



La modernidad como objeto de indagación filosófica en Jürgen Habermas

Marcelo F. Ponce

I

Para Habermas, “la modernidad es un proyecto inacabado”.¹ A tal punto que esta frase fue el título elegido para su discurso de agradecimiento del Premio Adorno en 1980.

Al respecto, la formulación de Habermas se puede condensar de esta manera: La modernidad es una época que se define a partir de haber alcanzado *conciencia de sí misma*. De su novedad. Que rompe, a su modo, el continuo histórico y, en especial, rompe con la noción de tradición como fuente obligatoria de lo que debe ser. Lo que la funda es, de acuerdo a G. W. F. Hegel, el principio de subjetividad, de libertad subjetiva. El mito es, en principio, *lo otro* de la razón. El advenimiento de algo que se distingue de todo lo precedente a tal punto que merece un nuevo nombre —ya sea primero *nova aetas*, y luego *modernidad*— es, esencialmente, y sobre todo, según la lectura que hace Habermas de Hegel, el advenimiento de la razón centrada en el sujeto y devenida en *Absoluto*. Y que propende a llenar el lugar (vaciado) del poder unificador que alguna vez ocupó el mito, y la religión.

Pero la modernidad, como reconoce Habermas, “está en discordia consigo misma”.² Porque la razón se sitúa a sí misma, en los hechos, por *fuera* del horizonte de la razón. Pero, ¿cómo es esto posible?

II

Habermas muestra que el discurso filosófico acerca de la modernidad se fue formando a lo largo del tiempo mediante el aporte de perspectivas múltiples, de diversos acentos, y que se fue sedimentando como lo hace un precipitado. A grandes rasgos, se dejan ver dos grandes trayectos o momentos, si se quiere, en su construcción. El primero, enmarcado dentro del siglo XIX, es el que va de Kant y Hegel hasta Nietzsche e incluye a Marx y a Joachim Ritter, entre otros pensadores dentro de la estela de Hegel. El segundo tramo, enmarcado ya dentro del violento y desconcertante siglo XX, es el que va de Nietzsche hasta el propio Habermas, e incluye a pensadores dentro de la estela de Nietzsche, como Heidegger, Bataille, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Derrida, Deleuze y Foucault.

En la obra de Habermas se pueden ver dos planos. Uno consiste en una labor minuciosa y prolija de revisión de lo ya pensado y de lo ya postulado, a la manera, y con los procedimientos del descifrado cuidadoso y del comparar que caracterizan la labor del historiador de la filosofía. En este aspecto, podemos trazar ciertos paralelismos con la obra de su predecesor Ernst Cassirer.

Pero la labor de Habermas no se reduce meramente a una didáctica o al planteamiento neutral de una síntesis histórica de cómo fue el devenir de la modernidad como objeto de indagación filosófica. Antes bien, por el segundo plano,

¹ Habermas J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores, Buenos Aires, 2008. El título de la versión original en alemán es *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Main, 1985.

² *op. cit.*, p. 107.

Habermas aborda, selecciona, recorta, enmarca, relee, reinterpreta, se distancia y recombina el aporte de sus predecesores a la luz de su propio proyecto intelectual, implícito, de conciliación.

III

“La función-lenguaje es transmisión de consignas”, dicen, sintetizando al extremo, Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil Mesetas*.³

Habermas también recurre, en su prosa, al uso selectivo de condensaciones de enunciados simples que se repiten y reaparecen en el texto una y otra vez. Puede que inserte un toque de redundancia a su modo discursivo, pero, en mi opinión, cumple su papel a los efectos de subrayar, de dar realce. Al reiterarlos, otorga a determinados enunciados, significación.

Uno de ellos es, por ejemplo, como veremos luego, “la racionalidad con arreglo a fines”.

Por eso, dado que para Habermas, “la función del lenguaje es generar entendimiento, y por ende, coordinar la acción”⁴ el centro de su planteamiento gira en torno del concepto de *razón comunicativa*, a la que, en tanto sucesora de la razón práctica, concibe como un proceso que busca alcanzar un entendimiento intersubjetivo, esto es, una *verdad proposicional* a partir de un ensamblado de condiciones posibilitantes, y a la vez, restrictivas.

IV

Habermas revisa críticamente las posturas de cada uno de los participantes en la conformación del discurso filosófico de la modernidad y toma posición ante sus rasgos y su singularidad.

