

## Las concepciones del lenguaje en Gadamer y Habermas: Intersecciones y diferencias hacia posibles aportes para un análisis crítico del discurso

Alejandra Gabriela Palma\*



133-152

### Resumen

El presente trabajo constituye una aproximación a la hermenéutica filosófica desde la óptica del análisis del discurso. Nuestro propósito es descubrir posibles aportes que la concepción del lenguaje de la filosofía hermenéutica de Gadamer puede hacer al complejo núcleo teórico de la corriente de análisis crítico del discurso. Nos hemos basado para este fin en las reflexiones en torno al lenguaje que plantea Hans-Georg Gadamer en "Texto e interpretación" (1992[1987]) y en las coincidencias, elaboraciones y críticas de Jürgen Habermas sobre las conceptualizaciones de Gadamer, en especial en su libro *La lógica de las ciencias sociales* (1988[1967]), y en

### Abstract

This article constitutes an approximation to philosophical hermeneutics from the point of view of discourse analysis. Its purpose is to discover the possible contributions that Gadamer's philosophical hermeneutics' notion of language can offer to the complex theoretical nucleus of critical discourse analysis. To that end we employed Hans-Georg Gadamer's observations on language in "Text and Interpretation" [1987], and Jürgen Habermas' coincidences, elaborations and critiques on Gadamer's conceptualizations, in particular in his book *On the Logic of the Social Sciences* [1967], and in his article "Knowledge and Human Interests" [1968]. To establish

\*Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur / CONICET.  
Correo electrónico: beilapalma@gmail.com

su artículo "Conocimiento e interés" (1984[1968]). Para establecer estas relaciones, tomaremos en cuenta la reseña que realizan Chouliaraki y Fairclough de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas, en su libro *Discourse in late modernity* (2001), ubicándola dentro de las recientes teorías críticas de la vida social que hacen especial énfasis en el lenguaje. Este recorrido señala la crucial importancia del concepto de diálogo en ambos autores, y rescata, para la teoría social del lenguaje planteada por los teóricos del análisis crítico del discurso, las nociones gadamerianas de alteridad y autorreflexión.

**Palabras clave**

Hermenéutica filosófica  
Jürgen Habermas  
Análisis crítico del discurso

these connections, we will take into account Chouliaraki and Fairclough's review of Habermas' theory of communicative action, in their book *Discourse in late modernity* (2001), which places it amongst the recent critical theories of social life that particularly emphasize language. This analysis emphasizes the crucial importance of the concept of dialogue in both authors, and underlines appropriateness of the gadamerian notions of alterity and auto-reflection for the social theory of language put forth by critical discourse analysts.

**Key words**

Philosophical hermeneutics  
Jürgen Habermas  
Critical discourse analysis

**Fecha de recepción:**

11 de Septiembre de 2012

**Aceptado para su publicación:**

18 de Julio de 2013

El presente trabajo constituye una aproximación a la hermenéutica filosófica desde la óptica del análisis del discurso. En este sentido, comenzaremos por ofrecer una breve exposición de la noción de lenguaje como apertura al mundo en Gadamer y de su relación con el concepto de discurso en el análisis crítico del discurso, para luego pasar a analizar la importancia del diálogo en la estructura de la lingüística humana para Gadamer. Posteriormente, se analizará el lugar de la hermenéutica filosófica y de la noción de lenguaje en la teoría social de Habermas, teniendo en cuenta sus coincidencias y diferencias en relación con las ideas de Gadamer comentadas anteriormente, en especial en relación a la noción de *consenso* y *crítica*, vistos a la luz de su proyecto emancipador. Finalmente, presentaremos algunas observaciones finales en torno a la noción de autorreflexión, y a lo que cada uno de los autores analizados considera la mejor manera de llegar a esta.

### **El concepto de lenguaje en la hermenéutica filosófica: la “mediación nunca perfecta entre hombre y mundo”**

El análisis de Heidegger de la estructura del *Dasein* es la fuente inmediata del enfoque de Gadamer. La hermenéutica ontológica de Heidegger, si bien retoma el concepto de comprensión de Dilthey, se alejará del corte psicologista con que él había impregnado a la comprensión (pese a que en la obra de Dilthey hubo cierto movimiento hacia la objetividad). El giro más importante que produce Heidegger sobre esta tradición (que luego retomará Gadamer) es concebir a la comprensión ya no meramente como un modo de conocimiento, sino una condición ontológica; es el ahí del ser. Al respecto, señala Gadamer en “Texto e interpretación”:

La expresión “círculo hermenéutico” sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Como el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al ser-ahí conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser en el mundo (1992: 319).

Pasaremos a analizar brevemente ahora el rol fundamental que ocupa el lenguaje en esta “pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1992: 319). En primer lugar, es pertinente recordar que para Gadamer “la capacidad de comprensión es la facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo”

(1992: 319). Sin embargo, cabe destacar en este punto que, alejado de una idealización de las capacidades de expresión del lenguaje, Gadamer elabora lo que Jean Grondin denomina una "Teoría hermenéutica del lenguaje" que tiene su punto de partida en el límite de este (1999: 173). Así, este autor considera que la famosa frase de Gadamer, "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (1984: 567), está dando cuenta, por un lado, de que "esta dimensión del lenguaje es universal y constituye el universo en el que se realiza todo entender y toda existencia humana" (Grondin, 1999: 173), mientras que, por el otro, no olvida que "el lenguaje humano nunca agota lo que hay que decir y su universalidad es específicamente la búsqueda de lenguaje" (1999: 173).

