

Significado filosófico de la estética en Nietzsche y Habermas. Consecuencias y límites¹

Marta De La Vega

Universidad Simón Bolívar

Universidad Católica Andrés Bello, Caracas

martade_la_vega@yahoo.es, delavega@usb.ve

Resumen:

El texto comprende, además de la introducción y las conclusiones, tres partes: 1. Habermas, crítico de Nietzsche. 2. Nietzsche, crítico de la razón moderna como poder hegemónico. 3. Habermas versus Nietzsche o Nietzsche ancestro de Habermas respecto de la crítica a la razón? Puesto que Habermas considera a Nietzsche el primero de los posmodernos, analizamos en qué sentido no tiene razón Habermas y en qué, en cambio, acierta al considerar a Nietzsche un pionero de la crítica a la razón moderna.

Palabras claves: Metafísica, nihilismo, razón moderna, estética, arte, pensamiento posmetafísico.

Philosophical Meaning of Aesthetics in Nietzsche and Habermas. Consequences and Limits

Abstract:

The text includes, besides the introduction and conclusions, three parts: 1. Habermas, a critic of Nietzsche. 2. Nietzsche, a critic of modern reason as a hegemonic power. 3. Habermas *versus* Nietzsche or Nietzsche ancestor of Habermas on the critique of reason? Since Habermas considered Nietzsche the first of the postmodern, we analyze in what sense is wrong and what Habermas, however, considered rightly Nietzsche a pioneer of the critique of modern reason.

Keywords: Metaphysics, nihilism, modern reason, aesthetics, art, postmetaphysical thought.

¹ Este trabajo, aquí ampliado, fue leído en el VII Congreso Nacional de Filosofía, Caracas, del 1 al 4 de junio de 2010.

Introducción

Nietzsche insurge contra la conciencia moderna, cuyo fundamento es una razón subjetiva que ha perdido la “fuerza plástica de la vida”, como lo precisa en su *Segunda Consideración Intempestiva* sobre “Las ventajas y desventajas de la historia para la vida”². Para Habermas, Nietzsche cambió de raíz la argumentación al entrar en el discurso de la Modernidad, contra el cual tenía dos opciones: o bien someter a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto o bien salirse de su programa; escoge esta última alternativa al “hacer pie en el mito, en lo otro de la razón”³, según Habermas, “con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de la razón de la modernidad como tal”⁴. Por ello lo califica como “plataforma giratoria” de entrada en la postmodernidad y el primero de los pensadores postmodernos. A nuestro juicio, habría que delimitar primero, por una parte, en qué sentido Habermas acierta al considerar a Nietzsche un pionero en relación con la crítica a la razón moderna y a la filosofía del sujeto, es decir, a la necesidad de plantear una filosofía de la voluntad de poder creadora, afirmadora, estimulante de la vida, para contrarrestar el modo en que la filosofía hubo de constituirse en expresión de una voluntad de poder dominadora, nihilista, que lleva consigo una voluntad de muerte, tal como Nietzsche caracterizó la tradición filosófica de Occidente, en cuanto metafísica, desde Platón, en la Antigüedad, para también desenmascarar el nihilismo subyacente en la modernidad, tras la metafísica de la subjetividad. Así, afirma Habermas: “La dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto es concebida como resultado y expresión de una perversión de la voluntad de poder.”⁵ Por otra parte, sin embargo, habría que precisar el significado que el término “posmoderno” tiene para Habermas y en qué sentido pensamos que este no tiene razón al calificar a Nietzsche como el primero de ellos, en la acepción adoptada por Habermas.

Aunque Nietzsche busca “filosofar a martillazos”, va más allá de una tarea iconoclasta o destructora. Desenmascara genealógicamente el origen de la razón y sus astucias para esconder el miedo al devenir, a la voluptuosidad de la vida, a su fondo dionisiaco, para

2 Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, tomo I, Berlin, Ed. G. Colli y M. Montinari., Walter de Gruyter, 1980, 294ss.

3 Jürgen Habermas: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985. (En español: *El Discurso filosófico de la modernidad*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 112.)

