

Ser y comprender: la relación entre lengua, cognición y mundo compartido.



Oscar Edmundo Yangali Núñez

oyangali@ftpcl.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-0817-0165>

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima

Lima, Perú

Resumen

En el presente trabajo sostengo que nuestra cognición se ve influenciada por la lengua, pero reconociendo un mundo compartido como asiento de la cognición. En primer lugar, desarrollo cuáles son las razones que nos hacen pensar que la lengua posee una gramática y semántica particulares, y qué tiene ello que ver con el conocimiento. En segundo lugar, discuto el problema de la influencia de la lengua en la cognición y por qué ello es importante para bosquejar toda intuición epistémica y nuestra concepción de un mundo compartido. Finalmente, expongo lo investigado sobre la noción de ser como mundo objetivo, y una conclusión donde se relaciona la cognición, la lengua y la realidad extramental.

Palabras clave: ser, cognición, lengua, mundo

Being and understanding: the relationship between language, cognition and shared world.

Abstract

In the present work I maintain that our cognition is influenced by language but recognizing a shared world as the seat of cognition. Firstly, I develop the reasons that make us think that the language has a particular grammar and semantics, and what this has to do with knowledge. Secondly, I discuss the problem of the influence of language on cognition and why this is important for outlining all epistemic intuition and our conception of a shared world. Finally, I present what was investigated on the notion of being as an objective world, and a conclusion where cognition, language and the extramental reality are related.

Keywords: being, cognition, language, world

INTRODUCCIÓN

El propósito de esta investigación está en examinar que el conocimiento se ve influenciado en su relación con nuestras intuiciones epistémicas y nuestra lengua, reconociendo a la vez que es posible considerar una realidad, un mundo compartido. Desde Aristóteles, suele decirse que la obtención de nuestro conocimiento, es decir, de los conceptos universales, es fruto de la experiencia que tenemos del mundo extramental. No obstante, si bien la formación de nuestros conceptos proviene de nuestra apertura al mundo extramental, el ámbito de lo mental no se encuentra exento de ciertas influencias producto del desarrollo de nuestro cerebro y anatomía, así como de nuestro horizonte cultural. Una de dichas influencias puede ser la lengua, y esto debido a que las diferentes lenguas poseen estructuras lingüísticas variadas tanto en su gramática como en su semántica. Y es que, siendo la lengua una instanciación del lenguaje, que es nuestra facultad humana para adquirir una lengua, tenemos razones para sospechar que la lengua refleje ciertas variaciones en la manera que tenemos de trazar nuestros conceptos al momento de generar nuestros términos lingüísticos. Esto, porque la lengua estimularía en mayor o menor medida una significación determinada y relaciones de significación a partir de dichos conceptos y términos en una comunidad o grupo de hablantes.

MARCO TEÓRICO

1. ¿Cómo entender la relación entre conocimiento y mundo compartido a partir de la lengua?

No es el propósito del presente trabajo definir la noción de conocimiento, tema el cual podría ser motivo de otra investigación, sino la de brindar una explicación sobre la dependencia que hay entre nuestro conocimiento y nuestro mundo compartido a partir de la lengua.

En su trabajo *Categorías de pensamiento y categorías de lengua* (1971), Émile Benveniste plantea el problema de si las categorías que nosotros atribuimos a nuestro pensamiento no son sino las categorías propias de la lengua griega. Lo que Aristóteles

habría considerado como categorías metafísicas, es decir, modos de ser de la realidad extramental, serían sólo formas de expresión propias de la morfosintaxis griega, la cual habría estimulado cierto tipo de comprensión del mundo y no otra.

Con el presupuesto de que la lengua es algo adquirido de manera natural por el ser humano, debemos reconocer que las operaciones realizadas al momento de hablar permanecen de manera no consciente. Esto, porque muchas de las operaciones del pensamiento se reflejarán en el uso de la lengua, y para ello no nos detenemos a reflexionar sobre cada regla gramatical o cada significado, sino que simplemente los usamos de manera simultánea y en un modo aprendido socialmente. La lengua, así, es evidentemente un producto social. Y es que, como dejó claro Saussure, todo lazo que une a significante con significado en el signo lingüístico es arbitrario (1945, p. 93). Si usamos un término para significar una cosa, no hay una relación constante ni en el tiempo ni en el espacio para que dicho término involucre la realidad significada de manera necesaria. No obstante, la tesis de Benveniste sostiene algo más fuerte, a saber, que toda expresión recibe su forma de la lengua y en la lengua, ya que ella es el molde de toda expresión posible y no puede disociarse ni trascender a ella (1971, p. 63). En otras palabras, la morfosintaxis de la lengua sería la que determina la manera que tenemos de ordenar la realidad extramental, porque no habría expresión posible del pensamiento que no obedezca a cierta estructura lingüística tanto gramatical como léxica.

