

**La teoría del lenguaje ordinario analítica como herramienta de descolonización e  
interculturalización en la filosofía andino-latinoamericana**

**Carlos Arturo Grisales Rúa**

**Trabajo de grado para optar al título de profesional en Filosofía**

**Asesor metodológico**

**Mg. Andrés Alfredo Castrillón Castrillón**

**Universidad Católica Luis Amigó  
Facultad de Educación y Humanidades  
Programa de Filosofía**

**Medellín**

**2020**

## **Agradecimientos**

*Al Licenciado Carlos Antonio Vera, por tu sensibilidad y generosidad con el conocimiento.*

## Resumen

Más allá de querer caer en la disputa del planteamiento sobre si en “Latinoamérica”, (entiéndase como una referencia para hablar de, andino, ibero, indo – América), se ha dado o no una producción de filosofía, independiente, aunque sea parcialmente, de aquella occidental, es necesario indagar una herramienta que ha servido para argumentar, sostener, y ampliar el discurso filosófico en la zona anglosajona. Dicha herramienta es el lenguaje, el cual, considerado desde la teoría filosófica del lenguaje, concretamente, para efectos de este artículo, desde la escuela analítica con Frege y el segundo Wittgenstein, permitirá entablar un diálogo con la producción de argumentos de la llamada filosofía andina expuesta por Josef Estermann y algunas reflexiones expuestas por Artur Roig, cuya interacción ampliará nuestra comprensión y aportará un elemento más a la teorización sobre la descolonización e interculturalidad filosófica del pensamiento, no solo andino sino también “latinoamericano”, respecto a aquella eurocéntrica de carácter greco-occidental, esta vez a partir del lenguaje, el cual, parafraseando a Artur Roig: es el sistema de palabras, signos y representaciones, lo que finalmente abre la posibilidad a una visión de mundo, ya sea particular o comunitaria, ya que el lenguaje no es exclusivo sino expansivo”, y por lo tanto es el que permite la descolonización y la interculturalización anglo-latina.

### Palabras claves

Teoría analítica; lenguaje; discurso latinoamericano; contextualidad; descolonización; interculturalización.

## **Abstract**

Beyond wanting to fall into the dispute of the approach on whether in "Latin America", (understood as a reference to speak of, Andean, Iberian, Indo - America), there has been a production of philosophy, independent, even partially From that western one, it is necessary to investigate a tool that has served to argue, sustain, and expand the philosophical discourse in the Anglo-Saxon area. This tool is language, which, considered from the philosophical theory of language, specifically, for the purposes of this article, from the analytical school with Frege and the second Wittgenstein, will allow a dialogue to be established with the production of arguments of the so-called Andean philosophy exposed by Josef Estermann and some reflections exposed by Artur Roig, whose interaction will broaden our understanding and will contribute one more element to the theorization about decolonization and philosophical interculturality of thought, not only Andean but also "Latin American", with respect to that Eurocentric of Greek character -Western, this time from language, which, paraphrasing Artur Roig: it is the system of words, signs and representations, which finally opens the possibility of a vision of the world, either particular or community, since language it is not exclusive but expansive ", and therefore it is the one that allows decolonization and interculturalization Anglo-latina.

## **Keywords**

Analytical theory; language; Latin American discourse; contextuality; decolonization; interculturalization.

## Introducción

El interés de elaborar un trabajo sobre la teoría analítica del lenguaje desde su orientación informal, o su comprensión desde el lenguaje ordinario, y de considerar la posibilidad de utilizar dicha orientación en el pensamiento o expresión filosófica *latinoamericana* del discurso, surgió de un querer profundizar en la herramienta del *lenguaje*, ya que por su poder persuasivo, argumentativo y comunicativo, sirvió como herramienta colonizadora, pero que por estas mismas características puede servir ahora como elemento descolonizador dentro del marco de la interculturalidad.

Es por eso que, más allá de querer caer en la disputa del planteamiento sobre si en *Latinoamérica* (entiéndase como una referencia para hablar de, andino, ibero, indo – américa) se ha dado o no una producción filosófica independiente, aunque sea parcialmente, de aquella euro-occidental, aquí se ha tratado de comprender las nociones utilizadas por la *teoría del lenguaje analítica* como lo son: signo, sentido, visión de mundo, usos y juegos del lenguaje, lenguaje público y privado, etc., que han servido para argumentar, aclarar y ampliar el discurso filosófico en la zona anglosajona, y que aquí se perfila, dentro del marco de la interculturalidad, para aplicarse a la teoría del discurso andino-latinoamericano para ampliar, aclarar y argumentar también la expresión filosófica de la región andino-latinoamericana.

Esta investigación, que es de tipo teórico, se centra en extraer de la obra de los pensadores analíticos en cuestión, Frege y Wittgenstein, los conceptos adecuados para comparar e interpretar en el pensamiento de exponentes latinoamericanos como Artur Roig y Josef Estermann, sus concepciones sobre el vínculo lenguaje/descolonización/interculturización.

En la primera parte se realiza un rastreo conceptual estratégico del pensamiento de Frege y Wittgenstein, con el propósito de reconocer elementos tales como, signo, sentido, referencia, lenguaje privado y público, usos y juegos del lenguaje, para llegar a establecer parámetros que se pueden aplicar a sistemas de lenguaje, ya sean mucho o poco estructurados, que denoten un efecto de visión de mundo, y que a su vez generen una particularidad lingüística que pueda entrar en diálogo con otras estructuras de lenguaje.

Una vez establecidos los criterios iniciales desde una perspectiva analítica del lenguaje, es precisamente en el segundo apartado en donde se interpreta desde la teoría del discurso

latinoamericana y desde el pensamiento de Arturo Roig, dichas nociones, y donde se tematiza la teoría analítica del lenguaje, dentro del ámbito de la vida práctica, con el fin de identificar las nociones que han permitido y que han construido la teoría del discurso, como lo son la semántica y la literatura, aludiendo a que el lenguaje es un sistema de palabras que no es placativo ni exclusivo, sino extensivo e inclusivo, y que su construcción se evidencia en los diferentes espacios vitales como la política, la educación, la religión, etc.

Para terminar, en el tercer apartado, se aborda, dentro del marco de la interculturalidad, el concepto de la contextualidad, en el cual, su interpretación y adaptación, son importantes para evidenciar por qué no es adecuado abordar la expresión del lenguaje euro-continental. Además, se plantea la forma en que Estermann interpreta el pensamiento analítico a partir de Wittgenstein, introduciendo los juegos del lenguaje como un elemento descolonizador del pensamiento y del lenguaje latinoamericano con respecto a aquel euro-continental en pro de un diálogo intercultural entre el sistema analítico del lenguaje y aquel andino-latinoamericano.

Algunos de los hallazgos, que vendrán expuestos concretamente en las conclusiones de la investigación, indican que es posible una utilización de la teoría analítica del lenguaje ordinario en la teoría del discurso andino-latinoamericana, ya que esta se desarrolla principalmente dentro de las consideraciones sociales interpersonales e interculturales, adquiriendo de paso un carácter descolonizador del pensamiento y del lenguaje.

## 1. Frege: signo, sentido y referencia

El temprano planteamiento de la filosofía analítica del lenguaje propuesta por Frege, nos introduce no solo en la noción moderna lógico-matemática de las proposiciones, sino también en aquella noción práctica de la terminología utilizada por parte de la teoría del lenguaje analítico, pues, a través del significado de los conceptos de signo, sentido y referencia, es que se ha podido formular la posibilidad de una aplicación práctica de ésta a cualquier sistema de lenguaje, independiente de si éste tiene o no un constructo teórico formal amplio o reducido. Ambas nociones son importantes, pero aquella noción práctica es la más pertinente en el presente apartado, porque es precisamente por su aplicabilidad práctica que será considerada al momento de consultarla como un sistema que permite el conocimiento objetivo para un grupo de personas que se encuentren ubicadas en un espacio geográfico determinado y la relación de conocimiento entre las palabras y las cosas, es decir, para efectos de comprensión, entre las personas que pronuncian las palabras, lo que estas refieren y el sentido que se extrae de ellas y del mundo, de modo que el sistema del lenguaje puede ser extendido a un determinado espacio geográfico. Así lo plantea Michael Dummett:

Solo a partir de la categorización de un lenguaje lógico puede acometerse con ciertas garantías la tarea de ofrecer una explicación sistemática del significado de las expresiones de nuestro lenguaje. Lo primero es una tarea sintáctica y lo segundo semántica, lo cual muestra la prioridad, en el orden de la explicación, de la sintaxis respecto a la semántica (Blanco, 2011, P. 53)

En este orden de ideas es propio decir que lo que caracteriza a la filosofía analítica del lenguaje es la convicción que esta tiene respecto a que los problemas filosóficos son un asunto de lingüística, pero no es preciso abordar ese problema porque nos llevaría a considerar un tipo de ontología del lenguaje, lo que quiere decir, a considerar “qué es el lenguaje” cuando lo que queremos resaltar aquí es la significancia que adquiere un entorno para una persona o grupo determinado pero leído bajo los términos del lenguaje.

Es por esto que se hace necesario saber, inicialmente, lo que entiende Frege por *signo*, ya que, a partir de la comprensión de su significado, la cual contiene al sentido y la referencia de dicho signo, podremos tejer una visión de mundo a partir del lenguaje. En efecto, Frege,

en su obra *sentido y referencia* lo define como: “(nombre, unión de palabras, signo escrito)” (Frege, 1984, p. 8). Lo que dice, no se puede considerar aislado de lo que designa que es llamado, referencia del signo, ni tampoco de aquello que él llama “sentido del signo”, en lo que se halla contenido el modo en que este se da. Así lo expresa Frege:

Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse. (1984, p.8)

La forma de aplicar lo anterior a un sistema de lenguaje determinado viene dada, por consiguiente, de siguiente manera:

El sentido de un nombre propio lo comprende todo aquel que conoce el lenguaje o el conjunto de designaciones al que pertenece. Cuando se usan palabras de la manera habitual, aquello de lo que se quiere hablar es su referencia. La conexión regular entre el signo, su sentido y su referencia es tal, que al signo le corresponde un determinado sentido y a éste, a su vez, una determinada referencia, mientras que a una referencia (a un objeto), no le corresponde solamente un signo. El mismo sentido puede expresarse en diferentes lenguas, e incluso en la misma, de diversas maneras (Frege, 1984, p. 54)

De esta manera, la utilización de la teoría analítica del lenguaje desde la perspectiva inicial es decir, desde Frege, le permitiría, a un grupo cultural determinado, que contenga en su estructura lingüística, muchos signos, palabras, nombres, a los que dota de un sentido y de los cuales extrae, ya sea una o varias referencias, ir construyendo una representación de su entorno, de su mundo, y, luego, una conceptualización de él de la cual posibilitará, seguidamente, socializar su mundo o representación que se hace de él, con diferentes culturas que haría un proceso similar al suyo.

