

LENGUAJE, TRADICION Y FORMA DE VIDA
En torno al debate Habermas-Gadamer

* *FRANCISCO LAPUERTA AMIGO*

What we are mainly concerned with here is the Gadamer-Habermas controversy about conceptions of tradition and prejudice. Our starting point is the Wittgenstein's linguistic games theory and the difficulty of translator metalanguage; afterwards, the rehabilitation of prejudice sustained by Gadamer is contrasted with Habermas' position about the capacity of tradition to turn critical about itself, although this reflexion is rooted on pre-judgements which acquire their validity on its own tradition. This disagreement give a rise to a different view about communicative pathologies.

El lenguaje no es un *medium* que haga transparente lo pensado. No se limita su función a objetivar el pensamiento, como éste no se limita a materializarse en la palabra. En su *Ciencia de la lógica*, Hegel afirma que la lógica es la exposición de la esencia de Dios antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Y esta lógica, que es previa a toda determinación del ser, presupone el lenguaje. El lenguaje es la morada o la casa del ser, dirá también Heidegger, haciendo eco de la hipostización hegeliana del lenguaje en el edificio de su lógica. Pero desde que la filosofía contemporánea asumió el giro lingüístico, la problemática relación del lenguaje con el mundo no es ya simplemente teórica, sino práctica. Las interpretaciones *teóricas* que los seres humanos han venido secularmente haciendo acerca del mundo forman parte de la *práctica intramundana*: interpretar algo es una forma de actuar. Y esta acción se ejerce desde el lenguaje.

1. Wittgenstein y los juegos de lenguaje.

Lo que decimos acerca del mundo cuando nos afanamos en describirlo, explicarlo o interpretarlo, no está condicionado por el criterio teórico de una correspondencia entre términos lingüísticos y cosas de la realidad, sino que tales enunciados responden a formas de vida que tienen sus propias gramáticas en juegos de lenguaje determinados. Wittgenstein insistió mucho en ello en su segunda etapa. Así, el lenguaje de las ciencias de la naturaleza es, por ejemplo, *un juego de lenguaje más*. Las ciencias sociales reflexionan precisamente sobre esas formas de vida que reflejan la esencia del mundo a través de sus muchas y variadas gramáticas. Y también los análisis de esas gramáticas se hacen desde un juego de lenguaje, desde un metajuego.

Pero esta cuestión ya dejó Wittgenstein, al parecer, sin resolver. En el *Tractatus* nos decía que el lenguaje es la totalidad de las proposiciones, y cada una de éstas representaría un estado de cosas en caso de ser verdadera, configurando de este modo

un espacio lógico de orden sistemático. Este orden lógico se corresponde con el orden de lo figurado por el lenguaje, que son los hechos del mundo. En su segunda gran obra, *Las investigaciones filosóficas*, Wittgenstein recusa sus anteriores teorías sobre el lenguaje al admitir que el nombrar, esa conexión del lenguaje con el mundo, es resultado de prácticas y actividades humanas de signo muy diverso, de manera que lo que significan las palabras depende del uso concreto que el hablante haga de ellas. Ya no puede definirse la esencia del lenguaje de un modo unitario, pues la multiplicidad de juegos de lenguaje impediría considerar el lenguaje en el que habla el propio investigador de los juegos de lenguaje como una suerte de nivel superior de forma de vida. El filósofo, como el científico social, trata de mostrarle a la mosca la salida de la botella⁽¹⁾ en la que está metida, pero con ello no hace más que jugar con el insecto. Al fin y al cabo, el filósofo no puede salir del atolladero en el que está implicado⁽²⁾, y se limita a hacer del lenguaje un uso más.