Ahora bien, podríamos preguntarnos si es que dicha tesis es completamente cierta o es algo discutible. Esto, dado que, si bien la lengua es la última expresión de los pensamientos, no todo pensamiento necesariamente se agota en la expresión de una lengua. Y es que reconocemos que nuestros pensamientos se expresan a través de las oraciones o proposiciones, dado que es por medio de ellas que nos comunicamos y construimos un conjunto de creencias sobre el mundo que compartimos. Como dice Davidson, hay una ausencia de prioridad conceptual entre la lengua y el pensamiento, en el cual nos menciona que hasta para pensar si una pistola está cargada, o para especular dicha posibilidad, hace falta tener creencias como que una pistola es un arma, de que es un objeto físico, entre otras cosas (2001, p. 165). De manera que, una posible brecha entre nuestro pensar *in abstracto* y las creencias en cuanto tales sería muy borrosa de establecer.

Esto, porque todo lo que pensamos podría estar determinado por las categorías de la lengua que usamos para hablar, a pesar de la sensación de que nuestro pensar fuese autónomo y de que la lengua sea una mera herramienta para expresarlo.

Benveniste, nos señaló que las categorías que creemos propias del pensamiento serían sólo las categorías de Aristóteles y la lengua griega, las cuales nosotros hemos aceptado como si fuesen objetivas (1971, p. 65). Es decir, hemos considerado universales las categorías de Aristóteles, como propias de todo pensamiento humano a lo largo del espacio y del tiempo, cuando esto no hay manera de asegurarlo (p. 66). Para nuestro autor, los predicados o categorías aristotélicos no corresponden a atributos propios de las cosas sino a una clasificación que se deriva de la lengua griega misma. Estas categorías son, como sabemos, las de οὐσία (substancia), ποσότης (cantidad), ποιότης (cualidad), πρός τι (relación), ποῦ (lugar), ποτέ (tiempo), κεῖσθαι (posición), ἔχειν (tener), ποιεῖν (hacer), πάσχειν (padecer); de las cuales las seis primeras son todas formas *nominales* de la lengua griega, mientras que las cuatro restantes son todas formas *verbales* (p. 67). Esto quiere decir que las primeras seis categorías de Aristóteles responden a cómo nosotros nombramos las cosas o nombramos estados fijos de ellas, mientras que las restantes cuatro categorías responden a cómo nosotros notamos operaciones o afecciones en las cosas que no pueden ser vistas como estados fijos. Esto quiere decir que es la morfología griega la que ha generado diez maneras de referirnos a las cosas, tanto en modos nominales como en modos verbales, pero siendo ella misma el paradigma de cómo debemos expresarnos acerca de las cosas. De acuerdo con Benveniste, todos los predicados de un sujeto pueden caer bajo una de esas diez categorías, pero dicha enumeración está concebida para abarcar el máximo de predicados que pueden ser asignados a una cosa solamente en la propia lengua de Aristóteles (p. 68).

Es así como Benveniste llega a decir que las categorías de Aristóteles se despliegan en la noción de *ser*, dado que el *ser* es la condición de toda predicación. Y es que, para describir el estado de una cosa a través de dichas categorías en la lengua griega se requiere del verbo *ser*, pues de lo contrario no podría formarse una proposición (p. 70). Esto provocará que el verbo *ser* haya sido sustantivado a lo largo del tiempo debido a su origen en Aristóteles. Así, para contrarrestar esa interpretación sustantivada del *ser* como la única