## 1.1 Inconvenientes con el lenguaje natural

En la filosofía del lenguaje el “lenguaje natural” refiere a la lengua o idioma hablado que es utilizado para fines de comunicación, un modo más apropiado de decirlo sería:

El lenguaje natural (LN<sup>1</sup>) es el medio que utilizamos de manera cotidiana para establecer nuestra comunicación con las demás personas. El LN ha venido perfeccionándose a partir de la experiencia a tal punto que puede ser utilizado para analizar situaciones altamente complejas y razonar muy sutilmente. (Vázquez, Huerta, Pariona, 2009, p.46)

Éste LN es atribuido a sistemas complejos que se han ido constituyendo a lo largo de la historia, pero lo mismo se podría aplicar a un sistema del lenguaje del cual se ha creído desde el periodo colonial no es tan estructurado, e incluso se ha llegado a acotar es casi bestial, como por ejemplo aquel de los incas, guaraníes o demás grupos étnicos, denunciado por los cronistas de las indias:

La teoría de la Colonialidad del poder de Quijano sugiere e implica una dificultad para entender a las poblaciones colonizadas como agentes comunicativos. Encontrar en los colonizados la habilidad para expresar sentido cosmológico, social, erótico o económico complejos no concuerda con su reducción a ‘cuasi bestias’, ‘salvajes’ o ‘primitivos’. Dicho de otra manera, si la idea de raza, según se la ha definido en el apartado anterior, construye la percepción de los colonizadores, entonces los colonizados debieron resultarles seres no humanos o menos que humanos y, por ende, seres sin capacidad de establecer una comunicación dialógica racional, es decir, sin lenguaje (Veronelli, 2015, p. 41).

Esta mención queda refutada, pues, el LN no es ya considerado exclusivo de aquellos sistemas complejos o bien estructurados, ya que en este rango entran aquellos lenguajes de los incas, guaraníes o demás grupos étnicos, los cuales cumpliendo con los criterios de lo que se entiende por LN, que es comunicar e ir perfeccionándose hasta poder expresar una forma de razonar compleja, quedarían integrados de manera idónea en el concepto de LN.

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante se entenderá como “lenguaje natural”.

Pero cabe diferenciar el LN de aquel que es el “lenguaje formal”, pues este último viene definido como:

Es aquel que el hombre ha desarrollado para expresar las situaciones que se dan en específico en cada área del conocimiento científico. Los lenguajes formales pueden ser utilizados para modelar una teoría de la mecánica, física, matemática, ingeniería eléctrica, o de otra naturaleza, con la ventaja de que, en estos, toda ambigüedad es eliminada. (Vázquez, Huerta, Pariona 2009, p.47)

Dadas las premisas anteriores, se hace necesario mencionar lo que Frege llama “excepciones” que deben ser tenidas en cuenta, pues, en el LN, los signos pueden ser expresados de maneras diferentes por el sentido de cada uno de ellos, dice Frege, en efecto:

El mismo sentido puede expresarse en diferentes lenguas, e incluso en la misma, de diversas maneras. Naturalmente, hay excepciones a esta situación regular. Es verdad que, en un conjunto perfecto de signos, a cada expresión debería corresponderle un sentido determinado; pero las lenguas naturales a menudo no cumplen este requisito, y hay que darse por satisfecho si, sólo en un mismo contexto, tiene la misma palabra siempre el mismo sentido” (Frege, 1984, p. 54).

Lo anterior quiere decir que, independientemente del signo que se utilice, y del sentido que este adquiera para una cultura determinada, siempre puede modificarse, lo cual no quiere decir que pierda su valor o significado inicial, sino que se nutre y enriquece. Y, además, la referencia que se tiene de dicho signo permanece, aún ella, como lo era inicialmente. Así que, el inconveniente que inicialmente se presentaba como obstáculo, ya no interferiría de manera limitante, sino que actuaría como una variable adecuada para el enriquecimiento del signo, y, por lo tanto, de un sistema de lenguaje determinado.

### **1.1.1 La funcionalidad del lenguaje**

En términos actuales muy comunes podemos decir que, el lenguaje tiene varias funciones, de entre ellas resaltamos: apelativa, emotiva, poética, metalingüística, fática, y aquella referencial o representativa, de la cual hemos considerado varios aspectos arriba, por

mencionar algunas. Pero en la que más se quiere hacer hincapié con esta mención es en aquella que se considera la principal función del lenguaje humano, que es: el comunicar de una comunidad a otra.

De modo que se hace necesario reconocer, en el marco del argumento del lenguaje desde una perspectiva fregeana, la funcionalidad que tiene este en cuanto a relaciones del lenguaje se refiere. Es por esta razón que debemos conocer lo que Frege considera respecto a esta característica del lenguaje que es la funcionalidad, pues dice, en efecto que el signo, el sentido y la referencia se dirige a nombres propios o cosas particulares, pero que no se reduce a estos:

Del presente contexto se desprende que con «signo" y "nombre" he entendido cualquier designación que represente un nombre propio, cuya referencia sea, pues, un objeto determinado (tomada esta palabra en su extensión más amplia), pero no un concepto ni una relación, sobre los cuales se tratará con más detenimiento en otro ensayo. (Frege, 1984, p. 53)

El texto al cual se refiere Frege es *Sobre concepto y objeto*, en el cual revisa varias funciones desde el punto de vista del hablante en tanto hablante acerca del mundo.

La funcionalidad del lenguaje se puede extraer de las relaciones que se dan entre los integrantes de varios grupos determinados de una región concreta, pues entre ellos funciona un tipo de conceptualización común, aunque las referencias o sentidos de las cosas no concuerden entre ellos en un sentido estricto, es decir, porque el signo o nombre, pueden tener varios sentidos.

De esta manera podremos comprender mejor la funcionalidad del lenguaje, pues esta se debe jugar en la interacción relacional de los sistemas de lenguaje diferentes ya que estos se componen de multiplicidad de signos, sentidos de los signos y referencias de estos, que, en términos concretos, denotarían una visión de mundo. Así se refiere la noción en el lenguaje funcional:

Puede ocurrir que un hablante se descubra como hablante y experimente esa inquietud que frecuentemente se asocia con la actitud filosófica. Supongamos que su condición de hablante se le hiciera presente en relación con lo que llamaríamos la manifestación lingüística de alguna creencia sencilla (...); Enseguida verá que no le sería posible ser

el hablante que es si no hubiera otros hablantes con los que comprenderse (...), Su preocupación se concentra en la vivencia del hablar por el cual aparecen entidades y hechos ante sí, esto es, el hablar constituyente de creencias (ordinarias, científicas o filosóficas). (Moretti, 2006, p.31)

El lenguaje funcional, por ende, constituye un sistema de comunicación interpersonal que está constituido a partir del signo o nombre, del sentido y la referencia de este, y se expresa o comunica entre hablantes, los cuales pueden decirse y hacerse conscientes del mundo a partir de su relación de comunicación a partir del lenguaje:

Elegir este camino permite reconstruir la trama del lenguaje examinando, sin referencia seria al mundo extralingüístico, la práctica enunciativa de la comunidad de hablantes. Pero la precomprensión le ha indicado al hablante que esa práctica, su resultado y el mundo son tramas que se tejen juntas. De manera que aun cuando los contenidos se pensarán como modos de uso, la perspectiva elegida exige contemplar el vínculo entre la práctica lingüística común, el sistema sintáctico y la estructura de las cosas en general. (Moretti, sin fecha).

De este modo comprendemos las nociones anteriores de la funcionalidad del lenguaje y un tipo de estructura del lenguaje que contenga estas categorías implícitas, a saber, las de signo, sentido, referencia, funcionalidad del lenguaje, que entenderemos por “lenguaje representativo”.

Por lo tanto, una vez considerados los conceptos de signo, sentido, referencia, LN, y de haber llegado al tratamiento de lo que es la funcionalidad del lenguaje, nos introduciremos, con la noción anterior de “lenguaje representativo” en la teoría del lenguaje de Ludwig Wittgenstein para dar continuidad a esta investigación.

## 2. Wittgenstein: el lenguaje representativo

La teoría analítica del lenguaje ha tratado sobre las formas en que se validan las proposiciones u oraciones del lenguaje, ya sean estas de carácter lógico matemático o desde su carácter vulgar a través de las relaciones de este entre comunidades determinadas. El proceder de este último es llamado pragmática del uso lingüístico y así lo resume Victoria Camps:

La comprensión del acto lingüístico —decíamos— supone una competencia comunicativa —pragmática—, un saber mucho más extenso que el encerrado en el ámbito del lenguaje propiamente dicho. El hablante que intenta comunicar una idea ha de saber cómo transmitir su intención, ha de estar en posesión de los sobrentendidos, costumbres, usos que le indican la mejor manera de hacerse comprender. El oyente, por su parte, ha de ser capaz de aprehender la intención de quien habla, de captar aquello que el hablante, sometiéndose a las convenciones pertinentes, «quiere decirle» realmente. La intención y la convención son, así, dos factores básicos a tener en cuenta en el estudio del proceso de producción y comprensión del habla, dos factores complementarios e interdependientes, cuya relación dialéctica expresa el carácter subjetivo y objetivo a la vez del fenómeno lingüístico. (Camps, 1976, p. 80)

Ludwig Wittgenstein se ocupó de estas dos facciones, aunque en su *Tratado lógico filosófico* se expresó de un modo más técnico formal, pues consideraba que nosotros utilizamos el lenguaje de una manera más bien espontánea, veía la necesidad de estructurar el uso del lenguaje de un modo más depurado de todas esas ambigüedades. Pero en su segundo libro modificó el modo de expresar su pensamiento, y lo hizo, precisamente, en la edición póstuma del libro que se tituló *investigaciones filosóficas*.

