

MARTA DE LA VEGA VISBAL

## HERMENÉUTICA, VERDAD Y CONOCIMIENTO: DEL PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE AL PARADIGMA INTERSUBJETIVO DE HABERMAS\*

*Resumen:* La unilateralidad de la razón, analizada por Habermas, y la crítica radical que Nietzsche hace de ella, exigen salir de la filosofía centrada en el sujeto, que corresponde, en la época moderna, a la metafísica de la subjetividad, cuya expresión es la razón como tribunal supremo de los conocimientos y del actuar moral, inmutable, eterna y universal. La hermenéutica de Gadamer, por su parte, es una de las herramientas creadas contra el trascendentalismo de la razón monológica entendida como un acuerdo que permite la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión. En cambio, el “giro lingüístico” en Habermas, significa primacía de la intersubjetividad generada lingüísticamente, donde la verdad está supeditada a la disposición, al diálogo entre sujetos racionalmente orientados al entendimiento recíproco. Para abordar la problemática del sentido, a partir de Gadamer, analizamos la crítica de Habermas a la razón moderna y los límites de su polémica con Nietzsche, así como los límites de la radical y pionera crítica de la razón moderna emprendida por este último.

*Palabras clave:* Sujeto, giro hermenéutico, razón comunicativa.

---

Recibido: 07-10-2003 ✪ Aceptado: 26-11-2003

\* Este artículo ha sido elaborado, como una nueva versión revisada, transformada y ampliada, a partir de una conferencia presentada el 7 de junio de 2002, en el marco del Seminario “Hermenéutica y crítica de la cultura (Homenaje a Hans Georg Gadamer)”, organizado por la Subdirección de Investigación y Postgrado del Instituto Pedagógico Rural “Gervasio Rubio” del Estado Táchira y el Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPPOST) de FACES, Universidad Central de Venezuela. Rubio, 6-8 de junio 2002.

## HERMENEUTICS, TRUTH AND KNOWLEDGE: FROM NIETZSCHE'S PERSPECTIVISM TO HABERMAS'S INTERSUBJECTIVE PARADIGM

*Abstract:* The unilateral nature of reason, analyzed by Habermas and radically criticized by Nietzsche, requires moving away from subject-centred philosophy known in modern terms as the metaphysics of subjectivity, where reason in the supreme tribunal of knowledge and moral action. On the other hand, Gadamer's hermeneutics, understood as a consensus allowing for the experience of senses in comprehension, represents a tool against transcendentalism of monologic reason. In contrast, the linguistic turn in Habermas refers to the primacy of linguistically generated intersubjectivity where truth depends on the subject's disposition to dialogue and mutual understanding. Using Gadamer as a starting point we analyze Habermas's critique to modern reason and the limitation of his controversy with Nietzsche.

*Keywords:* Subject, linguistic turn, communicative reason.

La unilateralidad de la razón, analizada por Habermas, y la crítica radical que hace de ella Nietzsche, aunque según el primero, de acuerdo con una interpretación angostada a “racionalidad con arreglo a fines”,<sup>1</sup> ponen de manifiesto la imposibilidad de salir de la filosofía centrada en el sujeto, que corresponde, en la época moderna, a la metafísica de la subjetividad. Para Nietzsche, desde el origen histórico de la metafísica, con Platón, ésta lleva consigo el germen del nihilismo, cuya expresión en la modernidad es la razón como lo absoluto, definida, en su pretensión de constituirse en supremo tribunal de los conocimientos y del actuar moral, como inmutable, eterna y universal, como “portadora” de “verdad”. El aporte pionero de Nietzsche radica en desenmascararla al considerar la razón no más que un instrumento de la voluntad de poder, y no el horizonte del “ser”; un efecto y no una

---

<sup>1</sup> Habermas, J., *El Discurso filosófico de la Modernidad*, (Doce lecciones), Madrid, Taurus, 1989, p. 75. (Ed. Alemana: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, s. 71)

causa, entendida la voluntad de poder en una perspectiva nihilista, como dominación, cuyo instrumento es la razón como ámbito de la “verdad”, en la dimensión lógica, del “juicio”, en lugar de ser una “ficción”, en función de una voluntad de poder “creadora”, como afirmación de la Vida, la cual es a su vez un nombre para el Ser como Voluntad de Poder.

El “giro ontológico” que Nietzsche realiza desde la filosofía, para superar el horizonte de la lógica y establecer, filosóficamente, desde la dimensión “axiológica”, genealógicamente, un nuevo principio de fundamentación del pensar y de la acción humanos, más allá de la razón misma, más originariamente que desde la filosofía de la conciencia, es decir, para buscar superar la metafísica de la subjetividad, nos conduce a la comprensión del ser como valor, del valor como condición para la Vida, de ésta como Voluntad de Poder y, por tanto, del Ser como interpretación. Así, ser es “ser interpretado”, valoración, perspectiva de verdad. En una dirección que Heidegger define “desde el tiempo”, hay también la búsqueda de la superación de la metafísica. Ambos, Nietzsche y Heidegger, remiten a una “ruptura” de la conciencia moderna, pero en una dirección muy distinta a la emprendida por los discípulos de Hegel, como “supresión” y “realización” de la metafísica, que era un ponerse fuera de la filosofía.