viable, Benveniste coloca el ejemplo de la lengua ewe, donde nuestra noción de *ser* se reparte entre varios verbos (p. 71). Señala Benveniste que en lengua ewe para referirnos al *ser* en su modo de unión de un sujeto con predicado usaríamos el término *nye*, mientras que para referirnos al *ser* en su modo de existencia usaríamos el verbo *le*. No obstante, *le* también puede tener un uso predicativo como cuando nosotros en español queremos decir *estar*. Lo curioso es que este último uso puede significar *estar* en un lugar, pero también en un tiempo, e incluso en una cualidad (p. 72). De otro lado, el verbo *wo* sirve en lengua ewe para indicar el ser algo de tipo material, y lo curioso es que *wo* significa también *hacer, realizar, producir un efecto*. Por lo que cuando en ewe decimos que algo es arena (*wo ke*), lo que estamos queriendo decir es que algo es un *ser arenoso*, o cuando decimos que algo es piedra en realidad decimos un *ser pedregoso*. Así mismo, *du* se utilizará para funciones o dignidades, como *ser rey (du fia)*, y *di* expresa el *ser* como una cualidad, como *ser delgado (di ku)*. Así, tenemos prácticamente cinco verbos distintos para corresponder a las funciones del verbo *ser* y *estar* en español. Por lo tanto, de acuerdo con Benveniste, no se trata esto de un reparto de una misma área semántica en cinco porciones, sino de una distribución que conlleva un arreglo diferente, y lógicamente también en las nociones vecinas (p. 72). Y es que, así como para nosotros en español los verbos *ser* y *tener* son dos términos distintos, resulta que en lengua ewe uno de los verbos citados, el verbo *le*, sirve tanto para decir que algo existe como para decir que algo se tiene o se encuentra en un lugar, como v. gr. cuando se dice *ga le asi-nye* (i. e., “*el dinero está/existe/es en mi mano*” o simplemente “*tengo dinero*”).

Por todo lo anterior, Benveniste sostiene que es en su relación con nuestros propios usos lingüísticos como podemos descubrir algo común a nuestros verbos. Así, fue por la estructura lingüística del griego que el verbo *ser* obtuvo su vocación filosófica (p. 73). De donde el *ser* ha sido objeto de reflexión, específicamente metafísica, a lo largo del tiempo gracias a que pudo ser sustantivado en la lengua griega. Algo que no podría haber ocurrido en otras lenguas necesariamente. Y es que, como nos recordaría Wittgenstein, hablar del lenguaje [y de la lengua], es hablar de que son parte de una actividad o forma de vida, ya que podemos comparar la multiplicidad de sus herramientas y modos, así como géneros de palabras y oraciones, con lo que llamamos estructura del lenguaje (2010,

pp. 39-41). Lo que es muy importante, ya que en la conformación de nuestro mundo compartido reflejamos nuestros comportamientos y actitudes en relación con la estructura lingüística de la que participamos, y al modo de un todo complejo.

Es sabido que nuestro conocimiento se da junto con una lengua, y se conforma por proposiciones, en tanto que sólo ellas son portadoras de verdad o falsedad, siendo ello necesario para la comunicación de nuestras creencias en general. Señalar esto, como afirma Davidson, no hace injusticia a nuestras perspectivas personales o privadas, pues evidentemente todo conjunto de proposiciones se da de manera interpersonal y nunca en lo impersonal (2003, p. 299). De manera que hablar de conocimiento es hablar de su relación con una lengua. Al existir una relación entre lo que creemos conocer y lo que preferimos en general, hay que examinar si es que nuestro conocimiento no sólo puede ser medido cuantitativamente a partir de un modelo o forma estándar, sino si ese modelo o forma que construimos sobre un mundo compartido está condicionado o determinado por las categorías propias de una lengua.

2. ¿Cómo puede influir la lengua en la cognición?

En el trabajo mencionado, Benveniste señala que el pensamiento podría reducirse, si no a nada, sí a una suerte de entidad indiferenciada o vaga sin modo alguno de ser aprehendido bajo un “contenido”, de manera que la forma lingüística es no sólo la condición de transmisibilidad sino ante todo la condición de realización del pensamiento (p. 64). En esa misma línea, nos queda claro, como indica Wittgenstein, que no podríamos abrazar la tesis de que el aprendizaje de un lenguaje presupusiera un “pensar” autónomo, como si hubiera una especie de hablar con uno mismo (2010, p. 49).

Ahora bien, ¿hay una sola manera de entender estas afirmaciones? A simple vista podríamos derivar la consecuencia de que nuestro pensamiento está determinado por completo por la lengua que hablamos y sus categorías, de manera que sería imposible encontrar algo común entre los seres humanos al ser hablantes siempre de una lengua. Así mismo, podríamos decir que jamás será posible algún entendimiento entre nosotros en la medida en que todo intento por lograrlo sería permeado por un tipo de gramática y semántica que haría imposible la comunicación y concordia entre grupos de seres

humanos que no compartan muchas semejanzas entre sus lenguas. Por supuesto, tal vez esta no sea la única inferencia posible a partir de lo dicho por Benveniste si confrontamos su posición con otras consideraciones sobre la relación entre lengua y mundo compartido.