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 124.

negar la vida. Pero no anuncia el nihilismo para sucumbir en el vacío. Propone una transvaloración de todos los valores que han regido hasta ahora la marcha de Occidente, una resemantización de ellos; una transformación de su sentido, mediante una voluntad de poder creadora y afirmativa de la vida. Por tanto, lo que Nietzsche llama “fenómeno estético” implica un pensar aún más originario que el de la razón moderna, a través del “mito trágico”. Según Habermas, “Lo que Nietzsche llama ‘fenómeno estético’ se revela en el descentrado trato consigo misma de una subjetividad liberada de las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción.”⁶ Nietzsche busca referir a lo estético todo lo que es y todo lo que debe ser. Al respecto, Habermas señala: “No puede haber ni fenómenos ópticos, ni fenómenos morales, a lo menos no en el sentido en que Nietzsche habla de fenómenos estéticos.”⁷ No olvidemos la declaración juvenil de este último en su *Origen de la Tragedia*, según la cual el mundo solo podía justificarse como fenómeno estético.

Analizamos, a través de la revisión crítica de la postura de Habermas frente a Nietzsche en su texto del *Discurso Filosófico de la Modernidad*, si, en efecto, podemos afirmar que Nietzsche abre caminos a la filosofía de Occidente para ir más allá de la metafísica y, por tanto, en la Modernidad, para salir de la filosofía del sujeto. O si, al contrario, Nietzsche ahonda aún más tal alternativa y sigue “más acá” de la metafísica centrada en el sujeto. Tratamos de precisar, además, las características, los límites y el alcance de la crítica de Habermas a Nietzsche.

1. Habermas: crítico de Nietzsche

Para Habermas, como plantea en el Prefacio de su *Discurso Filosófico de la Modernidad*, este tema, cuyos aspectos filosóficos han penetrado más en la conciencia pública gracias a la divulgación de la obra de los pensadores franceses neoestructuralistas, comporta un dilema para el presente: o bien asumir la modernidad como un proyecto inacabado, título del discurso que pronunció al recibir el Premio Adorno en 1980, o bien enfocarla como posmodernidad, siguiendo el término acuñado por Lyotard en su texto de 1979, *La Condición Postmoderna*, lo cual equivale, según Habermas, a antimodernidad, desde una concepción neoconservadora cuyos pensadores

⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷ *Ibid.*, p. 123.

toman dos caminos: o recomiendan un retorno a alguna forma de premodernidad o echan radicalmente la modernidad por la borda⁸.

Esta última alternativa es la escogida por Nietzsche, según Habermas. Reconoce en aquel el carácter anticipador y certero de su crítica de la razón y podría adscribir a Nietzsche a la afirmación suya según la cual “la subjetividad se revela como un principio *unilateral*”⁹ y, por tanto, se trata para Nietzsche de trazar un camino fuera de la filosofía del sujeto. Pero invalida también el esfuerzo nietzscheano pues, para tal salida de esta metafísica de la subjetividad hay dos opciones, ya citadas: o “someter a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto” o “abandonar el programa en conjunto”. Según Habermas, “la crítica de inspiración estética que Nietzsche hace de la razón”¹⁰ le impide “una nueva revisión del concepto de razón” y simplemente despide “la dialéctica de la ilustración”¹¹. En realidad, Habermas no percibe que a Nietzsche no le interesa “salvar” la razón moderna, ni darle otra “interpretación” diferente a la de una razón monológica que busca desplegarse desde el “yo”, que es también, en tanto sea interpretada como entidad metafísica, una “ficción”, sino que la concibe –sin hacer distinciones, como las propuestas por Habermas, entre una razón instrumental, funcional o estratégica y una razón comunicativa, orientada hacia el entendimiento recíproco–, como un instrumento de dominación de la voluntad de poder, que busca “asirse” a tablas de salvación en medio del torrente vital que es el devenir, como un instrumento de conservación de la vida, de “fijación”, mediante los conceptos, de líneas de horizonte, de puntos de referencia, “ficciones”, es decir, “verdades”, “errores necesarios para un cierto tipo de ser viviente”¹², que somos nosotros, para satisfa-

8 Cfr. Jürgen Habermas: “Modernidad *versus* postmodernidad”, título con el cual fue publicado en V.V.A.A., *Colombia: el despertar de la modernidad*, Bogotá, Foro Nacional por Colombia, Carvajal C.A., 1991, p. 23. Se trata del contenido del discurso leído por J. Habermas al recibir el Premio Adorno.

9 Habermas, J., *El Discurso filosófico de la modernidad*, Op. Cit., p. 33.

10 *Ibid.*, p. 98.

11 *Ibid.*, p. 112.

