

Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al "fenómeno del Babel contemporáneo"

**Gadamer and the Application of the Ontology of Language to the
"Contemporary Babel Phenomenon"**

CECILIA MONTEAGUDO

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

El presente texto busca mostrar la pertinencia de la ontología del lenguaje gadameriana para comprender el encuentro entre culturas y la diversidad de lenguas en el contexto contemporáneo. Creemos que la perspectiva dialógica que dicho planteamiento encarna puede sentar las bases para una lingüística capaz de responder a los desafíos de las sociedades latinoamericanas, marcadas por la pluriculturalidad y el multilingüismo. Así, nuestro trabajo abordará la concepción dialógica del lenguaje como *medium* de la experiencia hermenéutica, la herencia de Humboldt en dicho planteamiento, su conexión con la lectura que Gadamer hace sobre la diversidad de las lenguas en el relato bíblico de la Torre de Babel y la recepción que la propuesta gadameriana tiene en el planteamiento del lingüista peruano Juan Carlos Godenzzi.

This paper attempts to show the relevance of Gadamerian ontology of language in order to understand the current encounter of cultures and the diversity of languages. We believe that the dialogical perspective of such an approach may set the grounds for a theory of language able to respond to the challenges that our Latin American societies, characterized by a plurality of cultures and languages, demand. Thus, this paper will address the dialogical conception of language as a *medium* for hermeneutic experience, Humboldt's inheritance, its connection with Gadamer's account on the diversity of languages in the biblical tale of the Babel Tower, and the reception of Gadamer's proposal in the work of the Peruvian linguist Juan Carlos Godenzzi.

La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es un tema de máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad...

H-G. GADAMER¹

§ 1. Lenguaje, diversidad y comprensión del mundo

La temática del lenguaje en el planteamiento filosófico de Gadamer es uno de los temas menos comprendidos de su hermenéutica filosófica, frecuentemente criticada en este punto por un uso retórico impreciso y por la aparición algo extemporánea del tema del lenguaje en el hilo argumentativo de su obra principal. Sin embargo, cuando en la última sección de *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* (1960)² introduce dicha problemática bajo el rótulo de "El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica", lo que hace es abrir un campo vasto de problemas, cuya reflexión debiera conducirnos a asumir el lenguaje como el auténtico *medium* de nuestro "ser en el mundo" y de toda experiencia hermenéutica. Es decir, se olvida frecuentemente que la reflexión gadameriana, como se sostiene desde la "Introducción" a VM hasta sus escritos tardíos, está animada por el deseo de "ganar una nueva relación con los conceptos" que la haga capaz de entender el "fenómeno de la comprensión" mejor de lo que parece posible bajo el concepto de ciencia moderna. Por ello, sólo una vez entendido el "fenómeno de la comprensión" como aquello que atañe a toda nuestra experiencia del mundo y praxis vital, se estará en condiciones de redescubrir el carácter lingüístico y la estructura dialógica que lo caracterizan.

Ahora bien, este redescubrir el carácter lingüístico del "fenómeno de la comprensión" supone al mismo tiempo emanciparnos de la visión instrumental del lenguaje

¹ Gadamer, Hans-Georg, "La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo", en: *Arte y Verdad de la Palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 111.

² Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977. En adelante, VM.

así como de la predominancia de la lógica del enunciado, dominantes en la tradición filosófica occidental. Tradición a la que Gadamer cuestiona por haber vivido, desde Platón y con la única excepción de San Agustín, en un tenaz olvido del lenguaje como *medium* de toda experiencia hermenéutica. Todo ello, sin duda, en favor de una concepción del lenguaje visto desde la totalidad de nuestra conducta en el mundo, que, como lo señala Gadamer, es a la vez un vivir en diálogo³.

Así pues, la "primacía de la lingüística" de nuestra existencia en el mundo sostenida en los últimos capítulos de su obra principal seguirá siendo aclarada en escritos posteriores, en los cuales Gadamer sostiene sin ambages que lo primero es el lenguaje. Pero el lenguaje hablado y con ello el mundo de la vida, que ya Husserl había definido como el horizonte histórico pre-dado al que se atiende toda praxis vital y construcción conceptual⁴.

