propósito de otras palabras. Wittgenstein se centró en este dilema con una tenacidad enorme. La famosa proposición final del *Tractatus* no aspira a la potencialidad de enunciado filosófico como Descartes anticipara. Al contrario, es un abandono radical de la confiada autoridad de la metafísica tradicional, porque ella nos lleva a otra conclusión igualmente famosa: *está claro que la Ética no puede ser expresada*.

¿Acaso fue este paradigma el que se prefiguraba ya en Nietzsche? La deconstrucción que opera Nietzsche en este terreno es, como lo hace saber Lizbeth Sagols, de talla mayor. Cuando el filósofo de Basilea apunta interrogativamente ¿Qué significa nihilismo? y se responde inmediatamente: *Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta; falta la respuesta al ¿por qué?*. Esta breve nota contiene una pregunta, la respuesta a la pregunta y un comentario de la respuesta. Se pregunta por la esencia del nihilismo y la respuesta dice *que los valores supremos se desvalorizan*. Con esta respuesta nos enteramos de inmediato de algo decisivo para toda comprensión del

nihilismo: el nihilismo es un proceso, el proceso de desvalorización, el proceso en el que los valores supremos se vuelven sin valor. Pero con esta caracterización no queda decidido si con ello se agota la esencia del nihilismo como tampoco la apertura a algo así como una ética, es decir, si es posible una ética o no en el futuro del pensar.

Si los valores se vuelven sin valor, entonces decaen como tales, se vuelven caducos. Hay que preguntar entonces: ¿qué carácter tiene este proceso de *caducidad* de los *valores supremos*, en qué medida es un proceso histórico e, incluso el proceso fundamental de nuestra historia occidental, en qué medida constituye la historicidad de la historia nuestra propia época? Estas son algunas de las preguntas que el libro de Lizbeth Sagols intenta reconstruir y aproximar una respuesta al tiempo que pretende interpretar con ello una ética. Por ello no nos debe extrañar que el libro se construya a partir de una pregunta: *¿Ética en Nietzsche?*, porque desde el primer momento la interrogante no afirma que detrás de ella exista una respuesta única, sino sólo un atisbo, una aproximación, un camino que, como dice la autora, se bifurca:

Apenas leemos cuidadosamente una página de Nietzsche, sabemos que hemos entrado en un laberinto. En su filosofar, cualquier idea afirma-

tiva, cualquier crítica, metáfora ironía, se bifurcan y parecen alejarnos del punto de partida. Y si una vez que encontramos una determinada bifurcación “damos la vuelta”, entonces descubrimos un nuevo pasadizo que nos conduce a una nueva disyuntiva y ésta a otra y otra más, hasta casi el infinito (p. 13).

No obstante, la pregunta misma que da título a esta obra es ya una indicación:

[...] observamos una de las críticas más radicales a la moral tradicional, a las normas de comportamiento generales que impone el pensamiento judeo-cristiano. La moral es falsa ilusión, enfermedad, hipocresía y decadencia. Pero tal escepticismo no es definitivo, más bien tiene la función de una catharsis necesaria para volver a encontrarse con mayor frescura ante el problema del “bien” y del “mal” (p. 21).

El comentario de la autora es ya el camino sobre el que traza la posibilidad de una ética en Nietzsche. Una clave la da cuando plantea el problema del nihilismo y la desvalorización de los valores, porque ellos consisten en que falta la *meta*, el *fin* e introduce, según la autora, dos ideas del individuo que cuestionan la vida ética:

Por un lado, Nietzsche habla de la “disolución del sujeto” en una

pluralidad caótica de fuerzas en devenir y por el otro, nos habla de la “bestia rubia”: un sujeto constituido por las condiciones de su nacimiento como “noble”, “fuerte”, “sano”, un individuo que se deja llevar por sus instintos más primitivos y hace de las relaciones humanas una lucha por el dominio (p. 24).

A partir de la referencia introductoria a la conexión esencial entre nihilismo y transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, y más específicamente, de los valores supremos, podría verse que el concepto de valor desempeña un papel conductor en el pensamiento de la autora respecto de Nietzsche aunque, también, filtra dos factores extraños, aunque sugerentes, de la filosofía nietzscheana que son: el *eros* platónico y una *comprensión* ontológico-dialéctica de los problemas éticos. Señalo lo anterior porque la autora infiltra un modelo de comprensión interhumana que no haya, a nuestro modo de ver, asidero posible en la concepción crítica de la moral, sino que fuerza al pensador de Turín a decir lo que en su propio pensamiento no puede ni tiene porqué pensar. Tan sólo habría que recordar aquellas frases lapidarias que enuncia en *Aurora*:

Y es que la moral, en todos los tiempos, desde que se habla y se trata de convencer en la tierra, se ha

afirmado como la mejor maestra de seducción y, lo que nos importa a nosotros filósofos, como la verdadera Circe de los filósofos.

Nada tan extraño a Nietzsche como la moral platónica fundada en el *eros*, nada tan extraño al pensamiento de Nietzsche como esa suerte de reconocimiento del otro que, para él, sólo embozaría un tufo de igualdad que oculta la diferencia. Y, sin embargo, la formulación dialéctica que imprime Lizbeth Sagols al pensamiento de Nietzsche es de una fuerza de convicción que induce a dudar de nuestros argumentos y, en cierta medida, persuade de que efectivamente en Nietzsche cabe esa posibilidad.