12 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 488e/493k (1885). Por facilitar el acceso a las referencias, puesto que con el establecimiento de los textos de Nietzsche llevado a cabo por G. Colli y M. Montinari, en esta obra póstuma de Nietzsche, *Voluntad de Poder*, fueron disgregados los aforismos que la conformaban (Cfr. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Munchen, Berlin, New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980), hemos preferido remitirnos a la edición de Kröner, que citaremos con el número del aforismo seguido de la letra k. Remitimos a la única traducción disponible en español de la *Voluntad de Poder* (a tomar con reservas), de la editorial EDAF, de cuyos aforismos citaremos el número, seguido de la letra e. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*. 2ª edición. Traducción de Aníbal Froufe. Madrid, EDAF, 1997. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht, Sämtliche Werke in Zwölf Bänden*, Band IX. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag,

cer, no nuestras necesidades teóricas, como habría podido enunciar Kant al plantearse el problema del conocer, sino nuestras necesidades ancladas a la vida, nuestra dimensión práctica, en cuanto somos los eslabones de una cadena en medio del devenir.

A diferencia de lo que pretende Habermas, que es darle “otra oportunidad” a la razón moderna, al descubrir en ella una dimensión comunicativa que había estado escamoteada y oculta por el carácter hegemónico, parcializado y unilateral de la interpretación histórica de la razón como tribunal supremo del pensar y de la acción, en cuanto se desplegaba como una razón especulativa, dominante y dominadora, Nietzsche la concibe como un proceso de construcción (*Bildung*) en el esfuerzo de rápida comprensión, de cálculo, de simplificación, como efecto y no como causa de nuestra necesidad de avanzar, de asegurarnos y orientarnos en el devenir. El “conocer” no es sino “esquematar”, “darle al caos regularidad y cierto número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas”¹³. Pretender convertir la necesidad y el afán de “conocer” en causa de nuestra búsqueda de la “verdad” es hacer de ellos expresión de una voluntad de poder negadora de la vida. El conocimiento es una herramienta de poder¹⁴. Además, Nietzsche busca desenmascarar las raíces que sustentan la “creencia” en la razón porque, para sorpresa de la tradición metafísica, la razón no se halla del lado de las “certezas”: es nuestra más remota “creencia” (*Glaube*)¹⁵, en vista del subsumir, de la nivelación, de la captación... Ahora bien, desde la perspectiva de Habermas, Nietzsche se mantiene aferrado a la subjetividad. Por eso, sostiene: “Lo que Nietzsche llama ‘fenómeno estético’ se revela en el descentrado trato consigo misma de una subjetividad liberada de las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción”¹⁶. Sin embargo, Nietzsche, al contrario, como el propio Habermas reconoce, fundamenta su proyecto filosófico en una “teoría de una voluntad de

1964, Tomo 9. Igualmente, hemos cotejado los aforismos de la traducción española, con la versión inglesa de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale, *The will to power*. New York, Random House, Vintage Books edition, 1968. Ésta precisa los años, estaciones e incluso meses, que citaremos entre paréntesis, en que fueron escritos, entre 1883 y 1888, la mayoría de los fragmentos dejados por Nietzsche sin editar, recogidos en esta obra póstuma a partir del plan y título preparados por el propio filósofo alemán, aunque sin que la numeración ni la ordenación fueran de Nietzsche.

13 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 509e/515k (Marzo-Junio 1888).

14 Cfr. Nietzsche, F., *WM/VP*, § 475e/480k (Marzo-Junio 1888).

15 Cfr. Nietzsche, F., *WM/VP*, § 502e/507k (Primavera-Otoño 1887), *Ibid.*, § 525e/531k (1885-1886).

16 Habermas, J., *El Discurso filosófico de la modernidad*, *Op. Cit.*, p. 121.

poder que se cumple en todo acontecer¹⁷. En esta medida, no parte de una subjetividad fundamentadora sino de una teoría de valoraciones en el marco de la cual desarrolla

una teoría pragmatista del conocimiento y una historia natural de la moral, que reducen la distinción entre “verdadero” y “falso”, “bueno” y “malo” a preferencias por lo útil para la vida y por lo superior¹⁸.

Nietzsche interpreta el sujeto como “valor”, como condición para la vida; no como una verdad; y de este modo, no solo desoculta la imposibilidad del “yo” como fundamento de lo que es, sino que no hay “verdad” ninguna: “ser” es “ser interpretado”; solo hay perspectivas de verdad, puntos de vista, desde nuestra interpretación; lo que significa que la “verdad” es entendida como “valor” y por tanto, lo que vale es la necesidad de afirmarnos en ella como condición para nuestra “conservación”, para no disolvernarnos en medio del devenir, que es lo que es, según Nietzsche.