Reconoce que ese discurso empieza a tomar consistencia a partir de las tres críticas de Kant y sitúa a la Revolución Francesa de 1789 como el acontecimiento-*umbral* que da nacimiento no a una época sino al *proyecto* que lleva el nombre de modernidad.

Este discurso está atravesado por los sucesos históricos que, durante doscientos años, causaron impacto en la sensibilidad y en las estrategias de conceptualización de cada uno de los pensadores que Habermas considera relevantes en su constitución.

La razón y su relación con *su otro* —el mito, la locura, la sinrazón, la desmesura, la transgresión, lo sagrado, el delirio, el éxtasis, lo imprevisto— ocupan en todos los casos un lugar de centralidad.⁵ En consecuencia, en el discurso convive, inmanente a él, un *contra*-discurso. La crítica de la modernidad, sobre todo a partir de Nietzsche, se vuelve así crítica de la razón, pero como tal no puede sino mostrarse autorreferencial y hablar, paradójicamente, también, en nombre de la razón.

³ Deleuze G, Guattari F. *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 2004, p.90. La versión original en francés es *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

⁴ Habermas J. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. La versión original en lengua alemana es *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

⁵ “La razón no es sin *su otro* —y desde el punto de vista funcional— se vuelve necesaria gracias a su otro”. cf: Hatmut & Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, p. 18.

Por ejemplo, al abordar la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno⁶, Habermas sostiene que, en el fondo, la obra consiste, en conjunto, en una radical puesta en cuestión de la razón subyacente a la modernidad, pero que lo hace mediante la invocación de una razón de orden superior.

En su opinión, aquella razón cuestionada es la razón *instrumental*, es decir, la razón centrada en el sujeto (que actúa en solitario), con arreglo a fines. En la cual, la consecución de estos fines, según el patrón de medida de *lo útil* y conveniente, se convierte en el criterio predominante y excluyente *de (y en)* toda decisión.

V

Al respecto, Habermas plantea la pregunta:

“...¿qué puede oponer a la razón *instrumental* de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social, si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada, si la *coacción* que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la *razón* que ejerce la crítica?”⁷

Con la obra de Horkheimer y Adorno comparte en gran medida su planteamiento, en tanto crudo diagnóstico de época. Y en especial, debido a que el aporte de ellos a la comprensión del *lado oscuro* de la modernidad ha servido para proseguir un lúcido proceso de desenmascaramiento, en la estela de Nietzsche. Sin embargo, no comparte lo que percibe como “su desbocado escepticismo frente a la razón”.⁸

Verdad es que “la propia razón destruye la humanidad que posibilita” y que el devenir de las atrocidades de la violencia estatal —tantas veces encubierta— proporciona indudables ejemplos de “la barbarie del inmisericorde progreso”. Con todo, Habermas toma distancia de esta perspectiva por medio de la distinción que realiza entre la noción de razón *instrumental* —a la que considera que le cabe la crítica— y la noción de razón *comunicativa* orientada al entendimiento (*Verstand*), que, en cuanto tal, es *inter-subjetivo*, y que está en el núcleo de su propuesta programática:

“...pues en el plano reflexivo, el enfrentamiento entre proponentes y oponentes reproduce esa forma básica de relación intersubjetiva por la que la relación del hablante consigo mismo queda mediada ya siempre por la relación realizativa (*performativa*) con un destinatario”.⁹

VI

Desde el punto de mira que adopta Habermas, tanto el pensamiento de Nietzsche como a los que considera sus sucesores —esto es, Heidegger, Bataille, Derrida y Foucault— presentan debilidades argumentales que pone en la superficie como estrategia clara de diferenciación.

Los reparos que alza ante Heidegger se enfocan, en primer lugar, a destacar una serie de objeciones en el plano de las formalizaciones de expresión. Así es, Habermas señala, después de un estudio detenido de su obra, que Heidegger le da

⁶ Adorno T, Horkheimer M. *Dialéctica de la Ilustración*. [Amsterdam, 1947]. *Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta, Madrid, 1998.

⁷ *op. cit.*, p. 81.

⁸ *op. cit.*, p. 148.