En el texto mencionado se descubre una apertura de Wittgenstein, pues algunos intérpretes han localizado que: “su concepción es que tanto el pensamiento, como el lenguaje, evolucionan y no se pueden encapsular en una forma o dictámenes eternos” (Robinson, 2012, p. 9). También Mauro Giménez, de parte del pragmatismo del lenguaje, ha localizado dicha apertura en Wittgenstein y lo plantea de este modo:

El *Tractatus* se inscribía en el ámbito de las semánticas realistas, pero Wittgenstein modificó sus tesis filosóficas en la década de los treinta, con un importante cambio metodológico: en la concepción del lenguaje y su función cognitiva, substituye el realismo semántico por el pragmatismo. Frente a la tendencia sintáctica y semántica del *Tractatus*, las *Investigaciones filosóficas* encuentran tantos modos de lenguaje como situaciones lingüísticas sean posibles. La teoría del *Tractatus* es unidireccional, representativa del ontologismo. La proposición que origina el simbolismo lingüístico es la siguiente: *Wir machen uns Bilder Tatsachen*. La figura o representación es una combinación de elementos. (Jiménez, 2012, 2do párrafo).

El lenguaje representativo entonces, se presenta como un compendio de los nombres propios, o como Frege los llamaba “signos o nombres”, del sentido de dichos signos y finalmente de la referencia que nos hacemos de este conjunto de términos que nos remiten, adecuadamente a una “representación” de hechos concretos que nos permiten transmitir a un conjunto de hablantes diferente de aquel que nosotros habitamos, se entiende así:

La función referencial del lenguaje, se trata de un ejemplo de lenguaje cuyo objetivo es el de describir los hechos o transmitir los conocimientos sin ningún tipo de juicios o valoraciones, de manera objetiva. Para ello no se apelan a las emociones, se utiliza un lenguaje claro y preciso y se emplean oraciones enunciativas (Sánchez, 2000, p. 5).

Lo entendemos así en función de lo que se puede construir al interior de un grupo de hablantes, pues Wittgenstein desplaza el concepto de “significado” del hecho u objeto que las palabras representan, es decir, del atomismo lógico, que tiene entre sus máximos exponentes a Bertrand Russel, hacia el uso que una comunidad determinada hace de ellas, a saber, el “significante”, de este modo el grado de validez lo otorgaría la aceptación o comprensión de la comunidad, lo cual también quiere expresar que el lenguaje, o la adquisición del lenguaje, es adquirir un modo de experimentar o representar-se y representar el mundo, y en este caso cada lenguaje es una ventana a un mundo diferente. Pero, sin la consideración del signo, del sentido y la referencia que debe manifestar una estructura del lenguaje, ya sea este de señas, gesticular, verbal o representativo, no sería posible llegar a la interacción comunicacional de los hablantes.

La comunidad de hablantes establece un vínculo de comprensión representativa, en el cual se acepta algo al modo de un común acuerdo, pero este establecimiento de acuerdo común no es cerrado, pues constantemente se interrelaciona, aunque el proceso de relación entre comunidades de hablantes necesite de tiempo y explicación de parte de uno como de otro grupo de hablantes para comprender su constructo representativo y para lograr propósitos específicos, ya sean estos privados o comunes.

## **2.1 Los juegos del lenguaje como experiencia comunitaria**

Los juegos del lenguaje propuestos por Wittgenstein se dirigen, entre algunas otras cosas, a la praxis del lenguaje, praxis que no solo se debe tener en privado, como lo sostenía radicalmente en la sexta tesis del *Tratado lógico filosófico* con su simbolismo lógico, sino que se debe extender o ser expuesta, necesariamente, al público, y que no debe denotar una diversión, sino que deben ser entendidos abiertamente como una herramienta de comunicación y comprensión entre las personas:

Como él señaló, una definición de juego que incluya la idea de diversión es equivocada, como cuando un jugador de ajedrez de clase mundial está involucrado en un juego con un oponente. Tampoco debería usarse la idea de competencia para capturar el significado del juego, como es el caso de quien juega a solas o a cachar una pelota de baseball. El punto de Wittgenstein no era decirnos que es imposible tener definiciones, sino más bien enfatizar que esa definición no es necesaria. Incluso sin una definición no ambigua, la gente sabe cómo usar la palabra “juego” correctamente, así como sabe cuándo es utilizada de forma incorrecta (Robinson, 2012, pp. 11-14).

Wittgenstein lo expresa de esta manera luego de haber tomado como ejemplo una de las expresiones de Agustín de Hipona, a saber, aquellas de:

Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema. Y esto debe decirse en muchos casos en que surge la cuestión: «¿Es esta representación apropiada o inapropiada?». La respuesta

es entonces: «Sí, apropiada; pero sólo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar» (Wittgenstein, 2009, p. 167)

En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein, intentando exponer su plan de trabajo, que es aquel a partir de sus “juegos del lenguaje” lo expresa de este modo:

Es como si alguien explicara: «Los juegos consisten en desplazar cosas sobre una superficie según ciertas reglas...», —y le respondiéramos: «Pareces pensar en juegos de tablero; pero éstos no son todos los juegos. Puedes corregir tu explicación restringiéndola expresamente a esos juegos» (Wittgenstein, 2009, p. 169).

Los juegos del lenguaje adquieren su valor fundamental cuando se interactúan en la comunidad de hablantes e incluso una mayor expresión cuando se efectúan interculturalmente. Esto quiere decir que, alcanzar una comprensión adecuada del lenguaje, significa también, comprender los diversos juegos del lenguaje en los cuales nos vemos involucrados, y cuando despojamos a las palabras de sus usos cotidianos, esto debe mostrarnos que estamos jugando mal, así como cuando nos encerramos en nuestro propio lenguaje, es decir en nuestro propio modo de simbolizar, representar y conocer el mundo. Lo anterior sucede cuando se buscan esencias, pues dice Wittgenstein que: “En realidad, no hay un orden perfecto a descubrir, sino una innumerable dispersión de ordenes posibles establecidos desde los juegos del lenguaje en los que cotidianamente participamos y las respectivas prácticas sociales” (Wittgenstein 2009, 185-187).

Wittgenstein propone que cada uno de los lenguajes están dándonos perspectivas diferentes del mundo, es como si quisiera decir que no hay más lenguaje que aquel lenguaje que se comparte con los demás.

De modo que el mundo no está ahí para ser etiquetado, como lo consideraba Wittgenstein en el “*Tratado Lógico filosófico*”, y como lo consideraban aquellos que tendían hacia el *Positivismo lógico*, sino que ahora, el significado que adquiere el mundo, las formas de vida o actividades que hacemos juntos, en comunidad, emergen al mismo tiempo que lo hace el lenguaje. En este orden obtendríamos una correspondencia, ya no mundo-lenguaje, sino lenguaje-formas de vida-mundo.

El *Tratado lógico filosófico* y las *Investigaciones filosóficas* se anudan en que, parafraseando a Fernet (2010): la filosofía no es, en última instancia, una teoría o una doctrina, sino que es una actividad. Lo que nos abre la interrogante de la cada vez más factible integración, y si se quiere, fundamentación desde la filosofía analítica, de una interculturalidad filosófica y descolonización del lenguaje, pensamiento y visión de mundo en la expresión de la filosofía Latinoamérica. Pues además acota Savater (1999) que: “la filosofía analítica no se dio con la intención de ser un conocimiento positivo, sino como una herramienta para ayudarnos a desatar ciertos nudos que se nos han creado a causa de la mala utilización del lenguaje, la filosofía analítica es un agente de liberación de los problemas filosóficos más arraigados” (pp. 58-60).

### **2.1.1 Presupuestos de un diálogo intercultural anglosajón-latinoamericano**

A finales del siglo XX, aproximadamente, la filosofía analítica tuvo una aceptación de este lado del continente, específicamente en lo que se llama Anglo-américa, pues su compatibilidad ideológica y lingüística propiciaron su acogida y posterior teorización.

Por otro lado, están los territorios hispano-hablantes, los cuales se orientaron, a través de su propio sistema de lenguaje e ideas, hacia una búsqueda de descolonización, liberación y proposición de su representación de mundo, lo que posteriormente se convertirá en un afán por entablar un diálogo del cual surgieran ideas cada vez más objetivas y constructivas de la expresión filosófica latinoamericana respecto a aquella continental y analítica.

De modo que los presupuestos de la teoría del lenguaje analítica nos permiten asociar dos sistemas de lenguaje que se han encontrado con una necesidad de expresión, a saber, aquel anglosajón de corte analítico y aquel latinoamericano hispano-hablante, este último, aunque se desarrollará más adelante, es considerado como un indicio de una teoría del discurso latinoamericana.

El punto de asociación o integración de las expresiones del lenguaje anglosajón y latinoamericano se abre con esta inquietud:

En lo que se refiere concretamente a la filosofía del lenguaje, hay mucho por hacer. Por ejemplo, ofrece un ángulo de apertura la gramática generativa de Noam Chomsky, por la creatividad que supone y por la premisa de que no hay lenguajes primitivos, lo que equivale a decir que no hay culturas superiores o inferiores. Se abren cauces en el II Wittgenstein, en Austin, Strawson y Searle con la habilitación del *uso* del lenguaje y por tanto de la historia, Hacking y Dummett resucitan el significado (Zavala, párrafo 23, 2000).

De este modo, se continúa nutriendo la variada teorización respecto la idea de una interculturalidad filosófica a través de la asociación de la expresión filosófica latinoamericana con aquella analítica, idea que viene expresada ya desde hace muchos años por pensadores del continente latinoamericano, vivan o no en él, así dice Zavala (2000):

El proyecto de relacionar el discurso latinoamericano con la moderna filosofía del lenguaje se me hizo claro en 1996, luego de una conversación con Marcelo Dascal en el Encuentro Bariloche de ese año: el pensamiento latinoamericano podía ser trabajado desde la filosofía del lenguaje con el máximo rigor. Mi intento avanza un poco más. Trato de ver si es posible relacionar a los pensadores que piensan el continente latinoamericano (vivan o no en él) con la filosofía del lenguaje, tal como ella se encuentra en Frege, Wittgenstein (...), (Zabala, 2000, 4to párrafo).