A su vez, esta dimensión universal del lenguaje puede interpretarse teniendo en cuenta que, así como estamos inmersos en una tradición, estamos inmersos en el lenguaje y no podemos escapar a él. O mejor dicho: porque somos seres de lenguaje podemos pertenecer a una tradición y tener un horizonte del que nuestros prejuicios son tan constitutivos que nos sería imposible librarnos de todos ellos. Pero, si existe la posibilidad de superar de alguna manera la tradición mediante el diálogo con otros horizontes, no podemos escapar nunca al lenguaje, es decir, al límite de las condiciones de posibilidad de la lingüística humana. El lenguaje siempre nos resultará insuficiente, y por ello Gadamer subraya el "límite que va implícito en toda experiencia hermenéutica de sentido" (1992: 324), al señalar:

Quando acuñé la frase "el ser que puede ser comprendido es lenguaje", la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa (1992: 324).

Así, señala Jean Grondin al respecto: "Lo hermenéuticamente relevante del lenguaje es la dimensión del diálogo interior y la circunstancia de que nuestro hablar siempre quiere decir más de lo que expresa realmente" (1999: 173). Esta conceptualización no es propia solamente de Gadamer, sino que, como él mismo señala en "Texto e interpretación", es sobresaliente el "papel que ha llegado a desempeñar el fenómeno del lenguaje en nuestro pensamiento" en relación con el "giro que ha dado la filosofía en el curso de los últimos decenios" (1992: 325). "Ahora no nos interesa tanto su aportación lógica", precisa Gadamer, "sino el lenguaje como lenguaje y su esquematización del acceso al mundo como tal" (1992: 326). Así, la primacía de la lingüística de nuestra experiencia cobra su dimensión de *apertura al mundo*: accedemos a la "realidad" a través de la mediación del lenguaje. Este giro también implica la indagación de "la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar" (VM II: 326). Tal como señala acertadamente Gadamer, "cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo. Así, se clarifica el carácter irrebasable del esquema lingüístico del mundo" (1992: 327). Es decir, estamos

irremediablemente inmersos en el lenguaje, dado que solo a través de él el mundo “se nos abre”.

Estas reflexiones, en especial en lo que concierne al hecho de que “nuestro hablar siempre quiere decir más de lo que expresa realmente” (Grondin, 1999: 173), bien podrían haber sido hechas por un analista crítico del discurso –aunque quizá con un sentido ligeramente distinto, más relacionado con la teoría crítica. Sin embargo, uno de los supuestos más fuertes de esta disciplina es, justamente, que al hablar transmitimos sin saberlo sentidos que damos por supuestos, tanto en las presuposiciones implícitas de nuestro discurso, como en la manera en que establecemos relaciones entre procesos materiales, sociales, culturales, etc., mediante nuestras elecciones lingüísticas. Sin embargo, lo que más le interesa al análisis crítico del discurso del carácter mediador de nuestra lingüisticidad es lo que atañe a la naturalización y reproducción de situaciones sociales desiguales, de relaciones asimétricas de poder. El análisis crítico del discurso tiene una fuerte impronta (post) marxista, por lo cual, como veremos, tiene fuertes puntos de contacto con la teoría de Habermas. Sin embargo, a diferencia de este último, que, como veremos, sobredimensiona el aspecto interactivo de lenguaje por sobre el cognitivo, relegando la función de “apertura al mundo” que el lenguaje tiene para Gadamer (Lafont, 1993: 151), estos teóricos, sin llamar a esta función de esta manera, integran la función mediadora del lenguaje a un análisis del aspecto cognitivo del discurso, que denominan “ideacional”. Este aspecto ideacional del discurso da cuenta de que la manera en que se estructura el lenguaje es fruto de y tiene consecuencias sobre la manera en que se estructura todo nuestro pensamiento<sup>1</sup>.

### **El fenómeno hermenéutico primario: la estructura del diálogo**

La consecuencia de tomar conciencia de la mediación fundamental que el lenguaje realiza sobre nuestro acceso al mundo se relaciona con un punto clave de la hermenéutica filosófica. En palabras de Gadamer: “Desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación predeterminante, la interpretación ha de ocupar también un lugar determinante” (1992: 327). Así, a la luz del descubrimiento de esta mediación, cobra otro sentido la pretensión de universalidad de la hermenéutica: “La inter-

---

<sup>1</sup> Hacemos referencia en este punto al modelo que propone Fairclough para el análisis textual, que acentúa tanto la *función ideacional* (cognitiva) del lenguaje, como su *función interpersonal* (interactiva), considerando que ambas son centrales para una verdadera teoría social del lenguaje. Así, un análisis del aspecto ideacional del lenguaje estudiará los procesos de producción de significado y el rol del discurso en constituir, reproducir, cuestionar y reestructurar sistemas de conocimiento y creencias, mientras que en la dimensión interpersonal, el foco estará puesto en el rol del discurso en la construcción de relaciones e identidades sociales (cfr. Fairclough, 1994).

pretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como 'algo'" (1992: 327).

¿Pero qué significa "comprender", en relación con el lenguaje? En primer lugar, Gadamer afirma en "Texto e interpretación" que "la comprensión de un texto, sea oral o sea escrito, depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho" (1992: 330). Así como teóricos de la *teoría de la enunciación*<sup>2</sup> dirán que no es posible determinar el sentido de una expresión fuera de su contexto de emisión, Gadamer, desde su perspectiva hermenéutica, destaca que "el lenguaje no se realiza en proposiciones, sino como diálogo" (Gadamer, 1985: 98, cit. en Grondin, 1999: 171). Así, Gadamer se aleja definitivamente de una concepción esencialista del "sentido literal" y lanza una crítica al concepto tradicional de "proposición". Tal como señala Jean Grondin:

Contra la lógica proposicional, para la que la oración constituye una unidad de sentido autosuficiente, la hermenéutica quiere recordar que una proposición nunca puede separarse de su contexto motivacional, es decir, del diálogo en el que está integrado y desde el cual adquiere todo su sentido. De hecho, la proposición es una abstracción a la que nunca se encuentra en la vida de una lengua (1999: 171)

Así, cobra especial dimensión el lenguaje entendido como diálogo, es decir, como conversación, cuya condición básica es el entendimiento. Esto vale, para Gadamer, tanto para el diálogo oral como para los textos escritos: "En el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo, la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse" (1992: 331).