Representarse un lenguaje significa representarse una forma de vida⁽³⁾. Por ello, en la comprensión del lenguaje interviene la conexión que los diversos usos lingüísticos tienen con las diferentes formas de vida, por lo que un estudio pragmático del lenguaje es ya una propedéutica para la investigación social. Esto, que parece obvio, es sin embargo confuso en las *Investigaciones filosóficas*, si nos atenemos a lo que en este muestrario de fragmentos hallamos sobre la cuestión antes apuntada del *metajuego* desde el que hablamos -jugamos- sobre los juegos de lenguaje, sobre las formas de vida. En el párrafo 65 de su libro, Wittgenstein advierte que nada puede decir, en el sentido de enunciar teoría sobre ello, acerca de los juegos de lenguaje en general más que señalar el parecido de familia que presentan entre sí. A pesar de que lo niegue, Wittgenstein hace afirmaciones teóricas que pretenden ser universalmente válidas, con lo cual podríamos decir que sigue tirando la escalera después de haber subido por ella. En las *Investigaciones* sigue autoconvenciéndose de que en lugar de hacer filosofía está disolviendo problemas filosóficos a modo de terapia. Terapia destinada a disuadir a quienes caen en "el embrujo del entendimiento por medio del lenguaje"⁽⁴⁾ en su dedicación a la elaboración de teorías abstractas, especialmente si éstas versan sobre el lenguaje. Karl-Otto Apel señala que la cuestión, en sí misma paradójica, de la autocomprendión de Wittgenstein como filósofo nos conduce a la pregunta clave de la filosofía contemporánea, que se podría formular más o menos así: "¿es posible mostrar la carencia de sentido de las cuestiones metafísicas sin sostener a la vez, de forma disimulada, una metafísica?"⁽⁵⁾. Al fin y al cabo, Wittgenstein nos está dando una versión más de lo que cabría denunciarse como teoría esencialista del lenguaje. Sin entrar, de momento, en el tema de si Wittgenstein hace o no hace metafísica, podemos por lo pronto admitir que en su investigación, por lo demás ambigua y fragmentaria, exhibe un juego lingüístico, con el que se refiere a otros juegos lingüísticos, que pretende tener un alcance de validez distingible del de aquellos juegos de lenguaje por él descritos. Y esto, que es un problema hermenéutico, no lo ha disuelto la filosofía terapéutica de Wittgenstein.

El problema de la *instancia traductora*, que es el problema del metalenguaje o metajuego desde el que analizamos y comparamos los distintos juegos de lenguaje, es lo que le lleva a Habermas, en su *Informe bibliográfico sobre la lógica de las ciencias sociales*, a acudir a la hermenéutica. Dado que ni Wittgenstein en sus *Investigaciones*, ni Winch en su sociología lingüística, ni Chomsky con su gramática de traducción han resuelto esta cuestión, tendremos que echar mano de la filosofía hermenéutica de Gadamer para aclararnos al cabo de este *impasse* metodológico.

2. *Gadamer y la ontología hermenéutica.*

Gadamer piensa que el lenguaje tiene la posibilidad de traducir, esto es, de decir algo sobre otros lenguajes desde una instancia superior porque existe una *unidad* de pensamiento y lenguaje por encima de todas las *diferencias* existentes entre los diferentes juegos de lenguaje. Esto es precisamente lo que nos permite entender las tradiciones escritas; el lenguaje, en cuanto que es razón, puede reflexionar sobre sus propios límites y, desde una instancia superior, trascender las gramáticas particulares de los juegos lingüísticos. Lo que significa que nunca nos vemos atrapados en una sola gramática, sino que desde cada una de ellas podemos traspasar vía reflexiva sus límites e interpretar lo que es extraño a ellas. El lenguaje, se avisa ya en la introducción a *Verdad y método*, no se agota en la conciencia del hablante: es algo más que un comportamiento subjetivo. Hay una unidad de la razón por encima de la pluralidad de sus voces, ha dicho recientemente Habermas. Algo así admite Gadamer cuando nos incita a pensar el lenguaje como algo más que un comportamiento subjetivo, pero ambas concepciones las compararemos más adelante.