Conforme a lo dicho, creo que la autora va mucho más allá de la oposición Apolo *versus* Dionisos y de la misma hipóstasis con la que, en apariencia, tiñe su interpretación sobre Nietzsche. La obra sobre la posibilidad de una ética en Nietzsche en su parte más comprensiva y radical me parece que está en la interpretación que la autora hace de *la voluntad de poder como creación de sí mismo*. Hay un mérito doble en esta interpretación que, vuelvo a repetir, me parece la parte más rica y fructífera del libro en cuanto que para Lizbeth Sagols *La voluntad de poder* es, en el pensamiento de Nietzsche, el nombre más pleno para el desgastado y vacío título de devenir. Por eso puede decir Sagols

con Nietzsche: “El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación, de acrecentamiento dentro del devenir”. Por eso, para lo real que tiene el carácter de la voluntad de poder se necesitan aquellos valores que le aseguren la existencia plena respecto de su consistencia. Pero de manera igualmente necesaria se requieren las condiciones que garanticen un más allá de sí, una sobre-elevación de lo real, es decir, de lo viviente, se necesitan los valores como condiciones de acrecentamiento,

[...] es resolverse a ser libre, a querer el propio querer fundamental como una ley, como la suprema necesidad que nos permite trascender toda necesidad. Ser libre y autónomo implica crecimiento, estar por encima de sí, potenciarse en sentido estricto, alzar verdaderamente el “vuelo” (p. 49).

A partir de este momento, la autora vuelve a su interpretación de una ética erótica y de una comprensión ontológica del hombre como ser contradictorio basándose en la síntesis de la dualidad nietzscheana establecida en *El nacimiento de la tragedia*, en esa condición que ella denomina *jánica* del hombre como ser que mira desde dos ángulos, que posee dos miradas, dos perspectivas. Es en este punto donde el argumento que cruza la interpretación de Sagols se hace mucho más cruda y fructífera.

Para Lizbeth Sagols la raíz de la idea platónica del *eros* va más allá de Platón y es ella la que saca a la luz la condición contradictoria del hombre y a la

[...] ambigüedad humana, da cabida al no-ser, al vacío, a la fragilidad, a la finitud y a la contingencia del hombre. Con todo ello, Nietzsche da lugar, aunque no lo reconozca, a la condición erótica del hombre, a la insuficiencia o carencia humana. Gracias a la presencia del no-ser en el hombre, éste tiende a elevarse, a adquirir una definición, una individualidad apolínea y aspira también a unirse con los otros en la fusión con el todo (p. 201).

Desde luego que esta relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco es ante todo una relación de fuerzas en el interior del individuo que Nietzsche compara con los estados del sueño y de la embriaguez; y que funciona en el desarrollo de la civilización como la dualidad de los sexos en la conservación de la especie. Toda la cultura humana es fruto del juego dialéctico de estos dos impulsos, por ello pareciera plausible lo que Lizbeth Sagols señala: “La prohibición y el sufrimiento que ésta conlleva [la contradicción Apolo-Dionisos] se incorporan como condición de la existencia de un individuo feliz y autoconstructivo” (p. 202). Sin embargo, tal afirmación contrasta con aquellas frases que aparecen en *La gaya ciencia*:

Saludo a todos los nuncios de una época más viril y más guerrera, que pondrá de nuevo en honor la bravura [...] Pues creedme, el secreto para cosechar la existencia más fecunda y el más grande placer de la vida es vivir peligrosamente.

Es cierto que la afirmación de Lizbeth Sagols nos autoriza a leer a Nietzsche bajo la garantía de un saber filosófico que podríamos llamar *tradicional* y, en este sentido podría pensarse que Sagols hegelianiza y platoniza al filósofo de Turín. Sin embargo, aún cuando fuera así, la interpretación de Sagols me parece que se sostiene y difícilmente puede ser refutada.

Finalmente, la autora arriesga desde esta atalaya otra tesis:

Se vislumbra a partir de estos elementos la posibilidad de una “gaya ética”, la cual implica una felicidad trágica que reúne el goce y el sufrimiento propios del ejercicio autoafirmativo de la libertad (p. 202).

Más aún, como afirma la autora,

[...] con la voluntad de poder y el superhombre, Nietzsche atiende, en efecto, al dinamismo de la libertad ética que conoce la ley es autónoma. Esta voluntad se tiene a sí misma como ley: ha de seguir queriendo y,

por tanto, conlleva la actividad interior, la decisión de “ser sí mismo”, de no dejarse determinar, de tener iniciativa, de arriesgar y “dar un viraje” a la necesidad (p. 203).

Y sin embargo, se sabe que Nietzsche sigue un camino muy distinto, aunque sea en contra de sí mismo, que siempre tuvo conciencia, hasta sufrir por ello, de una ruptura tan violenta que, dentro de la filosofía, disloca la filosofía. Superhombre, superación, creación, exigencia creadora, podemos encantarnos con estos términos, abrimos a su promesa, pero, finalmente, no dicen nada más que de su desgaste, aunque nos retienen junto a nosotros mismos, bajo el cielo de los hombres prolongado hasta lo infinito. Superación, quiere decir superación sin fin, y no hay nada más ajeno a Nietzsche que un porvenir de elevación continua, pero sí de afirmación infinita.

El libro de Lizbeth Sagols me parece que marca un hito en la interpretación de este pensador, un hito arriesgado, audaz, intrépido, quizá como debe ser la filosofía o, mejor aún, el filosofar.

Alberto Constante
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional
Autónoma de México