Pero, ¿qué es necesario para que ese entendimiento pueda realizarse? Para Gadamer, la precondition fundamental para el entendimiento es la (pre)existencia de un consenso:

Como el diálogo vivo percibe el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, lo cual implica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y el gesto adecuados para hacerlas asequibles al interlocutor, del mismo modo la escritura, que no permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, debe abrir en el texto mismo, de algún modo, un horizonte de interpretación y comprensión que el lector ha de llenar de contenido. (...) Lo dicho se dirige siempre al consenso y tiene en cuenta al otro (1992: 332).

---

<sup>2</sup> Cfr. Ducrot (1984).

En este punto, la existencia de un contexto motivacional y de un consenso como precondiciones para el entendimiento apunta a la relación entre la comprensión y la tradición. Como señala atinadamente Grondin, para Gadamer “entender el lenguaje es también el resultado de la pertenencia a una tradición en proceso, es decir, de un diálogo como único lugar desde el que lo enunciado obtiene su consistencia y cobra sentido para nosotros” (1999: 172). De acuerdo con Gadamer, nos encontramos ineludiblemente arraigados en el horizonte de nuestra conciencia histórica y esta nos define de tal manera que no podemos tener ninguna comprensión que no sea mediada por los prejuicios de esta tradición. Sin embargo, nuestra ineludible dependencia de la tradición de la que somos parte no nos lleva a negar el conocimiento, ya que nuestros prejuicios son, positivamente, nuestras vías de apertura al mundo.

Así, Gadamer, en palabras de Grondin, “concibe el entender como participación en un sentido, en una tradición y, finalmente, en un diálogo. En ese diálogo no hay proposiciones, sino preguntas y respuestas que a su vez provocan nuevas respuestas” (1999: 172). Es decir, toda proposición tiene presupuestos que no enuncia, por lo tanto no se puede captar solo desde el contenido que presenta, sino que debe ser comprendida atendiendo a la cadena dialógica en la que está inmersa. Aquí nos topamos entonces con aquello que Grondin denomina “el núcleo de la filosofía hermenéutica”: en palabras de Gadamer, “el fenómeno hermenéutico primario de que no puede haber proposición alguna que no se puede entender como respuesta a una pregunta y que sólo así se la puede entender” (1992: 226).

Notamos que este análisis del concepto de diálogo en Gadamer nos plantea un interrogante: ¿es posible, entonces, dialogar con nuestra propia tradición, es decir, con nuestros propios prejuicios? Según Gadamer, podemos abandonar aquellos prejuicios que no poseen el carácter de autoridad fundada en el conocimiento (pese a que ellos también nos constituyan). Podemos distinguir entre prejuicios “ciegos” y “habilitantes” mediante el diálogo y la crítica (y nunca mediante un acto solitario de reflexión) a través de una reflexión continua e interminable. En este punto, agregamos con Grondin que, a través de las críticas realizadas por Habermas, Gadamer pudo enriquecer su concepto de *crítica*:

Aunque es posible salirse reflexivamente de una tradición determinada, esta tradición que así se tiene ante los ojos sólo se vuelve comprensible a partir de preguntas críticas y expectativas de sentido que en su conjunto no están plenamente reflejadas como tales. (...) En esta insistencia en el diálogo interior detrás de la proposición se muestra la característica del saber reflexivo crítico de la hermenéutica (Grondin, 1999: 188).

En el próximo apartado intentaremos, al referirnos a los conceptos de emancipación, crítica y consenso en Habermas, comprender en qué sentido la crítica de la ideología de Habermas puede ofrecer atinadas observaciones al concepto de tradición de Gadamer y, al mismo tiempo, sin abandonar nociones básicas de la hermenéutica filosófica, resultar un aporte al programa del análisis crítico del discurso.

### **El lugar de la hermenéutica y el lenguaje en la teoría social de Jürgen Habermas: consenso, crítica y emancipación**

Al considerar las relaciones que pueden establecerse entre Habermas y Gadamer, en especial en cuanto a la concepción del lenguaje, comenzaremos por ubicarlos en un debate epistemológico. Tanto la hermenéutica filosófica, como la crítica de la ideología coinciden en el ataque hacia el positivismo por descalificar la actitud de ingenuidad que este supone, la metodología rigurosa que pretende aplicar y también por poner en cuestión la objetividad de la ciencia. Frente a este, tanto Gadamer, como Habermas darán importancia al carácter situado e histórico de nuestra comprensión, y critican al objetivismo su búsqueda de certezas por medio de técnicas disponibles para cualquier mente desinteresada.

En este sentido, como bien señala Cristina Lafont (1993), ambos autores coinciden en criticar la noción positivista de lenguaje como mero instrumento, es decir, como un sistema transparente de signos para la transmisión de información. Lejos de esta postura, como vimos, Gadamer considera al lenguaje como “mediación primaria para el acceso al mundo” (1992: 327), es decir, como intermediario en nuestro acceso al mundo. Por su parte, como señala Lafont, la “concepción del lenguaje como medio en el que tiene lugar el entendimiento (y, por lo tanto, como instancia garantizadora de la intersubjetividad)”, es el “trasfondo común” que Habermas comparte con Gadamer (1993: 133).

Sin embargo, ambos teóricos han tenido ávidos debates, que, como señala Grondin (1999: 188), podrían interpretarse (de manera parcial, seguramente) a la luz del debate entre conservadurismo y emancipacionismo, en pleno vigor en la segunda mitad del siglo XX. Esto implica reconocer que el proyecto de Habermas tiene fundamentalmente un propósito emancipador, mientras que el proyecto de Gadamer es puramente filosófico<sup>3</sup>, y quizá por ello Habermas tienda a considerar su postura como conservadora.