Esta *unidad de la razón* dentro de la pluralidad de lenguajes es lo que alcanza en la hermenéutica de Gadamer un carácter ontológico. El universalismo lingüístico de Gadamer consiste en considerar que todo lo que puede ser comprendido es susceptible de manifestarse en el lenguaje. Ello no quiere decir que no exista otro modo de acercarse a la realidad de la historia más que a través de la comprensión, ni tampoco que lo inefable no pueda presentarse a nuestros ojos sumiéndonos en la perplejidad. Precisamente, lo más real es lo más absurdo, lo más incomprendible; lo más irracional. La historia del siglo XX ha desmentido en sucesivas ocasiones la conocida proposición simétrica de Hegel. También más adelante tendremos ocasión de comprobar que en Habermas se puede valorar como *central* la suposición de que aquello que escapa al lenguaje es lo que más presente se hace en la sociedad: una sociedad que es *praxis deslingüistizada*.

Gadamer piensa que tanto la posibilidad del acuerdo en el diálogo como la posibilidad del desacuerdo se fundan en un *previo acuerdo* constituido por la tradición y el prejuicio. Que el hombre se halle de antemano instalado en una trama de prejuicios significa que es heredero de una tradición histórica en la que ha nacido y vivido, en el seno de la cual es posible para él el diálogo y la comunicación. La tradición es

lenguaje⁽⁶⁾, afirma Gadamer; es el medio en el que se coimplican el intérprete y lo interpretado, y esto tiene consecuencias para una epistemología de las ciencias sociales, pues en ellas el conocimiento del objeto sólo puede lograrse en la mediación histórica de sus efectos, es decir, teniendo en cuenta los significados que ha ido adquiriendo a lo largo de la historia, significados que han influido decisivamente en la concepción actual que el investigador tiene del objeto de su investigación. Pero más allá de esta cuestión metodológica, a Gadamer le interesa poner de manifiesto que estamos siempre, hagamos ciencia o no, sometidos a los efectos de la historia, y estos efectos influyen en cualquier tipo de comprensión en la que echamos mano del lenguaje. Por ello, cualquier intento de comprensión o interpretación implica la adscripción a una tradición lingüística⁽⁷⁾; incluso una experiencia de la incomprendición, que es una forma defectiva de comprensión, es posibilitada sólo por la conciencia enraizada en la tradición y abierta a su eficacia. La incorporación del tema de la tradición a la filosofía hermenéutica por parte de Gadamer supone una recuperación de la filosofía romántica; sin necesidad de hacer una genealogía del concepto "tradición" que nos llevaría a la quiebra de la razón ilustrada en manos del romanticismo y el idealismo alemán, podemos indicar que el tratamiento de este tema conduce a su vez a una rehabilitación del concepto, tan denostado por la Ilustración, de "autoridad". Pero Gadamer está ya muy lejos de los románticos y va más allá en sus intenciones respecto a la recuperación de la idea de tradición: lejos de caer en una nostalgia de la misma, pretende conferirle a su rescate una finalidad epistemológica⁽⁸⁾, pues la autoridad no tiene que ver con la obediencia sino con el conocimiento⁽⁹⁾, y la tradición es una forma de autoridad en la que nos reconocemos en cuanto intérpretes lingüísticos sin necesidad de dejarnos atar los pies por ella. De hecho, Gadamer insiste denodadamente en que el pasado es algo que nos conforma, por lo que no somos libres de enfrentarnos a él en actitud renunciativa, si bien ello no significa que no sea posible un distanciamiento crítico. Más bien, la hermenéutica filosófica evidencia que la tarea del comprender puede de suyo ser un ejercicio crítico de la razón, pero éste no consiste en emanciparse de la tradición sino en reconocerla. Y reconocer la tradición es saber que toda conciencia está influída por el devenir histórico.

