

“Mundos de vida y acepciones del mundo”¹

Cecilia Monteagudo

Doy inicio a mi ponencia con una cita del libro del lingüista peruano Juan Carlos Godenzzi *‘En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los andes’* en el que aborda los efectos negativos en la historia del Perú de la imposición del castellano en la capacidad cognoscitiva de los hablantes andinos, proponiendo bajo la inspiración de la concepción gadameriana del lenguaje, la tarea de una revaloración de la diversidad lingüística para el ejercicio de la tolerancia y la convivencia democrática en el país².

“Así pues la quimera de una lengua universal se subleva contra la naturaleza plural del lenguaje humano; no propone más que un modo de conocer el mundo referencial; y abandona el ámbito histórico de las relaciones sociales, sus conflictos y violencias. Se trata de un escape ilusorio, alentado por la creencia de que la diversidad lingüística es causa de los males humanos; o peor aún, de un coartada ideológica para justificar decisiones y prácticas que tiene que ver más bien con los intereses de poder”³

Motivada por estos planteamientos nuestra ponencia se propone abordar el aporte conceptual de algunos aspectos poco frecuentados de la concepción dialógica del lenguaje que ofrece Gadamer y que consideramos iluminadores para afrontar los temas de la pluralidad de ‘mundos de vida’ y la diversidad de las lenguas desde una perspectiva dialógica y no excluyente. En tal sentido, mostraremos de qué modo bajo el trasfondo de la recepción singular que tiene del concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ (Lebenswelt), Gadamer reexamina la concepción que Wilhelm von Humboldt tiene de la lengua como una determinada ‘acepción del mundo’ (Weltansicht). En ambos casos veremos de qué modo la recepción crítica que tiene de estos autores representa una profundización en el fenómeno de la diversidad donde debe hallarse también, según Gadamer, la posibilidad de un destino común para la humanidad. En

1 Esta conferencia fue presentada previamente en el Congreso Iberoamericano de Filosofía ‘La Filosofía en diálogo’ realizado en la ciudad de Santiago de Chile del 5 al 9 de noviembre del 2012. Aquí se presenta una versión ampliada de la misma.

2 Cf Godenzzi J.C., *En las redes del lenguaje. Cognición, Discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, 2005, pp.72-88.

3 *Ibid*, pp.70-71

esta línea de interpretación, nuestra ponencia también quisiera ser un aporte para entender los desafíos que tienen sociedades multilingües como la peruana, donde la educación no sólo, como ya ocurre, debe ser bilingüe e intercultural, sino que también debería comportar una comprensión de las ‘identidades culturales’ como construcciones dinámicas de sentidos y significados, abiertas al contacto con lo diferente y más cercanas a la hibridez que a la conservación. Claves de la hermenéutica dialógica de Gadamer, cuya obra tardía articuló con una profundización en torno al lenguaje entendido desde lo que Husserl llamó el ‘mundo de la vida’.

§1. El lenguaje como ‘acepción del mundo’ bajo el trasfondo del ‘mundo de la vida’

En el marco de la hoy ya reconocida influencia de la fenomenología de Husserl en el pensamiento de Gadamer el concepto de ‘mundo de la vida’ cobra un especial notoriedad en su obra tardía abocada a profundizar en las implicancias ético políticas del giro ontológico hacia el lenguaje que plantea su filosofía. En ese sentido serán cada vez más frecuentes las referencias a dicho concepto, toda vez que busque explicitar la movilidad y diversidad que caracteriza a nuestra ‘vida en el lenguaje’, y donde dicha vida lejos de representar una restricción para acceder a otras lenguas y comprensiones del mundo, es más bien la condición de posibilidad de todo diálogo posible. Así en un texto de la década de los noventa encontramos la siguiente afirmación.