---

<sup>3</sup> “(...) mi intención propiamente dicha era y es una intención filosófica: lo que aquí se discute no es lo que hacemos, no es lo que debiéramos hacer, sino lo que allende nuestro querer y hacer, acontece con nosotros” (Gadamer, 1984: 24).



En este sentido, Habermas, centrando su interés en la emancipación humana, retoma el concepto gadameriano de *autorreflexión* a fin de identificar, por un lado, enunciados teóricos con regularidades de la acción social y, por el otro, comprender elementos cristalizados en la tradición y posibilitar el consenso necesario para la *acción comunicativa*. En este punto, cobra crucial importancia la tarea crítica de poder separar las condiciones invariantes de la vida social de las relaciones desiguales de poder. En "Conocimiento e interés", Habermas señala al respecto: "Una ciencia social crítica (...) se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio" (1984: 172).

A estas cuestiones se hace referencia al afirmar que el proyecto de Habermas tiene un propósito emancipador, ya que pretende identificar las "relaciones de dependencia ideológicamente fijadas" para transformarlas en favor de una sociedad libre de dominación. Para su proyecto, Habermas rescata las "ciencias reconstructivas", ciencias que estudian la "realidad simbólicamente estructurada del mundo social" e intentan explicar el ámbito de la estructura profunda del orden de la realidad. Estudiarán, por ejemplo, las reglas básicas de la gramática profunda y el conocimiento pre-teórico. Según plantea Forchtner en su estudio sobre la concepción del lenguaje de Habermas y su influencia en los estudios críticos del discurso, este restablece la hermenéutica como ciencia, proporcionando una teoría emancipadora, fundacional y cognitiva que valida sus propios estándares críticos (2010: 22). En este contexto debe entenderse su *teoría de la acción comunicativa*, que plantea la necesidad de elaborar una *pragmática universal*, y rescata del proyecto kantiano el hecho de que la razón reflexiona sobre condiciones universales (no ya *a priori*, sino empíricas, pudiendo así caer en la falibilidad).

En este punto, los analistas del discurso Norman Fairclough y Lilie Chouliaraki (2001), en su revisión de las recientes teorías críticas de la vida social y la manera en que ponen el foco sobre el lenguaje, destacan la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Estos autores comienzan por señalar que el proyecto de Habermas es tanto político como filosófico y de la teoría social, y que toma como punto de partida la necesidad de volver a abrir un vínculo entre la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la política emancipatoria. Según Chouliaraki y Fairclough, Habermas critica a este grupo haber identificado a la razón *instrumental* (propia de la tecnología y la burocracia modernas) con la razón en general. Habermas suma a la *racionalidad instrumental* (necesaria para el funcionamiento de las sociedades modernas) la *racionalidad comunicativa* (de la que, de maneras cruciales, depende la primera). Si la primera se relaciona con obtener resultados, la racionalidad comunicativa está puesta al servicio de lograr el entendimiento. El proyecto político de Habermas, continúan Chouliaraki y Fairclough, no es reemplazar la racionalidad instrumental por la comunicativa, sino prevenir que la primera se expanda demasiado sobre la segunda, creando consecuencias

sociales indeseadas. Así, el objetivo del proyecto político de Habermas se relaciona con generar las condiciones necesarias para que todo el potencial emancipatorio de la racionalidad comunicativa pueda ser realizado. Agregan:

Como Marx, Habermas ve un potencial de emancipación no realizado en la vida social concreta. A diferencia de Marx, localiza este potencial en las formas de comunicación –en el lenguaje (...) en las propiedades de la comunicación misma– las propiedades “universales pragmáticas” de la forma de comunicación orientada al entendimiento (“acción comunicativa”). Éstas son “pretensiones de validez” contenidas en enunciados –pretensiones de ser comprensibles, verdaderos, dichos sinceramente y en concordancia con normas y valores sociales (2001: 84).

En este sentido, como hemos señalado, la concepción del lenguaje subyacente a la teoría de racionalidad comunicativa desarrollada por Habermas se caracteriza por considerar al lenguaje exclusivamente como acción, es decir, desde la *dimensión comunicativa* (interactiva), relegando la *dimensión cognitiva* (Lafont, 1993: 151). La comunicación es entonces considerada como acción social orientada al entendimiento y como la función fundamental del lenguaje. Habermas se propone, en su teoría de la acción comunicativa, identificar las condiciones de posibilidad que se derivan de la comunicación exitosa, esto es, cuáles son los elementos principales de un modelo de perfecta comprensión mutua. Para lograr una “comunicación exitosa”, afirma Habermas siguiendo a Gadamer, será fundamental la (pre)existencia de un consenso:

Los lenguajes ordinarios son imperfectos y no garantizan univocidad alguna. De ahí que la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario siempre sea discontinua. Existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe porque, en principio, es necesario el entendimiento (1998: 137).

Vemos entonces que Habermas comparte con Gadamer la idea de que el entendimiento mutuo debe basarse en un *consenso*, un acuerdo previo con respecto a lo que se discute. Pero, agrega, para que exista un consenso verdadero (no forzado ni ficticio) debe cumplirse el principio de la *simetría*: ninguno de los participantes de un diálogo debería estar favorecido en forma alguna. Esto garantizaría que la conclusión no se derive desde el comienzo del diálogo, dada la posición autoritaria que tiene una de las partes. Introduce entonces en este punto la esfera del *poder*. Para Habermas, en la situación de habla ideal, la eficiencia de la justificación racional depende únicamente de la fuerza del mejor argumento y las condiciones *a priori* deben asegurar que un asunto será decidido únicamente

por los méritos del mejor argumento, esto es, el contexto del discurso tiene que garantizar por sí mismo ciertas condiciones de apertura e imparcialidad. En palabras de Cristina Lafont:

La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Sólo entonces predomina en exclusiva la peculiar *coacción* sin *coacciones* que ejerce el mejor argumento, la cual hace que se ponga en marcha una comprobación metódica y competente de las afirmaciones o puede racionalmente motivar a una decisión acerca de cuestiones prácticas. Pues bien, de la propia estructura de la comunicación no se siguen coacciones si y sólo si para todos los participantes está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actores de habla (1993: 157).