⁹ *op. cit.*, p. 349.

forma a su pensamiento a través de una prosa “esotérica” cercana a cierto “arrobamiento místico” cuya razón de ser parece más bien un modo deliberado de querer proteger su estilo de argumentación de posibles cuestionamientos, aunque al precio es que se vuelve, en muchos pasajes, oscura, ambigua y, muchas veces, ininteligible.¹⁰

Con respecto a las formalizaciones en el plano del contenido, Habermas también pone en cuestión la estrategia conceptual de Heidegger, sus premisas y sus motivos, al sugerir que éste aspira a socavar el racionalismo occidental y a la vez poner fin a la metafísica por medio de un discurso plagado de figuras retóricas tomadas prestadas de la metafísica.

Habermas tampoco pasa por alto, a partir de la lectura de las lecciones reunidas bajo el título *Nietzsche I* (1936-1939) y *Nietzsche II* (1936-1946), que Heidegger toma posición inocultablemente a favor del totalitarismo. De ahí que afirme que Heidegger al “hacer suyo el mesianismo dionisiaco”¹¹ y el concepto de *voluntad de poder* de Nietzsche pone, en consecuencia, su proyecto intelectual al servicio de querer-dar base filosófica al discurso de justificación del nazismo. Fuerza política a la que Heidegger adhirió en forma pública y de la que no se arrepintió.

En la frase de Heidegger “El *ente* ha sido abandonado por el *Ser*”¹², que sintetiza su punto de vista, Habermas ve expresado el concepto de una modernidad abandonada de Dios y por eso sostiene que

“En el total olvido del *Ser* que caracteriza a la modernidad ni siquiera se percibe ya lo negativo de este abandono por parte el *Ser*”.¹³

Y mediante el siguiente párrafo, además, pone de manifiesto una de “las desafortunadas consecuencias” de la que para él es la “equivoca posición” de Heidegger:

“El habla acerca del *Ser*, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la *sumisión* al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la *obediencia*, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, indeterminada”.¹⁴

VII

Según Habermas, tal como lo expresa en su lección nº 8 cuyo título es *Entre erotismo y economía general*, Georges Bataille (1897-1962) “da al discurso filosófico de la modernidad una orientación parecida a la de Heidegger; pero para despedirse de la modernidad elige un camino completamente distinto”.¹⁵

Al igual que Pierre Klossowski¹⁶, Habermas postula que el principal precursor de Bataille es, junto a la mística cristiana medieval, el marqués de Sade, y sus peculiares abordajes acerca del campo de intersección entre la muerte y el erotismo.

¹⁰ Habermas incluso llega a caracterizar la propuesta de Heidegger, en síntesis, como “un nuevo paganismo enriquecido con Hölderlin”. (cf. *op. cit.*, p. 185).

¹¹ *op. cit.*, p. 149.

¹² Heidegger M. *Nietzsche II*. Pfullingen, 1961, p. 355.

¹³ *op. cit.*, p. 153.

¹⁴ *op. cit.*, p. 158.

¹⁵ *op. cit.*, p. 231.

¹⁶ Weinograd Parisian messianism: Catholicism, decadente and the transgressions of Georges Bataille. *History and Memory* 2001; 13(2): 113-134.

Lo que hace distintivo a Bataille y que vuelve merecedor de atención como participante —y también como *síntoma*— del discurso filosófico de la modernidad es, en opinión de Habermas, su reivindicación de *lo otro* de la razón.

Los enunciados de Bataille, centrados en glorificar “*lo heterogéneo*”, lo desmedido y *lo sacro*, son inseparables de la fascinación que le suscita ser testigo del momento de ascenso de los fascismos europeos y de la llamada “democracia de masas”, durante las décadas de 1920 y de 1930.

El núcleo, la sustancia del pensamiento de Bataille consiste en un llamado enfático a la *transgresión* de los valores morales prohibicionistas, al derroche y el despilfarro, y, en el plano estrictamente político, a la ruptura de la legalidad¹⁷ y al uso de la violencia, sobre la base de invocar una supuesta necesidad de liberación del *exceso de energía* que se acumula en la economía general.¹⁸

Aunque parezca sorprendente, la premisa central de Bataille gira en torno a lo que él considera verdadero *autoreconocimiento*, esto es, el reconocimiento de que las posibilidades de la acción del hombre van *más allá* del marco de acción fijado o permitido dentro de los límites moralmente orientados o fundados. Como si la moral fuera —en concordancia con la tesis que Carl Schmitt (1888-1985) expone en *La tiranía de los valores* (1979)¹⁹— algo así como una manera molesta de cristalizar, como forma de restricción inhumana, un paquete de prejuicios temporalmente situados.