*...‘mundo de la vida’. Esta combinación de palabras, creación de Husserl, tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante la que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio. **Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida**⁴.*

De otro lado, no es menos importante recordar que el concepto de ‘mundo de la vida’ en el marco del proyecto fenomenológico encarna una crítica al objetivismo moderno y sus efectos alienantes sobre la cultura, entre los cuales, precisamente está imponer una lógica homogenizadora sobre las prácticas culturales y el rechazo a la

4 Gadamer H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra 1998, p. 150. Las negritas son nuestras.

diversidad como un valor positivo. En este sentido, la afinidad de esta temática con la lucha que libra Gadamer en *VM* contra el metodologismo y objetivismo moderno es manifiesta. Pero lo es aún más su obra tardía cuando plantea la necesidad de aprender a pensar de forma ecuménica para afrontar los desafíos de una humanidad hipercomunicada y a la vez incapaz de coexistir en el marco de la pluralidad de mundos de vida

En los límites de esta conferencia, sin embargo, no puedo ocuparme de la riqueza teórica del concepto de 'mundo de la vida', pero baste destacar tan sólo algunos aspectos para entender la recepción que Gadamer tiene del mismo y que articula con sus reflexiones en torno a la diversidad que caracteriza a nuestra 'vida en el lenguaje'.

Quizá una de las afirmaciones más potentes de este término polivalente y complejo que Husserl acuña sea aquella que lo define como el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas. De tal modo que nosotros como sujetos no conocemos en la vida unitaria y normal ninguna meta que alcance más allá, más aun, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Por ello, dice Husserl, el mundo de la vida es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos y activos⁵, pero al mismo tiempo es también un horizonte viviente intersubjetivo donde se da, tanto la sedimentación como la transformación continua de tradiciones y significados. Es decir, hay aquí una historicidad singular que hace del mundo de la vida un "suelo que se desarrolla históricamente" y al que se le agregan continuamente las valideces científicas y todas las producciones de sentido. De este modo, el concepto no solamente incluye un mundo dado con anterioridad, sino también la propia dinámica continua de constitución de sentido del mundo por parte de los diferentes individuos que conforman una comunidad. Por ello, es posible concebirlo como un horizonte englobante que, en último término, es el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente y de las formas posibles de praxis por venir.

Este carácter de horizonte viviente en continua transformación del 'mundo de la vida', será sin duda uno de los significados que Gadamer asimilará de manera más productiva en su propuesta hermenéutica sobre el lenguaje, recordándonos que la lengua

⁵ Cf., Husserl, E., *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, pp. 151-152. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis*.

filosófica ha empleado esta palabra sobre todo desde Nietzsche y Husserl precisamente para caracterizar la vinculación del pensamiento, tanto a su determinatividad finita, como a la ley del progreso de ampliación de su ámbito visual que también le es inherente⁶.

De otro lado, la intersubjetividad del ‘mundo de la vida’ permite entender para Gadamer por qué antes de comprendernos en la autorreflexión lo estamos haciendo ya de una manera autoevidente en la sociedad y en las tradiciones a las que pertenecemos. Como afirma Husserl en la *Krisis*, “*el mundo de la vida nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta*”⁷. Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, sin embargo, posibilita que el “mundo de la vida” se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias desde donde iniciamos todo proceso de individuación y con el cual mantenemos una relación de pertenencia esencial.

Desde esta perspectiva, la pertenencia a un ‘mundo de la vida’ común, que en Gadamer sería la pertenencia a una tradición compartida, es pertenencia a una comunidad actual y potencial, donde cada cual, en palabras de Husserl, se sabe viviendo en el horizonte de sus congéneres y referido a las mismas cosas de experiencia, a pesar de que los distintos individuos tengan aspectos y perspectivas distintas de las mismas cosas. Situación sin duda compleja que hace de la pluralidad un elemento también constitutivo del ‘mundo de la vida’.

Dicho todo lo anterior, no puede sorprendernos entonces que Gadamer declare en uno de sus textos tardíos donde revisa sus planteamientos hermenéuticos fundamentales, que el lenguaje hablado y con ello el ‘mundo de la vida’ constituyen el marco dentro del cual se plantean sus preguntas⁸.

6 Cf. Gadamer H-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, pp.372-373. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas *VM*.

7 *Krisis*, p. 173.