Y es que la importancia de plantearnos esta pregunta está en que, si no hubiera ningún criterio para asegurar que un entendimiento común sea posible, entonces habría que considerar que correríamos el riesgo de no encontrar criterios básicos para la comunicación y resolución de conflictos humanos de cualquier índole. Esto, porque toda valoración sobre la realidad no podría contener justificaciones que sean mejores que otras, es decir, con mayor objetividad que otras al momento de juzgar algo. Sin embargo, es necesario reconocer con Benveniste que la posibilidad del pensamiento está vinculada a la facultad del lenguaje, ya que la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de una lengua (1971, p. 74). Nuestra lengua posee características que definitivamente nos hacen pensar de una manera condicionada la realidad extramental. Y no sólo eso, sino que no podemos olvidar que como el pensamiento y la lengua se encuentran entretnejidos, nuestra manera de entender el mundo es necesariamente asociativa, tanto al nivel de las creencias que una persona tiene en su mente como al nivel de la colectividad a la que pertenece. Como dice Davidson, para que pueda existir para nosotros un pensamiento determinado, debe haber un encuadre de creencias (2001, p. 166); así como también indica que pensamiento y lenguaje se encuentran unidos porque, para expresar pensamientos, es necesario ser capaz de interpretar el habla y pensamiento de los demás (2003, p. 148).

De esta manera, hay que explicar, por un lado, que la lengua que hablamos puede afectar nuestra cognición. Por cognición entendemos, junto con Quintanilla, los mecanismos que nos permiten procesar la información sensorial, tales como la percepción, la atención, la memoria, el pensamiento y el lenguaje (2023, p. 66). Y es que hablar una lengua implica hablar a partir de ciertas formas tanto al nivel de la sintaxis como de la semántica. Esto haría que nosotros tendamos a poner más atención a unas cosas que a otras, dependiendo de qué lengua hablemos y cómo miremos la realidad en su conjunto. Esta mayor o menor atención en la cognición la entendemos considerando cómo es que nuestras intuiciones epistémicas se ven condicionadas por nuestra lengua. Siguiendo a Quintanilla, por

intuición epistémica entendemos las inclinaciones inmediatas, mecánicas y no reflexivas, sobre temas epistemológicos, siendo un ejemplo de ello nuestra tendencia a pensar que el conocimiento implica la creencia, pero no al revés (p. 68). Así, nuestras intuiciones epistémicas serán las operaciones espontáneas que realizamos y que abarcan desde la percepción hasta cualquier forma de pensar nuestro mundo compartido. Hay que considerar aquí lo señalado por Coseriu cuando menciona que todo acto lingüístico no es una invención *ex novo* y arbitraria, sino que se estructura sobre modelos precedentes; es decir, un hablante utiliza para expresar sus intuiciones inéditas ciertos modelos y formas ideales que llamaríamos «lengua anterior», que no es sino un sistema precedente de actos lingüísticos, a saber, al hablar una lengua una persona realiza moldes y estructuras de la lengua de su comunidad (1967, p. 94). Debemos plantearnos, pues, si es que al estimular nuestra lengua ciertas intuiciones epistémicas más que otras no se pierde cierto rasgo de universalidad posible para la comunicación y la intersubjetividad. Y es que un término, en tanto refiere a un ser o realidad extramental, nos garantiza que está inmerso en un conjunto de relaciones significativas y sintácticas. Por ello, concordamos con Benveniste cuando dice que una frase se realiza con palabras, pero las palabras no son sólo segmentos o partes de una frase, sino que la frase constituye un todo que no es mera suma, sino el sentido inherente a este todo como conjunto de sus constituyentes (1971, p. 122). Así, en otro trabajo, nuestro autor parafrasea un adagio escolástico y nos dice que: “*nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione*” (p. 130). Esto, porque nuestra lengua no sólo se compone de partes al modo de una suma de significados y meras reglas sintácticas, sino que en ella se trenza una visión de la realidad como conjunto, y esto debido a que expresa cierto tipo de estructura lingüística y cierta cantidad de significados sobre la realidad natural.