Como Heidegger coincide con Nietzsche al desenmascarar éste las aporías a las que conduce una razón que se funda en el principio de la subjetividad, la crítica a una razón centrada en el sujeto es el punto de partida desde el cual, como la psicología en Nietzsche, la hermenéutica en Gadamer es la herramienta, sustentada en la “comprensión” como base ontológica del ser humano, para acceder a la verdad, entendida como un acuerdo que permite la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión. Heidegger había afirmado que el lenguaje es la morada del Ser. En esta misma perspectiva, siguiendo a Gadamer, “la analítica temporal del estar ahí (*Da-Sein*) humano en Heidegger ha mostrado, de manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio

estar ahí”.<sup>2</sup> Significa que a la estructura existencial del ente humano pertenece ontológicamente la comprensión. Es en este sentido como Gadamer emplea el concepto de “hermenéutica”.<sup>3</sup> Y, por supuesto, todo este proceso es lingüístico ya que la hermenéutica pertenece tradicionalmente al ámbito de las estructuras del lenguaje, la gramática y la retórica. En las palabras de Gadamer: “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”.<sup>4</sup>

Por otra parte, el “giro lingüístico” en Habermas, consiste en la crítica a la razón centrada en el sujeto, puesto que “la subjetividad se revela como un principio *unilateral*”.<sup>5</sup> Contribución precursora de Nietzsche para el proyecto filosófico de Habermas. Aunque no coincide con Nietzsche por cuanto con éste la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio<sup>6</sup> al otorgarle tal función a la “apariencia estética”, la cual “no es fenómeno ni esencia”, sino “superficie” como único modo soportable para el ser humano de la experiencia de lo dionisiaco como fondo –sin fondo– de la Vida. Porque lo que Nietzsche llama “fenómeno estético”, “que se revela en el descentrado trato consigo misma de una subjetividad liberada de las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción”, despojado de toda adherencia teórica y moral, en cuanto capacidad crítica de estimación valorativa se diluye en “lo otro” de la razón.<sup>7</sup>

Al contrario, según Habermas, valorar no sólo responde, como órgano de conocimiento más allá del bien y del mal,

<sup>2</sup> Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>5</sup> Habermas, *El Discurso filosófico...* cit., p. 33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>7</sup> Aunque no podemos desarrollar aquí la crítica a la perspectiva teórica desde la cual Habermas invalida el proyecto de superación de la metafísica desde la óptica de Nietzsche, en dirección metalógica, a nuestro juicio Nietzsche logra construir una propuesta estética y plantea una nueva base para la fundamentación de la ética más allá de la metafísica, para sobrepasar el nihilismo, sin ir más allá de la filosofía. Cf. al respecto, Kessler, M., *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, Éditions PUF, 1999. También: Wotling, P., *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions Allia, 1999.

más allá de lo verdadero y lo falso desde la óptica de Nietzsche, a condiciones prácticas, a necesidades ancladas en la Vida misma; valorar no es “conocer”, como sostiene Nietzsche; no significa proyectar como “predicados del ser en general” nuestras propias condiciones de conservación o de incremento de la Vida, de acuerdo con determinado tipo de voluntad de poder, en función de pulsiones instintivas, de carácter prerreflexivo. Aunque nuestro conocimiento sea siempre “situado” históricamente, nunca absoluto, inmutable o eterno, y las variaciones contextuales sean mutadoras de significados, éstos últimos no son múltiples e irreducibles a la unidad, como diría Nietzsche. Si bien el significado literal de una oración nunca fija por entero las condiciones de validez del acto de habla en el que esa oración se emplea, es decir, hay siempre una interpretación, ésta adquiere su validez mediante un sistema de suposiciones o “certezas de fondo, prerreflexivas”. Los significados de las oraciones sólo, pues, son “válidos relativamente a un saber compartido que queda en el trasfondo y que es constitutivo del mundo de la vida de una comunidad de lenguaje”.<sup>8</sup>

Por esto, desde un *Lebenswelt*, esto es, mundo de la vida, que “constituye un horizonte y a la vez aporta una provisión de autoevidencias culturales de la que los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación a los que asiste el consenso de todos”,<sup>9</sup> valorar responde igualmente al pensamiento discursivo, como lo esencial del lenguaje conforme al modelo del habla; como “verdad proposicional” que queda todavía “reconocida como un momento de la razón” que, al menos en términos procedimentales, es decir, “en virtud del procedimiento de fundamentación argumentativa, pudiera ser puesto en relación y quedar articulado con el conocimiento objetivo y la capacidad de juicio moral”.<sup>10</sup> Se trata de la precomprensión constitutiva del mundo de la vida; de estados del mundo que se dan

---

<sup>8</sup> Habermas, *El Discurso filosófico...*, cit., p. 238.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 122-25.

por “normales” en su comunidad de lenguaje, de convicciones de fondo que, si se tornan problemáticas, podrían ser validadas por los participantes mediante un uso del lenguaje orientado al entendimiento, y con ello, “una coordinación de los planes de acción centrada en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica”.<sup>11</sup> De este modo surgiría un acuerdo racionalmente motivado a fin de que la acción comunicativa pueda resultar posible.