Por tanto, la hermenéutica posee un potencial crítico que sólo puede explotarse partiendo de la conciencia de la eficacia histórica de la tradición. Tanto para la aceptación de la autoridad de la tradición como para la superación crítica de la misma, los participantes de la experiencia hermenéutica han, de alguna manera, de *tener en cuenta* el horizonte de expectativas que les ha sido dado a través de la tradición. Si hablamos de "experiencia" en lugar de "conciencia" hermenéutica es debido a que el propio Gadamer dejó asentadas las bases para una interpretación de la hermenéutica desde presupuestos pragmático-lingüísticos. Ésta, que tendrá sus desarrollos en la obra de Apel y Habermas, se halla germinalmente contenida ya en el apartado de *Verdad y método* dedicado al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. Si bien con algunos matices, nos parece plausible considerar dicho giro

como un antecedente, lamentablemente aún contaminado de resabios heideggerianos, del cambio del paradigma de la conciencia al de la intersubjetividad.

Efectivamente, la experiencia hermenéutica es una experiencia de interacción lingüística. Cuando de lo que se trata es de comprender una tradición, ésta aparece como uno de los miembros del diálogo que establecemos en la interpretación de la misma. El diálogo, como para Habermas, es en Gadamer la forma de expresión lingüística originaria. Por eso la interpretación de textos es una peculiar conversación entablada con el lenguaje escrito, un diálogo en el que se debe recuperar la original estructura dialógica de la comunicación literaria. De ahí la insistencia de Gadamer en concebir la interpretación como un diálogo no meramente reproductivo, sino productivo. La comprensión no es vista desde esta perspectiva como una actividad subjetiva, sino como un proceso de comunicación en el que la dinámica interna de la tradición se hace efectiva. La tradición ejerce de mediadora en los procesos de entendimiento: es un efecto común a los participantes del diálogo hermenéutico que posibilita, precisamente, lo que Habermas denomina *coordinación de las acciones*.

En su *Teoría de la acción comunicativa*, con la apropiación del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*, Habermas pretende mostrar que el *mundo de la vida* intersubjetivamente compartido está dotado de un saber pre-teórico que recibe sus contenidos de la tradición, por lo que cabe entender la práctica comunicativa cotidiana como medio en el que la tradición se actualiza en forma de acción comunicativa.

3. Habermas frente a Gadamer.

Habermas considera que el mayor mérito de la hermenéutica gadameriana es su dimensión práctica. En palabras del propio Habermas, en la teoría de Gadamer:

“la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción”⁽¹⁰⁾.

La comprensión es teórica y práctica a un tiempo; su dimensión práctica radica en el hecho de que el intérprete entabla una relación (o diálogo) con el texto u objeto interpretado que afecta a su propia situación en la medida en que las facultades cognoscitivas que le permiten la comprensión de algo tienen su origen en la misma tradición a la que pertenece ese algo que trata de comprender. Dicho en dos palabras, al comprender el pasado nos estamos comprendiendo a nosotros mismos como afectados por la eficacia de ese pasado, que es posibilitadora de nuestra capacidad de comprensión. Ahí radica el engarce teórico-práctico: toda comprensión es autocomprensión (autoformación).

El saber hermenéutico es, según Gadamer, equiparable a la racionalidad práctica aristotélica, la *phrónesis*, que es para el Estagirita una excelencia al mismo tiempo

intelectual y moral, teórica y práctica. Gadamer intenta someter a revisión la relación tradicional entre teoría y práctica para poder formular una nueva ontología de la *comprensión* que posibilite una validación teórico-cognitiva de este último concepto sin desdeñar sus posibilidades práctico-normativas. Pero el alcance normativo de la hermenéutica será objeto de disputa cuando entren en liza las concepciones de Apel y Habermas haciendo valer nuevas versiones de la racionalidad práctica que implicarán inevitablemente un distanciamiento respecto a las tesis de la hermenéutica ontológica de Gadamer, si bien aceptarán con diferentes matices nutrirse de ellas.

En el prólogo a la segunda edición de su obra, Gadamer enuncia uno de los propósitos que animan su labor teórica criticando el objetivismo metodológico positivista y situando la experiencia hermenéutica más allá del ámbito de la metodología científica. De este modo opondrá una nueva idea de *verdad* entendida como apropiación comprensiva teórico-práctica, al *método* objetivador de las ciencias naturales.

