

Últimos títulos publicados:

61. A. Pratkanis y E. Aronson - *La era de la propaganda*
62. E. Noelle-Neumann - *La espiral del silencio*
63. V. Price - *La opinión pública*
64. A. Gaudreault y F. Jost - *El relato cinematográfico*
65. D. Bordwell - *El significado del filme*
66. M. Keene - *Práctica de la fotografía de prensa*
67. F. Jameson - *La estética geopolítica*
68. D. Bordwell y K. Thompson - *El arte cinematográfico*
69. G. Durandin - *La información, la desinformación y la realidad*
70. R. C. Allen y D. Gomery - *Teoría y práctica de la historia del cine*
71. J. Brée - *Los niños, el consumo y el marketing*
72. D. Bordwell - *La narración en el cine de ficción*
73. S. Kracauer - *De Caligari a Hitler*
74. T. A. Sebeok - *Signos: una introducción a la semiótica*
75. F. Vanoye - *Guiones modelo y modelos de guión*
76. P. Sorlin - *Cines europeos, sociedades europeas 1939-1990*
77. M. McLuhan - *Comprender los medios de comunicación*
78. J. Aumont - *El ojo interminable*
79. J. Bryant y D. Zillmann - *Los efectos de los medios de comunicación*
80. R. Arnheim - *El cine como arte*
81. S. Kracauer - *Teoría del cine*
82. T. A. van Dijk - *Racismo y análisis crítico de los medios*
83. A. Mucchielli - *Psicología de la comunicación*
84. J. C. Carrière - *La película que no se ve*
85. J. Aumont - *El rostro en el cine*
86. V. Sánchez-Biosca - *El montaje cinematográfico*
87. M. Chion - *La música en el cine*
88. C. P. Maarek - *Marketing político y comunicación*
89. D. Bordwell - *El cine clásico de Hollywood*
90. J. Curran y otros (comps.) - *Estudios culturales y comunicación*
91. A. y M. Mattelart - *Historia de las teorías de la comunicación*
92. D. Tannen - *Género y discurso*
93. B. Nichols - *La representación de la realidad*
94. D. Villain - *El encuadre cinematográfico*
95. F. Albèra (comp.) - *Los formalistas rusos y el cine*
96. P. W. Evans - *Las películas de Luis Buñuel*
97. J. Lyons - *Semántica lingüística*
98. A. Bazin - *Jean Renoir*
99. A. Mattelart - *La mundialización de la comunicación*
100. E. McLuhan y F. Zingrone (comps.) - *McLuhan Escritos esenciales*
101. J. B. Thompson - *Los media y la modernidad*
102. VV. AA. - *Alain Resnais: viaje al centro de un demiurgo*
103. O. Mongin - *Violencia y cine contemporáneo*
104. S. Cavell - *La búsqueda de la felicidad*
105. V. Nightindale - *El estudio de las audiencias*
106. R. Stam y otros - *Nuevos conceptos de la teoría del cine*
107. M. Chion - *El sonido*
108. VV. AA. - *Profundo Argento: retrato de un maestro del terror italiano*
109. R. Whitaker - *El fin de la privacidad*
110. J. L. Castro de Paz - *El surgimiento del telefilme*
111. D. Bordwell - *El cine de Eisenstein*

Jesús Tusón

# El lujo del lenguaje

Título original: *El luxe del llenguatge*  
Publicado en catalán por Editorial Empúries, Barcelona

Traducción de Xavier Laborda

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1989, Jesús Tusón, Barcelona  
© 1989 de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,  
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona  
y Editorial Paidós, SAICF,  
Defensa, 599 - Buenos Aires  
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-7509-513-5  
Depósito legal: B-44.999/1999

Impreso en Hurope, S. L.,  
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Para mis compañeros del  
Departamento de Lingüística General

Xavier Laborda  
Carlos Martín  
Eugenio Martínez  
Lourdes Romera  
Joana Rosselló  
Valeria Salcioli  
Sebastià Serrano  
y Elena Vidal

Todos ellos, amantes de las lenguas,  
del lenguaje y de los lenguajes.  
Y amigos míos.

Barcelona, 1 de enero de 1986.

## Sumario

Prólogo a la versión castellana . . . . .	11
Principio . . . . .	13
I. EL LUJO DE LA UNIDAD	
1. Los aposentos son variados. Y todos, sin embargo, de un mismo hogar: la morada común de la conciencia . . . . .	17
2. Desde la sima, nos hermana una libertad vigilada e insondable . . . . .	25
3. Es totalmente cierto que las oraciones suben al cielo. Y que retornan por las ramas de los árboles . . . . .	33
II. EL LUJO DE LA DIVERSIDAD	
4. Di «¡ven!» e iré, o sabré que me necesitas, o que no quieres verme . . . . .	45
5. Ni «piedra» es de piedra; ni «gallo» canta. «Miquel» tampoco tiene ocho años . . . . .	55
III. EL LUJO DE LA PROFUNDIDAD	
6. De un metro, sólo conocemos cinco milímetros. Lo demás es un sueño . . . . .	69

7. La poesía es tan sólo la espuma. Pero los océanos espumean necesariamente . . . . .	79
8. No habéis malogrado la Torre. Pero no nos arrebatáis el placer del castigo . . . . .	89
Deudas bibliográficas . . . . .	101

## Prólogo a la versión castellana

Estas páginas nacieron hace ahora tres años, y fueron alumbradas en un acto de libertad. Porque, aunque también podemos (y debemos) ejercer la libertad en las aulas universitarias, un ensayo queda al margen de cualquier constricción: se escribe, o no se escribe. Y si es lo primero, el autor tiene las manos expeditas (si así lo desea) para dar rienda suelta a un hilo discursivo que sólo puede romperse o por el miedo, o por la propia ineptitud.