VIII

Aún cuando Habermas considera a Derrida, en muchos aspectos, como un buen discípulo de Heidegger, también reconoce que aquél, ya bajo el influjo de un clima signado por el estructuralismo de Saussure se “anima a servirse de la lingüística para fines de crítica a la metafísica”.²⁰

Habermas, además, interpreta que:

“Como el *logos*, según veremos, es siempre inmanente a la palabra hablada, Derrida se propone atacar el *logocentrismo* de Occidente en su forma de *fonocentrismo*”.²¹

Derrida, desde este punto de vista, y por medio de su ciencia de la escritura o *gramatología*²², “ve constituido el estado o situación de la modernidad por fenómenos de sustracción y privación que no pueden entenderse dentro del horizonte de la historia de la razón y del horizonte de la revelación divina”.²³

¹⁷ En este punto hay una concordancia notable con la obra de Friedrich Nietzsche, como puede verse, por ejemplo, en el pasaje siguiente: “(...) La duda me devora, he matado la ley, la ley me angustia como un cadáver a un vivo: sino no soy *más* que la ley, soy el más infame de los infames”. *Aurora*, I, 14, 1881.

¹⁸ Itzcovich K. To witness spectacles of pain: The hypermorality of Georges Bataille. *College Literature* 1999; 26(1): 19-33.

¹⁹ Schmitt C. *La tiranía de los valores*. Editorial Hydra, Buenos Aires, 2009. A los efectos de tomar contacto con un excelente estudio sobre las profundas afinidades de enfoque entre F. Nietzsche y G. Bataille, ver: Wirth J. Animal desiring: Nietzsche, Bataille and a world without image. *Research in Phenomenology* 2001; 31: 96-112.

²⁰ *op. cit.*, p. 181.

²¹ *op. cit.*, p. 182.

²² Derrida J. *De la gramatología*.

²³ *op. cit.*, p. 183.

Sin embargo, “tampoco Derrida —según afirma Habermas— logra escapar de las coacciones que ejerce el paradigma que es la filosofía el sujeto”.²⁴

Por ejemplo, a juicio de Habermas, Derrida “quiere hacer valer el inextricable entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato signico de su expresión, e incluso el *primado trascendental del signo frente al significado*”.²⁵ Así, la escritura, entendida como predecesora del habla y que, como tal, “antecede a toda fijación posterior de formas fónicas”²⁶ es un signo que puede ser arrancado de todos los contextos de comunicación, como signo que se ha vuelto *independiente* de los sujetos hablantes y oyentes, como el signo originario”.²⁷

Desde esta perspectiva, “como participante en el discurso filosófico de la modernidad, Derrida hereda las debilidades de una crítica de la metafísica que no logra soltarse de la intención que anima a la filosofía *primera*”.²⁸

El centro de la crítica habermasiana al discurso de Derrida sostiene que éste “aterrija en la evocación formularia y vacía de una *autoridad indefinida*”²⁹, una ‘protoescritura’, “que asume el papel de un generador —exento de sujeto— de estructuras que *carecen de todo autor*”.³⁰ Aunque reconoce que Derrida “está más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia que del mandato autoritario de plegarse —como Heidegger— al destino”.³¹ En este sentido, “Derrida llama a su procedimiento «desconstrucción» porque tiene por fin *desmontar* los *armazones* ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto”.³² De ahí que lo propio de la práctica desconstruccionista —en oposición a Aristóteles— sea el dar primacía a la retórica por sobre la lógica y, por ende, “tratar al texto filosófico como lo que este no querría ser, esto es, texto literario”.³³

La obra de Derrida, reconoce Habermas, ha logrado, gracias en parte a la vigorosa recepción que ha tenido en las universidades norteamericanas, una (re)valorización de la crítica literaria, debido a, por un lado, el hecho de lograr situarla a la par de su objeto —la creación literaria— y por el otro, en términos de crítica aplicable también a los textos de filosofía, ya que se erige sobre la suposición de fondo de una *disolución*³⁴ de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura.

Lo cual es expresión también de que, a los ojos de Habermas, “todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la filosofía primera han fracasado y, por eso, la filosofía ahora intenta conectar con las reconstrucciones de *sentido* y con las soluciones a problemas”.³⁵

IX

²⁴ *op. cit.*, p. 184.

²⁵ *op. cit.*, p. 190.

²⁶ *op. cit.*, p. 196.

²⁷ *op. cit.*, p. 196.