8 Cf. Gadamer H.G., “Europa y la oikoumene” (1993), en: *El giro hermenéutico, op cit.*, p.222.

Asimismo en esta línea de interpretación que muestra el trasfondo de dicho concepto husserliano en las reflexiones de Gadamer considero que es posible también hacer un paralelo entre la denuncia de Husserl en la *Krisis* respecto del ‘olvido del mundo de la vida’ por parte del objetivismo de las ciencias modernas y las prácticas culturales que lo replican, con la tesis de Gadamer en *VM* de un ‘olvido del lenguaje’ en tanto ‘medium de toda experiencia hermenéutica’ que habría sido dominante en la tradición filosófica occidental. Tesis gadameriana, que como se sabe, destaca el predominio que ha tenido la concepción del lenguaje desde el punto de vista del enunciado o *logos apophantikos* en desmedro de la comprensión del lenguaje como habla e intención comunicativa.

Este paralelo resulta relevante, pues es en el marco de esta tesis del ‘olvido del lenguaje’ por parte de la tradición filosófica que Gadamer presenta a Humboldt como un aporte importante para revertir este olvido, destacando el carácter pionero que tienen sus planteamientos al develar la unidad entre lenguaje y pensamiento, así como la priorización que hay en ellos de la dimensión comunicativa del lenguaje por encima de la cognitiva⁹. Planteamientos que a su vez conducen a Humboldt a la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje y a su conocida definición de que cada lenguaje es una ‘acepción del mundo’. A lo anterior habría que agregar que Gadamer también reconoce en Humboldt el carácter de iniciador de la “cosmovisión histórica” que reacciona contra el metodologismo de la ciencia histórica y toda forma de objetivismo¹⁰.

Sin embargo, pese a todos estos reconocimientos, Gadamer simultáneamente introduce una perspectiva crítica sobre algunos aspectos de la aproximación de Humboldt al lenguaje y que en gran medida ratifican la imputación de formalismo y de remanente modernos que ya Heidegger le había planteado. Pero a diferencia de este último autor que condena a Humboldt a quedar del lado del paradigma de la conciencia, Gadamer sí se muestra dispuesto a una corrección interna de sus planteamientos, cuando no a una radicalización de los mismos. Siendo nuestra hipótesis, que esto lo

9 Cf. *VM*, p. 483.

10 Cf. Gadamer, H-G., “Lenguaje y Comprensión”, en: *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 184. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas *VM II*.

hace alentado por la dinamicidad y pluralidad que él recoge del concepto de ‘mundo de la vida’ desde cual desarrolla su propia comprensión ontológica del lenguaje.

En esta línea de interpretación, resulta pues 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 comprender la lingüisticidad que caracteriza a nuestra existencia. Pues en Humboldt, como lo plantea Donatella Di Cesare, el lenguaje no es en primer lugar instrumento sino órgano, es decir, parte del hombre mismo que nace como instinto a partir de una necesidad interior de formarse a sí mismo y al mundo mediante sonidos en una relación de consonancia con los demás. Por ello el hombre y el mundo se constituyen sólo lingüísticamente de modo que uno y otro están dados ya siempre en el horizonte del lenguaje. A lo que hay que agregar que la condición del lenguaje como órgano formador del pensamiento se da en el marco del habla y por ello para Humboldt, el lenguaje es también el fundamento de la socialidad sobre la cual se edifica la convivencia humana. Pero Di Cesare también nos recuerda, que esta condición del lenguaje en cuanto facultad universal de hablar común a todo ser humano, si no ha de quedarse en mera posibilidad tiene que individualizarse y esto significa la irrupción de la diversidad lingüística en la cerrada y abstracta universalidad del pensamiento puro. El lenguaje se manifiesta entonces para Humboldt en una variedad de formas individuales: las lenguas históricas. Es decir, cada lengua, como ‘acepción del mundo’, es un prisma capaz de refractar el mundo en ángulos siempre nuevos, de modo que en esta interpretación el fenómeno de la diversidad es un fenómeno necesario, cuya necesidad no solo es efecto de la división natural de los pueblos, sino que es también el fin de la formación de la humanidad. Pero el lenguaje al individualizarse gira en un círculo infinito entre universalidad e individualidad, pues en la propuesta de Humboldt subyace también la idea de la unidad del género humano¹¹.

Pues bien, a pesar de la afinidad que Gadamer tendrá con los planteamientos anteriores, a su juicio, 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

11 Cf. Di Cesare D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Barcelona: Antropos, 1999, pp- 30-52.

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”¹².