El lenguaje, la facultad que mejor nos define como humanos, no sólo merece ser estudiado de forma erudita; también se presta a cualquier género de reflexión. En este caso, sin embargo, conviene no perder de vista que la ciencia del lenguaje, la Lingüística, es una disciplina antigua que, en los últimos decenios, ha experimentado avances singulares: desde la tarea previa e indispensable de la autodefinición, hasta la labor apasionante de tender puentes constantes hacia otras ciencias vecinas. Por eso, toda reflexión sobre el lenguaje y las lenguas tiene la obligación de inscribirse explícitamente en el marco de la Lingüística, so pena de precipitarse en la vacuidad o en la charla de aficionados.

Si he dicho antes que estas páginas habían sido dictadas por la libertad, ahora añadiré que buena parte de ellas responde, además, a una intención educativa: son muchos los mitos sobre el lenguaje, como abundantes son también los prejuicios que se ciernen sobre las lenguas. Toda mácula que caiga sobre nuestra señal más distintiva salpica igualmente a la humanidad, y el desprecio hacia las lenguas es, necesariamente, un acto de desestima que puede desgarrar a los pueblos y que es capaz

de convertirse en el germen de disensiones y enfrentamientos. Tenemos, pues, la obligación de ser lingüísticamente educados, y a esto vienen las páginas, breves, que pueden ser desgranadas a continuación: en ellas se habla de la unidad del lenguaje, facultad humana de la que todos somos propietarios de pleno derecho; de la diversidad de lenguas y de usos; de los oscuros orígenes del habla, del placer del lenguaje literario y de algunos principios éticos a los que debemos ajustarnos para seguir siendo humanos.

La primera y sucesivas ediciones originales en lengua catalana (seis entre los años 1986 y 1988) han representado algo más que una sorpresa: nadie se atrevía a suponer tal acogida por parte de los lectores y tanta benevolencia entre los comentaristas. Con el paso de los días, esta obra (que no estaba pensada para un lector específico) ha ido difundiéndose sobre todo en esos ámbitos previos a los comienzos universitarios, en los que ha sido propuesta, a veces, como lectura paralela, objeto de comentarios y debates. En más de una ocasión, rodeado de estudiantes, he podido comprobar qué fácil es desvelar el interés por el lenguaje y por las lenguas y cómo, desde los problemas del habla, es posible reflexionar sobre los pueblos y las personas. Y, poco a poco, se va llegando a una conclusión esperanzadora: el conocimiento lingüístico (entre tantos y tantos saberes) nos provee de autoconciencia y hace germinar en nosotros la estima creciente hacia todos aquellos que, desde otras lenguas, manifiestan su pertenencia igualitaria a la humanidad.

*Jesús Tusón*

Barcelona, noviembre de 1988

## Principio

Cuando alguien piensa en voz alta o libera sus afanes en plaza pública, consume un ejercicio temerario, quién sabe si insensato: invita a los demás a pasear de buen grado por los caminos del pensamiento —a veces sinuosos y otras, puro atajo— y les llama a tomar parte en una construcción que, por el momento, sólo es un cañamazo, cuya trama resulta, incluso, modificable.

Os convido, pues, a asomarnos al pozo insondable del lenguaje humano, a dejar que vuestra imagen —que es vuestra lengua— se refleje en un espejo esplendoroso, de naturaleza perfecta e insondable.

Os convoco para amar el lenguaje y para amar y defender las lenguas, su unidad profunda y el abanico magnífico de su diversidad. Porque tal vez no somos sino lenguas y cuando se pierde una de ellas perdemos una parte esencial de nosotros mismos. Y cuando alguien maniobra para borrar todas las lenguas excepto la suya, busca convertirnos en menos humanos y se encamina directamente, por un camino sin retorno, hacia el mundo inhumano del silencio.

## Primera parte

### EL LUJO DE LA UNIDAD

**1. Los aposentos son variados.  
Y todos, sin embargo, de un mismo hogar:  
la morada común de la conciencia**

La tensión entre la diversidad y la unidad es tan vieja (y venerable) como la historia intelectual del mundo: las cosas y los acontecimientos son singulares y heteróclitos; no obstante, el talante del conocimiento humano quiere apreciar semejanzas y regularidades. Las cosas son tal como son y nosotros las vemos tal como podemos y pretendemos verlas. «Atiende —proclamaba Empédocles— a las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus, el deslumbrador; Hera, que otorga la vida; Aidoneo, el invisible; y Nestis, cuyas lágrimas forman el manantial de nuestra existencia.» El Fuego, la Tierra, el Aire y el Agua: las esencias simplicísimas de un mundo multiforme. Más allá, el Odio y el Amor: los principios que disgregan o que hermanan; que conducen a la confusión o que logran la unidad suprema. El Caos y el Cosmos. De uno a otro se tiende el camino, a veces costanero, de un conocimiento que nos lleva desde la contemplación poética de los objetos singulares hasta los espacios superiores, allá donde las diferencias se disuelven y las voces forman la Voz. Es el camino de la Ciencia.