²⁸ *op. cit.*, p. 199.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *op. cit.*, p. 198.

³¹ *op. cit.*, p. 200.

³² *op. cit.*, p. 207.

³³ *op. cit.*, p. 208.

³⁴ Interpreto que Habermas parece mantener sus reservas frente a esta supuesta *disolución*. Mediante el siguiente pasaje toma posición al respecto: “Los críticos importantes y los grandes filósofos son también siempre escritores de rango. Ese componente retórico hermana a la crítica literaria y a la filosofía con la literatura y, por tanto, también entre sí. *Pero el parentesco se agota ahí*. Pues los medios retóricos quedan sujetos en ambas empresas a la disciplina de formas de argumentación completamente *distintas*”. cf: *Op. cit.*, p. 228-229.

³⁵ Habermas J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, I. Taurus, 1981.

La valoración que hace Habermas en lo concerniente a Foucault parte del reconocimiento de que éste, a lo largo de su obra, intenta excavar y escribir una historia de las ciencias humanas que pone de manifiesto, de una manera muy original, los argumentos de una crítica radical a la modernidad y a la razón. Ya desde *Locura y sinrazón* (1961), por medio de una meticulosa recopilación y revisión de archivos, Foucault pone bajo una nueva luz las reglas de funcionamiento y las prácticas discursivas en el seno de diversas instituciones cerradas —como son el asilo, la prisión, la escuela y el cuartel— en las que, sin embargo, rige una *razón reglamentadora* con fines de asilamiento y de vigilancia. Por eso Foucault se sirve del concepto de *Panóptico* de Bentham para hacer la descripción de un ‘lugar’ —un punto de mira— desde el cual, para los unos, *poder-ver* sin ser visto y dentro del cual, para los otros, *poder-ser* vistos sin ver.

Según Habermas, la hipótesis que subyace en la obra de Foucault parece resumirse en la frase: “*lo único que perdura es el poder*, el cual, en el cambio de procesos de avasallamiento anónimos, aparece bajo máscaras siempre nuevas”.³⁶

En obras posteriores, Foucault desarrolla también *su* idea básica según la cual “la modernidad se distingue por la *episteme* autocontradictoria y antropocéntrica de un sujeto estructuralmente desbordado³⁷, de un sujeto *finito* que se trasciende hasta el *infinito*”.³⁸ Y es por eso que, “la voluntad de verdad se convierte para Foucault en la clave de la interna conexión entre *saber* y *poder*”.³⁹ Aún cuando el poder-saber no es de ningún modo ilimitado, en tanto que hay *algo* que sin duda el sujeto cognoscente, el sujeto capaz de reflexión, no puede dar alcance.⁴⁰

Por lo tanto, la obra de Foucault, entre otras cosas, también muestra que “las ciencias humanas son y seguirán siendo *pseudo-ciencias* porque no pueden penetrar la coacción que las empuja al aporético redoblamiento del sujeto que se refiere a sí mismo” como objeto y como concepto “(...) *ni* soltarse del poder que las empuja”.⁴¹

En este punto, Habermas subraya la tesis de Foucault según la cual “las ciencias humanas representarían *por su propia forma* una amalgama de poder y saber; *formación de poder* y *formación del saber* constituyen una *unidad indisoluble*”.⁴² Y hace notar que si bien en *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault hace derivar las ciencias humanas de la fuerza constituyente de la voluntad de saber, diez años después, en *La Historia de la sexualidad* (1976), en cambio, el acento está puesto en una forma enteramente transmutada por la teoría del poder. En este aspecto, Habermas prefiere tomar distancia de la mirada de Foucault cuando expresa en el siguiente párrafo que:

“(...) en las ciencias humanas (...) hace ya mucho tiempo que no dominan el campo los planteamientos objetivistas, sino que éstos tienen que competir con planteamientos críticos y hermenéuticos que, por su propia forma de saber, están cortados a la medida de posibilidades de empleo *distintas* que la manipulación y la automanipulación”.⁴³

Pero sus divergencias con Foucault no se circunscriben a razones concernientes al ámbito de la epistemología o al de la genealogía del *saber* sino, por el

³⁶ *op. cit.*, p. 276.

³⁷ “...un sujeto abandonado de Dios y que se convierte asimismo en Dios”. cf: *op. cit.*, p. 288.

³⁸ *op. cit.*, p. 284-285.

³⁹ *op. cit.*, p. 285.