Se trata de afirmar “lo verdadero”, no como categoría lógica u ontológica sino como categoría estética: “veracidad”¹⁹, como si algo lo fuera: *als ob*, en el sentido kantiano. Si pretendemos darle a la verdad carácter absoluto o convertirla en entidad metafísica, lo que nos mueve es una voluntad de poder nihilista. Pretender a toda costa buscar la verdad constituye un veneno mortal para la vida. Más aún: por ello hay un valor superior a la “verdad”; el “arte”, como “mito trágico”. El “arte” es juego, ilusión, ficción, serena y bella “aparición” apolínea, una fuerza que inventa, que imagina, como sostiene Nietzsche²⁰, que desvela de manera que nos sea soportable, el fondo dionisiaco de la existencia, el horror del abismo, sin fondo, de todo lo que es, devenir. Por ello es el supremo valor.

Habermas se resiste a aceptar que la óptica de Nietzsche y su proyecto filosófico trascienden la filosofía del sujeto e implican ir más allá de la metafísica moderna, entendida como metafísica de la subjetividad; significan, con su formulación de una transvaloración de todos los valores, un vuelco radical y un cambio del paradigma más allá del *lógos* como horizonte del ser, desde el cual se han planteado, de la Grecia antigua a Hegel, las cuestiones fundamentales de

17 *Ibid.*, p. 123.

18 *Ibid.*, p. 123. Cfr. Jürgen Habermas: “Zur Nietzsches Erkenntnistheorie”, en Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982, 505 ss.

19 Nietzsche, F., *WM/VP*, L. I, 1 § 3e/3k (Primavera-Otoño 1887).

20 Nietzsche, F., *Ibid.*, § 594e/602k (1884) y § 502e/507k (Primavera-Otoño 1887).

la filosofía. Por ello, sostiene: “Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón”²¹. E igualmente, considera que en Nietzsche la crítica a la razón, “al convertirse en total, se torna autorreferencial.”²² No explicita Habermas por qué este giro ni por qué con él es exacerbada la autorreferencialidad de la razón misma; tampoco de qué modo la crítica de Nietzsche a la modernidad se convierte en una huida fuera de la razón. A nuestro juicio, Habermas juzga a Nietzsche desde su propio proyecto filosófico, no desde lo que Nietzsche nos planteó y desde lo que nos quiso decir con su pensar y sus retos, aún vigentes. También Habermas habla de “arte” en el sentido “moderno” del término; alude a las “artes plásticas” de la modernidad. Nietzsche se refiere, en cambio, al sentido etimológico de *ars*, *artis*, lo que no es de la naturaleza, sino hecho, “pro-ducido”, como fuerza que inventa, como *póiesis*, como un “hacer creador”. Sería angostar la experiencia filosófica que Nietzsche nos propone hasta hoy el convertir su proyecto de transvaloración de todos los valores en un vaciamiento de la razón y del sentido con el cual ella nos sirve.

Ahora bien, pensamos que la fecundidad del esfuerzo nietzscheano radica, no en abandonar la razón sino en modalizarla, en descentrarla de su papel hegemónico y desenmascarar su carácter instrumental en función del poder. Significa también no despojarse de la razón sino apropiarse de ella para transformarla, convertirla en herramienta al servicio de una fuerza creativa, que imagina, estimula e inventa en función de la vida, al constituirse en instrumento de una voluntad de poder afirmadora, que no niega el horror de la existencia ni lo encubre, como ocurriría desde una voluntad de poder nihilista, sino que afirma la existencia “a pesar de”; que la “transfigura”, para hacerla soportable ante el abismo que significa el incesante flujo vital del devenir. Es por ello que cuando Nietzsche alude al “arte”, se trata de una voluntad creadora, que incrementa la vida a través de la “veracidad”, no de la “verdad”; a través del mito, no de la búsqueda desenfrenada de verdad. La verdad es fea, dice Nietzsche; por ello, “tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad”²³.

Con Nietzsche, el ámbito del ser no es la ontología; se convierte en el horizonte de valores; en “axiología”, al afirmar su comprensión

21 Habermas, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Op. Cit., p. 122.

22 *Ibid.*, p. 125.