También es éste el camino de la ciencia del lenguaje: el que nos guía, ascendiendo por los escalones de la abstracción, hacia la comprensión unitaria del fenómeno sorprendente de las hablas y del habla humanas. Resulta absolutamente legítima la indagación de todo lo que es particular, de los rasgos específicos de un poema, de las cualidades distintivas de un dialecto o de la personalidad irreductible de una voz; con todo, sucede que hay quien desea mirar más allá de este horizonte y se hace con las alas de la ciencia para levantar el vuelo hacia el universo común donde también es posible —y quizá más que en

ningún otro lugar— la poesía. Se trata de la opción que se manifiesta en la vieja máxima de Roger Bacon: «la gramática es sólo una y la misma para todas las lenguas». He aquí la labor que apasionó —tras las huellas de Bacon— a los especulativos medievales, en busca de la simetría entre el mundo de las cosas, el de los conceptos y el de las palabras. He aquí, también, la exploración de la forma interior del lenguaje a la que se refería Humboldt: los principios puros, la fuerza única del lenguaje humano que se hace presente, diversificada, en las lenguas; de tal suerte «que se puede decir, en verdad, que todos los humanos poseen una misma lengua», si bien cada cual habla la suya. Y no nos equivocáramos en absoluto si entendiéramos que la investigación chomskiana de los principios universales comunes a todas las lenguas se podría insertar de manera natural en el ámbito de estas intuiciones unitarias.

La misma realidad de los datos lingüísticos nos incita a emprender el camino de la abstracción: el camino necesario del conocimiento humano. Un acto de habla es, un hecho singular e irrepetible, es una voz que identifica a quien habla, hombre o mujer, joven o anciano, circunstancialmente tranquilo o nervioso; es una velocidad de emisión, diferente a cualquier otra velocidad; es una intensidad del sonido que jamás podrá volver a ser la misma. Pruebas experimentales nos lo confirman: no existe ninguna posibilidad de pronunciar exactamente las mismas palabras dos veces seguidas. Dices «¡Ven!» y digo «¡Ven!»: son diferentes; no se pueden superponer; son nuestras firmas verbales. Así y todo, nos hemos encontrado, y aquí tenemos un indicio precioso que conviene retener: por debajo (o por encima) de la diversidad, se dan elementos comunes en estas dos emisiones. Podemos denominarlos como queramos: es el código compartido, es la relación de algunos rasgos del sonido con algún tipo de sentido. Y esta relación, que los hablantes de una lengua establecen espontáneamente, orienta al lingüista en sus tareas: a un nivel más alto o más bajo en la escala de la abstracción, la misión del lingüista será inquirir cómo son posibles las relaciones estables entre el sonido y el sentido.

Las lenguas humanas no son, no obstante, mecanismos que aparejan directa y sencillamente cadenas de sonidos y cadenas de significados. Esto sería justo en el caso de la comunicación animal: algunos chimpancés que viven en entornos humanos (obligados, claro está) han alcanzado a utilizar, además de los signos de que les ha provisto la naturaleza, algunas docenas de

gesticulaciones adquiridas bajo la presión inhumana de los investigadores humanos. Tanto en la libertad de la selva como en el campo de concentración que es un laboratorio (el de Alan y Beatrice Gardner, pongamos por caso), estos simios adelantados pueden acoplar sonidos y sentidos; es decir, gozan de la condición de animales semióticos. No obstante, su capacidad para la construcción de cadenas de signos es francamente decepcionante y limitada, y no hay ninguna esperanza de que un día lleguen ellos a condicionar a los investigadores: «Señor y señora Gardner: si no me dais ya un plátano bien fresquito, no pienso colaborar en vuestras chifladuras».

Una lengua humana es, por encima de todo, su arquitectura Formal. Esta es una verdad reconocida hoy por todo el mundo. Y la arquitectura formal de una lengua es su morfología y su sintaxis: la que nos permite aludir al pasado, al presente y al futuro; la que nos lleva a distinguir el agente del objeto, así como expresar condiciones, finalidades, causas... Cuando los chimpancés hayan alcanzado cotas como éstas, serán nuestros hermanos; de momento, sin embargo, no son sino unos primos muy lejanos, perdidos en los vericuetos de la evolución biológica.

En las lenguas humanas, el enlace entre los sonidos y los sentidos se vale de la mediación necesaria de la sintaxis. Y tal es la razón por la cual los estudios sintácticos han conseguido, finalmente y para fortuna de la ciencia del lenguaje, el lugar central que les correspondía, hasta el punto de que una teoría sintáctica es sinónima de una teoría del lenguaje. Por consiguiente, en la búsqueda del grado de abstracción que demanda la lingüística, desde hace un cuarto de siglo la teoría de la sintaxis atrae la atención de los investigadores. Pero avancemos paso a paso.