Significa esto, al tener primacía la intersubjetividad generada lingüísticamente y permitir una relación del sujeto consigo mismo distinta de la de la actitud meramente objetivante desde una perspectiva monológica, centrada en el sujeto, superar el paradigma de la filosofía de la conciencia mediante el paradigma del entendimiento intersubjetivo. Para Habermas, pues, como ha demostrado Gadamer, “también el esfuerzo hermenéutico, cuya meta es salvar distancias temporales y culturales, permanece ligado a la idea de un acuerdo posible, de un acuerdo efectivamente alcanzado”.<sup>12</sup>

### 1. *La hermenéutica como base de las estructuras de sentido*

Con el desarrollo del método hermenéutico en la época moderna, que desemboca, como señaló Gadamer en *Verdad y Método*, en la aparición de la conciencia histórica, surge inseparable del contexto la constitución de los significados al interpretar textos, hechos o fenómenos para su comprensión. Y en particular, en el plano filosófico, la determinación del significado cognitivo que se desprende de la interpretación, cualquiera que sea el fenómeno, cultural o histórico, que esté bajo examen, implica la expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión y la apertura perspectivística de la verdad como interpretación.

Nietzsche es uno de los primeros pensadores en plantear explícitamente la cuestión al reprochar a los filósofos su falta de sentido histórico y, por consiguiente, una concepción de la verdad entendida como absoluta e inmutable, que Nietzsche

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 239.

coloca en el ámbito de la ficción. En su crítica de la razón moderna y de la verdad definida tradicionalmente por la filosofía de Occidente, en el horizonte de la lógica, incluida la metafísica de la subjetividad, para intentar su superación, el papel pionero de Nietzsche es reconocido por Habermas. Sin embargo, éste considera que la filosofía de Nietzsche se convierte en una salida fuera del meollo de la cuestión de fondo, como sostiene en su *Discurso filosófico de la Modernidad*, al Nietzsche hacer pie en el mito, en lo otro de la razón.<sup>13</sup>

Ahora bien, es preciso reconocer algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche que prefiguran lo que habrá de ser, en la acepción contemporánea de la hermenéutica, método, *organon*, para el ejercicio de la razón, desde la Vida. Por una parte, primacía de las exigencias pragmáticas de la vida, a partir de la cual surgen las perspectivas de sentido, como ocurre en el marco hermenéutico de la experiencia de la vida, que son el resultado de un proceso de construcción (*Bildung*) de la razón, para “satisfacer necesidades prácticas”.<sup>14</sup>

Se trata de la razón experiencial, que es la “razón impura” en el marco de la hermenéutica, según la cual la perspectiva es la condición de posibilidad (y es el único modo en el que podemos hablar de *trascendentalismo*) de una ordenación con sentido, sin la cual es imposible cualquier interpretación y orientación en el mundo. El rasgo básico de la “formación” de la razón, lo constituye la “apertura experiencial”

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, Cap. IV, p. 112. (Ed. Alemana: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, s. 107).

<sup>14</sup> Por facilitar el acceso a las referencias, puesto que con el establecimiento definitivo de los textos de Nietzsche, llevado a cabo por G. Colli y M. Montinari, en esta obra póstuma de Nietzsche fueron disgregados los aforismos que la conformaban, 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, cuyos aforismos citaremos entre paréntesis el número, seguido de la letra e. Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981 (Traducción de Aníbal Froufe). Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Sämtliche Werke in Zwölf Bänden, Band IX. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1964, Tomo 9, aforismos N° 507k (502e), 602k (594e), 617k (609e), 822k (817e). En este pasaje, se trata del aforismo 515k (509e).

a una generalidad cada vez mayor, no conceptual sino perspectivista.

Por otra parte, esta primacía de la práctica sobre la teoría implica igualmente la primacía de la dimensión ética por encima de la dimensión ontológica como tarea esencial de la filosofía. Ser como interpretación y ser como valor, que es entendido como *condición* para la vida.

Al igual que para la hermenéutica de Gadamer, en Nietzsche sigue siendo la libertad el principio superior de la razón y la fuerza original en el mundo histórico, que él resuelve desde la perspectiva del arte como superior a la verdad: “Los más poderosos artistas, –dice Nietzsche– son los creadores de las categorías”. Es decir, los filósofos.<sup>15</sup> En esta misma dirección Gadamer considera que el concepto del juego, extraído por él de la esfera subjetiva del “instinto lúdico” (Schiller) para utilizarlo en la crítica de la “distinción estética”, implica un problema ontológico.<sup>16</sup> Ahora bien, es la lengua común, aunque haya la peculiaridad metodológica de las ciencias, no de la construcción de lenguas particulares, sino, dentro de ciertos límites, del desarrollo de las terminologías especiales, la que da a las categorías su universalidad comunicativa y, por tanto, su relevancia social. Esto significa que no son “autónomas”; que se encuentran en un contexto social; que reposan en un “conocimiento previo que se desarrolla en nosotros simplemente en virtud de nuestra orientación lingüística en el mundo”;<sup>17</sup> un conocimiento previo el cual “solamente es y seguirá siendo el medio que sustenta toda comprensión”.<sup>18</sup>

Como lo sostendrán, primero Nietzsche y, luego de Gadamer, Habermas, “el objeto de la filosofía no se reduce a ser una iluminación reflexiva del procedimiento de las ciencias”, ni tampoco una “concepción del mundo” extraída como “suma” de múltiples conocimientos. En cambio, arraigada

---

<sup>15</sup> Nietzsche, *W.M.*, 513k, 507e.