De todos modos, Gadamer parece conceder rango metódico a la idea de que la investigación sobre el pasado, especialmente la interpretación de textos, sólo es posible llevarla a cabo desde la asunción del círculo hermenéutico⁽¹¹⁾, reconociendo la implicación del intérprete en la tradición interpretada. Pero el valor metodológico de la hermenéutica es relegado a las ciencias históricas, o a las *humanidades* en un sentido más amplio, prolongando así el clásico dualismo de la comprensión y la explicación. No vamos a internarnos en la polémica sobre el método de las ciencias naturales y las ciencias humanas, sino que dirigiremos nuestra atención hacia los puntos de discrepancia entre las posturas de Gadamer y de Habermas, sin perder de vista la coherencia interna que le obliga a este último a apuntar hacia la revisión del mencionado círculo hermenéutico, punto de partida para el despegue de una hermenéutica normativa que puede convertirse en teoría crítica.

Para Habermas el error básico de Gadamer consiste en no admitir que la tradición puede ser revocada por la fuerza de la reflexión aun partiendo ésta de aquélla. La *autoridad* de la tradición no se opone ciegamente sobre la *razón*; si así fuera quedaría imposibilitado el ejercicio de la crítica. Concretamente, la acusación de conservadurismo que Habermas lanza hacia Gadamer irá encaminada a mostrar cómo este último acaba por legitimar la autoridad de la tradición, no ya proponiendo una sumisión inevitable a ella, sino señalando que tal autoridad ejerce su influencia en todo proceso de interpretación. Pues para Gadamer la misma estructura de la comprensión exige de continuo una anticipación de la tradición, que pervive en la trama de prejuicios actualizada en el acto de comprender:

“Gadamer transforma el descubrimiento de la estructura del *Verstehen* en una rehabilitación de prejuicios como tal. Pero ¿de la inevitabilidad de la anticipación hermenéutica se sigue *eo ipso* que haya prejuicios legítimos?”⁽¹²⁾.

Los prejuicios, aun siendo considerados condición de posibilidad del conocimiento, una vez son afrontados por la reflexión no pueden seguir influyendo en forma de la reflexión, en contra de lo que supone Gadamer. Podemos comparar el prejuicio gadameriano con el saber preteórico del mundo de la vida habermasiano, y aceptar que la totalidad de la trama de prejuicios influyente no puede ser conocida por el sujeto que los encarna, así como la totalidad del saber preteórico del mundo de la vida no es accesible a la comprensión. Pero una cierta influencia de la tradición en nuestro pensamiento puede hacerse transparente, piensa Habermas. La tradición no tiene por qué legitimar entonces la validez de los prejuicios, al menos de los prejuicios tematizados. Habermas mantiene sobre este punto lo que Gadamer considerará una visión simplificada de su teoría de los prejuicios; para Habermas la importancia que la hermenéutica concede a las tradiciones le quita fuerza a la reflexión crítica, pues ésta, que es ya una herencia irrenunciable que nos ha legado la Ilustración, ha sido capaz de destruir en numerosas ocasiones el dogmatismo de la autoridad de la tradición y no ha agotado aún sus energías. El discurso filosófico de la modernidad⁽¹³⁾ ha revelado que si es posible cuestionar la tradición es gracias a la misma tradición, que ha sido, en ciertos momentos de su desarrollo, crítica. Y no sería una contradicción afirmar, desde esta perspectiva, lo que Gadamer trata de negar: que la misma tradición crítico-ilustrada posibilitaría la crítica ilustrada a la tradición.