Nadie niega que, desde una perspectiva estrictamente física, los datos inmediatos del lenguaje se encuentran en los actos de habla. Tu «¡Ven!», el mío y el de tantos otros están en la misma base: del camino hacia las abstracciones. El estudio de un acto de habla, ahora y aquí, es un estudio de indicios, porque sin querer nuestra voz transmite un buen número de informaciones. La voz representa algo más que las huellas digitales o la firma; con la voz nos desnudamos y sin ser vistos se pueden conocer facetas de nuestra persona; el sexo, la edad, las raíces dialectales, el estado de ánimo. Aquello que Karl Bühler y Roman Jakobson denominaron la «función expresiva» del len-



guaje, halla su origen, justamente, en esta vertiente individual y física del acto comunicativo: cuando hablamos de alguna cosa ajena a nosotros mismos es inevitable que hablemos de nosotros mismos.

Sin embargo, la característica distintiva del lenguaje no es ésta. Si cada hablante se limitase a expresar su personalidad irreductible, viviríamos en la ausencia del lenguaje, porque la idiolengua nos aislaría completamente, como en el caso de aquel viejo cansado del cuento de Bischel que compuso una lengua solamente para él y sus objetos, y cambió los nombres de las cosas. A la postre, sólo pudo hablar consigo mismo, porque ni comprendía a los demás ni se hacía entender por nadie.

Si es cierto que no podemos negar los aspectos individuales del habla, también lo es que las lenguas van mucho más allá. Hablo yo; pero hablo como tú y como tantos otros, y todos nos sometemos a las reglas del juego de una lengua y cooperamos mediante una lengua. En consecuencia, la labor del lingüista se organiza alrededor de esta realidad: hay elementos comunes en los diferentes actos de habla. Formamos los plurales de la misma manera; la arquitectura verbal es idéntica, más o menos; aplicamos los mismos pronombres; no nos distinguimos en el uso de las concordancias; no tenemos preposiciones y conjunciones de propiedad privada; y si dijerais que sus ojos acariciaban mis manos o que mis manos acariciaban sus ojos, sabríamos muy bien quién acariciaba a quién en cada caso. Y esto es cierto por encima de las diferencias dialectales, porque si se concilian la buena voluntad y el deseo de comunicación, las diferencias dialectales son, casi siempre, nimias.

Una lengua, cualquiera de las tres o cuatro mil en que se refleja el lenguaje, es el hogar común de todos aquellos que tienen la llave de sus resortes. Aunque podríamos estar tentados de decir que no todos los hablantes poseen sus secretos en el mismo grado. En este punto, nos hemos de alejar del peligro léxico: un hablante podrá conocer más o menos palabras; sin embargo, la estructura de nuestra lengua, en los aspectos más esenciales, es la propiedad compartida de que todos gozamos; aquello que nos permite comprender y ser comprendidos; aquello que nos otorga el título de miembros de una comunidad y que se halla en los cimientos de una manera de entender la existencia: desde cierto punto de vista, una lengua es una especificación humana del mundo o, como ha dicho Sebastià Serrano, es «el hecho cultural por excelencia (...), el instrumento

esencial, el medio privilegiado por el cual asimilamos la cultura de nuestra comunidad». Una comunidad cultural es el ámbito de una convivencia única y plural: una vez más, somos nosotros; pero somos como los demás. Y los lazos de esta comunidad cultural son las costumbres: una manera de entender la relación con la tierra y el trabajo, unas comidas, unas canciones compartidas, unas fiestas, tal vez el placer de pasear y de sentarnos en una terraza. No obstante, por encima de todo permanece la lengua: el espacio que todo lo abraza y que lo hace posible todo.

Ascendamos ahora un escalón más. Aunque amemos una lengua, no podemos ser tan domésticos como para perder de vista que nuestro hogar no es sino un aposento en la casa materna del lenguaje: un hogar hecho lengua a lengua. Ninguna de éstas es, como creían los hijos de Pietramala, la heredera directa de la lengua adámica, tal como ironizaba Dante. Todas las lenguas son buenas o, sencillamente, son una manifestación acabada y lograda del lenguaje. De tal suerte que no hemos de entender una lengua como realización parcial e imperfecta de la facultad comunicativa humana, sino como una de sus versiones posibles. Por consiguiente, en cada lengua se hace patente el lenguaje, porque todo lo que pueda decirse de éste conviene a cualquier lengua.

Por encima de este escalón, tan sólo está la investigación de las capacidades cognoscitivas humanas, de las que el lenguaje es una parte o módulo; aunque, en efecto, muy relevante: «Quizá lo más característico de la vida humana —escribe Sebastià Serrano— sea la omnipresencia del lenguaje. El universo lingüístico nos arropa de tal forma que no podemos salir de los límites que nos impone. No lo podemos observar desde el exterior porque el más allá del lenguaje es impensable. Lo que resulta pensable y comunicable lo es desde el lenguaje. El lenguaje es elemento constitutivo de la intersubjetividad y de la vida social». Son muchas, y diversas, las definiciones del lenguaje; con todo, resulta inevitable considerarlo omnipresente en la vida humana y marcador de los límites del pensamiento. El lenguaje ha sido entendido como el instrumento de mayor excelencia y flexibilidad para la comunicación; como el sistema simbólico más elaborado. También, como el basamento obligado sobre el que se edifica la propia identidad, puesto que el lenguaje da cauce a la autoexpresión. Y es la pieza capital que nos permite la comprensión y la ordenación de lo que somos y

de lo que nos rodea: no designamos objetos singulares, ni acontecimientos irrepitibles; nombramos clases de objetos, clases de acontecimientos y tipos de operaciones lógicas. El lenguaje es también, y de forma muy especial, el aglutinante del grupo (hasta el extremo de que existen colectividades que se afirman y protegen por medio de hablas especiales) y el elemento más fuerte de la cohesión social.