<sup>16</sup> Gadamer, *Verdad y Método...*, cit., p. 648.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 652.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 653.



originariamente en el mundo de la Vida, diría Nietzsche, en los actos del habla cotidiana, diría Habermas, en la dimensión práctica, diría Gadamer, “sí tiene que ver con el conjunto de nuestra experiencia del mundo y de la vida, de un modo como no lo hace ninguna otra ciencia pero sí nuestra propia experiencia de la vida y el mundo tal como se articula en el lenguaje”.<sup>19</sup>

Por consiguiente, lo que distingue a la *praxis* hermenéutica y su disciplina respecto de una mera técnica que puede aprenderse, según Gadamer, es que “lo comprendido desarrolla siempre una cierta capacidad de convencer que contribuye a la formación de nuevas convicciones”.<sup>20</sup> Además, en tal medida, comporta un acuerdo originario a partir del cual se puede alcanzar el consenso. Sin embargo, a diferencia de Habermas, Gadamer ha destacado el riesgo de una “sobrestimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano”.<sup>21</sup> Más que el “diálogo racional libre de coerción”, se requiere una actitud, una disposición de ánimo que permeabilice emocionalmente la interacción lingüística.

No hay duda, en esta forma, de que, efectivamente, “la experiencia hermenéutica llega en verdad tan lejos como llegue la disposición al diálogo entre los seres racionales”.<sup>22</sup> Es éste el ámbito común de la hermenéutica y la retórica. Ésta última no comporta, sin embargo, desde la perspectiva de Gadamer, el sentido despectivo con el cual se desvalorizó la verdad como lugar del *Logos* en la época de los sofistas, ni el menosprecio semántico que, para la filosofía de Occidente, ellos provocaron como maestros de la retórica más que como amantes del saber, es decir, como filósofos. Nietzsche lo había vislumbrado certeramente: el lenguaje es afecto, y como instrumento de persuasión, el arte de hablar no se reduce a manipulación. El arte de hablar también es un esfuerzo cons-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 654.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 660.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

structor de sentidos. Por otra parte, en la manipulación –forma perversa de la Voluntad de Poder–, diría Nietzsche, es decir, despliegue nihilista de la razón, “no se agota el ámbito de la argumentación racional y de la reflexión crítica que domina a la *praxis* social”.<sup>23</sup> La riqueza de puntos de vista en Gadamer, las perspectivas pluralistas de la interpretación en Nietzsche, la posición preeminente de la tercera persona en Habermas, abren horizontes del pensar que trascienden el racionalismo metafísico y se ubican más bien en lo que, en lenguaje de Habermas, sería la “razón sin trascendencia”.<sup>24</sup>

Por eso dice Gadamer: “El que el arte de hablar se dirija también a los afectos, como se viene comprendiendo desde la antigüedad, no quiere decir en ningún caso que con ello quede fuera de lo razonable”. En este sentido Gadamer subraya su discrepancia en relación con la posición teórica de Habermas. La institucionalización de la formación de la opinión pública a la manera como se ha desarrollado en nuestras sociedades industriales no forzosamente implica manipulación. También es irreal, a juicio de Gadamer, atribuir a la retórica un carácter coactivo que habría que poder superar en favor de un diálogo racional libre de coerciones, como sostiene Habermas. Así se subestiman tanto los riesgos de la manipulación como las posibilidades que la persuasión ofrece al consenso sobre el que reposa la vida social.

También la retórica es un aspecto esencial de todo comportamiento razonable y comporta una dimensión humanizadora al construir y vehicular significados, al tejer las estructuras de sentido dentro de un sistema social. Quien vea la retórica como mero instrumento de manipulación social o como una simple técnica, la reduce a un sentido muy restringido, según Gadamer. Ya Aristóteles la había considerado, no como *techné*, sino como *dynamis*.<sup>25</sup> La crítica de la razón moderna no significa, pues, un salto fuera de la razón, o el

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 661.

<sup>24</sup> Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

<sup>25</sup> Gadamer, *Verdad y Método...*, cit.

eclipse insuperable de ésta última. Se trata de desenmascarar genealógicamente una modalidad de la razón, una de sus interpretaciones históricas; la de la razón técnica, instrumental o estratégica, dirigida en función de sus propios fines, orientada al éxito. Se trata de apuntalar la *praxis* social en la búsqueda cooperativa de principios cuya validez sea compartida, en la construcción de un consenso, dentro de un contexto histórico; en la producción de sentidos. Para abordar la problemática del sentido, queremos analizar en esta oportunidad, a partir de la crítica de Habermas a la razón moderna, el sentido y límites de su polémica con Nietzsche.

## 2. *Legitimidad, validez y consenso*

Para Habermas, el horizonte nuevo desde el cual superar una concepción unilateral de la razón, comprendida sólo con arreglo a fines, implica reconocer una dimensión práctico-moral que supera la racionalidad cognitivo-instrumental y, por consiguiente, que trasciende la epistemología como dimensión única de desarrollo social entendida como racionalización. La modernización como racionalización en la acepción adoptada por Max Weber, que desemboca o bien en el dogmatismo de la razón unidimensional, o bien en la barbarie, se refiere sólo a una comprensión funcionalista de la razón.<sup>26</sup> Aunque para Habermas, en el desarrollo de las sociedades capitalistas predomina el sistema de acciones instrumentales o estratégicas, también es posible en su evolución la perspectiva de la integración social. Aquella es la que corresponde al dominio del “trabajo”. Esta última es el ámbito de la “interacción”.<sup>27</sup> Así, siguiendo a Habermas: “Las acciones instrumentales de los diferentes individuos muestran una racionalidad final, esto es, están coordinadas en relación con el fin productivo. Las reglas de la acción estratégica, según las

---

<sup>26</sup> Cf. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, II., pp. 429-30 (edición alemana: p. 449).