Por otro lado, hay que recordar con Coseriu que, partiendo de la diferencia entre *sistema* y *norma*, el sistema de una lengua es un conjunto de reglas que nos ofrecen los medios para expresarnos, mientras que la norma es lo que se impone al individuo comprimiendo dichas posibilidades, y esto porque la norma es un sistema de realizaciones obligadas, de imposiciones sociales y culturales que varía según la comunidad (1967, p. 98). Es decir, sin duda, existe una dimensión de la lengua que influye en el habla, pero hay otra

dimensión que simultáneamente permite incorporar, desde su propio sistema, nociones novedosas que necesita expresar dicha lengua. Y es que, si no fuese capaz de incorporarlas entonces se estancaría y sería lengua muerta, y esto debido a su inutilidad para seguir reforzando vínculos entre los hablantes de una lengua trazando un mundo compartido. Por tanto, podemos decir que con relación a la lengua el sujeto es tanto pasivo como activo: es pasivo en tanto que la lengua condiciona ciertos usos limitando el potencial creativo o especulativo, pero es activo en tanto que es capaz de usar las expresiones del sistema de una lengua previamente ofrecido. Al elaborar nuestras proposiciones sobre el mundo, dependemos de nuestra lengua para expresar los hechos de la realidad, pero simultáneamente somos capaces de cuestionar si nuestra lengua contiene los elementos y formas de expresión suficientes para explicar si tenemos una creencia acertada o no. Así, podemos concordar con Davidson cuando señala que el pensamiento es objetivo en cuanto pensamiento proposicional, y que tiene un contenido que es verdadero o falso independientemente de la existencia del pensamiento o sujeto que piensa, porque incluso para dudar se asume la verdad o falsedad de una creencia (2003, p. 183). De donde podemos decir que hay una relación de dependencia entre la lengua y el mundo objetivo; por supuesto, no en tanto que el signo lingüístico de una lengua tenga alguna propiedad *per se* que refiera a un ser o realidad extramental, sino en tanto que los hablantes de una lengua son capaces de comprender mejor dicha realidad en la medida en que reformulan su lengua y conforman un nuevo mundo compartido.

3. Lengua, ser y mundo compartido.

De esta manera, como indica Quintanilla, es inevitable discutir si las características semánticas y gramaticales de las lenguas podrían fomentar ciertas intuiciones epistémicas y desalentar otras (2023, p. 69). Esto, porque los hablantes se verían alentados a comprender la realidad acentuando distintos rasgos de la realidad a pesar de compartir un mismo mundo. Asimismo, hay que considerar que abrir una discusión sobre el *ser* es abrirla sobre si los seres humanos tenemos o podemos tener las mismas intuiciones epistémicas. Esto, porque si bien el *ser* ha sido objeto de nuestra cognición por influencias del griego, tal vez haya un sentido en el que todos los seres humanos podamos y debamos convenir. O tal vez el *ser* sólo sea un enredo para nuestro entendimiento.

¿Puede haber repercusiones en que no haya un solo término *ser* en otras lenguas al momento de concebir la realidad extramental por categorías como lo insinúa Benveniste? Respondo que no necesariamente. Una manera de aproximarnos a responder dicha pregunta podemos encontrarla siguiendo el caso de los evidenciales en quechua: como señala Quintanilla, los evidenciales son marcadores gramaticales que señalan la fuente de información del hablante y/o su actitud epistémica ante una proposición que enuncia (p. 77). Siguiendo lo dicho por nuestro autor, en el caso de la lengua quechua notamos que se exige a sus hablantes explicitar la fuente de información respecto de la proposición expresada, monitoreando la fuente de información a partir de la que se ha formado una actitud epistémica; por ejemplo, Quintanilla indica que si en español podemos proferir *hay un puma detrás del cerro* sin explicitar la fuente de mi información, esto no sería posible en quechua (p. 80), pues en quechua sería “Urqu qhipanpi puma-*m* kan”. Asimismo, podemos concentrarnos en los siguientes ejemplos según Quintanilla: y es que en quechua hay tres evidenciales principales: *-mi* para expresar que yo sé algo (v. gr. “*sé que vino un hombre*”, lo que traduce a “huk runa-*m* hamu-rqa-n”), *-si* para expresar que lo que decimos lo hemos oído pero no nos consta (v.gr. “*dicen que vino un hombre*”, lo que traduce a “huk runa-*s* hamu-rqa-n”), y *-chi* o *-cha* para expresar la posibilidad, duda o deseo (v.gr. “*probablemente quiere comer carne*”, lo que traduce a “aycha mikhu-y-ta-*chá* muna-n”) (pp. 83-84). De manera que, al estar circunscritos al uso de evidenciales, si quisiéramos decir *hay un puma detrás del cerro* sin evidenciar la fuente de información, habría que decir tal vez algo así como “Urqu qhipanpi puma kan”, *i. e.* sin evidencial, lo que no sería propio de la lengua quechua. No obstante, hay que precisar que el estado actual de una lengua no es un estado definitivo, ni mucho menos. Ciertamente, a partir de lo mostrado, hay que decir que una lengua condiciona las actitudes epistémicas de sus hablantes, ya que alienta o desalienta ciertos modos de contemplar la realidad, pero ello no impide que sus hablantes puedan integrar a su lengua los términos y construcciones gramaticales que comparte otra comunidad de hablantes de otra lengua. Y es que esto se volvería necesario en la medida en que se requiera contar con nuevos términos y léxico, e incluso nuevas estructuras gramaticales, que fomenten nuevas condiciones de uso para describir nuevas experiencias fenoménicas y demás representaciones.