La discrepancia fundamental entre ambos autores estriba en una diferente concepción de las patologías de la comunicación. Mientras Gadamer considera que los malentendidos o distorsiones del lenguaje provienen de un uso inadecuado del mismo, y que mediante el diálogo es posible recuperar hermenéuticamente la incomprendición, Habermas piensa que las distorsiones no provienen de la comunicación misma, sino de su relación con otros ámbitos *deslingüístizados*, cuales son el trabajo y el poder. En efecto, estos ámbitos, regidos por un tipo de racionalidad estratégica, *ideologizan* (en sentido marxiano) el lenguaje y dificultan la acción comunicativa. Por ello, más allá de esta discrepancia late una diferente concepción general acerca del lenguaje. Habermas critica en Gadamer el mantenimiento de un idealismo lingüístico: el lenguaje opera, en la teoría hermenéutica, como un *Absoluto contingente*⁽¹⁴⁾, pues si bien el lenguaje es conformado en contextos históricamente situados, el mencionado influjo de las tradiciones no es simplemente lenguaje. Si así lo fuera, todo podría hacerse transparente con una adecuada comprensión, pues según asevera Gadamer, “en el espejo del lenguaje se refleja lo que es”.

La insistencia gadameriana en destacar lo ilimitado de la lingüisticidad humana muestra, a ojos de Habermas, una falta de sospecha hacia el lenguaje mismo que nos llevaría a la recepción acrítica del contenido de las tradiciones. La intención final de Habermas consistirá en asociar la interpretación hermenéutica a una *crítica de las ideologías* que haga posible el desenmascaramiento del poder ideológico del lenguaje, en la medida en que éste vehiculiza las distintas coacciones ejercidas sobre la naturaleza desde el trabajo y sobre los individuos desde la dominación política.

Habermas nos muestra así las insuficiencias de la hermenéutica para la investigación social: al reducir esta investigación a la interpretación comprensiva del sentido (*Sinnverstehen*) se parte del supuesto idealista de que las condiciones materiales de la sociedad, al ser solamente comprensibles en el lenguaje, están determinadas por él. Habermas, implícitamente, contrapone a este idealismo lingüístico una perspectiva ontológica materialista que daría la vuelta a los términos: no es el lenguaje el que determina la realidad, sino las condiciones materiales (las condiciones de la realidad) las que determinan la conciencia lingüísticamente estructurada. De ahí se infiere la necesidad de un análisis crítico de los sistemas sociales que sea capaz de desentrañar las relaciones que la esfera económica y la esfera política, como ámbitos de acción estratégica, tienen con el mundo de la vida, marco donde hallan su acomodo las relaciones comunicativas. La irrupción del tipo de comunicación estratégica propio de la esfera económica y política en la vida cotidiana es distorsionante, pues perturba el desarrollo de las tradiciones culturales, la integración social y la socialización de la personalidad. Así ocurre, puesto que las llamadas acciones comunicativas, que son aquellas que se orientan hacia el entendimiento entre las personas, están siendo progresivamente sustituidas por *otro tipo* de comunicación, donde el interés económico y el interés de poder alimentan las expectativas recíprocas de los hablantes. Pero éste, como suele decirse, es ya otro tema.

NOTAS

- 1 WITGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, I-309.
- 2 *Ibid.*, I-123.
- 3 *Ibid.*, I-19.
- 4 *Ibid.*, I-109.
- 5 APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*: cito por trad. cast., *La transformación de la filosofía*, Vo. I, Taurus 1985, p. 343.
- 6 GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*: cito por trad. cast., *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme, 1977, p. 434.
- 7 *Ibid.*, p. 485.
- 8 ALMARZA-MEÑICA, J.M., "La tradición: pertenencia y crítica", *Estudios filosóficos*, 80, Valladolid, Enero-Abril, 1980, p. 83.
- 9 GADAMER, H.-G., *Op. cit.*, p. 347.
- 10 HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*: cito por trad. cast., *La lógica de las Ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 247.
- 11 GADAMER, H.-G., *Op. cit.*, p. 363; el círculo hermenéutico de la comprensión no es de carácter metodológico, sino que describe un momento ontológico. Pese a todo, en el momento de la comprensión de un texto o tradición, la anticipación del sentido de lo interpretado opera como una participación del intérprete en lo que Gadamer denomina el acontecer de la tradición. A este respecto resulta indiferente el carácter declaradamente no metodológico del círculo.
- 12 HABERMAS, J., *Op. cit.*, p. 254.
- 13 Cf. HABERMAS, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
- 14 HABERMAS, J., *La lógica de las Ciencias sociales*, p. 257.