<sup>27</sup> Habermas, “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”, en: *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969 (*Ciencia y Técnica como ‘ideología’*. Madrid, Tecnos, 1984).

cuales se produce la cooperación, son una parte necesaria del proceso de trabajo”.<sup>28</sup> En cambio, la “interacción” establece, a través de reglas vigentes intersubjetivamente reconocidas como normas de la acción comunicativa, expectativas recíprocas de comportamiento.

Por eso, dice Habermas: “Ahora bien: los medios de vida no se producen con el fin de consumirlos. Como el trabajo, también la distribución de los productos del trabajo está organizada socialmente. Las reglas de la distribución no se refieren a la elaboración de material o a la aplicación, adecuadamente coordinada, de los medios, sino a la vinculación sistemática de aspiraciones o intereses recíprocos. La distribución de productos acabados requiere, por tanto, unas reglas de interacción que se pueden desligar de las situaciones concretas y establecer con carácter duradero como normas reconocidas o como reglas de la acción comunicativa en el nivel de la comprensión lingüística”.<sup>29</sup> En este último caso, el equilibrio social depende del consenso normativo entre los participantes. En la integración del sistema, al contrario, los mecanismos que prevalecen en la búsqueda de un equilibrio social son impersonales.

Así, en la profundización de la cultura como base del tejido social se puede entonces hallar respuesta al reto de la modernidad, sin pesimismo ni escepticismo. Es en esta dirección que Habermas afirma: “La respuesta que propongo implica que el género humano en cuanto tal no aprende solamente en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable—decisivo para la expansión de las fuerzas productivas—, sino también en la dimensión de la conciencia práctico—moral fundamental para las estructuras interactivas”.<sup>30</sup> Tal profundización se expresa, por ejemplo, en la introducción de nuevas formas de integración social como la sustitución del sistema de parentesco por el Estado que, según Habermas

---

<sup>28</sup> Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 133. (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976).

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 149.

plantea en este mismo texto, requiere de un conocimiento práctico-moral.

En la dinámica social, no es un conocimiento técnico-valorativo que se pueda realizar en las reglas de la actuación instrumental y estratégica lo más relevante, ni la ampliación de nuestro control sobre la naturaleza exterior, sino el conocimiento que se materializa en las estructuras de interacción, entendida como comprensión. La lucha social, por consiguiente, implica un proceso de racionalización de las estructuras normativas de la sociedad y por tanto una afirmación crítica del entendimiento, la apertura, la tolerancia, el respeto a las diferencias y, en consecuencia, el reconocimiento, que no se reduce a una lucha por bienes materiales ni a un reconocimiento jurídico-formal o social sino a una progresiva liberación de los dogmatismos, mediante la comprensión recíproca y la discusión; a un saber diferenciado dentro de los particulares mundos de la vida, pero compartido, comunicativamente conectado a otras culturas y formas de vida. La dinámica social impulsa avances mediante enfrentamientos morales que buscan ser superados a través de la interacción comunicativa. Aunque no sea nunca posible, como Habermas señala en la *Teoría de la acción comunicativa*, obtener el ideal de una forma de vida plenamente racional.

Es en este sentido que el reconocimiento recíproco significa aceptar desde el otro la validez que nos coarta a plegarnos a una disposición u otra forma de interacción comunicativa por la fuerza del mejor argumento. La lucha por el reconocimiento no es dialéctico en sentido hegeliano. Se trata de identificarlo como un principio abstracto que se presenta en toda forma específica de asimetría social, en la búsqueda por superarla, en las instituciones que, por ejemplo, en el proceso de socialización de los individuos, en las relaciones entre los individuos y el Estado, organizan el mundo de la vida, en los problemas que éste plantea en la práctica cotidiana. Por eso, es inseparable de la democracia como orden político cuya legitimación depende de un consenso normativo de la acción práctica.

Para Habermas: “Por legitimidad entiendo el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento. La pretensión de legitimidad hace referencia a la garantía –en el plano de la integración social– de una identidad social determinada por vías normativas. Las legitimaciones sirven para hacer efectiva esa pretensión, esto es, para mostrar cómo y por qué las instituciones existentes (o las recomendadas) son adecuadas para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la identidad social”.<sup>31</sup> Es desde la pluralidad y del disenso que podemos, cooperativamente, a través de los procedimientos que remiten a un nivel normativo, lograr que se realicen los valores democráticos, los cuales han de suponer una serie de procedimientos de decisión que garantizan su validez, con el reconocimiento de su legitimidad. Ello es posible, no desde una “identidad” ideal que no garantiza en la práctica ni la pluralidad social ni los mecanismos de organización política y participación necesarios para que se realice la democracia como sistema abierto, sino mediante la coacción sin coacción de la razón comunicativa.

Por eso, Habermas sostiene: “La democratización no puede significar una preferencia apriorística por un determinado tipo de organización...”.<sup>32</sup> Ante todo, se trata de la lucha por llegar a un consenso normativo, a construir la verdad<sup>33</sup> mediante las formas generalizadas de comunicación, como son la influencia y el compromiso valorativo. Sólo de esta manera, tanto la democracia como sistema de dominación caracterizado por un principio racional de legitimación, como la modernización en cuanto racionalización, no significan subordinar los imperativos éticos a los imperativos sistémicos, amenazando la reproducción simbólica del mundo de la vida

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 252-3.