Sin embargo, es de gran importancia exponer, de una manera metodológica, en función de lo que pretendemos expresar, qué es lo que se comprende por interculturalidad aplicada a la filosofía. Para entenderlo mejor tenemos esta definición:

Se comprende que la interculturalidad es una propuesta teórica y práctica que nace de las exigencias que nos plantea la conciencia de la diversidad cultural que caracteriza el mundo de hoy. En concreto se puede resumir su programa señalando que es un intento de responder a la pregunta de qué hacer con nuestro mundo multicultural, es decir, qué hacer con la diversidad de las culturas (Fornet, 2006, p. 29).

La definición conlleva consigo una aplicación que se expande a varios campos de la vida, y por eso se presenta como el motivo por el cual la teoría del lenguaje analítica, puede utilizarse como otra herramienta de interculturalidad, descolonización y liberación, y sobre todo aquella noción de “juegos del lenguaje”, pues refiere la construcción de una comprensión diferente del modo en que se ha tenido presente la interpretación del “nosotros”. Además, la interculturalidad trae consigo una propuesta toda suya:

Y su propuesta, ya lo sabemos, es justo la de trabajar por una transformación cualitativa de la multiculturalidad en interculturalidad, para que por esa vía los seres humanos se puedan reconocer y desarrollar como sujetos de procesos de universalización. Con esta perspectiva programática es lógico que la interculturalidad tenga que representar un verdadero desafío para toda filosofía que pretenda pensar *inteligentemente* nuestra situación histórica y tratar de intervenir en su curso apoyando alternativas de un verdadero mejoramiento humano (Fornet, 2006, p. 29).

Y, ya que en los juegos del lenguaje Wittgenstein propone a la filosofía como una “actividad” entre comunidades de hablantes, la interculturalidad filosófica anglo-latinoamericana encuentra la oportunidad de realizarse, pues como lo dice Fornet, la interculturalidad filosófica: “representa también una oportunidad, ya que la interculturalidad puede ayudar a la filosofía a redescubrir su propia actividad” (Fornet, 2006, p. 29).

De modo que, es muy pertinente relacionar la filosofía analítica con aquella reflexión o llamada filosofía latinoamericana, pues no podría ser de otra manera, ya que se ha tenido mucha reserva con aquella llamada “filosofía centroeuropea”, dice Fornet al respecto:

La filosofía refleja todavía, tanto en su metodología como en su sistemática, el predominio exagerado de una tradición (tradición además que ha sido recortada o reducida en sus posibilidades de expresión por los intereses del proyecto civilizatorio que se imponía en su ámbito), a saber, la tradición centroeuropea, bien se puede sostener entonces que con la interculturalidad la filosofía entra en crisis, al percibir en la diversidad de las culturas un universo que la desubica y ante cuya pluralidad siente la “vergüenza” del analfabetismo. (¿Y para qué sirve una filosofía que no sabe leer el mundo?) (Fornet, 2006, pp. 29-31).

Bajo estos términos se evidencia que hay compatibilidad entre dos sistemas de pensamiento, y que uno, por estar, en cierto modo, más estructurado que el otro, a saber, aquel anglosajón analítico, puede servir como una alternativa teórica para aquel latinoamericano. Además, por ser el que ha estado en más contacto y el que ha cuestionado más a aquel otro sistema de corte centroeuropeo, es oportuno tomarlo como referencia para así, no solo replantear los presupuestos de la interculturalidad, pues aquel niega, en cierto modo, la posibilidad de ella, mientras que éste la sustenta, sino que también sirve para la posterior descolonización de las ideas, el pensamiento y el lenguaje latinoamericano respecto aquel centroeuropeo.

Es por esto que resulta muy importante saber lo que se ha teorizado por parte de aquellos pensadores de corte latino, ibero, hispano, andino-americano respecto al tema de la interculturalidad y la descolonización latinoamericana.

Así, en el siguiente apartado se retomarán, en la medida de lo posible, los elementos anteriores con la intención de relacionarlos claramente, y de ese modo concretar la integración del sistema del lenguaje analítico con aquella expresión que viene de la teorización de la filosofía latinoamericana.

### **3. Nociones preliminares sobre el lenguaje en la expresión filosófica latinoamericana**

El surgimiento del pensamiento filosófico de corte crítico latinoamericano ha tenido momentos de auge, uno de esos momentos se da a inicios del siglo XVIII, periodo en el cual se empiezan a tejer ideas, entre otras, sobre: “el pensamiento político y la problemática del lenguaje en el surgimiento y constitución de los pueblos iberoamericanos” (Roig, 2013, p. 127). Problemas que traen, a su vez, un interés importante sobre el aspecto del lenguaje que nos compromete, a saber, el lenguaje y la problemática de los signos: “Tampoco se ha subrayado aún lo suficientemente la presencia, en relación con aquella cuestión del lenguaje, de la problemática de los signos y, consecuentemente, de lo que se conoce desde el siglo XVIII como semiótica<sup>2</sup>” (Roig, 2013, p. 127).

La teoría latino-iberoamericana del lenguaje continúa desarrollándose en un segundo momento que es: “en el que, bajo el impacto de las guerras de independencia del impulso y revolucionario, aparecerá entre nosotros por primera vez posiblemente, la cuestión de una «filosofía del lenguaje» como saber indispensable de liberación” (Roig, 2013 p. 128). Esto, debido al fuerte rechazo de las lenguas indígenas, en particular aquellas lenguas aborígenes prehispánicas que transmitían no solo conocimiento ancestral, sino que servían para comunicarse, significar y comprender el mundo como lo fueron, en Suramérica el quichua y el guaraní, imponiendo, en su lugar, la lengua de comunicación del imperio, el castellano.

Y, dada la imposición, que además sirvió como elemento de conquista, y el apogeo del lenguaje, surgen transformaciones en la educación y enseñanza del mismo: “Junto con la transformación de las universidades, se produjo, lógicamente, una reforma interna de los estudios, en relación no sólo con la política respecto de los lenguajes sino con otras áreas del conocimiento” (Roig, 2013 p. 129).

Fueron estas transformaciones secuenciales y la toma de conciencia las que propiciaron la exploración de nuevas formas de aprendizaje, y, de este modo se fue consolidando la teoría

---

<sup>2</sup> La semiótica también es conocida como Teoría de Signos y plantea el funcionamiento del pensamiento del ser humano estudiando todo el proceso cognitivo. En otras palabras, la semiótica establece y trata de dar respuesta a la interrogante de cómo el ser humano conoce el mundo que lo rodea, cómo lo interpreta, cómo genera conocimiento y cómo lo transmite.

latinoamericana del lenguaje, expresada como “teoría del discurso” que empezó a decretarse propiamente como “teoría del lenguaje”, leyéndola en retrospectiva, a partir de Sarmiento<sup>3</sup> y su célebre *Facundo: civilización y barbarie en las pampas argentinas*, en donde se evidencia un discurso narrativo desde las realidades concretas de las regiones del altiplano andino, dice Roig, en efecto:

Aquella «filosofía del lenguaje», según el cual la relación entre el significado y el significante, como diríamos ahora, es un hecho arbitrario justificado por el consenso, con lo que, según él mismo nos lo dice, el uso es principio de validez de todo lenguaje, más allá de las normas que salen de las academias y con lo que no hay hablas «puras» e «impuras», sino eficaces o no. (Roig, 2013 p. 132).

Así, pues, se puede inferir que la teoría latinoamericana del lenguaje, adquiere una intención, que si bien parte del discurso narrativo, pues es la literatura la expresión del lenguaje que adquiere más amplitud, como por ejemplo desde el *Facundo: civilización y barbarie en las pampas argentinas*, que, parafraseando a Sarmiento (1876): “es signo y símbolo de lo que Roig llama: “nuestra América”, categorías que están asociadas a la teoría analítica del lenguaje y que constituyen un tipo de representación que adquiere su grado de validez, de la forma en que se evidencia arriba, y, además, se continúa concretando con los autores que se adhieren a dicha lectura de la teoría del lenguaje latinoamericano:

Y lo mismo que más tarde en Sarmiento, la “legitimidad de un lenguaje” le viene de su eficacia. “¿Tu lenguaje penetra, convence, ilumina, arrastra, conquista? Pues, es puro, es correcto, es castizo. La legitimidad de un idioma no viene ni puede venir sino del pleno desempeño de su misión” (Roig citando a Alberdi (1955, p.82), 2013 p. 133).

---

<sup>3</sup> Domingo Faustino Sarmiento (San Juan, Provincias Unidas del Río de la Plata, 15 de febrero de 1811. Asunción, Paraguay, 11 de septiembre de 1888) fue un político, escritor, docente, periodista, militar y estadista argentino; gobernador de la provincia de San Juan entre 1862 y 1864, presidente de la Nación Argentina entre 1868 y 1874, senador nacional por su provincia entre 1874 y 1879 y ministro del Interior en 1879.

Así, tenemos el primer momento en la construcción de la viabilidad de la utilización de la teoría analítica del lenguaje en su sentido práctico, y en consecuencia con la efectividad del lenguaje como elemento descolonizador y posterior elemento de interculturalización.

### **3.1 Presupuestos latinoamericanos a favor de la teoría anglosajona del lenguaje**

Habiendo puesto de relieve una de las intenciones por parte de algunos de los teóricos del lenguaje latinoamericanos, a saber, Sarmiento y más adelante a Andrés Bello, por mencionar algunos, de una integración a su sistema de algunos elementos concretos de la teoría analítica, como lo son el signo, el símbolo y el significado, además de la efectividad del lenguaje público.