Estas definiciones (o, mejor dicho, características) del lenguaje son de tipo funcional: describen su poder, todo aquello que lo hace imprescindible para la vida humana, la comprensión del mundo y la constitución de los ligámenes entre los humanos. He aquí las virtudes generales del lenguaje, que son trasladables a cualquier lengua, sin restricción alguna. No obstante, debemos considerar el lenguaje desde otra perspectiva: como capacidad o facultad humana, como un equipaje biológico específico con el que llegamos al mundo. Esta hipótesis innatista ha sido formulada y defendida con mucha insistencia (y perspicacia, y prudencia) por Noam Chomsky: «El estudio del lenguaje se inscribe, de manera natural, dentro de la biología humana. La facultad del lenguaje, que de algún modo se desarrolló durante la prehistoria humana, permite la gesta prodigiosa del aprendizaje lingüístico, al tiempo que marca los límites de los tipos de lenguas que, normalmente, se pueden adquirir. En colaboración conjunta y recíproca con otras facultades mentales, posibilita el uso coherente y creativo del lenguaje en formas que, en ocasiones, podemos describir; pero que con no pocas dificultades podemos comenzar a comprender». El drama, en este caso, radica en el hecho de que resulta incomparablemente más fácil entender el mundo que el organismo con el que logramos entender el mundo. Es el problema doloroso de los límites del conocimiento humano. Y sólo podemos acceder a ese dominio a través de algunos indicios.

No se trata de ninguna fantasía metafísica o parapsicológica la consideración de que la capacidad lingüística puede ser concebida como un equipo específico del que nos ha provisto la naturaleza humana. Conviene atender con cuidado a datos como los que Jacques Monod nos ofrece cuando habla de la semejanza fundamental de toda las lenguas y de la celeridad con que llegamos a dominar una en un estadio de nuestra vida en que, curiosamente, demostramos ser tan poco diestros en general y tan poco hábiles para la reflexión. La eclosión de una lengua en el niño, entre los dos y los cinco o seis años, es un

hecho completamente misterioso e inexplicable si nos limitamos a justificarlo como efecto del aprendizaje, como producto que únicamente puede depender de la acumulación de oraciones en un receptáculo vacío o de la impresión de mensajes en una *tabula rasa*. Es mucho más convincente la hipótesis chomskiana: la pobreza de los estímulos (los datos del aprendizaje) nos lleva a sospechar que el organismo humano está dotado de alguna aptitud biológica que orienta al niño hacia las lenguas posibles. Aprendemos lenguas que estamos predispuestos a aprender (es decir, las lenguas que hay en el mundo) y no aquellas que no son el objetivo de nuestros dinamismos innatos. Nos habremos de preguntar, entre otras cosas, por qué no es posible —como veremos más adelante— cualquier ordenación de los elementos oracionales en nuestra lengua; y habrá que llegar más allá e inquirir por qué no existe lengua alguna en la que este orden sea totalmente libre; y por qué siempre hallamos cohesiones sintagmáticas. Y, también, demandar cómo es que no hay lenguas sin pronombres, sin posibilidades anafóricas, sin caso y sin categorías de palabras. Habrá que investigar por qué es posible la traducción entre lenguas, a excepción de lo que es más idiosincrásico, propio del entorno cultural o del idiolecto de un poeta.

Chomsky ha dicho que «la gramática universal será invariable entre los humanos y especificará cuáles son los hitos que habrá de alcanzar el aprendizaje feliz de una lengua». Desde el punto de vista de la biología, esto no tiene nada que ver con la charlatanería de unos visionarios que pretenden explicarlo todo mediante la apelación a las instancias inescrutables de un mundo místico. Lenneberg ha hablado con claridad de la estructura interna específica de los seres vivientes y de cómo no cabe concebir una libertad ilimitada en los organismos: «Hemos de suponer una matriz biológica con rasgos especificables que determinen el resultado de cualquier tratamiento al que se vea sometido el organismo. De esta forma, la investigación de propiedades innatas se incluye dentro del ámbito de la investigación biológica». En consecuencia, «los procesos mediante los cuales se accede a la estructura efectiva, externa, de una lengua natural son propiedades específicas de la especie humana y pertenecen a las raíces de la naturaleza biológica del hombre». Si la lingüística reúne hoy tantos investigadores, y de disciplinas a la vez diferentes y convergentes, es porque los objetivos de esta ciencia han sido propuestos, por primera vez, con un grado de ambi-

ción desconocido hasta ahora. Justamente, a la altura que conviene a nuestra facultad del habla, la característica que más nos singulariza como humanos.