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 conservar 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 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, sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella.”¹³ De este modo, aquí Gadamer habla de la necesidad de una rectificación del problema tal como es planteado por Humboldt.

Para tal propósito, entre otros aspectos, 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 también lo señala respecto 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

12 *VM*, p. 528.

13 *VM*, p. 529.

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 lenguaje¹⁴. En ese sentido para él, Humboldt no habría sido totalmente consciente de las implicancias 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 su 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 mundo¹⁵.

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 representa el mundo. Por lo tanto, en último término, para Gadamer, la humanidad originaria del lenguaje significa al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del “estar en el mundo” (*in der Welt sein*) del hombre¹⁶.

Ahora bien, en la perspectiva de retomar la tesis de que a cada lenguaje le subyace una ‘acepción del mundo’ y llevarla hasta sus últimas consecuencias sobre el trasfondo de la finitud de nuestra experiencia histórica, un primer tema que sale a relucir es la “la libertad frente al entorno” que caracteriza a la relación del hombre con su mundo. Es decir, si “tener mundo” quiere decir comportarse lingüísticamente respecto del mundo, a diferencia de todos los 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

14 *Cf. VM*, p. 530.

15 *Cf. VM*, p. 531.

16 *Cf. VM*, p. 531.

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...”¹⁷.

*Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están los animales en sus mundos vitales... Al contrario en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es.*¹⁸

De esta manera, para Gadamer con la libertad humana frente al entorno está dada la capacidad lingüística del hombre 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, el lenguaje no es sólo variable en el sentido de que existan otras lenguas que puedan aprenderse, sino que es variable en sí mismo en cuanto ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa¹⁹.

De esta relación del lenguaje con el mundo, también se sigue, para Gadamer, la objetividad misma del mundo. 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; dinámica ya descubierta por la ontología griega, aunque en este caso ella se fundara en la objetividad del lenguaje pensado desde el enunciado.

A Gadamer, en cambio, le interesa destacar, que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación; es decir, en el ejercicio del mutuo entendimiento, y esta acepción sobre el lenguaje sin duda tiene consecuencias sobre su concepción de la objetividad del mundo. Según su perspectiva, el entendimiento lingüístico se concibe como un proceso vital en el que se hace manifiesto el mundo y éste se presenta como el

17 *VM*, p. 532.

18 *VM*, pp. 542-543.

19 *Cf. VM*, p. 533.

suelo común que une a todos los que hablan entre sí. Por ello, todas las formas de comunidad de vida humana son también formas de comunidad lingüística.

Pero como lo enfatiza C. Lafont, estudiosa del giro lingüístico en la filosofía alemana, la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje, además de ver las consecuencias hermenéuticas de la concepción del lenguaje como ‘acepción del mundo’, también retoma con entusiasmo la idea humboldtiana de la dialéctica del lenguaje, entre una intersubjetividad ya siempre producida y garantizada por la apertura del mundo compartida, y una intersubjetividad siempre por producir en el diálogo²⁰. Es decir que la lengua no es sólo una forma formada, sino también una forma en formación²¹.

Desde estos planteamientos también Gadamer explica por qué 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. Esto es, en una comunidad lingüística real no nos ponemos *primero* de acuerdo, sino que estamos *ya* siempre en algún tipo de acuerdo: es el ‘mundo de la vida’ que se nos representa en la vida en común el que lo abarca todo y sobre el que se produce todo entendimiento ulterior.

Pero por lo dicho en el párrafo anterior, 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.

En esta línea de interpretación, Di Cesare también explica por qué no debe confundirse el concepto humboldtiano de ‘acepción del mundo’ (Weltansicht) con los conceptos de Weltanschauung (concepción del mundo) y Weltbild (imagen del mundo). Es decir, por ‘concepción del mundo’ debiera entenderse el conjunto de ideas y

20 Cf. Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993. Tomar en cuenta 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).