Los presupuestos latinoamericanos a favor de la teoría del lenguaje vienen expresados a partir de la defensa por parte de Artur Roig de la fuerza de la *racionalidad*, idea que expresa en su “teoría de las ideas” respecto al valor del signo, a lo simbólico y al conocimiento de nosotros mismos, como lo expresa Carlos Zabala, quien sostiene que:

La filosofía arranca del hecho capital de conocernos a nosotros mismos como valiosos, mediante los instrumentos adecuados que no son otros que los de la razón. La renovación de la filosofía parte de considerar las ideas como signos lingüísticos portadores de contenidos semánticos socialmente construidos. (Zabala, 1995, párrafo 6)

Es precisamente el nivel simbólico, uno de los elementos más utilizados en la obra Fregeana, lo que utiliza Roig para describir por qué la teoría del lenguaje latinoamericana expresada fundamentalmente desde la semiótica, se hace cargo de los conceptos de la filosofía analítica; dice en efecto, citando a Frege: “Justamente es aquel 'nivel simbólico' el que permitiría reconocer lo que tal vez podríamos considerar como 'marcas semánticas' del discurso, derivadas de la relación, también semántica, dada entre 'significado' y 'sentido'" (Roig, 2013 p. 209), y además, dice Zabala, a propósito, que Roig agrega a esta cita en el aparato crítico lo siguiente:

El uso que damos a los términos 'sentido' y 'significado' en algunas maneras se remite a Gottlob Frege. En él el 'sentido' no depende inmediatamente del 'referente' como tampoco de lo que denomina 'idea asociada' (significado) presente en el signo. Este, en cuanto portador del 'sentido' muestra un cierto grado de autonomía, con lo que de hecho se concluye, aun cuando no de modo explícito, en una distinción entre sentido y significado. (Zabala, 1995, párrafo 7)

Sin embargo, de entre estos dos términos se identifica cual podría convenir más al sujeto latinoamericano, así se expresa:

El sentido, que es emergente, cambiante, espontáneo, se aviene mejor con el pensamiento abierto. El encadenamiento lógico, en cambio, es más propio del pensamiento constituido. El primero se adecua a la expectativa del sujeto latinoamericano. El segundo parece convenir más con el pensamiento formado del europeo. Gracias al sentido, la direccionalidad prevalece sobre la simple referencialidad. La inserción del hombre en una sociedad es la fuente del sentido y lo que hace que el lenguaje filosófico sea una forma de lo simbólico. (Zabala, 1995, párrafo 8)

Esta aplicación se da mejor cuando el sujeto se inserta en una sociedad determinada, pues a través de ella accede a la totalidad del sentido, y a su vez, es ella la que da al lenguaje filosófico el carácter de lo simbólico.

Roig, acoge la idea de Frege (1984) expresada con respecto al *sinn* (sentido) que refiere: “un acopio de pensamientos y proposiciones se transmiten de una generación a otra (p.43)”, en el sentido de que es a partir del reconocimiento del “nosotros”, de la constitución del nosotros, que el sentido puede cobrar sentido en el pensamiento latinoamericano, ya que se daría en el marco del discurso público más que en aquel de carácter privado. Así, pues, se pueden concluir estos presupuestos con la relevancia y conveniencia para el pensamiento latinoamericano de la aceptación del carácter *público* del lenguaje, que vendrá expuesto más adelante, el cual es común a todos los autores contemporáneos.

### 3.1.1 Artur Roig: El discurso narrativo como base de una teoría latinoamericana sobre el lenguaje

Es evidente que cuando hacemos referencia a la expresión “filosofía del lenguaje”, y la vinculamos a un posible escenario diferente a aquel de principios del siglo XIX en la geografía anglosajona, es necesario hacerlo en retrospectiva, pues es allí donde, Según Michael Dummett, inicia, estrictamente, a partir de Frege, lo que en su momento fue denominado como: filosofía del lenguaje: “Frege fue el fundador, tanto de la lógica como de la filosofía del lenguaje modernas” (Dummett, 2001, p. 190).

En la expresión latinoamericana del lenguaje, no se podría encontrar una teoría filosófica del lenguaje estrictamente hablando, pero se ha ido configurando, desde la época de los autores latinoamericanos que daban todo por “nuestra América<sup>4</sup>” una doctrina del discurso, que se aproxima a partir del lenguaje a una forma de entender y poner en diálogo a la filosofía con la cultura, empresa que se ha dificultado, por la comprensión de los propios términos utilizados que en la mayoría de las veces confunden y no permiten que se genere un sentido de quien somos<sup>5</sup> y de lo que somos.

Uno de los argumentos que se propone en la teoría del discurso es reconocer dos características que permiten comprender de mejor manera el desarrollo del lenguaje en América Latina. La primera de ellas es la búsqueda de lo propio en una determinada cultura, en este caso del lenguaje, su sentido y su denotación, y la otra sería el desarrollo de esos elementos bajo marcos históricos determinados:

En relación con aquel deseo de encontrar, también por esta vía lo intentado en otros campos de estudio, a saber, la búsqueda de lo propio dentro de tradiciones culturales diversas a las de origen indoeuropeo, o dentro de estas mismas, pero desarrolladas en

---

<sup>4</sup> Nuestra América se refiere al destino de los pueblos latinoamericanos, término acuñado por José Martí. Martí insiste en la unidad para poder enfrentar los peligros que tienen frente a ellos los pueblos latinoamericanos. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica, que le tiene envidia al de casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos.

<sup>5</sup> Concepto del nosotros

marcos históricos diferentes como es nuestro caso latinoamericano. (Roig, 1993, p. 116)

Estas dos características, que se dan en el proceso de búsqueda de nuevas formas del saber, como lo son la semiología, la teoría de la comunicación y los estudios morfológicos del discurso han impulsado la ampliación de la noción de las ideas filosóficas y han mostrado, como lo dice Roig: “la correlación que hay entre el "discurso filosófico" y otras formas discursivas”. (Roig, 1993, p.116)

A medida que se fue adquiriendo conciencia sobre esto, que se entiende como un problema de objetividad de lo que denota el lenguaje en su función de mediador de las ideas se fue alcanzando una nueva comprensión de su sentido, sobre todo de su sentido público, colectivo, a través de la-teoría del discurso<sup>6</sup>”, privilegiando al sujeto dentro de la comunidad y ya no tanto al sujeto desde su subjetividad:

La función de mediación del lenguaje alcanzaba de este modo una clasificación a la vez que su naturaleza idioléctica<sup>7</sup> comenzaba a ser entendida en relación con las diversas formas de la conciencia social, por lo mismo que el sujeto del discurso, en cuanto emisor y receptor de un mensaje, no podía ser entendido ya como extraño a un sistema de códigos y dejaba de ser un sujeto individual. (Roig, 1993 p.117)

A través del discurso narrativo, dirigido desde la literatura, se ponen de relieve, no solo la función mediadora del lenguaje sino también el carácter público de éste desde la cotidianidad, y su veracidad o no, y que, además, nos permite descubrir la importancia de la referencialidad y no solo del discurso:

a) A "nivel objetivo", es decir que lo sea realmente;

---

<sup>6</sup> El análisis del discurso es una disciplina metodológica transversal de la semántica lingüística que estudia sistemáticamente el discurso escrito y hablado como una forma del uso de la lengua, como hecho de comunicación y de interacción, en sus contextos cognitivos, sociales, políticos, históricos y culturales. El discurso oral es el género más exigente ya que con ello nos comunicamos.

<sup>7</sup> La “dialéctica” pero referida a las ideas — del griego διαλεκτική (dialektiké), τέχνη (tékhne), literalmente: técnica de la conversación, con igual significado, en latín (ars) dialectica— es una rama de la filosofía cuyo ámbito y alcance han variado significativamente a lo largo de la historia. Originariamente designaba un método de conversación o argumentación análogo a lo que actualmente se llama lógica. En el siglo XVIII el término adquirió un nuevo significado: la teoría de los contrapuestos en las cosas o en los conceptos, así como la detección y superación de estos contrapuestos.

b) A "nivel subjetivo", es decir que seamos nosotros los que por nuestra cuenta le atribuyamos "positividad" o "negatividad" creyendo estar apoyados en una función referencial establecida de modo correcto;

c) A "nivel discursivo", vale decir que prescindiendo de la referencialidad sobre la cual se apoya todo discurso y de aquella en la que, objetiva o subjetivamente podríamos apoyarnos nosotros, nos reducimos a "constatar" el hecho de que para determinados "personajes literarios" que constituyen los sujetos de la narración, sean ellos "todos" los de una comunidad o simplemente "algunos", la vida cotidiana en que se mueven como "positiva" o "negativa". Si realmente lo es, es otro problema y por cierto que en un segundo momento del análisis no podré prescindir pasar del plano "discursivo" a lo que sería la crítica de su contenido referencial. (Roig, 1993, p. 125)

La "teoría del discurso" entonces, es aquella expresión latinoamericana del lenguaje que busca orientar la reflexión filosófica del lenguaje hacia una comprensión no sólo semántica de este sino, y, sobre todo, de su puesta en público que permita clarificar ideas, comunicar sentidos y compartir conocimiento.

### **3.1.1.1 Reconocimiento del lenguaje público como posibilidad intercultural**

Uno de los debates dentro de la denominada filosofía del lenguaje es aquel de lenguaje privado y lenguaje público, podemos partir de la premisa de que el lenguaje:

No es unitario: presenta una innúmera variedad de usos. Estos distintos tipos de lenguaje son formas de vida y, por ello, lo primario en el lenguaje no será la significación sino el uso. El imperativo teórico simplemente expresado será: hay que ver cómo funciona en su uso común y corriente, y apreciar cuál es su gramática particular. (Ortiz, 2001, p.19)

Se puede hacer notar una diferencia entre un lenguaje privado<sup>8</sup>, el cual representa el problema de transición, y un lenguaje público, que es el que se perfilará como la posibilidad de una interculturalidad.

La noción pública del lenguaje, como está dicho arriba, es la que le conviene a la teoría latinoamericana del lenguaje, pues su uso es el que permitirá comprender, a través del uso de éste, la realidad del “nosotros” latinoamericano.

A lo anterior se agrega la visión del carácter público al modo que lo plantearon algunos de los exponentes de la filosofía analítica, expresión que conversa con aquella latinoamericana:

En las reflexiones del filósofo Ludwig Wittgenstein, propone una mirada mucho más realista del “uso” del lenguaje que hacemos los seres humanos; defiende, por lo tanto, una ontología del lenguaje basada en la experiencia, en cómo construyen los emisores sus mensajes para los receptores y cómo éstos trabajan sobre la interpretación de los mismos (Micolich, 2012, p.1).