Así, no considero que, de lo dicho por Benveniste, deba seguirse que la noción de *ser* sea necesariamente algo particular de la lengua griega si consideramos dos cosas: 1°) que todas las lenguas podrían en algún momento captar un sentido sustantivado de *ser* para significar lo dado extramental, y 2°) si interpretamos el *ser* desde una perspectiva dialéctica, es decir, como lo inteligible establecido por medio del discurso entre un conjunto de hablantes. Por ejemplo, al examinar el capítulo quinto del *Manuscrito de Huarochirí* (¿1598?) notamos que las figuras del zorro de arriba y el zorro de abajo ponen de manifiesto esta forma de comprender lo verdadero, que en última instancia es una manera de significar al ser de lo real. Por eso, Mazzi sostiene que en la lengua quechua hay herramientas conceptuales que permiten hablar de una problematización semejante de “verdad” por medio de la figura de los zorros de arriba y abajo cuando dialogan entre sí, y mediante el planteo de dudas razonables (2023, p. 261). Así también, podemos seguir a Depaz cuando menciona que la unidad de lo diverso se muestra mediante estas figuras de los zorros, haciendo hincapié en que la verdad es superación de las dicotomías (2018, p. 110). Así mismo, valga decir que Depaz interpretó también la presencia de un “metazorro” para lograr esta superación (2015, p. 300). Y es que la noción de *ser* nos permite postular la tesis de que la interpretación de la realidad y la realidad misma son dos aspectos necesarios para poder considerar a la experiencia humana y a la lengua como dinámicas: donde se encuentra el aspecto de lo conocido e interpretado y el de lo por conocer o por interpretar. Del mismo modo, el de lo conceptual y el de lo preconceptual. El *ser* se hace necesario para resaltar que la realidad extramental no se agota por nuestras interpretaciones, si bien estas constituyen parte inseparable de ella.

En el caso de la lengua ewe descrita por Benveniste no debería haber mayor problema. Ciertamente, es muy complicado para nosotros representar qué pensaría un hablante de ewe por nuestro término *ser*, pero afirmar que no suelen concebir algo semejante a nosotros al usar expresiones como *nye*, *le*, *wo*, etc., sería tan difícil de probar como lo contrario. Como señala Coseriu, los mismos hechos reales pueden nombrarse con palabras que corresponden a distintas categorías, tanto en la misma lengua como en lenguas distintas (1967, p. 244). Esto, siguiendo a Coseriu, no elimina el hecho de que la lengua no se determina por la realidad, y que la realidad se concibe por la lengua (p. 245).

Y es que concedemos que la lengua influya en nuestra manera de percibir la realidad, dado que nos condiciona a concebir ciertos modos de la realidad extramental, trazando la realidad de una manera particular y no de otras. Por ello, Coseriu indica que si en una lengua no podemos decir «la pared es blanca» sino «la pared blanquea», esto quiere decir que en dicha lengua lo que para nosotros es una *cualidad* será concebido como un *proceso*, dejando sin existencia a la categoría del adjetivo (p. 245). Sin embargo, los hechos, en tanto realidades independientes de nuestra cognición, son algo que también estimularán a nuestra lengua y comprensión, y, por tanto, no todo lo concebido desde el marco de una lengua será determinante y conclusivo para sus hablantes. Nuestra lengua afecta la manera que tenemos de concebir dichos hechos influyendo en nuestra cognición, pero sólo al modo de una capa adicional a las que ya nos condicionan para trazar nuestro mundo compartido, tales como nuestro cerebro, anatomía, lenguaje, etc.