Sin embargo, el propio Habermas concluye que esta *situación ideal de habla* es un contrafáctico: el mismo contenido de la situación ideal de habla es, admite, utópico. En su debate con Gadamer, Habermas afirma que la función ética de este ideal regulativo es, más que una meta hacia la cual los agentes deben aspirar, al menos un parámetro para la evaluación crítica del *verdadero consenso sociopolítico*.

Es en este punto donde, para Habermas, el concepto gadameriano de *consenso sustentador* peca de conservadurismo, al no tener en cuenta que el acuerdo general que apoya una discusión es, a menudo, un pseudo-acuerdo fabricado, distorsionado por relaciones materiales de poder, que de esa forma legitiman el poder establecido. Así, Habermas, en su libro *La lógica de las ciencias sociales*, dirige a Gadamer la siguiente observación, tendiente a subrayar la relación entre el acuerdo sustentador de la comunicación y la legitimación del poder social:

El argumento de Gadamer<sup>4</sup> presupone que el reconocimiento legítimo y el acuerdo que funda la autoridad se producen de forma ajena a toda coacción. La experiencia de la comunicación sistemáticamente distorsionada repugna este presupuesto. En todo caso el poder sólo cobra permanencia por la apariencia objetiva de ausencia de violencia que acompaña al acuerdo pseudocomunicativo. Un poder legitimado de esta guisa es lo que llamamos con Max Weber autoridad. De ahí que haya que recurrir a la fundamental y elemental reserva de un entendimiento universal y libre de dominio

---

<sup>4</sup> Habermas se refiere aquí a la réplica que Gadamer le dirige, en "Rethorick, Hermeneutik und Ideologiekritik" (Frankfurt, 1971: 299-300, cit. en Habermas, 1998: 304), con respecto a la afirmación de que en su concepto de tradición este último no ve oposición alguna entre autoridad y razón.

para distinguir en principio entre el reconocimiento dogmático y el verdadero consenso (1998: 304).

Se comprende mejor la idea de que la comunicación está distorsionada por relaciones de dominación si tomamos conciencia de que todo conocimiento está condicionado por intereses. Habermas, en "Conocimiento e interés", plantea que el conocimiento trasciende la mera autopreservación porque, a través de él, los hombres pueden volverse conscientes de sus intereses y de la manera en que estos condicionan al conocimiento. En este sentido cobra importancia la noción de *ideología*<sup>5</sup>, que el autor explica poniéndola en relación con el concepto psicoanalítico de *racionalización*:

En el concepto del interés como guía del conocimiento quedan recogidos esos dos momentos cuya relación urge aclarar: conocimiento e interés. Por la experiencia diaria sabemos que *las ideas sirven bien a menudo para enmascarar con pretextos legitimadores los motivos reales de nuestras acciones*. A lo que en este plano se denomina *racionalización*, en el plano de la acción colectiva lo llamamos *ideología*. En ambos casos el contenido manifiesto de enunciados es falseado por la irreflexiva vinculación a intereses por parte de una conciencia solo en apariencia autónoma (1984: 173).

Ahora bien, esto de ningún modo significa que el conocimiento pueda separarse del interés ya que la misma lucha para liberarse de algún interés particular es, en sí misma, un interés: en palabras de Habermas, "en la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno" (1984: 177). Así, el poder de la reflexión y el conocimiento están entrelazados de manera tal que la verdadera autorreflexión no es simple, pero es el único camino posible hacia la emancipación:

Aquella que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación.

---

<sup>5</sup> Gadamer también reconoce a la ideología como comunicación distorsionada. En "Texto e interpretación" señala: "El concepto de ideología implica que ésta no realiza una verdadera comunicación, sino que sirve de pretexto a unos intereses latentes. Por eso la crítica de la ideología trata de reconducir lo dicho a unos intereses enmascarados" (1992: 336). Sin embargo, la ideología está incluida aquí en una lista de "textos antitextuales", es decir, casos en los que la conducta lingüística es un obstáculo para el entendimiento (entre los cuales se incluye la ironía, por ejemplo). Si bien es importante entonces destacar que Gadamer reconoce intereses ocultos en el lenguaje, considera que esto es un caso especial, un "ejemplo", mientras que para Habermas el funcionamiento de la ideología es crucial en la vida social para el mantenimiento de las relaciones desiguales de poder.

Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones. Autonomía es la única idea de que somos dueños en el sentido filosófico tradicional. (...) En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal (Habermas, 1984: 177).

Aquí encontramos una de las mayores diferencias de Habermas con respecto a Gadamer. Dado que el proyecto del primero tiene como propósito la emancipación política, al procurar la autorreflexión crítica, se encuentra, siguiendo las ideas de la hermenéutica filosófica, el obstáculo de la tradición, es decir, con el hecho de que “hermenéuticamente estamos atendidos a referirnos a las precomprensiones concretas que en último término se remontan a la socialización, a la ejercitación en plexos de tradición comunes” (1988: 301). Dado que el *potencial crítico* de la razón es crucial para Habermas (en relación con sus propósitos emancipadores), debe criticar el concepto de tradición en Gadamer y proponer una superación, para no dejar al hombre atrapado irremediablemente en los “plexos de la tradición”.