23 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 817e/822k (1888).

del “ser como valor”, como “interpretación”. La “verdad” es, por consiguiente, “perspectiva”. En ese sentido, la estética recobra el rango filosófico supremo, como ontología, como un modo “metalógico” de acceder a lo que es, al ser, que le había sido arrebatado al momento mismo de su constitución, cuando Baumgarten, desde una perspectiva intelectualista, universalista y dogmáticamente racionalista, la define como “gnoseología inferior” en contraposición a la lógica como “gnoseología superior”.

2. Nietzsche: crítico de la razón moderna como poder hegemónico

Con Platón se origina históricamente la metafísica y con ella comienza igualmente el desarrollo del nihilismo. En *El Crepúsculo de los Ídolos*, escrito en 1888, con una perspectiva histórica y plena conciencia del lugar que ocupaba su filosofía frente a sus antecesores, cuando relata Nietzsche “Cómo el mundo-verdadero se convirtió en una fábula. Historia de un error”, el sexto momento descrito en su breve y luminoso recorrido de toda la historia de la filosofía occidental, nos señala que no pretende solo “poner el platonismo al revés”, sino ir más allá de éste. Así, exclama: “6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” Y concluye con este pasaje: “(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA)”²⁴. Es el gran punto de partida, trunco, de su propia filosofía. Como él mismo apunta: “Es la época del gran mediodía, de la más espantosa claridad: una clase de pesimismo, mi gran punto de partida.”²⁵ Por consiguiente, desde este comienzo, ya no cabe más explicar la estructura de la totalidad de los entes desde un fundamento metafísico, sobrenatural, divino, un “mundo-verdadero”. No hay otro ser, inmutable, eterno, siempre idéntico a sí mismo, sino devenir; pues “no hay ser ‘diferente’, ‘verdadero’, esencial; (...) la oposición entre el mundo-aparente y el mundo-

24 Friedrich Nietzsche: *Crepúsculo de los Ídolos*, Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 1973.

25 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 134e/k (1885-1886). Cfr. Análisis sobre este pasaje y su significado filosófico en: Marta de la Vega, “La crítica pionera e inactual de Friedrich Nietzsche al tiempo presente: política y filosofía de la transvaloración”, *Discusiones Filosóficas*. La presencia de Nietzsche 100 años. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Año 2, n° 4, julio-diciembre 2001, pp. 29-58.

verdadero se reduce a la oposición ‘mundo’ y ‘nada’.²⁶ No hay entidades ontológicas, sino perspectivas de valor, interpretaciones, que estimulan y enaltecen la vida en su proceso ascendente, que afirman la existencia. Por ello, “Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía”²⁷. Y, “más que la verdad, deberíamos apreciar la fuerza que crea, simplifica, configura e inventa.”²⁸ Esta perspectiva, que abandona la búsqueda del ser desde el *lógos* como su hilo conductor; que se desplaza desde un ámbito ontológico a un horizonte axiológico, entendidos los valores como condiciones para la vida²⁹, que sitúa en el campo de la estética las cuestiones esenciales de la filosofía, que desvaloriza la “verdad” de la tradición metafísica comprendida como valor supremo frente al “arte” como ficción, juego, ilusión, superior a la “verdad”; que convierte la razón en instrumento de la voluntad de poder y en esa medida la despoja de su carácter de más alto y hegemónico tribunal del pensar y de la acción, y abre una dimensión metalógica del filosofar, esto nos conduce inmediatamente a una interpretación y relectura del proyecto filosófico de Nietzsche en relación con la transvaloración de todos los valores, transvaloración que permite la superación del nihilismo.

No se trata, en la óptica nietzscheana, de un propósito destructor respecto de la filosofía occidental y de realizar una nueva instauración de valores, sino de su transmutación. Es decir, más allá del nihilismo al que han conducido la esencia de la metafísica como pensar desde el trasmundo, de lo suprasensible en cuanto ámbito del ser y de la comprensión del ser como fijo, como permanente presencia, del juicio³⁰ como espacio de la “verdad”, Nietzsche plantea una modalización transformadora de aquellos valores que habían regido la marcha de la cultura de Occidente, no para negar el devenir, sino en una dirección afirmadora de la vida, a fin de respetar el llamado de Zaratustra: “¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la

26 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 559e/567k. En la edición de Kaufmann, *Op. Cit.*, § 567 (marzo-junio 1888).