## 2. Desde la sima, nos hermana una libertad vigilada e insondable

El mundo de la sapiencia atribuida rebosa de mitos. Y también el mundo de las fuerzas incontrolables de la naturaleza, el mundo de los dioses y todo aquel universo que queda fuera del alcance de una altura humana tópicamente convencional y cotidiana. Existe el sabio y el que no lo es; quien tiene poderes sobre la muerte, la vida, los vientos y las tempestades, y quien no los tiene; quien habla con los dioses y quien ve cómo sus palabras se desvanecen en la nada. El mundo del lenguaje también pertenece al ámbito del mito: hay quien posee la lengua, la única, y quien vive en el reino de la confusión babélica; hay quien posee la maestría de las palabras y quien las tartamudea; quien es su guardián, vive de las palabras y las crea, y quien es condenado con palabras e, incluso, a causa de las palabras. Para la mentalidad popular (generalmente inducida), la sabiduría y el dominio del lenguaje llevan caminos coincidentes, y la expresión «habla como un libro» aporta una prueba sobradamente elocuente. Pues bien, una visión libre de ingenuidades nos conducirá hacia un universo bastante diferente, donde el sabio y el analfabeto son idénticos; donde no hay «clases mentales» ni diferencias que valga la pena atender como relevantes o representativas de una supuesta superioridad. Una visión en profundidad nos puede descubrir que entre los hablantes de una lengua cualquiera se extiende un mundo común inmenso y que vale tanto quien ha nacido del cerebro de Zeus como aquel que ha sido alumbrado por la esclava del esclavo.

El lenguaje es un don universal de los humanos, un regalo misterioso de la evolución biológica. A excepción de los humanos, no existe especie animal alguna que acredite su posesión.

Y todos los grupos humanos de la tierra, sin diferencia alguna, gozamos de alguna de las concreciones de esta facultad humana (una lengua u otra) que nos permite un grado muy alto de interacción comunicativa y que, dentro del espacio que es cada individuo, da vía a la construcción de lo que se ha denominado «la casa de la conciencia», porque el hombre es hombre exclusivamente a causa del lenguaje y, como decía Humboldt, la conciencia humana y el lenguaje son absolutamente inseparables.

Es preciso reivindicar, una vez más, la igualdad de todas las lenguas y también la unidad esencial por lo que hace al grado de dominio de una lengua determinada. En aspectos fundamentales, no hay hablantes buenos y malos y, desde el punto de vista del estudioso del lenguaje, hay que rechazar con energía el traslado de los maniqueísmos morales al mundo de las ajetivaciones lingüísticas. La opinión, ampliamente extendida, de que en el seno de una comunidad de hablantes (y ahora pienso en una comunidad lingüísticamente normal, sin presiones de lenguas vecinas) hay quien habla bien y quien lo hace mal se debe a la incidencia de una máquina educativa que cuarteja el cuerpo de los hablantes: de un lado, quienes son fieles a las normas y a los modelos de comportamiento social (y lingüístico) y, de otro, quienes permanecen al margen de ellos. Estos últimos serán marcados con el estigma de la barbarie social (y lingüística) y considerados como hablantes toscos, dignos de conmiseración; tal vez, menospreciados y objeto de escarnio. Hay que ser muy cuidadoso cuando se habla de «pureza» en el uso de una lengua y de la «depuración» de los vulgarismos (digo de los «vulgarismos», y no de los «barbarismos», o de la incuria fonética): a menudo, los criterios para proscribir unos usos se basan en prejuicios morales y en la pervivencia de tabús religiosos, sexuales y escatológicos (cuestiones, todas éstas, ajenas a una consideración científica del lenguaje).

Con notable frecuencia, relacionamos la habilidad lingüística de una persona con la posesión de un vocabulario vasto, algo así como un depósito o reserva de palabras: hablaría mejor quien dispusiera de más palabras; cuanto más cultas e incomprensibles, mejor. De ser éste el caso, nos hallaríamos ante manantiales y ante pozos secos, o a punto de agotarse. Hay que declarar con la máxima energía que el léxico no es nada más que la periferia de una lengua, la parte más superficial de la habilidad lingüística, y que las desigualdades y diferencias en lo

tocante a la riqueza del almacén de las palabras, añaden muy poco a la condición fundamental de ser hablante de una lengua. Además, tanto las denominadas «lenguas de cultura» como las que no gozan de esta calificación (irrelevante desde el punto de vista lingüístico) tienen las palabras adecuadas para las necesidades designativas de su entorno social y cultural. Y suele suceder otro tanto con los hablantes: cada cual posee el tesoro léxico que precisa para desenvolverse en las circunstancias normales de su existencia. El léxico de una lengua (y el de una persona) está adaptado al entorno y ello no puede entenderse como defecto. En cualquier caso, el defecto se cifraría, obviamente, en la inutilidad del exceso.

Que el léxico de un hablante queda conciliado con sus necesidades comunicativas se hace patente cuando comparamos el vocabulario de un miembro de la comunidad urbana con el de otro del mundo rural. Este último puede denominar las herramientas, los árboles, las plantas y las actividades del campo con una precisión que no posee el primero. El hombre urbano, en estas circunstancias que no le son familiares, recurrirá a los hiperónimos, o términos muy generales, como sería el caso de *herramienta*, *planta* y *tareas del campo*, allí donde el campesino hablará, por ejemplo, de *estercolar* y *espigar*, y distinguirá sin dificultad un *azadón* de una *azada*. Curiosamente, mucha gente cree que el dominio del léxico se asienta no ya en este conocimiento específico, no ya en la maestría con los nombres particulares de las cosas, sino en el uso de los cultismos y de las designaciones más abstractas. Este prejuicio lleva asociada su penitencia, porque la lengua se impersonaliza y pierde las raíces y la sabiduría de aquellos orígenes en los que las palabras hablaban de las cosas y nos evocaban el mundo cotidiano. No habla mejor quien acierta a decir, sin tartajear, *reprivatización* y *reindustrialización*, tengan o no estas palabras un contenido preciso; y se impone no despreciar a aquellos que saben nombrar, con la exactitud que confiere el uso cotidiano, todo lo que les rodea.