⁴⁰ “...ese problema que —al decir de Deleuze— desborda los *límites* del saber” cf: Deleuze G. *Foucault*. Paidós, 2008, p. 38. [Les Éditions de Minuit, París, 1986].

⁴¹ *op. cit.*, p. 289.

⁴² *op. cit.*, p. 298.

⁴³ *Ibid.*

contrario, residen en la relación entre *la verdad de los juicios y el éxito de las acciones* y por lo tanto pertenecen al ámbito de la concepción subyacente que cada cual tiene de *poder*. Para Habermas,

“(…) El poder es aquello con lo que el sujeto opera en el mundo cuando sus acciones tienen buen suceso. El éxito de la acción depende de la verdad de los juicios que entran en el plan de acción; a través del criterio que es el éxito de la acción, *el poder permanece dependiente de la verdad*. Foucault invierte de un plumazo esta dependencia del poder respecto de la verdad, en una dependencia de la verdad respecto del poder”.⁴⁴

“En efecto, diríase que existen «juegos de verdad», o más bien *procedimientos de lo verdadero*. La verdad es inseparable de un procedimiento que la establece”⁴⁵, nos dice Deleuze.

En suma, Habermas sostiene dos objeciones principales respecto a la obra de Foucault, a saber: 1) que “desarrolló hasta el final sus trabajos con la conciencia de no poder escapar a las *aporías* que su método entrañaba”⁴⁶, y 2) que su teoría “no es capaz de dar cuenta de los fundamentos *normativos* de su retórica”.⁴⁷

X

Una razón *degradada*, convertida en mera razón instrumental parece ser, en resumidas cuentas, la historia del devenir-terror de la modernidad. De ahí que la solución a este dilema parece ser, siguiendo el razonamiento que propone Habermas, el dar un paso para *reemplazar* esa razón instrumental por una razón comunicativa.⁴⁸

En el núcleo de la propuesta de Habermas yace un concepto *procedimental* de racionalidad, el cual está anclado, según él, en la base de validez del habla. La clave entonces está en la acción orientada al entendimiento, o basada en éste (*verständigungsorientiert*). En el siguiente párrafo puede leerse una muy buena síntesis de su perspectiva:

“Esta racionalidad comunicativa recuerda las anteriores ideas de logos en la medida en que entraña connotaciones relativas a la capacidad de *aunar sin coacciones*, fundadora de *consenso*, que posee un discurso *en el que* los participantes superan la subjetividad en la que inicialmente se hallan atrapadas sus ideas, para llegar a un *acuerdo* racionalmente motivado”.⁴⁹

Sin embargo, lo primero que salta a la vista es que *instrumental y comunicativa* no son adjetivos mutuamente excluyentes. Por lo tanto, no podemos más que señalar que la razón invocada o a la que se apela para guiar una decisión puede bien ser, nos guste o no —nos perjudique o no— comunicativa e instrumental a la vez.

⁴⁴ *op. cit.*, p. 300.

⁴⁵ Comentario en relación a la «investigación inquisitorial» mencionada en *Vigilar y castigar* (1975). cf: Deleuze G. *Foucault*. 1986, p. 91. Y que, creo, también puede leerse en relación al material constitutivo de la trama de las series contemporáneas de TV, basadas en el protagonismo de la labor de los forenses, como por ejemplo, *CSI: New York* o *Bones*. En esta bella afirmación de Deleuze, además, la palabra *procedimiento* bien puede estar alojada en el lugar de la palabra *poder*.

⁴⁶ *op. cit.*, p. 335.

⁴⁷ *op. cit.*, p. 321.

⁴⁸ Habermas J. *Justification and Application; Remarks on Discourse Ethics*. MIT Press, 1993.

⁴⁹ *op. cit.*, p. 341.

Por otra parte, es difícil imaginar que aquellos beneficiados por el uso de la razón instrumental —ya sea bajo la forma de razón invocada o de pretexto— decidan, así por que sí, dejar de practicarla, sobre todo si les reporta un beneficio económico o un acrecentamiento en la esfera del '*yo puedo*'.

A mi entender, lo que Habermas denomina *razón instrumental* se vuelve verdadero problema para aquellos que resultan perjudicados por la misma, y no tanto para los que la llevan a cabo en función de satisfacer *su* auto-interés o como modo de emanación del diferencial de *poder* que, en una situación dada —y en un conflicto dado— detentan.