Como puede verse entonces, Gadamer se inscribe de partida en una concepción ontológica del lenguaje, entendido éste tanto como *el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*⁵, como *el horizonte y el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas*⁶. Lo que significa que tanto la experiencia hermenéutica como el lenguaje mismo son entendidos desde el modelo de la conversación. De este modo, la comprensión es algo que ocurre siempre de forma lingüística, en el sentido de que comprender no es algo distinto del hablar de la cosa misma y ponerse de acuerdo sobre algo. De lo que resulta a su vez que el lenguaje es él mismo comprensión e interpretación en la medida en que vive de la unidad interna de pensar y hablar.

Del campo vasto de las reflexiones que abre esta problemática se destaca la idea de que el lenguaje no es ni el objeto ni el sujeto de la experiencia hermenéutica, sino más bien el lugar, el *medium* donde se conectan y conjugan el hombre y el mundo o, en otros términos, donde se da la apertura del ser humano a la verdad y al sentido de las cosas y de los otros. En este sentido, el lenguaje no es un *medium* vacío en el que se encuentre lo uno o lo otro, sino la suma de todo lo que puede encontrarse con nosotros. Es decir, este vivir en el lenguaje significa, para Gadamer, moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien⁷.

En esta línea de interpretación, que destaca el carácter intersubjetivo y dialógico del lenguaje, Gadamer, además de hacer suya la definición aristotélica del hombre como un ser dotado de lenguaje⁸, encuentra en el relato bíblico de la Torre de Babel

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, "Lenguaje y comprensión" (1970), en: *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1998, p. 194. En adelante, VM II.

⁴ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, "Europa y la 'oikoumene'", en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 222.

⁵ Cfr. VM., p. 467.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 461-462.

⁷ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, "La herencia de Hegel" (1980), en: *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 316-317.

⁸ "La capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano. Aristóteles definió al hombre como el ser dotado de lenguaje, y el lenguaje se da sólo en el diálogo" (Gadamer, Hans-Georg, "La incapacidad para el diálogo", en: VM II, p. 203).

una metáfora singular para entender el hecho de la diversidad de las lenguas como un componente fundamental del carácter dialógico del lenguaje y su condición de medio universal en el que se realiza la comprensión misma.

Ahora bien, la riqueza metafórica del relato de la Torre de Babel será recurrentemente objeto de reflexión de la obra tardía de Gadamer en conexión con sus ensayos sobre el lenguaje y sobre temas de filosofía práctica. Sin embargo, antes de referirnos a la interpretación que Gadamer nos ofrece de él, resulta interesante destacar que, en el contexto de VM, el relato es aludido en vinculación con la presentación crítica que hace Gadamer del aporte de Humboldt a la comprensión del lenguaje como experiencia del mundo, y a la superación del "olvido del *medium* lingüístico" presente desde la acuñación misma del concepto de lenguaje. Detengámonos entonces un momento en este punto.

La vinculación de Wilhelm von Humboldt con el pensamiento hermenéutico se justifica tanto por su importancia en el "giro lingüístico" que se opera en la filosofía alemana del siglo XX, como por su pertenencia a la Escuela Histórica alemana, cuya influencia en la historia de la hermenéutica es indiscutible. En este sentido, Gadamer no duda en destacar el carácter pionero de Humboldt, conjuntamente con Herder, en la develación de la unidad entre lenguaje y pensamiento –de la que a su vez se deriva la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje y la tesis de que cada lenguaje es una acepción del mundo⁹. A esto hay que añadir el reconocimiento que adquiere Humboldt por su condición de iniciador de la "cosmovisión histórica" que reacciona contra el metodologismo de la ciencia de la historia y del lenguaje, así como de toda forma de objetivismo¹⁰.

Ahora bien, pese a estos reconocimientos al inicio del último capítulo de VM dedicado a profundizar en el carácter del lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica¹¹, Gadamer también se ocupa de marcar una distancia con Humboldt, quizá en una perspectiva menos crítica que la que Heidegger ya había desarrollado contra este autor¹². Sin embargo, la de Gadamer está articulada con sus conocidos cuestionamientos al historicismo que desde su perspectiva alcanzan tanto a Dilthey como a Humboldt¹³. Respecto de esta singular recepción gadameriana, Cristina Lafont

⁹ Cfr. VM, p. 483.