Así, sostengo que el *ser* puede ser comprendido como la participación en una lengua y en un mundo compartido. Por ello, Coseriu también decía que el lenguaje tiene historicidad, porque el lenguaje es un hablar con otro, de manera que el lenguaje es simultáneamente el fundamento de la intersubjetividad, del *ser con otro*, y el *ser histórico* del ser humano (1978, p. 70). Esto, prosigue Coseriu, porque *ser* no es otra cosa que un *ser con otro*, y esto es «entenderse», encontrarse en un mismo plano de historicidad (p. 70). De donde concluimos que en cierto modo el *ser* se entreteje con lo *inteligible*. En otras palabras, lo real se manifiesta en lo inteligible en la medida en que depende de ello para comunicarse, pero lo inteligible también manifiesta lo real, en la medida en que la lengua expresa distintos aspectos de la realidad natural. Por eso, junto con Davidson, hay que decir que podemos ser realistas en la medida que aceptemos que las condiciones de verdad objetivas constituyen la clave del significado aceptando también una concepción realista de la verdad, y podemos insistir en que el saber es conocimiento de un mundo objetivo, independiente de nuestro pensamiento o de nuestro lenguaje (2003, p. 194).

Ahora bien, tal vez otro problema relacionado con lo anterior sea el de la traducción, a saber, que si en una lengua decimos algo es probable que en otra muy diferente no seamos capaces de expresar exactamente lo mismo. Sin embargo, es importante notar con Coseriu que, en la traducción de una lengua a otra, debemos reconocer que ellas son sistemas de

significación diferentemente estructuradas tanto en su gramática como en su léxico, y que en una traducción no se trata de decir lo que *dicen* o significan las lenguas, sino lo que se dice en los discursos *por medio* de las lenguas (1997, p. 166). Es decir, no se tratará de reflejar el conjunto de intuiciones epistémicas ni prácticas sociales tal y como las vivencian los sujetos o hablantes, sino reflejar un cierto estado de cosas o dimensión de la realidad tratando de captar las semejanzas como principios de dicha unidad de mutua comprensión. Como señaló Davidson, tener un lenguaje es tener un esquema conceptual, ya que en ello suponemos que hay una relación donde si los esquemas conceptuales difieren, también lo hacen entonces los lenguajes; aunque hay que decir que diferentes lenguajes pueden compartir un esquema conceptual siempre que haya una vía para traducir un lenguaje al otro; así, los criterios de traducción son una forma de poner el acento en los criterios de identidad de esquemas conceptuales (2001, p. 190). Del mismo modo, para Coseriu, hay que entender que todo lo que se escribe en una lengua puede traducirse a otra: no porque haya una universalidad de las significaciones de una lengua, sino porque traducimos los “contenidos textuales en ella” (1997, pp. 167-168). Para Coseriu, el “contenido textual” consta únicamente de designación y sentido, los cuales son los contenidos de una operación traductora; mientras que los “hechos de lengua” no se traducen, porque son instrumentos de la traducción, de la transferencia de la designación y sentido (p. 170). En otras palabras, no traducimos palabra por palabra de una lengua, sino el *sentido* que tiene un conjunto de palabras relacionadas entre sí para expresar la realidad conforme a nuestros esquemas conceptuales. No hay sinonimias perfectas, pero ellas no se requieren para la comprensión de un texto o discurso ajeno a nuestra lengua.

Para Coseriu, el lenguaje, siguiendo a Dewey, es tanto «naturaleza» como «pensamiento», de donde se sigue que pertenece tanto al *mundo* como a la *interioridad de la conciencia* (1967, p. 140). Esto quiere decir que cuando hablamos de la lengua y su relación con la comunicación, no podemos quedarnos en decir que la lengua sólo abarca el ámbito de lo inmanente, sino que se vincula con un mundo extramental y pertenece también a él. De ahí se deriva tanto su influencia en la cognición como su pretensión de objetividad. Y es que, si negamos un mundo compartido y objetivo sobre el cual opere el