Una lengua es mucho más que el conjunto de sus palabras. Y la habilidad lingüística de un hablante se habrá de establecer sobre unas bases mucho más hondas: las de los esquemas formales de una lengua. Una lengua puede sufrir la invasión de centenares de palabras de otra lengua; a pesar de ello, si todavía funcionan los poderosos mecanismos de la asimilación y permanecen intactas las estructuras fonológicas, morfológicas y

sintácticas propias, nada sustancial habrá cambiado en la lengua. Está claro que ante una situación como ésta no podremos permanecer ni insensibles ni inmóviles; pero no hay que olvidar que las palabras son y dejan de ser, mientras que si los esquemas formales perduran, perdura con ellos la lengua. Por eso, la defensa de una lengua nunca habría de plantear, como combate fundamental, la expulsión del barbarismo. El punto clave es otro: las lenguas se ganan o se pierden en la palestra de la fonología, de la morfología y de la sintaxis, y podemos estar seguros de que el peligro real se cierne cuando se aprecia cómo se desdibujan las construcciones genuinas de una lengua. Con las palabras todo es diferente: podemos ser conscientes de ellas, podemos utilizar ésta o aquella otra, y si se nos ocurre una que resulta inadecuada, podemos detener su articulación y utilizar otra más apropiada. Ni el léxico constituye la parte fundamental de una lengua, ni su caudal abundante puede ser tomado como medida de inteligencia o de riqueza lingüística. El léxico podrá distinguir socialmente a los hablantes; pero las diferencias de fondo que de ello se derivan son fútiles.

Las estructuras, los esquemas formales de una lengua. Aquí es donde se hermanan todos los hablantes: el literato y el iletrado, el sabio y el inculto, el orador experto y el niño de siete años. Las estructuras básicas de una lengua son el elemento nivelador por excelencia, la fuente profunda de la igualdad lingüística. Y, más hondo aún, lo que nos hace idénticos es el bagaje con el que venimos al mundo. De ninguna forma somos una *tabula rasa*, como creen algunos, una especie de masas informes que solamente en interacción con los estímulos y gracias al aprendizaje nos convertiremos en hablantes hábiles. Hoy día, sólo los genios de la ingenuidad pueden dar crédito a la creencia de que un mecanismo tan complejo y tan sutil como es una lengua se llega a dominar, desde cero, por la vía de la repetición y de la analogía. William Shakespeare no pudo escribir *Hamlet* mediante la repetición y la analogía. Y esta afirmación también vale para el hablante analfabeto: el uso efectivo de determinadas estructuras altamente complejas (las relaciones del caso, las cohesiones sintagmáticas, las referencias anafóricas...) no es fácilmente justificable desde cero, como puro fruto del aprendizaje. Y no deja de ser sorprendente, y significativo, que todas las lenguas conocidas dispongan de caso, de cohesiones sintagmáticas y de posibilidades anafóricas. ¿Cómo es posible que lenguas sin relación genética alguna

(el latín y el chinook, por ejemplo) coincidan en puntos tan sustanciales como algún tipo de mecanismo formal para marcar las funciones de agente y objeto dentro de la oración?

Sustancialmente de acuerdo con los puntos de vista de Noam Chomsky, Jacques Monod ha apuntado que «la forma de todas las lenguas humanas es la misma» y también lo es el grado de complejidad de nuestros instrumentos simbólicos. Además, el tiempo y el proceso del aprendizaje lingüísticos son idénticos para todos los hablantes, no importa la lengua que circunstancialmente les haya correspondido. Por otro lado, las asociaciones de palabras se establecen «de acuerdo con una síntesis que no es fruto de la repetición o imitación del lenguaje de los adultos». Sobre la base de estos datos, Monod acepta con toda naturalidad la hipótesis de una predisposición biológica (es decir, innata) previa al momento en que, de forma efectiva, nos hallamos expuestos a las expresiones de una lengua. Este punto de vista se está extendiendo cada vez más entre algunos biólogos (quizá por el interés que, desde un principio, han manifestado los estudiosos de la biología hacia las formulaciones hipotéticas) y es coincidente con los postulados de las orientaciones lingüísticas que han adquirido más fuerza en los últimos años: quien llega al mundo viene provisto de la información necesaria —idéntica para todos— que le permitirá aprender una lengua. Es decir, posee aquello que se denomina una «gramática universal» que puede concebirse como el denominador común y mínimo de todas las lenguas del mundo. Tan sólo así cabe justificar, por el camino de las hipótesis, la rapidez con que adquirimos una lengua y, a la vez, cómo a partir del conjunto, en general pobre y limitado, de los datos lingüísticos que encontramos en nuestro camino podemos levantar en nosotros el edificio fastuoso de una lengua que usamos de forma creativa y al margen, en buena medida, de los estímulos que proceden de nuestro entorno.