¹⁰ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, "Lenguaje y Comprensión", p. 184.

¹¹ El tratamiento crítico de la concepción humboldtiana del lenguaje se desarrolla en VM en el acápite bajo el título "El lenguaje como experiencia del mundo" (cfr. VM, pp. 526-547).

¹² En líneas generales, el Heidegger tardío radicalizará la concepción del lenguaje como apertura del mundo privilegiando la dimensión comunicativa del lenguaje frente a la cognitiva. Cambio de acento que le permitirá desarrollar su crítica al formalismo de Humboldt. Para él la apertura lingüística del mundo prejuzga toda experiencia intramundana y es instancia última de validación de dicha experiencia.

¹³ Sobre estos cuestionamientos, cabe decir que se trata básicamente de la aporía que plantea el historicismo de la Escuela Histórica alemana, en el sentido de que si toda manifestación del espíritu humano debe entenderse históricamente, no se ve cómo podría garantizarse un conocimiento objetivo y universal en el campo de las ciencias humanas. Como se sabe, según Gadamer, Dilthey intenta con su proyecto de fundamentación de las ciencias

sostiene que Gadamer, fiel a su estilo, reconoce la continuidad de su planteamiento sobre el lenguaje con la elaborada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, pero a la vez representa una corrección interna y una radicalización de los planteamientos de Humboldt. Todo ello precisamente desde el modelo de la conversación que domina su planteamiento sobre el lenguaje¹⁴.

Así pues, en el marco de esta recepción, es innegable para Gadamer que la concepción humboldtiana del lenguaje como "acepción del mundo" y la de las lenguas como producto de la "fuerza del espíritu humano" resultan aportes fundamentales para revertir el "olvido del lenguaje" respecto del "*medium* lingüístico". Sin embargo, el hecho de que el enfoque de Humboldt se soporte en la filosofía idealista y en una metafísica de la individualidad no sólo lo obliga a suponer que existe un nexo indisoluble entre la individualidad y la naturaleza humana, sino que, a juicio de Gadamer, ello finalmente lo conduce a la "abstracción hacia la forma". Es decir, desde la perspectiva gadameriana, la profundización humboldtiana en la individualidad de los fenómenos lingüísticos en realidad estaría atravesada por una ambivalencia, que se expresa en el hecho de que al mismo tiempo que Humboldt tiene una clara conciencia de la pluralidad de las lenguas, también está bajo la exigencia de encontrar una instancia universal que supere esta pluralidad y que considere el principio de la individuación según su acercamiento a lo verdadero y perfecto. En palabras de Gadamer, "es el universo monadológico de Leibniz, en el que se imprime ahora la diversidad de la estructura lingüística humana"¹⁵.

Ahora bien, esta instancia universal que no sería otra cosa que "la fuerza lingüística" presente en el espíritu humano y generadora de lenguajes e ideas, si bien preserva el nexo entre lenguaje y pensamiento, para Gadamer, éste queda restringido al formalismo de un "poder hacer". Se trata, en efecto, de un formalismo que se presenta como superior a todas sus aplicaciones de contenido y que, por lo tanto, puede distinguirse de lo hablado mismo.

A lo anterior hay que agregar que, si bien Gadamer reconoce que este formalismo no le impide a Humboldt sostener la movilidad histórica de la vida del lenguaje, así como también postular una relativa libertad del hombre frente a la lengua en la que vive, ello, al mismo tiempo, representa una abstracción inaceptable para explicar

del espíritu confrontarse sin éxito a esta aporía y finalmente nunca llega a librarse de un cartesianismo epistemológico que ensombrece la conciencia histórica que quiso destacar. Respecto de Humboldt, Gadamer también encuentra que su conciencia de la diversidad de las lenguas y su concepción del lenguaje como acepción del mundo nunca llegó a conciliarse con la necesidad de un universalismo de la forma lingüística y, en este caso, habría quedado atrapado en los límites de la filosofía idealista.