lenguaje, entonces negaríamos descripciones de la realidad que pudiesen ser más explicativas que otras. De manera que dicha *interioridad de la conciencia o mundo interno* requiere de la intersubjetividad, y simultáneamente dicha intersubjetividad requiere de una objetividad, a saber, de un mundo compartido o *mundo externo* que pretende ser asimilado por la conciencia y la lengua. Como señala Davidson, la comunicación depende de que cada uno de quienes se comunican tengan y piensen que el otro tiene el concepto de un mundo compartido, un mundo intersubjetivo; y el concepto de un mundo intersubjetivo implica el de un mundo objetivo, ya que nuestras creencias se dan acerca de él (2003, p. 154). La lengua expresa los hechos de la realidad bajo el condicionamiento de sus reglas sintácticas y a partir de unos campos semánticos definidos, pero si no es equiparable a lo que pueden expresar otras lenguas sencillamente es debido a que es imposible expresar el infinito, y no porque lo que exprese sea pura apariencia relativa a un grupo de hablantes.

CONCLUSIONES

Tal vez haya que quedarnos con la vieja tesis de Aristóteles de que el *ente* se dice en varios sentidos (Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς) (1998, p. 151). Algo que, en tanto consiste en la conceptualización de realidades múltiples y diversas, no puede darse como algo unívoco en nuestro entendimiento. Y es que no puede darse nuestra comprensión como el reflejo de una realidad estática y definida bajo un solo sentido. No hay realmente una forma común de *ser* en el sentido de que nuestra abstracción en otra lengua siempre tendrá otros cursos divergentes que no necesariamente coincidirán para calzar en un mismo concepto. Así, se explica lo dicho por Wittgenstein cuando afirma que no habría nada que sea común a todo lo que llamamos lenguaje a no ser meros parentescos o semejanzas (2010, p. 87). Sin embargo, debemos tener en cuenta la evolución de la cultura, y que por eso el *ser* siempre puede replantearse. Recordemos que, a partir de lo indicado por Davidson, una comunicación exitosa prueba la existencia de una visión de un mundo compartida y mayormente verdadera, de donde tenemos un lenguaje compartido (2001, p. 206). En relación con lo anterior, diremos con Davidson que la metafísica tiene por eso la generalidad por meta; el método de la verdad expresa esa

exigencia por medio del requerimiento de una teoría que alcance a todos los fundamentos (p. 208). Entonces, esto no repugna a replantear el *ser* como la conciencia de un mundo que existe realmente y que es compartido, y que nuestra realidad es forjada tanto a partir de una objetividad como de la participación indispensable de las diversas subjetividades. Todo lo que existe y se da en la realidad es interpretado por nuestras intuiciones epistémicas, las cuales a su vez se encuentran condicionadas por la lengua que hablamos. No obstante, si bien hay una influencia de la lengua en la cognición, no hay lengua que no sea susceptible de participar en un marco común cimentado por un mundo objetivo, el cual antecede a toda comprensión en su ser o realidad con independencia de nosotros. Todo lo que comunicamos depende, así, no sólo de nuestra capacidad de comprender, y nuestra lengua, sino también del estado mismo de las cosas. Ser y comprender, pues, son nociones interdependientes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1998) *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid.
- Benveniste, É. (1971) *Problemas de lingüística general I*, Siglo veintiuno editores, México.
- Coseriu, E. (1967) *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Editorial Gredos, Madrid.
- Coseriu, E. (1978) *Sincronía, diacronía e historia*, Editorial Gredos, Madrid.
- Coseriu, E. (1997) “Alcances y límites de la traducción.”, en: *Lexis*, Vol. XXI, N° 2, pp. 163-184., Revista de lingüística y literatura, PUCP, Lima.
- Davidson, D. (2001) *De la verdad y de la interpretación*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Davidson, D. (2003) *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Cátedra, Colección teorema, Madrid.
- Depaz, Z. (2015) *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, Ediciones Vicio Perpetuo Vicio Perfecto, Lima.
- Depaz, Z. (2018) “El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica”, en: *Los caminos de la filosofía: Diálogo y método*, Fondo editorial PUCP, Lima Perú.

Mazzi, V. (2023) “Yachay, Hamut’a y Checa en el Manuscrito de Huarochirí.”, en: *Epistemologías Andinas y Amazónicas, Conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión*, Fondo Editorial PUCP, Lima.

Quintanilla, P. (2023) “La influencia de la lengua en la cognición: el caso de las intuiciones epistémicas en quechua”, en: *Epistemologías Andinas y Amazónicas, Conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión*, Fondo Editorial PUCP, Lima.

Saussure, F. (1945) *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires.

Wittgenstein, L. (2010) *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona.