

## 8. Notas para una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje\*

### Nota preliminar

La filosofía occidental, es decir, la tradición de pensamiento filosófico que tiene su principio explícito y al mismo tiempo un apogeo en el mundo cultural de la Antigua Grecia, está relacionada desde su origen y de manera substancial con la problemática del lenguaje.

El concepto central de esta tradición filosófica occidental tiene un nombre propio: *logos*, que es la palabra con la que se han denominado las dimensiones del pensamiento y del lenguaje en la lengua filosófica griega. Y cabe destacar que la lengua latina tuvo que traducir este término con dos palabras: *ratio* y *lingua*.

En esta tradición filosófica de Occidente, el lenguaje es constitutivo de la realidad. El concepto "logos-lenguaje" expresa que la dimensión argumentativa y lógica es parte de la misma realidad. Este concepto es equivalente a la estructura inteligible de la realidad.

Pero si comienzo recordando esta íntima relación entre filosofía y lenguaje no es porque quiera hacer del tema de este trabajo una simple cuestión de historia de la filosofía, con la intención de reconstruir la inseparable relación entre lenguaje y pensamiento en la tradición occidental. Lo que quiero subrayar es más bien el hecho de que no hace falta unir dos conceptos que ya están enlazados. La filosofía no tiene que convertirse en filosofía del lenguaje, para tematizar su relación con éste. La filosofía se sirve del lenguaje como medio; se concibe y se transmite de manera lingüística.

Y considero importante destacar este punto porque esta idea de la unidad "logos-lenguaje-realidad" va a ser el trasfondo a cuya luz trataré de presentar algunos aspectos de una filosofía latinoamericana "del lenguaje" con vocación intercultural.

Pero antes de pasar a presentar estos aspectos, me parece conveniente tocar otra cuestión previa. La filosofía está tan relacionada con el lenguaje que se

---

\* Este trabajo ofrece el texto de una conferencia presentada en alemán en el congreso "Die Maya-Sprachen zwischen Hispanisierung und Indigenismus", celebrado en Bremen del 5 al 7 de julio de 1996. La traducción española es de Jacqueline von Ahn Scheel e Isabel Mendoza.

puede leer la historia general de la misma, hasta cierto punto, como la historia de la filosofía del lenguaje.<sup>1</sup> Es interesante el hecho de que aún después del giro lingüístico, a través del cual se efectuó una transición de la crítica del conocimiento a la crítica del lenguaje<sup>2</sup>, la historia de la filosofía muestra que en la reflexión filosófica se sigue practicando una pluralidad metódica tanto en el análisis como en la interpretación del lenguaje. Pensemos, por ejemplo, en la filosofía pragmática que entiende el lenguaje como un instrumento para la comunicación y la denominación; en las filosofías neopositivistas que se concentran, más que nada, en la formalización del lenguaje; o en las filosofías existenciales-metafísicas que, desde una perspectiva ontológica, interpretan el habla como una dimensión del ser que trasciende el ámbito humano y que es anterior, esto es, más originario que el lenguaje humano. Como representante de esta filosofía del lenguaje, se puede mencionar el nombre de Martin Heidegger, quien sostiene precisamente esta tesis: "Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Die Sprache spricht. Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen. ... Die Sprache ist das Haus des Seins".<sup>3</sup>

Actualmente, pues, la filosofía dispone de una pluralidad de métodos y enfoques para estudiar el fenómeno del lenguaje, y por eso quiero añadir todavía que, en este trabajo, trataré el tema desde un punto de vista *histórico*, más compatible con las teorías de Humboldt, Ortega y Gasset y Sartre que con las de Heidegger. Las teorías de éste último conducen, en el fondo, a una mística del lenguaje. Yo no concibo el lenguaje o la lengua como una entidad hipostática e ideal, sino como una realidad que pertenece al proceso histórico-práctico del hombre. En este sentido, considero realmente básica la constatación de Humboldt de que el lenguaje no sólo es "ergon", sino también "energeia".<sup>4</sup> He aquí el pasaje textual de Humboldt: "Die Sprache in ihrem Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblick vorübergehendes... Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)".<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1971, tomo II, págs. 32 y sgs.

<sup>2</sup> Cf. Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, págs. 30 y 156.

<sup>4</sup> Cf. Porsch, P., "Sprache", en Hans-Jörg Sandkühler (Ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 4, Hamburg 1990, págs. 407 y sgs.

<sup>5</sup> Humboldt, W.v., *Schriften zur Sprachphilosophie*, en *Werke*, tomo III, Stuttgart 1978, pág. 418.

De igual importancia es para mí la visión de Sartre, que él mismo ha resumido en estas palabras: "Les langues sont le produit de l'Histoire; en tant que telles, en chacune on retrouve l'extériorité et l'unité de séparation ... en fait, les »relations humaines« sont des structures interindividuelles dont le langage est le lieu commun ...".<sup>6</sup>

Pero también Ortega y Gasset es otro punto de referencia valioso, ya que acertó a desarrollar, de manera histórica, la idea de Humboldt. Recordemos, en efecto, que Ortega y Gasset explicitó la idea humboldtiana del lenguaje como transmisión de una determinada concepción del mundo, es decir, como vehículo de la "visión del mundo" que está relacionada con el desarrollo de una comunidad como nación. El lenguaje es el "medio" que nos hace seres en el mundo, que nos trasmite mundo y nos abre a él, en el sentido del "comercio y contrato" histórico-práctico con las cosas y la gente.<sup>7</sup>

Debo adelantar además que esta manera de ver la cuestión del lenguaje supone, con Sartre, que el mundo filosófico es el mundo histórico-práctico del ser humano<sup>8</sup>; o sea que parte de la convicción de que la historia humana constituye el horizonte de cada problema filosófico.

A favor de esta opción o posición en lo referente a la cuestión del lenguaje habla también lo siguiente: El tratamiento de la problemática de la filosofía del lenguaje desde la contextualidad latinoamericana, como queremos hacer aquí, requiere necesariamente el plantear la pregunta por la situacionalidad y la historicidad del lenguaje. Con esto me refiero en concreto al encuentro conflictivo de las lenguas amerindias con una lengua europea que disponía de la seguridad de una base estable (la gramática), y que fue lengua de conquista política y de misión religiosa en el marco de un plan imperial doble.

Se trata entonces de saber analizar la importancia y las consecuencias de la invasión cultural, política y religiosa de un mundo lingüístico ajeno, en este caso, el mundo amerindio. En las notas que siguen, trataremos justamente de presentar algunos aspectos o cuestiones que ilustran las consecuencias de este hecho para el desarrollo de una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje.

---

<sup>6</sup> Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, tomo I, Paris 1960, pág. 181.

<sup>7</sup> Cf. Ortega y Gasset, J., *El hombre y la Gente*, en *Obras Completas*, tomo 7, Madrid 1983, págs. 71 y sgs.; *La Razón Histórica*, en *Obras Completas*, tomo 12, Madrid 1983, págs. 145 y sgs.; e *Investigaciones Psicológicas*, *ibid.*, págs. 333 y sgs.

<sup>8</sup> Cf. Sartre, J.-P., "L'anthropologie", en *Situations*, IX, Paris 1972, pág. 83

## Aspectos y problemas de una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje

1. Una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje tendría que empezar por el estudio de la cuestión de la relación entre la lengua española y la política de expansión de la corona española, sin olvidar lógicamente la pregunta por la relación entre esta lengua y el proyecto de evangelización de la iglesia católica.

Recordemos que ya el gran humanista Antonio de Nebrija señaló explícitamente esta conexión en el año 1492 en el prefacio de su *Gramática de la lengua castellana*, al sentenciar taxativamente: "Siempre la lengua fue compañera del imperio".<sup>9</sup> Y elocuente es en este sentido la argumentación con la que le expone los motivos de la imprescindibilidad de su gramática a la reina Isabel, a quien había dedicado su obra. He aquí sus palabras: "El tercer provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, cuando en Salamanca di la maestra de aquesta obra a vuestra real Majestad, e me preguntó que para que podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Avila (Fray Hernando de Talavera) me arrebató la respuesta; e respondiendo por mí, dixo que después que vuestra Alteza metiese debaxo de su iugo a muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas, e con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir la leies quel vencedor pone al vencido, e con ellas nuestra lengua, entonces por este mi Arte, podrían venir en el conocimiento de ella, como agora nos otros deprendemos el arte de la grámatica latina para deprender el latín."<sup>10</sup>

A la luz de esta cita se adivina ya el modo cómo se dará el "encuentro" entre las lenguas en el contexto de la conquista y de la evangelización, ya que desde el principio queda claro que las lenguas amerindias serán vistas como "lenguas peregrinas". Se ve, en efecto, que se utilizará un criterio antitético para clasificar las lenguas, a saber, la contradicción entre "civilización" y "barbarie". Lo que explicará, a su vez, la política de civilización e hispanización de las lenguas amerindias. Pero veamos cuáles son los problemas que se derivan de ese "encuentro" para una filosofía del lenguaje latinoamericana en perspectiva intercultural. Resumo los que me parecen más relevantes:

---

<sup>9</sup> Nebrija, A., *Gramática de la lengua castellana*, ed. A. Chuitis, Madrid 1980, pág. 97.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 97.

- A) Los conquistadores y misioneros operaron con la convicción de que la palabra escrita era más valiosa que la oral, y que el alfabeto fonético representaba una forma superior del conocimiento humano.<sup>11</sup> Lo cual es, evidentemente, un presupuesto sumamente problemático para el diálogo intercultural con otra lengua; y por eso hay que estudiar a fondo las consecuencias que tuvo este hecho para la percepción de las lenguas amerindias.
- B) La lingüística se innovó significativamente gracias al estudio y análisis de las lenguas amerindias; y se puede decir también que, a su vez, la gramatización le proporcionó a las mismas "casa donde morar".<sup>12</sup> Sin embargo, es necesario plantear la pregunta de si la gramatización no implica, a pesar de todo, un trastorno en la lengua como concepción del mundo. Y en un nivel más concreto habría que preguntar sobre todo por los límites de la comprensión que conlleva la gramatización, es decir, cuestionar si es posible interpretar o traducir las lenguas amerindias a través de una gramática que se basa en el modelo de una lengua europea, en la que juegan un papel muy importante los conceptos de origen greco-romano.
- C) Otro aspecto temático importante es el de ver si y en qué sentido ha tenido que corregir la lengua española su concepción del mundo a causa del contacto con las lenguas amerindias y con la alteridad del "nuevo mundo". Se trataría de analizar sobre todo cuáles han sido o podido ser las consecuencias de la flexión de la lengua española ante lo desconocido, tanto para sí misma como para su reflexión; y de tematizar esta problemática explícitamente desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje.

Una pista fecunda para el estudio de este tema la encontramos en J.B. Jerónimo de Mendieta quien afirma, a fines del siglo XVI, que a pesar de la política de hispanización, la lengua española no ha permanecido intacta: "Y de nuestro modo de hablar toman los mismos indios y olvidan el que usaron sus padres y abuelos y antepasados. Y lo mismo pasa por acá de nuestra lengua española que la tenemos medio corrupta con vocablos que a los nuestros se les pegaron en las islas cuando se conquistaron y otros que acá se han tomado de la lengua mexicana. Y así

---

<sup>11</sup> Cf. Suárez Roca, J.L., *Lingüística misionera española*, Oviedo 1992, pág. 14.

<sup>12</sup> Nebrija, A., *op. cit.*; pág. 98.

podemos decir que, de lenguas y costumbres y personas de diversas naciones, se ha hecho una mixtura o quimera".<sup>13</sup>

Si seguimos esta pista no se puede hablar, entonces, de un proceso unilateral, a pesar de la colonización y la evangelización.

Y por su parte el filósofo español Miguel de Unamuno también destacó este fenómeno de interacción lingüística al hacer notar "que la lengua española había dicho en América cosas que nunca dijo en España".<sup>14</sup>

Se ve, pues, que, desde esta perspectiva, la "indianización" de la lengua española es un fenómeno que debe ser analizado como la otra cara del proceso de la "hispanización" de las lenguas amerindias.

D) En relación con lo anterior creo que se puede ver otro aspecto a tener en cuenta en este contexto. Me refiero al conflicto entre la corona y la iglesia en materia de política lingüística. Se sabe que muchos de los aportes lingüísticos excepcionales que le debemos a los misioneros, fueron posibles gracias al recurso a la autoridad de la Biblia, sobre todo al evangelio de Marcos, donde se dice que "hablarán en lenguas nuevas".<sup>15</sup> Los misioneros rechazaron, de esta manera, la hispanización de los pueblos de Latinoamérica, e intervinieron en favor de la indianización y la inculturación de las misiones. Se puede decir que la iglesia comprendió la necesidad de ser políglota, y en cierta forma empezó a serlo.<sup>16</sup>

Mucho más notable resulta por eso en este campo la incongruencia y contradicción en que se mueven muchos misioneros, al defender y cuidar por un lado las lenguas amerindias, y condenar por el otro las culturas nativas. Lengua y cultura se veían así como dos ámbitos completamente separados.

2. Un segundo problema estaría relacionado con la revisión autocrítica del origen histórico-lingüístico de la filosofía en Latinoamérica, entendiendo por esto la reconstrucción crítica de la situación lingüística en la cual y desde la cual se "establece" la filosofía en nuestro continente. Quiero enfatizar la idea del "establecimiento" de la filosofía misma porque lo que normalmente se ha llamado filosofía hasta hace poco en Latinoamérica, es algo que se ha llevado a cabo en una tradición cultural y lingüística que le es

---

<sup>13</sup> Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México 1870, pág. 552.

<sup>14</sup> Citado según Marinello, Juan, *Ensayos*, Habana 1977, pág. 403.

<sup>15</sup> Marcos 16,17; ver también "Carta a los romanos 10,17".

<sup>16</sup> Cf. Betancourt, I., "La lengua ¿compañera del imperio?", en *Cuadernos Americanos* 37 (1993) 160 y sgs.

totalmente ajena al mundo cultural y lingüístico autóctono. Aquí se reflejan – dicho sea de paso – de manera muy clara las consecuencias de la separación entre lengua y cultura mencionada anteriormente.

Hay que reconocer que la filosofía en Latinoamérica se "establece" o institucionaliza, por lo general, sin relación alguna con la concepción del mundo, ni siquiera con las potencialidades referentes al mundo categorial y simbólico de las lenguas y culturas amerindias. Se supone que la filosofía no puede surgir de estas culturas. Por eso se *trans-porta* la filosofía a Latinoamérica y los *trans-portadores* son la lengua y la cultura españolas. De esta suerte la filosofía en Latinoamérica se ubica y desarrolla en un mundo lingüístico que no responde al mundo cultural y espiritual de los habitantes amerindios.

Una filosofía latinoamericana del lenguaje en perspectiva intercultural tendría que reconstruir este proceso de manera autocrítica y asumir conscientemente que su "establecimiento" en la lengua española y su desarrollo a través de la misma, le ha impedido abrirse a una *fuentes de sentido* viviente y contextualizada, condenándola al monolingüismo y al monoculturalismo. Este hecho se agudizó ya desde el comienzo mismo del transplante de la filosofía en Latinoamérica, pues hemos de considerar que tanto su enseñanza como sus primeras publicaciones usan el latín como su lengua propia (o sea que ni siquiera se recurrió al español), y con el agravante además de verse reservada a la formación eclesiástica y quedar así confinada a los claustros conventuales o a los seminarios.<sup>17</sup>

Tener en cuenta este hecho significa que tendríamos que estudiar igualmente el cambio que significa para la filosofía en Latinoamérica el paso del latín al español, para analizar sobre este trasfondo cómo su articulación monolingüística ha fomentado al mismo tiempo la occidentalización de la misma en un sentido metodológico y sistemático. Mas este diagnóstico crítico de que, tanto desde el punto de vista lingüístico como metodológico y sistemático, la "filosofía latinoamericana" es una filosofía occidental, nos plantea o remite a otro problema.

---

<sup>17</sup> No es superfluo recordar que "esta" filosofía "llega" con las órdenes religiosas y con el clero en general. Por mucho tiempo serán los conventos y seminarios los únicos lugares de enseñanza filosófica. Y por lo que se refiere al latín como "primera lengua" en Latinoamérica baste aquí con citar, a título de ejemplo, estas obras que se suelen considerar "fundantes" para la tradición filosófica en nuestro continente: A. Rubio, *Lógica Mexicana* (1605), Alonso de la Veracruz, *Dialéctica resolutio* (1554) y Alonso Briceño, *Celebraciones controversias in Primum Sententiarum Scoti* (1636).