27 Nietzsche, F., *El Crepúsculo de los Ídolos*, *Op. Cit.*, “La razón en la filosofía”, P. 2.

28 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 594e/602k (1884).

29 *Cfr. Ibid.*, § 709e /715k (nov. 1887-marzo 1888): “El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de condiciones de conservación e incremento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir. No hay unidades últimas inmutables, ni átomos ni mónadas: también aquí el ‘ser’ fue precisamente introducido por nosotros (por razones prácticas, útiles, de perspectiva).”

30 *Ibid.*, § 525e/534k; también *Cfr.* § 511e/517k (primavera-otoño 1887); 526e/532k (1885).

tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.”³¹

El asumir la “verdad” como un valor, en función de la conservación de la vida, o de su crecimiento, modaliza su significado, como valor, sin buscar un “más allá” de lo que aparece, porque no hay más, detrás de la apariencia, sino lo que aparece. Es “verdadero”, no porque algo sea “verdadero” sino porque tiene que ser tomado como “verdadero”. Se trata de una relación que remite, no a verdades, sino a valores. Éstos, mediante una voluntad de poder creadora, sirven a la imaginación, que es una facultad humana *sui-generis*, que utiliza la invención, no una categoría lógica sino estética, para orientarnos en medio del devenir, para garantizar la permanencia que nos permite avanzar, sin disolvernó en ese devenir en incesante cambio, que es lo único que es³². Incluso las categorías lógicas son producto de la fuerza inventiva³³. Más aún, según Nietzsche:

Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general. El hecho de que para progresar debamos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo “verdadero” como un mundo inmutable, no como un mundo que varía y que deviene³⁴.

Pero se trata de un juego de apariencias, de una ilusión, de un engaño, de la pura apariencia en cuanto apariencia, en función de la vida y por razones de utilidad.

Por ello, Nietzsche señala:

Los valores y sus variaciones están en relación al desarrollo de poder de los que ponen los valores. La medida de la *no creencia*, de la supuesta “libertad del espíritu” como una expresión de un incremento de poder. “Nihilismo” un ideal del más alto grado de poder del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructivo, en parte irónico.³⁵

¿Qué pretende hacernos comprender Nietzsche con esta última frase enigmática? La ironía significa, en sentido literario, una figura

31 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edición de Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, 2003, Prólogo.

32 *Ibid.*, § 530e/536k (enero-otoño 1888): “Todo lo que es simple es meramente imaginario, y, claro, está, no ‘verdadero’. Lo que es verdadero, lo que es real, ni es uno ni se puede reducir a unidad”.

33 *Ibid.*, § 507e/513k (otoño 1886).

34 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 502 e /507k (primavera-otoño 1887).

35 *Ibid.*, § 14e/k (primavera-otoño 1887).

retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice. También se entiende como una burla sutil y disimulada.³⁶ A la vez, con esta doble expresión para caracterizar el nihilismo, Nietzsche apunta hacia el sentido empobrecedor, destructivo, que ha implicado la llegada del nihilismo, como una catástrofe para la humanidad. Pero también destaca el alcance liberador que tiene este fenómeno, al romperse, con su aparición, el encanto de los valores supremos que definieron la tradición metafísica de la filosofía occidental. Además, evoca lúdicamente el momento de la metamorfosis del camello en león, al sacudirse del fardo de un animal de carga, respetuoso, sumiso y paciente, relatada en “Las tres metamorfosis” de *Así habló Zaratustra*, para enfatizar, aunque en un desierto, el significado liberador de esta transformación: “Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león”.³⁷

Pero no basta el león. Se vislumbra una dimensión diferente a la de la metafísica, un primer movimiento, al convertirse el león en un niño; como juego, olvido, creación de un nuevo horizonte, un pleno decir sí: “Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.”³⁸ Significa, pues, la superación del nihilismo.

Nietzsche, que desenmascara el nihilismo, el cual constituye la esencia de la metafísica, a la vez pone de relieve la esencia del nihilismo, con el derrumbamiento del valor de los valores hasta entonces vigentes, valores trascendentes, *a priori*, anteriores a toda experiencia, que responden a un sistema de valoraciones en sentido metafísico, sobrenatural. Ubica la transvaloración más allá del nihilismo.

3. ¿Habermas versus Nietzsche o Nietzsche ancestro de Habermas respecto de la crítica de la razón?