Este complejo concepto de tradición se liga en Gadamer, en cuanto al lenguaje, al acuerdo sustentador que, como vimos, posibilita el diálogo, que a la vez hace posible que, al hablar sobre “la misma cosa”, podemos entendernos o malentendernos. Así, cuando Gadamer se pregunta si la condición de posibilidad, no sólo del entendimiento, sino ya del malentendido, no es la preexistencia de un acuerdo que le sirve de sustento (Gadamer, 1967: 104, cit. en Habermas, 1988: 300), Habermas declara estar dispuesto a aceptar una respuesta afirmativa, pero no coincide en cómo ha de entenderse ese acuerdo previo:

Gadamer, si no entiendo mal, es de la opinión de que la clarificación hermenéutica de manifestaciones vitales ininteligibles o malentendidas ha de basarse siempre en un consenso fiablemente establecido de antemano por tradiciones convergentes. Pero esta tradición es para nosotros objetiva en el sentido de que en principio no podemos confrontarla a una pretensión de verdad. La estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión no sólo prohíbe, sino que hace parecer absurdo el poner a su vez en cuestión el consenso en el que fácticamente hemos crecido y que subyace en casa caso a nuestros malentendidos y desacuerdos (Habermas, 1988: 300).

Aquí es donde Habermas encuentra un aspecto conflictivo –y hasta algún punto conservador– en la noción de tradición de Gadamer: “no podemos tras-

cender el diálogo que somos". Esto tiene como consecuencia la devastadora realización de que "sólo podemos criticar esta o aquella tradición perteneciendo nosotros mismos al plexo global de tradición de un lenguaje" (1988: 301). Así, a los ojos de Habermas, Gadamer no alcanza a ver en la comprensión el poder que tiene la reflexión para transformar el dogmatismo con que se impone la tradición: "Gadamer no se percató de la fuerza de reflexión que se desarrolla en el *Verstehen*" (1988: 254).

La cuestión de la historicidad de nuestra comprensión no es menos importante para Habermas que para Gadamer. Pero para el primero, a diferencia de Gadamer, el problema fundamental pasa a ser algo que el autor de *Verdad y Método* reconoció agudamente: el carácter abierto del lenguaje, condición para toda comprensión, así como la posibilidad de reconocer y criticar los prejuicios que guían nuestra comprensión hermenéutica. El desafío de Habermas será, entonces, apartarse de las consecuencias conservadoras que, según este autor, devienen lógicamente del planteo de Gadamer, mostrando que el teórico crítico puede adoptar frente a la tradición una postura más reflexiva, que en gran medida se relaciona con lo que llamará *reflexividad del lenguaje*. Así, mientras que comparte con Gadamer la idea de que toda comprensión está basada en un contexto motivacional y en los prejuicios de los hablantes, considera que estos prejuicios inscriptos en las presuposiciones inherentes a contextos específicos de comunicación, pese a funcionar implícitamente, pueden ser detectados mediante la reflexión sobre el lenguaje. En palabras de Habermas:

La competencia lingüística permanece, por así decirlo, a espaldas de los sujetos: sólo pueden asegurarse explícitamente de un plexo de sentido en la medida en que también permanecen dependientes de un contexto dogmáticamente recibido en su conjunto e implícitamente siempre ya dado. La comprensión hermenéutica no puede penetrar libre de prejuicios en el tema del que se trate, sino que inevitablemente se ve atrapada por el contexto en el que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus esquemas de interpretación. Esta precomprensión puede tematizarse, tiene que cotejarse con la cosa en todo análisis hermenéuticamente consciente (1988: 279).

Así, pese a que Habermas acepta como elementos fundamentales de la vida social al diálogo, a la comprensión y su inherente historicidad, y a la comunicación, intentará alejarse de la ineludible dependencia con la tradición que atribuye a Gadamer, haciendo pie en la *racionalidad humana*. Se basará para esto en el planteo de que la reflexividad del lenguaje puede ser una herramienta fundamental para la *racionalización* de lo que denomina el "mundo de la vida".

Habermas introduce este concepto de "mundo de la vida" para intentar esca-

par del aparente callejón sin salida en el que lo ha dejado la noción de tradición de Gadamer. Tal como señala Cristina Lafont, elige elaborar este concepto como correlato necesario del concepto de acción comunicativa, en lugar de dimensionar correctamente el aspecto cognitivo del lenguaje frente al interactivo y dar su verdadero lugar al concepto gadameriano de lenguaje como apertura al mundo, que Habermas mismo admite haber tratado con negligencia (1993: 169-70).

Así, frente a la necesidad de elaborar un concepto de consenso sin caer en el dogmatismo de la tradición que le atribuía a Gadamer, Habermas apela a la noción de *saber implícito*, sobre el cual se funda el consenso, e intenta conceptualizarlo de manera tal que no haga perder el potencial crítico de la reflexividad del lenguaje (Chouliaraki y Fairclough, 2001: 85). Así, como hemos dicho, para mejorar sustantivamente la teoría de acción comunicativa basada en la acción orientada al entendimiento, Habermas desarrolla el concepto de *mundo de la vida*:

El concepto de acción orientada al entendimiento ofrece una ulterior ventaja (...), a saber: la de iluminar ese trasfondo de saber implícito que penetra a *tergo* en los procesos cooperativos de interpretación. La acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontado (Habermas, 1987: 429, cit. en Lafont, 1999: 180).

Así, tal como señalan Chouliaraki y Fairclough, destacando la herencia de Gadamer en este punto, "el entendimiento fenomenológico del 'mundo de la vida' que Habermas trae a colación es el irreflexivo consenso de fondo que constituye un marco necesario para la interacción social (desarrollado por Schultz y Gadamer)" (2001: 84). En la posible racionalización de este "mundo de la vida" se ubica, para Chouliaraki y Fairclough, el *potencial crítico* de la teoría de la acción comunicativa:

La racionalización del mundo de la vida implica un proceso de abstracción y generalización de las prácticas comunicativas de dominios particulares de la vida, y una separación de las formas de la acción comunicativa de sus contenidos, de tal forma que emerjan procedimientos generales para la argumentación por sobre la verdad, rectitud o sinceridad de las enunciaciones comunicativas que sean aplicables independientemente de las situaciones o contenidos particulares de la acción comunicativa (2001: 85).