¹⁴ Cfr. Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993. En nuestro comentario tomaremos en cuenta preferentemente los capítulos: "La consideración del lenguaje en su dimensión constitutiva en el planteamiento de Humboldt" (capítulo II, pp. 31-65) y "La concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica" (capítulo III, pp. 67-123).

¹⁵ VM, p. 528.

nuestra experiencia lingüística del mundo, donde la forma lingüística y el contenido transmitido, según Gadamer, no pueden separarse en ningún caso. En este sentido, afirma: "Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella"¹⁶. De este modo, así como de cara a la hermenéutica tradicional fue necesario alcanzar una adecuada autocomprensión del fenómeno hermenéutico más allá de su acepción epistemológica, aquí Gadamer habla de la necesidad de una rectificación del problema tal como es planteado por Humboldt.

Para tal propósito, Gadamer apela al ejemplo del aprendizaje de una lengua extranjera, donde se hará patente la unidad de lenguaje y tradición como refutación de la abstracción de la forma universal tal como es planteada por Humboldt. Así, mientras para éste, según Gadamer, el aprendizaje de una lengua representa el acceso a un nuevo punto de vista respecto de la propia acepción, y donde el traslado de elementos de esta última a la lengua extraña es juzgado como una deficiencia, para la perspectiva gadameriana, como lo muestra con el ejemplo de la traducción, el aprender una lengua es ampliar lo que uno puede aprender; es decir, es estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno. Bajo tal concepción, Gadamer precisa que este dejarse captar por lo dicho no puede tener lugar si uno no integra en ello su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje¹⁷.

Siguiendo esta perspectiva crítica, Gadamer también considera que, desde la orientación abstractiva hacia el lenguaje que tiene Humboldt, no se explica bien la propia familiaridad que este autor tuvo con la tradición literaria de los pueblos; es decir, pareciera que él no es totalmente consciente de las implicaciones hermenéuticas que se siguen de sus planteamientos. Por el contrario, para Gadamer, si profundizamos en esta concepción, encontraremos en Humboldt no sólo el reconocimiento de la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar (en la *energeia* lingüística), sino también el que a partir de sus planteamientos se problematice el origen del lenguaje de un modo nuevo. Pues desde el concepto de "fuerza" que guía todo el pensamiento de Humboldt sobre el lenguaje, él habría mostrado que el lenguaje es humano desde el comienzo. Por lo tanto, el lenguaje no sería sólo una de las dotaciones de la que está pertrechado el hombre, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo¹⁸.

Más aun, para Gadamer, la afirmación de que el mundo está constituido lingüísticamente no afirma solamente que el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje, sino que el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se

¹⁶ *Ibid.*, p. 529.

¹⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 529-530.

¹⁸ *Cfr. ibid.*, p. 531.

representa el mundo. Por lo tanto, en último término, para Gadamer, la humanidad originaria del lenguaje significa al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del "ser en el mundo" (*in der Welt sein*) del hombre¹⁹.

De todo lo anterior se sigue, asimismo, una consecuencia fundamental y es que, para Gadamer, sólo alcanzaremos un horizonte adecuado para comprender la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica cuando hayamos comprendido adecuadamente la relación del lenguaje y el mundo de cara a la dialéctica propia del lenguaje. Esto es, la dialéctica entre una intersubjetividad ya siempre producida y garantizada por la apertura del mundo compartida, y una intersubjetividad siempre por producir en el diálogo.

Se trata, pues, para Gadamer, de retomar la tesis de que a cada lenguaje le subyace una "acepción del mundo", pero llevándola hasta sus últimas consecuencias sobre el trasfondo de la finitud de nuestra experiencia histórica. Este trasfondo es precisamente lo que singulariza a la recepción gadameriana de la idea del lenguaje como "acepción del mundo" y lo que la hace permeable a una noción de diversidad que, como se verá, permitirá una mirada positiva del "Babel contemporáneo".

Así, en esta línea de interpretación, un primer tema que se destaca es el de "la libertad frente al entorno" que caracteriza a la relación del hombre con su mundo. Pues si "tener mundo" quiere decir comportarse lingüísticamente respecto del mundo, a diferencia de todos los otros seres vivos, nosotros tenemos la capacidad de ser libres frente a lo que nos sale al encuentro desde el mundo. Y esta libertad se expresa en que la constitución lingüística del mundo está lejos de significar que el comportamiento humano quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente, sino que la capacidad misma de elevarnos por encima de las coerciones del mundo se funda en el lenguaje. En otros términos, como lo señala el propio Gadamer, "esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas..."²⁰.