3. Pues pienso que ello debe de llevar a que una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje tenga que abordar la cuestión de la descentralización lingüística de la reflexión filosófica como otra de sus tareas más urgentes. Un primer paso en este sentido sería el de relativizar y regionalizar la filosofía latinoamericana que piensa y habla en español y/o portugués, es decir, hacerse cargo de que es una filosofía que, en el fondo, refleja sólo un fragmento de la compleja realidad cultural latinoamericana.

En el marco de esta tarea sería importante, por ejemplo, problematizar la (supuesta) universalidad real, esto es, el verdadero alcance universal de los conceptos filosóficos tradicionalmente aceptados como "evidentemente" universales; conceptos que provienen del mundo categorial greco-romano, pero que las tradiciones dominantes en la filosofía latinoamericana siguen presentando como universales sin más.

Y hay que decir aún que incluso autores que pretenden fomentar la filosofía indígena los toman como paradigmas y parámetro para discernir la calidad y la capacidad filosófica de los idiomas indígenas. Así, por ejemplo, tenemos el caso del presidente de la Sociedad de Filosofía Andina que en un artículo con el ilustrador título de "Valor filosófico del idioma quechua", escribe lo siguiente a este respecto: "¿Pueden todos los idiomas ser filosóficos? ... desde luego que no. En primer lugar, deben ser capaces de expresar por lo menos los conceptos y categorías más fundamentales y universales, vale decir expresar las categorías filosóficas más generales. Entre los conceptos y términos a los que hacemos referencia deben estar: universo, mundo, causa, efecto, principio, fundamento, saber, ciencia, conocimiento, racionalidad, sujeto, objeto ... Para nosotros es posible hacer reflexión filosófica en quechua porque este idioma registra los conceptos arriba mencionados ...".<sup>18</sup>

No niego que esta actitud representa un cierto avance. Pero desde una perspectiva intercultural hay que ir más lejos. Por eso pienso que la descentralización lingüística de la filosofía en Latinoamérica debe llevarse a cabo de manera más radical y consecuente. Poco se gana, en efecto, si seguimos dependiendo de los conceptos sancionados por la tradición occidental y los tomamos como referentes para buscar sus posibles equivalentes en las lenguas amerindias y decidir así su relevancia filosófica. Hay que superar ese punto de vista comparativo y, reconociendo a los idiomas indígenas no sólo

---

<sup>18</sup> Mejía Guaman, M., "Valor filosófico del idioma quechua", en *Cuadernos Americanos* 52 (1995) 187-188.

como objeto sino también como sujeto de la reflexión filosófica, aceptar su manera específica de nombrar las cosas y de articular sus conocimientos como otro lenguaje filosófico.

4. En relación con esta última observación está otro de los problemas que quiero mencionar. Me refiero al aporte que debería hacer una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje en el campo específico de la fundamentación teórica de la lucha por el reconocimiento y la realización del derecho humano a tener una lengua propia.<sup>19</sup> Para ello, sin embargo, una filosofía latinoamericana del lenguaje con vocación intercultural tendría que empezar por aprender a ver la diversidad cultural latinoamericana y la consiguiente pluralidad lingüística no como una amenaza a la unidad de la filosofía sino como una fuente de enriquecimiento; es decir, aprender a valorar esta diversidad como la posibilidad histórica y real para hacer de la filosofía una actividad verdaderamente polifónica.

El derecho humano a la lengua propia debería, por tanto, ser motor para promover una transformación real e intercultural de la filosofía que lleve a la configuración de la misma como un saber plurilingüal que alcanza una nueva constelación de sus tradiciones a partir del diálogo entre lenguas y culturas diferentes.

5. Por último que quiero mencionar todavía este problema: Una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje tendría que tomar muy en cuenta hoy en día las consecuencias de la llamada globalización para el desarrollo de las lenguas en Latinoamérica. O sea que en este contexto correspondería a una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje detectar y criticar el peligro tanto de la nivelación de los idiomas como de la tendencia a su mayor marginalización en el marco de la globalización planetaria, subrayando la importancia esencial que tiene el lenguaje propio para el desarrollo de una identidad lograda.

---

<sup>19</sup> Cf. Hamel, E., "Derechos lingüísticos", en *Nueva Antropología* 44 (1993) 71-102; y Monsonyi, E.E., "Multilingüismo en América Latina: hacia la desmarginalización de las lenguas amerindias", en Bonfil Batalla, G. (Ed.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México 1993, págs. 42-57.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.