Continuando su revisión de la teoría de Habermas, Chouliaraki y Fairclough responsabilizan a la creciente reflexividad de la acción comunicativa como la base del auge creciente de la crítica del lenguaje, incluyendo las formas académicas de crítica del lenguaje, como el análisis crítico del discurso. A su vez, rescatan para este tipo de análisis la observación de Habermas de que la reflexividad sobre el mundo de la vida implica mayor transparencia, que hace más difícil que la acción comunicativa “esconda” la presencia de ideologías (Chouliaraki y Fairclough, 2001: 86).

En este punto debemos señalar que, si bien Chouliaraki y Fairclough rescatan el concepto de racionalización del mundo de la vida en Habermas, introducen una atinada crítica a la idea habermasiana de que el verdadero consenso solo puede realizarse en el marco de un diálogo simétrico, donde no intervengan relaciones desiguales de poder. Estos autores consideran que en este aspecto Habermas es demasiado liberal, al considerar que las problemáticas diferencias de identidad que pueden dar lugar a una lucha por el poder están puestas en suspenso (Chouliaraki y Fairclough, 2001: 87). Recordemos, entonces, para poder visualizar mejor esta crítica, la construcción de la noción de consenso en Habermas mediante el siguiente fragmento de “Conocimiento e interés”:

Y, sin embargo, sólo en una sociedad emancipada, que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un *diálogo, libre de dominación, de todos con todos*, en el que nosotros vemos siempre el paradigma de la recíprocamente construida identidad del yo como también la idea del *verdadero consenso* (1984: 177).

Frente a esta noción de diálogo simétrico como verdadero consenso, Chouliaraki y Fairclough consideran que el diálogo requiere tanto “la expresión y el reconocimiento de la diferencia como una construcción localizada del consenso” (2001: 86). Y van incluso más allá, al plantear que “un discurso orientado a encontrar consenso es un posible logro local y ocasionado del diálogo a través de y mediante la diferencia, que depende de la expresión y el reconocimiento de la diferencia” (2001: 86), marcando en este punto una crucial diferencia con la concepción de diálogo en Habermas.

Así, el planteo de Chouliaraki y Fairclough se acerca al potencial hermenéutico de la diferencia que plantea Gadamer en su concepto de *fusión de horizontes*. Como vimos, para la hermenéutica filosófica es fundamental mantener una actitud abierta que permita el diálogo con otros horizontes. En palabras de Jean Grondin:



Si algo tiene de universal la filosofía hermenéutica es, sin duda, el reconocimiento de su propia finitud, es la conciencia concreta de que nuestro lenguaje concreto no basta para agotar el diálogo interior que nos empuja a querer entender (...). Sólo en el diálogo, en el encuentro con otras formas de pensar, que también pueden habitar dentro de nosotros, podemos esperar superar la limitación de nuestros horizontes respectivos (Grondin, 1999: 179).

Sin embargo, a pesar de esta crítica, Chouliaraki y Fairclough señalan significativamente una posible línea de análisis crítico del discurso basada en la perspectiva de Habermas, en especial en lo que respecta a la conflictiva dialéctica que este plantea entre *racionalidad instrumental* (propia de los distintos *sistemas* de la modernidad) y *racionalidad comunicativa* (que incluye la reflexividad del lenguaje):

La perspectiva habermasiana que se enfoca en las relaciones espaciales entre distintos tipos de interacción comunicativa (la separación de tipos sistémicos de comunicación de la acción comunicativa del mundo de la vida, la colonización de esta última por parte de los primeros, etc.) armoniza con la centralización del análisis crítico del discurso sobre los órdenes del discurso (Fairclough, 1992), configuraciones socialmente estructuradas de las prácticas discursivas asociadas a espacios sociales particulares, en términos de las cambiantes fronteras y flujos entre ellos (Chouliaraki y Fairclough, 2001: 88).

Para estos autores, esto puede llevarse a cabo mediante un proyecto que intente desentrañar la síntesis de las pretensiones de validez en la acción comunicativa mediante la incursión en discursos sistémicos que enfocan unilateralmente la verdad (por ejemplo, el discurso tecnocrático), la rectitud (por ejemplo, el discurso legalista), o la veracidad (por ejemplo, el discurso "estetizado" de la política).

De esta manera, agregamos nosotros, podrían articularse puntos importantes de la teoría de acción comunicativa (pretensiones de validez, racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa, etc.) con el interés del análisis crítico del discurso por la articulación de los órdenes del discurso en la dialéctica entre reproducción ideológica y cambio social. A su vez, este tipo de análisis podría pensarse como parte de un proyecto que, siguiendo la propuesta de Habermas para la crítica de la ideología mediante la racionalización del mundo de la vida, tienda a desarrollar las potencialidades de la reflexividad del lenguaje.

### **Consideraciones finales: los caminos de la autorreflexión. Entre la racionalidad y la actitud vivencial de exposición**

En su discusión con la filosofía hermenéutica, Habermas considera posible lograr una hermenéutica “trascendental” (o meta-hermenéutica) que logre salir de los muros de la propia tradición en que para él había quedado atrapada la hermenéutica de Gadamer. Esta hermenéutica profunda rebasaría los límites y las dificultades insolubles que este encuentra en Gadamer, permitiendo establecer, mediante la reflexividad del lenguaje, una base normativa para la crítica que permita distinguir la comunicación distorsionada de la que no lo es. Este proyecto puede realizarse, plantea Habermas, mediante un análisis de las presuposiciones de fondo, que sostienen el consenso comunicativo, y provienen del mundo de la vida<sup>6</sup>. Cuando estas escondan relaciones desiguales de poder –es decir, en el contexto lingüístico, estén produciendo una asimetría entre los participantes de la comunicación– no se estará partiendo de un verdadero consenso, y, por lo tanto, estaremos en presencia de una comunicación ideológicamente distorsionada. Así, si tenemos en cuenta que la comunicación está distorsionada cuando está basada en “relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio” (Habermas, 1984: 172), entendemos que gran parte de nuestras acciones comunicativas, destinadas al entendimiento, están distorsionadas, es decir, no están basadas en un verdadero consenso.