¿Por qué Habermas ha reducido el esfuerzo nietzscheano de darle a la filosofía un sentido nuevo con una transvaloración de los valores a ser una huida autorreferencial desde la crítica de la razón que deja de lado el problema de la modernidad? A nuestro juicio, así como análogamente estableció Aristóteles su crítica con respecto a los pre-

36 V.V.A.A., *Diccionario Práctico de la Lengua Española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1995, p. 435.

37 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., “Las tres metamorfosis”,

38 *Ibid.*

socráticos, por ejemplo, no en función de lo que estos pensaron y del horizonte de la *physis* desde el cual filosofaron, sino desde la perspectiva de su propia concepción filosófica, Habermas hace decir a Nietzsche lo que espera que este hable, no desde su propio proyecto filosófico, sino en la perspectiva de Habermas, para que encaje en su propósito temático de dejar atrás la metafísica de la subjetividad y de salir de la filosofía del sujeto desde una nueva concepción de la razón que Nietzsche no pretende recuperar según la tradición filosófica de Occidente, como aspira Habermas a lograr. Sin duda ambos coinciden en aspirar a establecer un pensamiento postmetafísico.

Para Nietzsche, el “nihilismo radical”

es el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea “divino”, que sea moral viva.³⁹

La expresión “Dios ha muerto” recoge en síntesis la interpretación nietzscheana del nihilismo. Esto significa que el impulso de Nietzsche ha surgido movido por lo que, en palabras de Heidegger, es la tarea esencial del pensar de nuestra época:

El pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser, pero que la verdad del ser permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no solo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de la metafísica, nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo.⁴⁰

Pensar la filosofía de Nietzsche, que Habermas denomina con cierto dejo de desdén “estética”, se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía. Nietzsche se atrevió a pensar desde este límite; desveló el horror de la verdad⁴¹,

39 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 3 (k/e) (verano-otoño, 1887).

40 Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Op. Cit.*, p. 193.

41 Nietzsche, F., *WM/VP*, § 590e/598k (nov. 1887-marzo 1888): “Un filósofo suele divertirse de otra manera y con otros elementos: por ejemplo, con el nihilismo. La creencia de los nihilistas de que no existe ninguna verdad, es un gran relajamiento para un hombre que, como guerrero del conocimiento, se encuentra incesantemente en lucha con verdades sencillamente odiosas. Porque algo no puede negarse: la verdad siempre es fea”. Igualmente: (...) “Para un filósofo es algo indigno decir que ‘lo bueno y lo bello son una misma cosa’; y si además añade ‘y también lo verdadero’, se le debe apalea. La verdad es fea.” *WM/VP*, § 817e/822k.

escrita sin comillas, signos ortográficos con los cuales alude él al significado que tiene la “verdad” en la historia de la metafísica de Occidente; y, a pesar de las trampas del lenguaje de su época para dar cuenta del paradigma nuevo, vislumbrado y abierto por Nietzsche frente a la concepción moderna de la razón, frente a la metafísica, más allá de la metafísica de la subjetividad y de la razón moderna, “a martillazos”, con su labor de crítica, propuso una “razón” sin trascendencia, desbrozó el terreno de la metafísica y minó los cimientos de su edificio onto-teo-teleo-lógico, para construir, a la antípoda de Sócrates, una “filosofía de Dionisos”⁴².

Conclusiones

Desde la óptica filosófica de Nietzsche, se trata de desenmascarar, mediante un pensar genealógico, que “no hay verdad ninguna”⁴³, sino perspectivas de verdad, interpretaciones; que la crítica radical a la metafísica es también la crítica al concepto clásico de “verdad”; que la razón no es una causa sino un efecto de nuestra necesidad de “conocimiento” en el proceso de construcción (*Bildung*) de la razón; que “conocer” no es sino “esquematar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesi-