<sup>33</sup> Cf. Honneth, A., *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. Asistente de Habermas antes de ser su sucesor en la Universidad de Frankfurt, quien introduce del joven Hegel el principio del reconocimiento, que Habermas no vio al retomar de Hegel la distinción entre trabajo e interacción.

y generando las consecuencias “patológicas” inherentes a la “colonización del mundo de la vida”.

Desde la perspectiva de una definición normativa de legitimidad, no se trata, sin embargo, de “reencantar” el mundo ni de retornar al absolutismo metafísico. Al contrario, Habermas parte de la crítica, compartida con otros filósofos que le precedieron, de las visiones tradicionales del mundo y del reconocimiento de la pluralidad de las sociedades modernas. Por ello propone una tercera vía: “Hasta ahora he analizado dos conceptos de legitimación: el empirista y el normativo. El primero es aplicable, hablando en lo que a las ciencias sociales atañe, pero resulta insatisfactorio por cuanto hace abstracción de una ponderación sistemática de los fundamentos de la validez. El otro concepto, que sería satisfactorio en este sentido, resulta, sin embargo, insostenible a causa del contexto metafísico en que se encuentra enmarcado. Por todo ello, lo que yo propongo es un tercer concepto de legitimación, que me atrevería a calificar de reconstructivo”.<sup>34</sup>

El poder, en cuanto fenómeno social, es una realidad simbólica y necesita justificación. Ésta aparece vinculada de manera indisoluble, según Habermas, a un proceso de comunicación. A diferencia de los intentos de fundamentación de la ética tradicional, esta justificación no se explica por razones últimas, trascendentes, *a priori* o metafísicamente inscritas en la naturaleza humana. Llevada hasta sus últimas consecuencias, ella depende de las condiciones formales de un consenso racional: “Por niveles de justificación entiendo, pues, condiciones formales de la aceptabilidad de las razones que prestan a las legitimaciones eficacia, fuerza consensual y fuerza motivadora... Fuerza legitimante hoy sólo poseen reglas y premisas comunicativas, que permiten distinguir un acuerdo o pacto obtenido entre personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado”.<sup>35</sup> La razón no se identifica con un contenido específico sino con los procedi-

---

<sup>34</sup> Habermas, *La reconstrucción del...* cit., p. 270. (edición alemana: p. 298).

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 251 y 254. (pp. 278 y 281).

mientos, que permiten revisar críticamente esos contenidos específicos. Su meollo es el entendimiento lingüístico.

Por ello, muy a semejanza de una tesis de Hilary Putnam, a quien cita, Habermas sostiene: “En la propia posibilidad de entendimiento lingüístico cabe leer un concepto de razón ‘situada’ que eleva su voz en pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden: ‘Pues la razón, entendida así, es immanente, es decir, no cabe encontrarla fuera de los juegos de lenguaje e instituciones, y a la vez trascendente –una idea regulativa por la que nos orientamos cuando criticamos nuestras actividades e instituciones–”.<sup>36</sup> Y agrega Habermas: “Para decirlo con mis propias palabras: la validez que pretendemos para las proposiciones y las normas trasciende espacios y tiempos, pero la pretensión se entabla siempre aquí y ahora, en contextos determinados y se acepta o rechaza con consecuencias fácticas para la acción”.<sup>37</sup>

Por consiguiente, en todo proceso de comunicación lingüística, que supone un acuerdo libre de coacción y una concepción amplia de la racionalidad, se encuentran implícitas las condiciones para un acuerdo racional legitimante, que logra, de este modo, superar cualquier instancia metafísica o trascendente.

Así, pues, desde la óptica teórica propuesta por Habermas, desde su concepto de “razón comunicativa”, es pertinente plantearse una razón dialogal; la comprensión como método; y, por tanto, una teoría de la experiencia hermenéutica. Sabiendo que para Habermas: “Cuanto más discurso, tanto más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia”.<sup>38</sup> Esto, porque la unidad de la razón es “fuente de la diversidad de las voces”, como dice Habermas, a pesar de que a dicha unidad se la haya seguido considerando como represión.

---

<sup>36</sup> Putnam, H., “Why can’t reason be naturalized” en: Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, 1986, p. 234.

<sup>37</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico...*, cit., p. 180. Cf. Habermas, *El discurso filosófico...*, cit.

<sup>38</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico...* cit., p. 181,



Además, porque, agrega Habermas, a pesar de la creciente complejidad de la sociedad, “como el todo dinámico de un plexo estructural”, es decir, de su pluralidad: “...sin embargo, en la conciencia pública la idea de unidad parece asociarse con la consecuencia de una integración coercitiva de lo múltiple”.<sup>39</sup> Tal vez esto deriva, entre otros factores, también del hecho de no haberse cumplido hasta ahora las condiciones necesarias, comunicacionales, legales y constitucionales, que requiere un concepto mínimo de razón, para un consenso libre. Desde el punto de vista legal, se trata del reconocimiento de los derechos fundamentales, como las normas en las que se concentra el reconocimiento de todos los miembros de la sociedad como “personas”, esto es, como sujetos de deberes y derechos, libres y autónomos. Desde el punto de vista institucional, se trata de aceptar que dichos derechos no tienen entidad metafísica o son inherentes a la naturaleza humana en abstracto. Ellos resultan de los logros obtenidos por los afectados a través de una historia de conflictos sociales. El fundamento de la validez de dichos derechos fundamentales, sin embargo, radica en la estructura comunicativa de la razón, desde la cual la racionalización implícita en la modernización trasciende su carácter instrumental o estratégico y se convierte en una relación intersubjetiva orientada al entendimiento.