Pero, ¿cómo puede alcanzarse este verdadero consenso? Habermas dirá que solo podrá alcanzarse en una sociedad libre de dominación. Por supuesto que esto ya no es una mera cuestión comunicativa, sino que también se vuelve política, y en un punto, cognitiva, en tanto, a nuestro entender, debemos modificar nuestras preconcepciones del mundo (interiorizadas inconscientemente en nuestra mente) para poder emanciparnos de la dominación –utilizando la terminología habermasiana–, o, acercándonos a la postura de Chouliaraki y Fairclough, para construir una sociedad que no produzca ni reproduzca relaciones desiguales de poder.

En el caso de estos autores, como hemos visto, el verdadero diálogo no solamente implicará consenso y simetría, es decir, una sociedad en la que todos tengamos el mismo *status*, sino que a su vez necesitará de *la expresión y el reconocimiento de las diferencias* para ser realmente genuino. Porque el diálogo no es tal si la subjetividad de todos los participantes en él es idéntica. En todo caso, sería un diálogo repetitivo y estancado. Para ser realmente superador y constructivo, el diálogo debe basarse en la diferencia, lo cual presupone que los participantes estén *a priori* abiertos a reconocerla y elaborarla.

---

<sup>6</sup> En este punto, rescatamos las atinadas críticas de Cristina Lafont a este proyecto de “análisis de presuposiciones” (Cfr. Lafont, 1993: 186 y ss.). Su consideración detenida excede al acotado marco del presente trabajo.

Y aquí se produce un punto de contacto entre esta noción de Chouliaraki y Fairclough y el concepto de diálogo de Gadamer, en un aspecto que Habermas parece haber olvidado: *el reconocimiento del Otro*. Así, al referirse a la estructura dialógica de la lingüística humana, señala Gadamer en "Texto e interpretación":

La mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda, aun antes que él abra la boca, a des-cubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialogal que aquí se produce no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudiera constituir el sentido de todo diálogo. Hay algo más, (...) un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común (1992: 324).

En este sentido, vemos que, en un punto, para Gadamer el verdadero diálogo no se produce (solamente) por el intercambio de posturas contrapuestas, sino que está potencialmente contenido en la actitud que se toma ante la "mera presencia del otro". Si interpretamos que esta presencia puede ser tanto física como interiorizada cognitivamente como punto de partida para la comprensión, el concepto de estructura dialógica se extiende, mediante la concepción del lenguaje como apertura al mundo, al conocimiento mismo y, hermenéuticamente hablando, al entendimiento de cualquier tipo.

Así, al exponernos al diálogo con la alteridad (tanto externa como interna) podríamos, según Gadamer, reflexionar sobre nuestra propia comprensión, lograr ver nuevos elementos y reajustar nuestros prejuicios. Pero solo podemos, mediante este movimiento de ponerlos y ponernos en duda, reajustarlos, nunca abandonarlos totalmente. De esta manera, podremos comenzar una nueva comprensión que continuará siendo *precomprensión* en el sentido que siempre operarán prejuicios no reconocidos. En el proceso de comprensión hermenéutica, vamos descubriendo prejuicios de la tradición en la que nos encontramos inmersos y, así, vamos tornándonos conscientes de elementos que lo social ha subjetivado en nosotros. Sin embargo, no debemos olvidar que, en este proceso de autocomprensión, la claridad nunca es total.

En algún punto, entonces, la afirmación de que "no podemos trascender el diálogo que somos" podría interpretarse en ese sentido de imposibilidad de alcanzar la claridad total. Nunca podremos llegar a comprender la cosa misma, la realidad objetiva, dado que –dejando de lado la cuestión de si esta existe o no– nuestro acceso al mundo está irremediablemente mediado por el lenguaje. Por lo tanto, solo podemos, mediante la autorreflexión, intentar conocernos a nosotros mismos en nuestra condición humana<sup>7</sup>, ya sea mediante la "racionalización del

---

<sup>7</sup> En este sentido, nos remitimos a la dialéctica hegeliana del conocimiento y el autoco-  
nocimiento, que Gadamer menciona, aunque destacando sus limitaciones. Entre ellas, no

mundo de la vida" por medio de la utilización de la potencialidad de la reflexividad del lenguaje (como plantea Habermas), o a través de un diálogo en el que expongamos nuestros prejuicios y nos expongamos nosotros mismos a "la propia duda y al contraste del otro" (siguiendo la postura de Gadamer).

### Bibliografía

- Chouliaraki, Lilie y Fairclough, Norman (2001), *Discourse in Late Modernity*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Ducrot, Oswald (1984), *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette.
- Fairclough, Norman (1989), *Language and Power*, Londres, Longman.
- (1994), *Discourse and social change*, Cambridge, Polity press.
- (1995), *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Londres, Longman.
- (2009), "A dialectical-relational approach to critical discourse analysis in social research", en Wodak, Ruth y Meyer, Michael (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Londres, Sage, pp. 1-13.
- Forchtner, Bernhard (2010), "Jürgen Habermas' Language Philosophy and the Critical Study of Language", en *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines*, vol. 4, n°1, pp. 18-37.
- Gadamer, Hans-Georg (1967), "Die Universalität des hermeneutischen Problems", *Klein Schriften I*, Tübingen.
- (1984), *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- (1992), "Texto e interpretación", en *Verdad y método. Volumen II*. Salamanca, Ed. Sígueme, pp. 319-347.
- Habermas, Jürgen (1984), "Conocimiento e interés", en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.
- (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- (1988), *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos.
- Lafont, Cristina (1993), *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.

---

poder franquear el límite de que "hay en la estructura dialógica un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común" (1992: 324).