Noción que se destaca en la obra de Roig planteada en la teoría del discurso.

El lenguaje público adquiere un valor fundamental para la interculturalidad, ya que permite abrirse a nuevas formas del pensamiento y, puede inaugurarse, no sólo en un discurso riguroso latinoamericano sino también, como dice Zabala: “en un discurso riguroso de cada cultura que, lo mismo que el lenguaje, consta de elementos universales” (Zabala, 1995, párrafo 32).

El diálogo entre culturas, pues, se debe orientar a partir del uso público del lenguaje en el sentido de la interculturalidad, que aboga por la consecución de, por lo menos, dos cosas primordiales, la consecución de una educación integradora y la realización de un lenguaje usado consensuadamente, que ayude a leer el mundo que habitamos.

---

<sup>8</sup> En sí, el problema del lenguaje privado es la tentativa de solucionar la siguiente interrogante: ¿cómo transitar de la experiencia subjetiva individual a la experiencia objetiva (es decir, intersubjetiva)? Si acordamos que ésta última es la base de la vida cotidiana, la ciencia y las mediaciones del lenguaje en el complejo de la vida social, podremos apreciar en su justa medida sus alcances.

#### **4. Estermann: la “contextualización”, un modo descolonizador del pensamiento latinoamericano**

Josef Estermann<sup>9</sup> es uno de los exponentes contemporáneos y de fuera del continente americano que más ha teorizado sobre la expresión filosófica latinoamericana. Su enfoque está sobre todo en la llamada “filosofía andina<sup>10</sup>”, corriente del pensamiento filosófico latinoamericano que se ubica en el campo de la interculturalidad.

Desde mediados de los años noventa, aproximadamente, del siglo XX, Estermann se ha involucrado en el debate sobre la Filosofía Intercultural, y contribuye a que este enfoque sea tomado en cuenta para la cuestión de las llamadas filosofías indígenas, pero también para un diálogo entre las corrientes<sup>11</sup> principales de la filosofía latinoamericana y las sabidurías autóctonas.

Pero, no solo la interculturalidad es del interés de Estermann, sino también, la “descolonización” del pensamiento latinoamericano, es decir, de cada campo en el que el pensamiento latinoamericano ha sido “colonizado”: la educación, la cultura, la política, la religión, como lo dice él mismo: “Para América Latina, se plantea, además, la tarea urgente de la “descolonización” de la vida intelectual, cultural y política, de la que las iglesias y la teología no forman excepción” (Estermann, 2014, p. 8). Y, puesto que el pensamiento se expresa a través de los “usos” del lenguaje en cada uno de estos campos, la comprensión de la noción “usos del lenguaje” se hace importante ya que es el elemento que permite la

---

<sup>9</sup> Josef Estermann: (1956) es un filósofo y teólogo suizo, conocido por sus estudios en el campo de la interculturalidad, de las teologías y filosofías indígenas de Abya Yala (América Latina) y de la cosmovisión andina.

<sup>10</sup> Estermann es uno de los protagonistas de la Filosofía Andina, es decir, de un pensamiento filosófico propio de los pueblos andinos de Abya Yala. Para ello, aplica la metodología y el enfoque epistemológico de la Filosofía Intercultural, como también el apoyo por la antropología cultural, la lingüística (quechua y aimara) y la historiografía (relatos de cronistas). Estermann está convencido de que la Filosofía Andina es una filosofía genuina, con una racionalidad y una epistemología particulares. No se trata, según su punto de vista, de una filosofía pre-colonial, ni de una simple adaptación o “inculturación” de la filosofía occidental, sino de una cierta manifestación de la Filosofía de la Liberación.

<sup>11</sup> La segunda sección de la obra: *Corrientes filosóficas del siglo XX* de Sebastián Salgado Gonzales, en donde presenta las diversas corrientes de pensamiento que se cultivaron en América Latina, como la antipositivista, la fenomenología, la analítica, la marxista, de la liberación y filosofía latinoamericana, el feminismo filosófico, se incluye también el filosofar en Brasil, en el Caribe y la de los latinos en Estados Unidos, entre otras.

transición a uno de los argumentos que da Estermann, a favor de la “descolonización<sup>12</sup>” del pensamiento latinoamericano, el cual es la “contextualidad<sup>13</sup>”.

Estermann se ubica en la noción de quien llama “el último Wittgenstein”, noción que se encuentra en los llamados “juegos del lenguaje”, o como la denomina “filosofía del lenguaje ordinario”, expuesta por Wittgenstein principalmente en *Investigaciones Filosóficas*. Estermann comprende esta noción en perspectiva descolonizadora, es decir, dentro de las formas de vida del hombre: educación, cultura, política, religión:

El lenguaje siempre es parte, expresión e instrumento de las diferentes formas de vida del hombre. La concepción de la realidad depende esencialmente del lenguaje. Wittgenstein abandona la teoría nominal y esencialista del significado; no es un “objeto” o una “esencia”, sino el resultado del **uso cotidiano** del lenguaje. (Estermann, 2001, p. 99)

Y, puesto que la descolonización del pensamiento latinoamericano para Estermann se juega en estas formas de vida, resulta adecuado valerse de la comprensión de dicha noción para identificar a la filosofía del lenguaje anglosajona, primero como un recurso que permite pensar nuestra realidad latinoamericana de una forma diferente y de carácter descolonizador, y segundo, valerse de ella para mostrar el error del eurocentrismo occidental respecto a Latinoamérica al mezclar las realidades vitales indistintamente, violando las reglas del juego y siempre con una pretensión de dominio sobre la razón.

De esta manera, Wittgenstein plantea su famosa teoría de los **juegos lingüísticos** (*Sprachspiele*). Una palabra sólo adquiere significado, como una pieza de ajedrez, mediante las reglas de juego de la sintaxis. Los significados pueden usarse como en un juego. Cada juego lingüístico tiene su **contexto vital**, un vocabulario, **una**

---

<sup>12</sup> El concepto de “descolonización” es usado tanto para el proceso formal de independización política de los países colonizados, como para el proceso de liberación de introyectos, estereotipos, esquemas mentales y prejuiciosos “coloniales” y “neo-coloniales” en los ámbitos de la educación, política, cultura y religión.

<sup>13</sup> De contexto. El contexto (del latín *contextus*) es un entorno físico o de situación a partir del cual se considera un hecho. El entorno del contexto puede ser material (algo que se presencié en el momento de ocurrir el hecho), simbólico (por ejemplo: el entorno cultural, histórico u otro) o, dicho en otras palabras, es el conjunto de circunstancias en el que se produce el mensaje. Se habla del “colonialismo externo”, del “colonialismo interno”, del “neo-colonialismo”, pero también de teorías “poscoloniales” y del ideal epistemológico de la “descolonialidad”. (Estermann, 2014, p. 212)

**comunidad de lenguaje, acción, y criterios de comprensión.** El último fundamento del lenguaje son las **formas de vida, las conductas sociales e históricas del hombre.** Los errores y problemas metafísicos ocurren a causa de una mezcla de los juegos lingüísticos. (Estermann, 2001, pp. 99-100)

Dentro de esta perspectiva del lenguaje se ubica uno de los argumentos descolonizadores del pensamiento latinoamericano propuesto por Estermann, el cual es expresado arriba como “contexto vital” en Wittgenstein, y que Estermann teoriza a través de la “contextualidad”.

Así, dentro de la perspectiva de la teoría del lenguaje anglosajón aplicada a las formas de vida, se ve revelado el modo en el cual la descolonización del pensamiento latinoamericano propuesto por Estermann, dentro del marco de la interculturalidad, puede orientarse a través de la “contextualidad” de los sistemas, ideologías y cosmovisiones filosóficas, término aplicado, no solo a aquellas extra-europeas y no-occidentales, sino también a aquellas euro-occidentales, que si bien, como dice Estermann, “han logrado un complejo grado de conceptualización, no por ello tienen un valor superior”:

Esto significa que también en el caso de la filosofía y teología occidentales se trata de posturas y tradiciones “contextuales” que, si bien, es cierto que han logrado un alto y complejo grado de conceptualización y análisis racional, gracias a su historia larga y multifacética, no por ello tengan validez supra-cultural o inclusive “absoluta”. (Estermann, 2014, pp. 209-210)

Pero no se trata solo de convertir la “periferia” de antaño en centro, como lo propone Dussel tempranamente en *Filosofía de la liberación*: “El centro se impuso sobre la periferia desde hace cinco siglos. Pero ¿hasta cuándo? ¿No habrá llegado a su fin la preponderancia geopolítica del centro? ¿Podemos vislumbrar un proceso de liberación creciente del hombre de la periferia? (Dussel, 1996, p.15). Lo que Dussel propone aquí se orienta a partir de su argumentación de periferia como lugar de nacimiento de la filosofía: “Lo cierto es que pareciera que la Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de liberación” (Dussel, 1996, p.15). Argumento en el que Dussel intenta revertir el orden geocéntrico y, por lo tanto, que pretende convertir la “periferia” en “centro”. Sin embargo, aquí se trata más

bien de un “descentramiento” intercultural general, lo que conlleva por un lado a una pluralización de sus tradiciones y posturas, y por otro a una contextualización continua.

El significado de esta “contextualización” es expresado por Estermann en cinco puntos importantes. La primera de ellas se refiere a “tomar nota de que la “filosofía<sup>14</sup>” occidental-europea no es la única que existe”, así lo plantea Estermann para ubicar su argumentación:

Una cosa es tomar nota de la existencia de teologías y filosofías no occidentales y extra-europeas, tal como se “sabe” que existen musulmanes/as, idiomas no-alfabéticos o culturas orales. Pero otra cosa es integrar esta diversidad y pluralidad real para la comprensión de su propia postura y respetar otras posiciones y tradiciones al lado de las propias. (Estermann, 2014, p. 210)

La segunda se trata de “un acto epistemológico de humildad”, dice Estermann:

En el sentido de poner a disposición la “universalidad” implícita o explícitamente defendida de la propia tradición occidental-europea. Si estoy consciente de mi lugar contextual, ya no puedo recurrir a un nivel meta-cultural, como si fuera un satélite que gira en una órbita estacionaria por encima de todos los contextos. Y esto significa que la pretensión de universalidad de la tradición occidental, muchas veces implícitamente planteada, en filosofía y teología esté a disposición y debe de ser recién alcanzada por medio de diálogos interculturales. (Estermann, 2014, p. 210)

El tercer punto es “la contextualidad de la filosofía europea-occidental siendo conscientes de su propia contextualidad cultural, civilizatoria y paradigmática”: “Sólo podemos tomar consciencia de nuestra propia contextualidad, si el otro y la otra, la otra teología y filosofía, nos “reflejan” nuestros puntos ciegos, o sea: sólo en y a través de un “polílogo<sup>15</sup>” intercultural (Estermann, 2014, p. 210).