### *3. La crítica de la modernidad y la polémica con Nietzsche*

Habermas polemiza con aquellos críticos de la época moderna que, como Friedrich Nietzsche, identifican como sinónimos la modernidad y la decadencia. El nihilismo sería, desde la óptica nietzscheana, la última consecuencia de la modernización, inseparable a su vez de la democratización como nivelación homogeneizadora, una de cuyas expresiones metafóricas sería “el último hombre”, según Nietzsche.

Para Habermas, al contrario, la modernización tampoco desembocaría en un nihilismo planetario como el anunciado por Nietzsche. Habermas rechaza, como salida de la metafísica de la subjetividad y, por tanto, superación de la filosofía de

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

la conciencia, la plataforma “metalógica” propuesta por Nietzsche a través de su proyecto de “transvaloración de todos los valores”, como respuesta radical de su crítica de la razón y de la modernidad. Por eso lo ubica, en la tipología establecida en el *Discurso filosófico de la Modernidad*, “como todos aquellos que tratan de saltar fuera de la dialéctica de la ilustración”,<sup>40</sup> entre los “postmodernos”.

Según Habermas, el proyecto de Nietzsche de establecer los principios de una nueva fundamentación del pensar y de la acción en un horizonte axiológico, culmina en una concepción “estética” de la realidad. Así, se convierte en la entrada en la postmodernidad, cuando propone una fundamentación de la ética y de la comprensión e interpretación de la realidad sobre el concepto de “valor”, entendido por Nietzsche como una condición para la vida, en función de su utilidad; el “ser” no como algo que “es”, sino que “vale”, en la medida en que, tomándolo como tal, nos garantiza condiciones de conservación y de crecimiento.

Por eso es enunciado como “predicados del ser en general”, cuando en realidad “lo único que hay es la fuerza pro-teica, que inventa, impulsa y empuja la vida más allá de sí misma”. Desde esta perspectiva, Nietzsche pudo afirmar que “la suprema voluntad de poder es imprimir al devenir el carácter de ser” y que “tenemos el arte para no naufragar a causa de la verdad”, lo cual significa que nuestros marcos de referencia son invenciones, ilusión, pura apariencia, una ficción de la voluntad de poder para no disolverse en medio del torrente vital del devenir, para establecer líneas de horizonte que nos permitan orientarnos en medio del devenir sin sucumbir en él, que nos permitan, “no ‘conocer’, sino esquematizar, imponer al caos suficiente regularidad y suficiente número de formas para responder a nuestras necesidades prácticas”,<sup>41</sup> ancladas en la vida, que es un nombre para el ser,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>41</sup> Nietzsche, *La voluntad de...* cit., aforismos Nº507k (502e), 602k (594e), 617k (609e), 822k (817e), 515k (509e).

que es devenir, y cuya “naturaleza más íntima es voluntad de poder”.<sup>42</sup>

Por consiguiente, aprehender el ser como valor y la realidad como interpretación, porque “no hay verdad ninguna” sino una pluralidad de “perspectivas de verdad”; esto es, instaurar como fundamento ético y como única realidad ontológica la dimensión estética, la de la apariencia en cuanto apariencia, sin pretender tras ella ningún sustento ontológico, metafísico o realidad última que la fundamente, significa abrir, más allá de la metafísica occidental, en el plano axiológico y no en el plano ontológico, las bases para un nuevo horizonte de comprensión y fundamento explicativo de todo lo que es.

Con tal propósito filosófico a la vista, Nietzsche puede decir, desde sus escritos juveniles, en *El nacimiento de la Tragedia*, que sólo estéticamente se justifica la realidad de la existencia y el mundo; que la estética y sus recursos, por lo cual la psicología y no la lógica será, según Nietzsche, el *organon* por excelencia de la filosofía, es la única perspectiva desde la cual se hace soportable la existencia, y la Vida digna de ser plenamente vivida y asumida.

Esto, para Habermas, es volver al recurso a lo dionisiaco y a su esencia, entendida como fondo abismal, sin fondo, de la vida, típico del primer romanticismo, antes de Nietzsche ya evocado por Schelling, Schlegel, Novalis, Hölderlin. Según esta lectura, dice Habermas, la nueva mitología propone a la modernidad en discordia consigo misma entrar en relación con el “caos originario”, con lo otro de la razón.<sup>43</sup> Pero con ello no llega Nietzsche a lo que avistó lúcidamente, el desenmascaramiento crítico de la metafísica, construida en la modernidad con base en el principio de la subjetividad, convertido por la Reforma y la Ilustración en principio de dominación autoritaria, que era preciso superar.

Antes, al contrario, la irrupción del mito trágico a través de lo dionisiaco, en alianza indisociable con la belleza y me-

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, afs. 693k ( 686e), 540k (534e).

<sup>43</sup> Habermas, *El Discurso filosófico...* cit., p. 118.

sura apolíneas, que no hacían sino ocultar el subsuelo de lo titánico y bárbaro que rompía en el tono extático de las fiestas dionisiacas, conduce a la poesía, que se distingue de la filosofía y la ciencia, de la moral y la eticidad.