De esta manera, para Gadamer, con la libertad humana frente al entorno está dada la capacidad lingüística libre y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto del mundo uno. Lo que significa que, desde esta perspectiva, podemos afrontar el tema de la diversidad de las lenguas de un modo nuevo, así como tener una lectura positiva del relato de la Torre de Babel que va más allá de su interpretación literal. Cito a Gadamer: "Cuando el mito habla de un lenguaje originario y de la irrupción de la confusión de las lenguas, esta representación mítica refleja con mucho sentido el verdadero enigma que representa para la razón la pluralidad de las lenguas; pero en su verdadera intención este relato mítico pone las cosas patas arriba cuando imagina la desintegración de la unidad originaria de la humanidad, con su uso de una lengua original, a través de la confusión de las lenguas.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 531.

²⁰ *Ibid.*, p. 532.

En realidad las cosas se explican de otro modo: porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno casual y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística"²¹.

De lo anterior se sigue, pues, una afirmación positiva de la diversidad no sólo respecto de las distintas lenguas, sino también de la capacidad misma que hay en cada lengua de ser variable en sí misma en cuanto ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa²². Del mismo modo, el lenguaje no es la huella de la finitud porque exista la diversidad de lenguas, sino porque cada lengua se forma y prosigue continuamente al paso que va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo. En otros términos, precisa Gadamer, el lenguaje no es finito porque no sea al mismo tiempo todas las demás lenguas, sino porque es lenguaje, y en sus cauces se conforman, aunque siempre como cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia²³.

Así también, como lo señala en textos posteriores a VM, la confusión babélica entre las lenguas descrita en el relato de la Torre de Babel no puede aludir sólo a que la variedad de lenguas sea producto del orgullo humano como lo supone preferentemente la tradición bíblica, sino que esta variedad precisamente singulariza al lenguaje humano como un lenguaje que expresa toda la distancia que media entre un ser humano y otro y que crea permanentemente la confusión, pero al mismo tiempo la posibilidad de su superación. Porque el lenguaje para Gadamer, como se ha visto, es fundamentalmente diálogo, capacidad de buscar la palabra que alcance al otro, capacidad de emigrar al lenguaje del otro²⁴.

Por otro lado, del tema humboldtiano de la relación del lenguaje con el mundo, que venimos comentando en su reinterpretación gadameriana, se sigue también el asunto de la objetividad misma del mundo. Pues más allá de todo enfoque objetivista y desde una concepción del lenguaje como habla, la propia experiencia de los hablantes muestra que siempre se establece una distancia respecto de las cosas de las que se habla, y sobre esta distancia reposa precisamente el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás.

Ahora bien, en la medida que a Gadamer le interesa destacar que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, es decir, en el ejercicio del mutuo entendimiento, así respectivamente dicho entendimiento lingüístico se concibe como un proceso vital en el que se hace manifiesto el mundo y, por lo tanto, éste se presenta

²¹ *Ibid.*, p. 533

²² *Cfr. ibid.*

²³ *Cfr. ibid.*, p. 548.

²⁴ *Cfr. Gadamer, Hans-Georg, "Destrucción y deconstrucción" (1986), en: VM II, p. 352.*

como el suelo común que une a todos los que hablan entre sí. Lo anterior también explica por qué, desde la perspectiva hermenéutica, los "lenguajes artificiales" no son propiamente lenguajes, en tanto no tienen de base una comunidad de vida, sino que se introducen y aplican meramente como instrumentos y presuponen siempre un entendimiento ejercido en vivo. Así también el consenso que se alcanza sobre estos "lenguajes artificiales" pertenece necesariamente a otro lenguaje. Esto es, en una comunidad lingüística real no nos ponemos *primero* de acuerdo, sino que estamos *ya* siempre de acuerdo: es el mundo que se nos representa en la vida en común el que lo abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento, así como los malentendidos.