42 Aunque no podemos desarrollar ahora muchos de los temas vinculados con el problema del nihilismo y la transvaloración, es pertinente subrayar el vuelco que Nietzsche logra dar a la tradición filosófica de la metafísica occidental, para superarla. Por ejemplo, los principios para una fundamentación de la ética. Así, con respecto a la moral y el origen de los valores morales, o con respecto al tipo de vida tras el cual se imponen unas valoraciones sobre otras. También el modo como Nietzsche plantea arraigar en la vida, en las condiciones ancladas en la vida, en la experiencia, en la fuerza de las pulsiones instintivas, lo que Freud habría llamado el “inconsciente” que predomina por sobre la “conciencia” y el pensar “racional”, las valoraciones de carácter moral, e incluso las categorías lógicas y ontológicas y su origen y necesidad. Estos aforismos muestran la magnitud del giro que define el proyecto filosófico nietzscheano, frente a su tiempo, frente a la modernidad y frente a los clásicos de la antigüedad, en especial Platón. A título de ejemplo: *WM/VP*, § 508e/514k: “Una moral, o lo que es lo mismo, un género de vida demostrado y acreditado por una experiencia considerable, además de un largo examen, concluye en llegar a la conciencia en forma de ley, bajo una forma dominante...Y por este medio, toda la agrupación de valores y de condiciones similares, ingresa en su círculo; semejante moral se hace respetable, intangible, sagrada, verdadera: forma parte de su evolución el olvidar su origen; se trata de un signo erigido en ama...Igual podría ocurrir con las categorías de la razón...”. O la imposibilidad como coacción biológica: 509e/515k: “El hecho de no poder contradecir prueba una incapacidad, no una ‘verdad’”. 510e/516k: “No se puede afirmar al mismo tiempo y negar al mismo tiempo una cosa: este principio de experiencia subjetiva no es una ‘necesidad’, sino una imposibilidad”. 254e/256k: “Comprendo, cuando digo ‘moral’, un sistema de valoraciones que se relacionan con las condiciones de vida de un ser.” 255e/258k: “De toda moral ha solido decirse siempre: ‘Hay que conocerla en sus frutos’. De toda moral digo yo: ‘Es un fruto por el cual conozco el terreno donde crece’”.

43 *Ibid.*, § 534e/540k (1885). El “perspectivismo”, opuesto al “relativismo”, es la respuesta de Nietzsche frente al problema de la verdad y a lo que él llama “la creencia en el ‘yo’ sujeto”. *Cfr.* § 476e/481k (1883-1888).

dades prácticas⁴⁴, ancladas en la vida, en vista de la inteligibilidad y del cálculo, de poner orden, de subsumir, de la necesidad de comprender más que de “conocer”. Que “las categorías son ‘verdades’ solamente en el sentido de que son condiciones de vida para nosotros⁴⁵; es decir, valores; que la razón se despliega y mueve en el ámbito de las “creencias”; que no descubre “certezas” sino que construye, en el sentido de la *poiésis*, “perspectivas de verdad”, en función de la utilidad. “La verdad es fea⁴⁶, citábamos a Nietzsche; por eso, “tenemos el arte, para no perecer a causa de la verdad⁴⁷. Arte es ilusión, juego, invención, fuerza creativa, voluntad de poder afirmadora de la vida; en cambio, la “verdad” expresa una voluntad de poder nihilista; voluntad de conservación y no de incremento de la vida. En tal sentido, Nietzsche sostiene: “La creencia en el ser se afirma solamente como una consecuencia: el verdadero móvil primero es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto del devenir, el desprecio del devenir.”⁴⁸

Para Habermas, en cambio,

el concepto de razón comunicativa, que apunta más allá de la razón centrada en el sujeto (...) tiene como fin sacarnos de las paradojas y nivelaciones en que, por su carácter autorreferencial, se ve envuelta la crítica radical a la razón.⁴⁹

Sin embargo, la verdad no existe sino en la perspectiva de una intersubjetividad comunicativa que construye y legitima cooperativamente los criterios consensualmente acordados, convertidos en principios universalistas, o susceptibles de ser considerados como “verdaderos” por estar racionalmente motivados y ser universalizables, a fin de que rijan la vida social. No hay verdad ninguna sino voluntad cooperativa para alcanzar acuerdos cuya legitimidad y validez repose en la interacción comunicativa en la perspectiva de la tercera persona, entre sujetos capaces de lenguaje y acción. ¿No sería acaso también en esta formulación de Habermas Nietzsche un precursor y un anticipador del pensamiento posmetafísico y no un posmoderno en el sentido negativo que Habermas le asignó?

44 F. Nietzsche, *WM/VP*, § 509e/515k. En la edición de Kaufmann, *Op. Cit.*, § 515 (marzo-junio 1888).

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*, § 817e/822k. En Kaufmann, *Op. Cit.*, §822 (1888).

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, § 577Ae/585 A k. En Kaufmann, *Op. Cit.*, § 585 A (primavera-otoño 1888).

49 Habermas, Jürgen, *El Discurso filosófico...*, *Op. Cit.*, p. 402.