Así, según Habermas, la concepción estética de la filosofía nietzscheana es una crítica desenmascaradora de la razón, que se sitúa a sí misma fuera del horizonte de la razón. Y en esa medida, para Habermas, ella imposibilita el acceso al mundo del conocimiento teórico y de la acción moral, al mundo de la cotidianidad. De este modo, en Nietzsche, la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a su contenido emancipatorio.<sup>44</sup>

Nietzsche, por el carácter autorreferencial de su postura crítica a la razón, al reducir a lo estético todo lo que es y todo lo que debe ser y al enfatizar en la potencia creadora de sentido como núcleo estético de la voluntad de poder, se ve atrapado en las aporías del poder como órgano de un conocimiento allende lo verdadero y lo falso, allende el bien y el mal, mediante los criterios del juicio estético, que él no puede legitimar.<sup>45</sup>

Habermas, en cambio, a través del “giro lingüístico” construirá su teoría de la acción comunicativa. Ella es propuesta para superar a la vez la metafísica de la subjetividad, con sus conceptos claves de sujeto y autoconciencia y, por tanto, la filosofía centrada en el sujeto, a través de un nuevo paradigma del ser y del pensar desde la razón comunicativa, en la que se conjuguen *todos* los momentos de la razón, me-

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 120 y ss. Dice 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.(...) sólo cuando se vienen abajo las categorías del hacer y del pensar tejidos por el intelecto, cuando caen las normas de la vida cotidiana, cuando se desmoronan las ilusiones de la normalidad en que uno ha crecido; sólo entonces se abre el mundo de lo imprevisible, de lo absolutamente sorprendente, el ámbito de la apariencia estética que ni oculta ni manifiesta, que no es fenómeno ni esencia, sino que no es más que superficie. Aquella purificación del fenómeno estético de toda adherencia teórica y moral, que el romanticismo había iniciado, Nietzsche la ahonda aún más”.

<sup>45</sup> Cf. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, 15 tomos, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967-1973, t. I, pp. 273 y ss.

diante la práctica comunicativa cotidiana, horizonte de la comprensión.

En la perspectiva de Nietzsche, son los ímpetus y la fuerza creativa de una Voluntad de Poder creadora, los instrumentos para contrarrestar, con esa voluntad de poder afirmadora de la vida, las tendencias degeneradoras y decadentes de una voluntad de poder nihilista, tal como ha estado inscrita en la marcha de la cultura de Occidente desde el origen histórico de la metafísica, con Platón, hasta el tiempo de plenitud de la modernidad, de ese espíritu moderno cuya alma es el comercio, según Nietzsche, y contra el cual se insurge en aras de la aparición de los espíritus libres, de “los más poderosos artistas, los filósofos, creadores de categorías”.<sup>46</sup>

Es en el momento de consumación del mundo moderno en el que Nietzsche desenmascara, tras una concepción hegemónica de la razón como tribunal supremo de los conocimientos y una voluntad de dominio de alcance planetario cuya expresión contemporánea es la técnica, las raíces originarias del nihilismo, ancladas en “la fe en la razón”, en la creencia en el “sujeto” como último fundamento explicativo de la realidad y en la búsqueda exhaustiva de la “verdad”.<sup>47</sup>

Para contraponerlas, instaura su filosofía dionisiaca. Declara a Dionisos filósofo, el dios venidero que ha dejado en su ausencia los dones del entusiasmo y del delirio, y se declara a sí mismo último discípulo iniciado de este dios filosofante.<sup>48</sup> Así, sin embargo, para Habermas, “Lo estético como puerta de salida a lo dionisiaco queda más bien mistificado y convertido en lo otro de la razón”.<sup>49</sup> La crítica de la razón en el proyecto nietzscheano se torna autorreferencial y disuelve su capacidad legitimadora porque disuelve toda fuerza comunicativa.

No hay cabida para que lo estético, “al menos en términos procedimentales, es decir, en virtud del procedimiento de fundamentación argumentativa, pudiera todavía ser puesto

---

<sup>46</sup> Nietzsche, *Der Wille zur Macht...*, cit., tomo IX, af. 513k (507e).

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Nietzsche, *Sämtliche Werke...*, cit. T. 5, p. 238.

<sup>49</sup> Habermas, *El Discurso filosófico...*, cit., p. 125.

en relación y quedar articulado con el conocimiento objetivo y la capacidad de juicio moral".<sup>50</sup> Según Habermas, en esa medida, la capacidad crítica de estimación valorativa, al no quedar reconocida como un momento de la razón, no puede constituirse en principio de una nueva fundamentación del pensar y de la acción. Al contrario de lo que implica, en el plano ético y en el plano cognoscitivo, como acción dirigida al entendimiento, "la razón comunicativa".

Sólo desde esta perspectiva, no es preciso renunciar a la razón ni se trata de despojarla de su poder de conocimiento, de búsqueda de la verdad y de orientación de la acción moral. Al contrario, se trata de rescatar su dimensión "iluminadora", entendida como la de una "razón comunicativa". Como racionalidad, esta modalidad de la razón es *más* que un apéndice al servicio del conocimiento científico, cuya función se limitaría a mostrar las hipostatizaciones de lo real a través de los conceptos. Pero este tipo de razón es *menos* que su concepción moderna, pues Habermas postula una interpretación de la razón despojada de sus pretensiones absolutistas.

Universidad Simón Bolívar  
Universidad Católica Andrés Bello  
e-mail: martade\_la\_vega@hotmail.com

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 124.