Pero, como ya lo señalamos, el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera sino que abarca, por principio, todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción. En efecto, a pesar de la diversidad de las tradiciones lingüísticas y culturales, lo que se representa en cada una de ellas es un mundo humano constituido lingüísticamente. Y, como tal, cada mundo está abierto a todo género de ampliaciones y se presenta como accesible a otros. Esta aproximación gadameriana a la apertura de los mundos lingüísticos recoge, sin duda, todo lo desarrollado por él respecto de los horizontes de comprensión, pero aquí se hace evidente el carácter problemático que adquiere el uso del concepto filosófico de "mundo en sí" de cara a las pretensiones del objetivismo moderno. Tomando esto en cuenta, la idea de una ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no debería llevar al malentendido de que el criterio de esta ampliación viene dado por un "mundo en sí" externo a toda lingüisticidad. Al contrario, como lo señala Gadamer: "...la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegaremos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una acepción del mundo. Estas acepciones no son relativas en el sentido que pudieran oponérselas el 'mundo en sí', como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano lingüístico"²⁵.

Lo anterior significa que, para Gadamer, la multiplicidad de acepciones del mundo no significa relativización del mundo, sino que lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece²⁶; y, por otro lado, que la vinculación lingüística de nuestra experiencia del mundo no significa ningún perspectivismo excluyente, sino que, como ya lo hemos dicho, somos capaces de introducirnos en mundos lingüísticos extraños, sin que ello signifique negar nuestro propio mundo.

Sobre estos desarrollos gadamerianos de impronta humboldtiana, Luis Garagalza destaca lo siguiente. Por un lado, señala que no debe desatenderse la manera como

²⁵ VM, p. 536.

²⁶ Respecto del "en sí del mundo", Gadamer considera que la idea de que el mundo pueda ser sin los hombres pertenece al sentido de cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Así, en cada una de ellas podemos encontrar una referencia al ser en sí de este mundo, pero entendido como el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La influencia fenomenológica en este planteamiento es manifiesta.

Gadamer insiste en el carácter procesual del lenguaje y en su enraizamiento en el proceso vital que está en continua modificación. Esto quiere decir que esta concepción supondría una dualidad inherente al lenguaje, como *ergon* (obra, producto, resultado, estructura estructurada) y *energia* (producción, creación, estructura estructurante), y desde esta naturaleza dual se derivaría la esencial y constitutiva apertura del lenguaje que se expresa tanto en la posibilidad de adoptar nuevas significaciones y usos lingüísticos, como en su referencia a la totalidad del lenguaje.

Así también señala que si cada acepción del lenguaje puede ser comparada con una perspectiva, precisamente lo propio de la perspectiva es que cada una de ellas está en relación con la totalidad o, en otros términos, desde cada una de ellas se puede ver el todo aunque no totalmente, de tal manera que el mundo lingüístico propio en el que se vive representa precisamente la condición de posibilidad de todo acceso intersubjetivo. En otras palabras, el horizonte de totalidad que conlleva toda perspectiva sería precisamente lo que permite integrar otras perspectivas en un proceso abierto de fusión de horizontes²⁷.

De lo comentado antes resulta la posibilidad de señalar que la tesis gadameriana de la primacía de la lingüisticidad, expuesta al inicio de la tercera parte de VM, se revela ahora como la primacía de la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. En tanto tal, Gadamer nos recuerda que ella precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. Pero, asimismo, nos advierte que esta lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo y, por lo tanto, lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados es abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje.

Las consecuencias de este planteamiento sobre el lenguaje frente a las pretensiones de objetividad del cientificismo moderno son evidentes y, aunque no nos ocuparemos de este tema en esta oportunidad, cabe señalar lo siguiente: para Gadamer, en clara sintonía con el Husserl tardío, la objetividad que conoce la ciencia en realidad forma parte de las relatividades que abarca la relación del lenguaje con el mundo²⁸. Así también, el concepto de "mundo en sí" obtiene en ella el carácter de una determinación volitiva, aunque el investigador natural pueda concebir al mundo como un conjunto de cosas disponibles y calculables. En este sentido, vivir en un mundo lingüístico significa que no podemos mirarlo desde arriba, pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto.