21 Cf. Di Cesare D., *op.cit.*, p. 68.

creencias que definen el pensamiento y comportamiento de quién las sostiene y por ‘imagen del mundo’ el resultado de una elaboración conceptual y científica como por ejemplo cuando nos referimos a la imagen del mundo de Ptolomeo. Por el contrario la ‘acepción del mundo’ se limita a indicar la originaria aproximación visual del hombre a la realidad fenoménica y por lo tanto precede a la constitución de toda concepción o imagen del mundo. En ese sentido, si la idea de ‘acepción del mundo’ podría sugerir un individuo atrapado en las redes de una lengua, éste no está prisionero, pues en virtud de su naturaleza analógica, los nexos que constituyen la red de la lengua son nexos abiertos, que se limitan a ofrecer el mundo en una organización hipotética del mismo la cual ni está cerrada, ni es definitiva, sino que se puede modificar permanentemente²². Es decir, en términos de Humboldt el ‘enredamiento’ en una lengua no contiene ningún elemento determinista, sino que más bien se revela como un condicionamiento sutil que se manifiesta en el modo mismo de formar el mundo y autoformarse el yo. Se trata aquí de entender el concepto humboldtiano de ‘forma de la lengua’ que junto con el de *enérgeia* darán luces sobre el carácter dinámico de nuestra vida en el lenguaje.

En este punto Di Cesare también hace notar, que además de la comprensible continuidad que hay entre estos planteamientos humboldtianos y la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje, un autor como Chomsky también ha creído reconocer en Humboldt al precursor de la gramática generativa. Es decir Chomsky identificaría la ‘forma de la lengua’ con su principio generativo, al que interpreta como fijo e inmutable pero capaz de determinar y proporcionar los medios para el conjunto de actos creativos individuales que constituyen el uso lingüístico normal. En este sentido, mientras que el uso lingüístico está abierto (de ahí la creatividad que la caracteriza) la forma que lo precede y que está a su base está constituida por un número limitado de mecanismos fijos que constituyen las reglas generativas.

Pese a lo anterior, para Gadamer y para Humboldt en realidad no hay nada estático, todo es dinámico incluida la forma, por ello no es posible reducirla a un número de reglas fijo capaz de generar un número infinito de enunciados. Es decir, el generar de Chomsky posee un valor operacional de impronta lógico matemática, mientras que el producir de Humboldt tiene un valor real de intensas implicancias históricas y teleológicas. En este sentido para este último, la creatividad lingüística es la creatividad que puede incluso cambiar las reglas y que no se limita sólo a aplicarlas, por

²² Cf. *Ibid.*, 60-61.

lo que el acto lingüístico individual, al mismo tiempo que está realizando el sistema dinámico de la lengua lo está en alguna medida superando.

De otro lado, en esta recepción gadameriana de los planteamientos de Humboldt que venimos analizando, sin duda, también concurre todo lo desarrollado por Gadamer respecto de los horizontes de comprensión y 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. Es decir, la idea de una ampliación progresiva de la propia acepción 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 pudiera oponérseles el “mundo en sí”, como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano lingüístico.²³

Esto 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 ofrece²⁴; 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 en torno de la tesis central de Humboldt, un autor como Garagalza señala que no debe desatenderse la manera como Gadamer

23 *VM*, p. 536; *GW I*, p. 451.

24 Respecto del “en sí del mundo”, Gadamer considera que la idea de que el mundo pueda ser sin los hombres está en el sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida 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.

insiste en el carácter procesual del lenguaje y en su enraizamiento en el proceso vital que está en continua modificación. Es decir, en su concepto, la perspectiva de Gadamer supondría una dualidad inherente al lenguaje, como *ergon* (obra, producto, resultado, estructura estructurada) y *energeia* (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 interspectivístico. Es decir, el horizonte de totalidad que conlleva toda perspectiva sería precisamente lo que permite integrar otras perspectivas en un proceso abierto de fusión de horizontes²⁵.

Desde aquí, se desprende una consecuencia fundamental frente a las pretensiones de objetividad del cientificismo moderno. Y es que 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 mundo. 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. Pero vivir en un mundo lingüístico también significa la posibilidad de interactuar con otras acepciones del mundo y mundos de vida, de modo, que podamos continuar enriquecidos ese complejo proceso de formación característico de nuestra vida en el lenguaje.

25 Cf. Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*. Barcelona: Anthropos, 2002, pp. 38-39.