---

<sup>14</sup> Entendiendo la definición en su sentido más amplio y no solo como “amor por la sabiduría”. Para unos es la experiencia de la reflexión, para otros, el pensar por medio de conceptos; y desde una apreciación más amplia, es la reflexión que el ser humano hace sobre el mundo, la ciencia, y él mismo. Y se pueden mencionar otras tantas definiciones. Consúltase: Diccionario de filosofía, (2002), Bogotá, ed. Panamericana.

<sup>15</sup> Poli (del gr. πολυ, mucho, varios). Indica pluralidad o abundancia”. Logos (en griego λόγος -lôgos) significa: la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada, es decir: “razonamiento”, “argumentación”, “habla” o “discurso”. También puede ser entendido como: “inteligencia”, “pensamiento”, “sentido”. Tomado de: <http://lema.rae.es/drae/?val=polilogo>. Recuperado el 11-10-2014. Estermann (1998) precisa y desarrolla el sentido de este concepto en el interior de la filosofía de la interculturalidad: “La filosofía intercultural antes

El cuarto punto es expresado así:

Lograr establecer un diálogo al mismo nivel, es decir, una relación horizontal y simétrica con otras tradiciones y paradigmas. La tradición occidental sigue considerando su propio punto de vista en muchos aspectos como cultural y civilizatoriamente normativo (contextualidad normativa), lo que se expresa, por ejemplo, en la terminología, en la jactancia académica y en la resistencia de aprender de otras tradiciones. (Estermann, 2014, p. 211)

Y, como último se trata de: “deletrear y reletrear consecuentemente el lenguaje teológico y filosófico, muy parecido al lenguaje inclusivo que hay que elaborar desde la perspectiva de género”: “No vamos a poder evitar (descolonizar) hablando en el futuro de la “teología” y “filosofía” solamente mediante adjetivos, y parte de ellos serán también adjetivos “europa”, “occidente”, “alemana” o “norteamericana” (Estermann, 2014, p. 211).

De este modo queda definida la “contextualidad” desde la perspectiva andino-latinoamericana en el marco de la interculturalidad, pero, además, permite reconocer, enfocada en la “descolonización<sup>16</sup>” del pensamiento latinoamericano, un proceso doble, como lo propone Estermann: “Por un lado, la crítica de la “colonialidad” de estructuras del saber, procesos de decisión políticos, sistemas educativos, valores culturales y códigos lingüísticos y, por otro lado, la recreación de mundos vitales y estructuras autóctonos “poscoloniales” (Estermann, 2014, p. 212). Esta vez, a partir de una filosofía del lenguaje anglosajona como base aplicada a las formas de vida de los hombre y mujeres latinoamericanos.

#### **4.1 ¿Por qué la filosofía de corte anglosajón y no la continental?**

Dentro del orden argumentativo anterior se han introducido las nociones de

---

de ser una corriente con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos. (...) una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o ‘polílogo’) entre las culturas (Estermann, 1998, p. 9). Y más adelante: “Lo que es ‘filosofía’, no se puede definir monoculturalmente (desde una sola cultura), sino en el diálogo (o ‘polílogo’) intercultural (p. 39). Asimismo, el autor insiste sobre la interculturalidad (p. 45).

“descolonización”, “interculturalidad”, “contextualidad”, y se han relacionado con la “filosofía del lenguaje ordinario” expresada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, temática que ha permitido, a su vez, reconocer a esta expresión filosófica de corte anglosajón como una herramienta de descolonización del lenguaje latinoamericano respecto de aquella llamada filosofía euro-occidental o continental.

Es por eso que en el panorama del pensamiento andino-latinoamericano se ha optado por acoger y releer la filosofía analítica, dadas sus características de apertura intercultural, en contraste con aquella de corte continental.

A propósito de lo anterior, Estermann no es ajeno al tema y plantea la diferenciación entre el pensamiento filosófico del lenguaje de corte continental respecto aquel anglosajón en términos de una mejor posibilidad de aplicación al discurso latinoamericano de este último sistema y no tanto de aquel otro:

Muy parecido a la teología y fe, respecto a la filosofía sigue dominando la suposición de que el pensamiento filosófico se haya originado en el contexto de la antigüedad griega, y que, por lo tanto, fuera ligado a sus estructuras fundamentales y su racionalidad. Heidegger lo expresó de manera un tanto placativa (apaciguada), pero programática: “la filosofía es esencialmente griega”. Aunque no se lo defienda por razones dogmáticas o del magisterio, las implicaciones y consecuencias correspondientes no son menos devastadoras. Si, por tanto, la filosofía fuera esencialmente “griega”, respectivamente occidental, entonces las tradiciones sapienciales y sistemas filosóficos en los contextos no-occidentales sólo podrían ser considerados genuinamente “filosóficos” en la medida en que correspondan a la matriz directiva del pensamiento greco-occidental. (Estermann, 2014, p. 59)

En este sentido, no se está hablando según el método de la “contextualidad” dentro de la interculturalidad, citado anteriormente en los cinco niveles, aquí se está cerrando *a priori*, toda posibilidad de interculturalidad y “contextualidad”, además de establecerse un absolutismo sobre el uso del lenguaje, particularmente en la filosofía. De modo que Estermann propone que la expresión filosófica del lenguaje continental, con la sentencia heideggeriana de “la filosofía es esencialmente griega”, no es adecuada para la reflexión filosófica en el panorama andino-latinoamericana, ya que nos lleva a la amarga verdad de

que los ámbitos y modelos civilizatorios no-occidentales serán considerados sólo en la medida en que: “nos volvamos occidentales, o sea: si pensamos en griego y actuamos a los romanos” (Estermann, 2014, p. 57).

El modo en que se aborda esta “centralización” desde la reflexión filosófica andina es a partir del concepto de *Abya - Yala*<sup>17</sup>, término utilizado mayormente para referirse a “nuestra tierra”, similarmente a lo que anteriormente José Martí llamaba “Nuestra América”, quien, si bien lo refería desde una perspectiva más “mestiza” respecto a los imperios de turno: “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montonera de España” (Martí, 2002, p. 19), tiene también como un fundamento importante para la reflexión crítica sobre el uso del lenguaje, a los “indios”, a saber, apaches, aztecas, e incluso incas: “o se hace andar al Indio, o su peso impedirá la marcha” (Martí, 1884, p. 329). Dice, además: “La historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra” (Martí, 2002, p. 18). Pero aquí se quiere resaltar, sobre otras cosas, lo inadecuado de la expresión del lenguaje “absolutista” euro-continental respecto a cómo se han referido hacia los aborígenes del continente americano:

En el contexto del despertar y de la visibilización de la población indígena de *Abya Yala*, también se produjo una reflexión crítica de las autodeterminaciones y de las denominaciones ajenas, colonialmente cargadas. Se substituyó a “América Latina” por *Abya Yala*, y en lugar de “indio” se puso la noción más general de “indígena”, lo que significa, en el fondo, “aborigen” o “nativo”, términos problemáticos por su carga peyorativa en la escala valorativa genealógica de la antropología cultural. Prácticamente ningún “originario” de *Abya Yala* usa el término “indígena” para referirse a sí mismo/a, sino que se recurre normalmente a la pertenencia concreta a una determinada etnia o pueblo (maya, nahua, aimara, quechua, guaraní, etc.). (Estermann, 2014, p. 138)

---

<sup>17</sup> *Abya Yala*, que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. De acuerdo con el momento histórico vivido, se referían a este territorio de diferente forma: *Kualagum Yala*, *Tagargun Yala*, *Tinya Yala*, y *Abya Yala*, siendo este último el que coincidió con la llegada de los españoles. El término *Abya Yala* es en sí mismo un símbolo de identidad y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios.

Ante esta utilización de nociones del lenguaje de manera indistintas, sin detenerse en su sentido, significado, Estermann propone un ejemplo desde la teología y la noción de “Dios”:

Una problemática peculiar se nos plantea por el concepto occidentalmente cargado de “teología”, en doble sentido: por un lado, es difícil hablar en un contexto indígena de un “dios” en el sentido del griego *theos* o del latín *deus*. Por otro lado, es igualmente problemático hacer esto del modo y con el instrumento del *logos* occidental. (Estermann, 2014, p. 140)

De modo que, la forma en la que la llamada “filosofía continental” utiliza el lenguaje, no resulta la más adecuada para el pensamiento y expresión filosófica andino-latinoamericana, pues además de que euro-centraliza y absolutiza las nociones, y con ellas los usos que se hace del lenguaje, niega *a priori* la posibilidad de una interculturalidad.

A este respecto, Estermann propone la característica del “análisis”, y, puesto que lo considera, en un primer momento como “descomposición”, le resulta un método más adecuado que aquel de corte euro-continental. Dice, en efecto: “predominante es un proceso “analítico” y “conceptual” que refleja paradigmáticamente un procedimiento, (“análisis” significa “descomposición” y “disolución”), que conlleva un ideal de “cientificidad” y verdad” (Estermann, 2014, p. 221). De modo que las palabras, su significado y sentido, es decir, el lenguaje, ya no se referirá unilateralmente a cosas, circunstancias o hechos determinados, sino que se abordará a partir de los usos que se hace de este en una cultural determinada, y, a su vez, está siempre abierto a la interculturalidad, se escuchará al otro desde el otro y ya no desde las categorías pretenciosas de absolutismo.