²⁷ Cfr. Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona: Anthropos, 1999, pp. 38-39.

²⁸ En esta misma perspectiva, Husserl afirma en su célebre obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que la ciencia no es más que una hipótesis práctica entre otras al interior del mundo de la vida, el mismo inobjetivable (cfr. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991).

De este modo, para Gadamer, ni la física ni la lingüística comparada, que estudia las lenguas en su estructura, están en condiciones de proporcionar un lugar libre de lenguaje desde el cual se volviera cognoscible el ser "en sí" de lo que es, y para el cual se pudiesen reconstruir las diversas formas de la experiencia lingüística del mundo como esquematizaciones del mundo a partir de cuanto es "en sí". Así, concluye Gadamer, no podemos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje, que tiene a la diversidad como una de sus dimensiones, con la objetividad monológica de la ciencia²⁹.

§ 2. La redes del lenguaje y el potencial positivo de la diversidad de las lenguas

Estas últimas consideraciones nos permiten pasar a la última parte de nuestra exposición, donde comentaremos brevemente la rehabilitación de "la diversidad de las lenguas" que el lingüista peruano Juan Carlos Godenzzi propone en su libro *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*³⁰ de cara al multilingüismo y los retos de una educación bilingüe intercultural en el Perú.

Godenzzi parte en su texto de la afirmación de que el primer dato de toda realidad social, cultural y lingüística es la diversidad y, sin embargo, nuestra historia pasada y reciente se caracteriza más por aquellos proyectos que han pretendido su negación. Particularmente para el caso del Perú, dicha negación es hasta hoy un impedimento para forjar una convivencia pluralista y democrática entre las diversas comunidades lingüísticas que conforman al país y que llegan a casi medio centenar. En este sentido, en el actual contexto de globalización, se hace aún más urgente, para el autor, contrarrestar esta tendencia y halla en la reflexión sobre la actividad del lenguaje un ejemplo movilizador para tal efecto, ya que, en su concepto, en la naturaleza misma de esta actividad se reúne de modo admirable la universalidad y lo particular.

En el marco de una interesante recepción del enfoque gadameriano sobre el lenguaje, Godenzzi nos invita a profundizar en los estudios sobre la mediación lingüístico-discursiva de los complejos procesos socioculturales, políticos y educativos del país y, por otra parte, a apreciar el privilegio y el riesgo que significa habitar cada día en medio del lenguaje, en tensión entre la solidaridad y la discordia. Cobrar conciencia –nos dice– de que se vive en las redes del lenguaje es llegar a saber que se dispone, en tanto seres humanos y ciudadanos, de un poder extraordinario para crear vínculos y reunir, pero también para distorsionar esos lazos y hacerlos fuente de división, violencia y destrucción³¹.

²⁹ Cfr. VM, p. 543.

³⁰ Cfr. Godenzzi, J., *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*, Lima: Universidad del Pacífico, 2005.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 9-12.

Si bien la aproximación de Godenzzi en este libro se concentra en las lenguas andinas, el análisis de su plurilingüismo resulta claramente iluminador tanto de la condición del lenguaje como forma de conocimiento del mundo (en términos gadamerianos, de experiencia hermenéutica del mundo), como de su carácter marcado por la diversidad y la movilidad histórica. Así también, la interpretación convencional de la Torre de Babel, que se articula con la aspiración a una lengua única, es objeto por parte del autor de un análisis crítico de cara a la herencia colonial que subsiste hasta nuestros días. Herencia que, por lo demás, se expresa en la exclusión y discriminación ejercida contra los hablantes andinos y los de otras lenguas distintas al castellano³².

En este sentido, la historia que Godenzzi recapitula desde el plurilingüismo en los Andes descubierto por los españoles y luego afectado por la intervención reguladora sobre las lenguas que conduce a la legitimación y hegemonía del castellano en desmedro de las demás es, para el autor, una herencia que estamos obligados a revertir. Pues en su concepto, siguiendo a Gadamer, resulta iluso propugnar la desaparición del plurilingüismo como solución a los conflictos interétnicos y a los grandes desentendimientos nacionales. Por el contrario, la imposición del castellano en detrimento de las otras lenguas del Perú ha empobrecido la capacidad cognoscitiva del entorno e instaurado un desequilibrio radical en la interacción social. Todo ello desconociendo el potencial que el lenguaje, entendido desde el paradigma de la conversación de inspiración gadameriana, puede representar como ejercicio de tolerancia³³.

Así pues, Godenzzi nos muestra que para el siglo XVIII el lenguaje en los Andes se resuelve en una diversidad de actos discursivos plurilingües, de acuerdo con una clara pauta: la marginación y el desprecio creciente de las lenguas indígenas y el encumbramiento progresivo del castellano como lengua oficial y expresión de la nueva sensibilidad moderna³⁴. Situación que, sin duda, generó reacciones que marcan la agitación de este siglo de camino a las gestas libertadoras de los países latinoamericanos. Sin embargo, ello no significó un cambio sustantivo en la valoración de la diversidad de las lenguas, como sí lo demandarían los procesos políticos y sociales de la segunda mitad del siglo XX en el Perú.

De este modo, apenas en este contexto de revalorización de la diversidad de las lenguas surge un mayor interés por la tradición oral de las lenguas indígenas del que participa Godenzzi con toda una generación de lingüistas. Pero, asimismo, en el marco de este campo de investigación, el autor advierte claramente que una reflexión hermenéutica previa se hace indispensable con el fin de subsanar errores y precisar el aporte que la Lingüística está en condiciones de ofrecer. Así, también en este punto Godenzzi recoge las reflexiones gadamerianas sobre la naturaleza lingüística de la

³² Cfr. *ibid.*, pp. 70-71.

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 72-88.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 105.

tradición y su conexión con el paradigma de la conversación desde el cual debe asumirse la movilidad histórica de la vida de la tradición en el lenguaje.

En este sentido, siguiendo muy de cerca a Gadamer, Godenzzi sostiene que cuando uno se enfrenta a una narración oral o a un texto escrito y se tiene la sensación de haberlo comprendido, en realidad lo que ocurre es un proceso interpretativo que acontece en medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete. De este modo, en coincidencia con la posición gadameriana, concluye que comprender es un proceso de naturaleza lingüística y no hay modo de escapar del lenguaje ni de sus condiciones históricas de producción. Habitamos, dice Godenzzi en medio del lenguaje y es dentro de él que interactuamos y comprendemos³⁵.

Pero Godenzzi también asume, como Gadamer, que no estamos constreñidos a un mundo lingüístico, sino que por el contrario cada lengua es susceptible de ampliar su acepción del mundo en interacción con otras lenguas naturales. Por lo tanto, considera que si el proceso histórico de contacto lingüístico en los Andes del Perú se ha configurado desde un patrón asimétrico que hace del castellano una lengua hegemónica y de las otras lenguas subordinadas, ello no quiere decir que de hecho no haya habido desplazamientos lingüísticos de una lengua a otra, surgidos como préstamos mutuos en el hablar³⁶.

En este sentido, concluye Godenzzi, el dominio de una lengua materna distinta del castellano –quechua, aimara, amazónica– constituye un recurso que la educación en el Perú rara vez ha sabido potenciar. Ello sin duda a causa de teorías lingüísticas y educativas predominantes durante decenios en nuestro país³⁷. En tal sentido, la opción por una educación bilingüe intercultural es ya desde hace un tiempo una tarea en la que están empeñadas las mentes más lúcidas del país. Sin embargo, Godenzzi hace notar que, aun cuando en el ámbito latinoamericano la propuesta intercultural apunta a construir relaciones dialógicas y justas entre los actores sociales pertenecientes a universos culturales diferentes, la reflexión sobre el lenguaje y la diversidad de las lenguas en la comprensión del mundo es igualmente decisiva³⁸.

Así, en el marco de este propósito, Godenzzi halla en el paradigma conversacional de impronta gadameriana una fuente importante de inspiración para una aproximación al lenguaje que nos permita captar el potencial positivo de la diversidad y, al mismo tiempo, repensar la educación como el ámbito llamado a desplegar las virtudes de la lingüisticidad de nuestro ser en el mundo³⁹.

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 131-132.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 157.

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 181.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 198-201.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 212.