Wittgenstein expresa la idea desde el uso del lenguaje ordinario, en el cual reconoce que a partir de las estructuras del lenguaje primitivo se pueden construir aquellas estructuras más complejas, lo que indica una correspondencia entre los dos sistemas de lenguaje, el ordinario y el complejo, que a su vez propiciaría un diálogo intercultural a partir del lenguaje:

Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades y reacciones que son nítidas y transparentes. Por otra parte, en estos sencillos procesos reconocemos formas de lenguaje que no están separadas por un abismo de las nuestras

más complicadas. Vemos que podemos construir las formas complicadas a partir de las primitivas mediante la adición gradual de formas nuevas. (Wittgenstein, 1976, p. 16)

De modo que, la teoría del lenguaje de corte analítico, se torna una herramienta para la interculturalidad entre el occidente anglosajón y el andino-latinoamericano. Cabe acotar que: “Si uno/a emprende un viaje intercultural, no solamente puede encontrar muchas cosas, sino va a mirar su propio pueblo, el orden y la jerarquía de valores aparentemente tan obvios, con otros ojos” (Estermann, 2014, p. 224).

## Conclusiones

Habiendo teorizado sobre la expresión del lenguaje de estos dos sistemas de pensamiento, a saber, el analítico anglosajón y el andino-latinoamericano, han surgido, no solo conclusiones de acuerdo a la utilización de la teoría del lenguaje anglosajona como herramienta de interculturalidad por parte del pensamiento latinoamericano, sino también, su utilización como elemento de descolonización respecto al occidente greco-continental.

Dentro de la temática de la filosofía del lenguaje y la filosofía latinoamericana, el primero de los objetivos trazados en el trabajo era distinguir los conceptos de signo, representación, lenguaje, visión de mundo, y otros, dentro de la obra de Frege y, posteriormente en la obra de Wittgenstein, desde la perspectiva práctica del lenguaje, o perspectiva del lenguaje ordinario, para extender dicha distinción a la teoría del “discurso latinoamericano”.

En este primer abordaje, se evidenciaron algunos elementos teorizados en *Sentido y Referencia* y *Sobre concepto y objeto* de Frege, respectivamente, que se pueden relacionar y aplicar en la teoría del discurso latinoamericano, como por ejemplo: a partir de la semántica expresada por Andrés Bello y por la aplicación ordinaria del lenguaje en Sarmiento y, tratados por Arturo Roig, se puede reconocer la expresión de una teoría del lenguaje latinoamericana, si bien en retrospectiva, con un contenido teórico bien estructurado, en donde se van identificando las nociones de signos, referencia, visión de mundo, como elementos que no pertenecen exclusivamente a estructuras de lenguaje complejas. Y, por otro lado, se considera la funcionalidad del lenguaje, que ubica el discurso del lenguaje anglosajón en perspectiva práctica entre comunidades determinadas, lo que denota que la teoría del lenguaje analítico, desde Frege, se mueve dentro de un sistema de comunicación y comprensión de mundo interpersonal; lo que dentro del discurso del lenguaje latinoamericano se ejecuta en la composición de una estructura del lenguaje a partir de la descolonización, que se mueve en los términos de la interculturalidad.

Otro de los objetivos propuestos giraba en torno a la individualización del pensamiento de Arturo Roig y Josef Estermann, en orden a proporcionar un diálogo descolonizador del pensamiento y lenguaje latinoamericano, para establecer presupuestos a favor de la interculturalidad a partir del sistema del lenguaje anglosajón de carácter ordinario. Y, lo que

resultó, en primera instancia a partir de Arturo Roig, es que, se hace necesario, dentro de la dinámica de la interculturalidad, la cual demanda “responder a la pregunta de qué hacer con nuestro mundo multicultural”, es decir, qué hacer con la diversidad de las culturas, reconocer que hay otros modos de expresión lingüística, otras estructuras del lenguaje que aún, no siendo complejas y no estando estructuradas bajo modelos euro-céntricamente reconocidos, tienen un sistema de signos, se han representado el mundo y tienen una visión de este que se comprende y argumenta a partir del lenguaje.

Lo anterior conlleva consigo una aplicación que se expande a varios campos de la vida, y por eso se presenta como el motivo por el cual la teoría del lenguaje analítica, puede utilizarse como herramienta de interculturalidad, descolonización y liberación, y sobre todo desde aquella noción de “juegos del lenguaje”. Y, ya en los juegos del lenguaje Wittgenstein propone a la filosofía como una “actividad” entre comunidades de hablantes, la interculturalidad filosófica anglo-latinoamericana encuentra la oportunidad de realizarse, pues como lo dice Fonet, la interculturalidad filosófica: “representa también una oportunidad, ya que la interculturalidad puede ayudar a la filosofía a redescubrir su propia actividad” (Fonet, 2006, p.14).

Dentro de la misma dinámica, en una segunda instancia, esta vez desde la llamada filosofía andina expresada por Josef Estermann, se llega a un modo de utilización de la teoría del lenguaje anglosajona como un modo de descolonización del pensamiento latinoamericano desde el concepto de la contextualidad, quedando evidenciado, que dentro del marco de la interculturalidad, lo que Wittgenstein llamó, dentro de los “juegos del lenguaje” como: “contexto vital” al interior de una comunidad de lenguaje, acción y criterios de comprensión, se puede aplicar en pro de una descolonización del pensamiento latinoamericano del pensamiento con respecto a aquella tradición de corte continental euro-céntrica.

Además, se pudo identificar el por qué la teoría del lenguaje anglosajona de corte analítica, es más indicada que aquella de corte continental en el discurso andino-latinoamericano, pues aquella reconoce estructuras del lenguaje simples, no en clave de considerarla peyorativa o inferiores a aquellas más estructuradas, mientras que esta, descarta una posibilidad de estructuras del lenguaje que puedan germinar por sí solas, y por lo tanto, de una posible interculturalidad, ubicándolas como dependientes del discurso greco-occidental.

Para terminar, cabe recalcar que, lo que se utilizó anteriormente como elemento colonizador por excelencia, es ahora lo que permite su reinterpretación a favor de una teorización descolonizadora por parte del occidente andino, latino, indo y latinoamericano, esta vez, considerando dicho elemento, a saber, el lenguaje, desde la perspectiva anglosajona de corte analítico.

## Referencias

- Blanco, R. (2011). Tesis doctoral: Ontología y significado en Michael Dummett: *una filosofía del lenguaje*. Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia. U.N.E.D.
- Camps, V. (1976). *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona, Península.
- Dummett, entrevista con Petaut. (2001). Una perspectiva anti-realista sobre: lenguaje, pensamiento, lógica e historia de la filosofía analítica. *Tópicos*. Núm. 9. Pp. 129-162.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá. Nueva América.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana*. Bogotá. Nueva América.
- Estermann, J. (2001). Curso integral de filosofía desde américa latina: *historia de la filosofía (II)*. Quito, Abya Yala.
- Estermann, J. (2014). *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de religión y teología*. Quito, Abya Yala.
- Fornet, R. (2006). *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Solar. Núm. 3. Pp. 23-40.
- Fornet, R. (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recerca*. núm. 10. Pp. 13-34.
- Frege, G. (1984). *Estudios sobre semántica*. Barcelona. ORBIS S.A.
- Jiménez, M. (2012). Sobre la epistemología lingüística del segundo Wittgenstein. *Revista electrónica de estudios filosóficos*. Núm. XXII. Enero. Recuperado de: [https://www.um.es/tonosdigital/znum22/secciones/estudios-17\\_sobre\\_la\\_epistemologia\\_linguistica\\_del\\_segundo\\_wittgenstein.htm](https://www.um.es/tonosdigital/znum22/secciones/estudios-17_sobre_la_epistemologia_linguistica_del_segundo_wittgenstein.htm)
- Martí, J. (2002). *Nuestra América: Edición crítica*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara.
- Micolich, G. recuperado de: [https://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/14\\_micolich.pdf](https://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/14_micolich.pdf)

- Moretti, A. (2006). Lógica y Semántica. Revista de Filosofía. Núm. Vol. 31. Núm. 2. Pp. 31-43.
- Núm. 1. Pp. 94-104.
- Ortiz, S. (2011). La filosofía del lenguaje en Wittgenstein y la cuestión del lenguaje privado. Ciencia ergo Sum. Vol. 8. Núm. 2. Pp. 190.198.
- Robinson, J. (2012). Wittgenstein, sobre el lenguaje. Estudios 102. Vol. X. otoño 2012. Pp. 7-32.
- Roig, A. (1993). Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. Bogotá, USTA.
- Roig, A. (2013). El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. Madrid, Trotta.
- Sánchez, M. (2000). Los fines del hablar: *Reflexión acerca de las funciones del lenguaje, las lenguas y el uso lingüístico*. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/274193981\\_Los\\_fines\\_del\\_hablar\\_reflexiones\\_acerca\\_de\\_las\\_funciones\\_del\\_lenguaje\\_las\\_lenguas\\_y\\_el\\_uso\\_linguistico](https://www.researchgate.net/publication/274193981_Los_fines_del_hablar_reflexiones_acerca_de_las_funciones_del_lenguaje_las_lenguas_y_el_uso_linguistico)
- Sarmiento, D. (1874). *Facundo: civilización y barbarie en las pampas Argentina*. Paris, Librería Hachette.
- Savater, F. (1999). Las preguntas de la vida. Barcelona, Planeta.
- Vásquez, A; Huerta, H.; Pariona, Q. (2009). Procesamiento de lenguaje natural. Revista de Ingeniería De Sistemas e Informática. Vol. 6. Núm. 6. Jul-dic. Pp. 45-54.
- Veronelli, G. (2015). Sobre la colonialidad del lenguaje. Universitas humanística. Núm. 81. Ene-jun. Pp. 33-58.
- Wittgenstein, L. (1976). Los cuadernos azul y marrón. Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein. L. (2009). Tratado Lógico Filosófico; investigaciones filosóficas; sobre la certeza. Madrid, Gredos.
- Zavala, C. (2000). Recuperado de: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lati/LatiZava.htm>

Zavala, C. 1995 " ¿Es la postmodernidad la negación de la modernidad o su continuación?"  
en *VIII Congreso Nacional de Filosofía*. Mar del Plata 27 de nov.- 1 de diciembre de 1995.