En más de una ocasión, Chomsky se ha referido a la gran cuestión epistemológica planteada por Bertrand Russell: «¿Cómo es posible que los seres humanos, cuyos contactos con el mundo resultan breves, personales y limitados, sean no obstante capaces de alcanzar a saber tanto como en realidad saben?» El problema es, en este caso, el de la procedencia del conocimiento, puesto que no todo lo que sabemos se puede considerar derivado, única y exclusivamente, de los datos de la experiencia. La respuesta de Chomsky al interrogante de Russell es ésta: exami-

nando las lenguas naturales «podemos obtener alguna comprensión de las *propiedades invariantes que cabe atribuir razonablemente al mismo organismo* y que son su contribución a la tarea de la adquisición del conocimiento lingüístico: esto es, el esquematismo que este organismo aplica a los datos de los sentidos en un esfuerzo para organizar la experiencia y construir sistemas de conocimiento». Esta capacidad previa al aprendizaje nos iguala a todos en aspectos sustanciales, y la suprema injusticia lingüística proviene del hecho de que, poseedores de lo que es más importante, el medio y la educación nos puedan privar de lo que resulta más insignificante y que, por este motivo, se discrimine a los que no han aceptado (o no han tenido la ocasión de aceptar o no han querido aceptar) las convenciones instituidas a lo largo de un proceso educativo. Conviene insistir de nuevo: tales diferencias tan sólo son la espuma; por debajo, la hondura de nuestro conocimiento es idéntica.

No sólo coincidimos en el dominio de una gramática universal, en la posesión de una predisposición biológica innata para el lenguaje. A un nivel no tan profundo, todos atesoramos el núcleo central de nuestra lengua, sus mecanismos formales, sus estructuras sintácticas. Por ello se entiende conocimiento de la lengua propia; mas tal conocimiento no es, en absoluto, consciente y la tarea del lingüista (o su tarea más relevante) es dilucidar formalmente este conocimiento inconsciente del hablante. Hay datos sobradamente sorprendentes y podemos expresarlos con un interrogante: ¿cómo es posible que las oraciones de una lengua no puedan construirse de cualquier manera? ¿Cómo es que los propios hablantes sabemos, inconscientemente, cuáles son los límites de nuestra lengua? La respuesta a esta pregunta capital nos conducirá muy lejos, forzosamente.

Con un grado más o menos grande de variabilidad, las posiciones de los elementos dentro de una oración pueden ser cambiadas y esto nos permitirá la expresión de matices, especialmente si la entonación pone de relieve una de estas posiciones y tematiza o destaca el elemento sobre el cual se desea proyectar el foco de la oración. Podemos decir *El Sol, cada día, se pone*, *El Sol se pone cada día*, *Cada día, se pone el Sol*, *Se pone el Sol cada día* y *Cada día, el Sol se pone*, y enfatizamos de maneras diferentes. Sin embargo, no es posible decir *El Sol se cada día pone*. En este punto, la cuestión radica en saber por qué son posibles cinco ordenaciones diferentes de esta oración y no seis. Una respuesta sería ésta: porque hemos escuchado

(y aprendido) las cinco primeras oraciones y no la sexta. Mas ello no resulta completamente verosímil. ¿Es cierto que hemos oído, por ejemplo, la cuarta oración (*Se pone el Sol cada día*) alguna vez? Y, en el caso de que hubiésemos oído las cinco, aún habríamos de responder a una nueva pregunta: ¿por qué prohibimos una nueva variante? Expresado de otra forma: cualquier hablante (incluso aquellos que ignoran la existencia de una disciplina llamada «gramática») sabe que *Todos los perros traerán los diarios* es una secuencia que equivale a *Los perros, todos, traerán los diarios* y será capaz de atribuir a esta segunda oración un grado de énfasis que no tendría la primera. Es decir, que *todos* puede cambiar de posición y la información será, esencialmente, la misma. Por el contrario, las cosas son muy diferentes si la secuencia es *Los perros traerán todos los diarios*. Ahora no se trata de prohibir una nueva variante, como en el caso de las puestas de Sol, siempre renovadas. Ahora el problema se cifra en que un desplazamiento de *todos* preserve el significado, mientras que otro lo modifica de forma obvia. Y todavía más: ¿por qué no es posible, puestos a desplazar un elemento, insertar *todos* entre *los* y *perros*?

Se ha creído —y muy a menudo— que las lenguas eran el reino de una libertad ilimitada, el lugar donde cualquier hablante podía moverse sin ninguna restricción. Quienes nos ocupamos del lenguaje hemos tenido que aprender una gran verdad: la libertad es posible, pero en el ámbito de un marco lleno de condiciones. De manera paralela a como es posible el conocimiento dentro del marco de unas estructuras cognoscitivas que, al limitarlo, permiten el despliegue de su poder.

Que en el seno de una lengua la libertad queda sometida a condiciones, es un hecho conocido por cualquier hablante: sin saberlo explícitamente, el hablante es un maestro en el difícil y sutil arte de las restricciones, en el permiso y en la prohibición de secuencias. Es como si el hablante hubiera adquirido, por encima de todo, los mecanismos secretos que guían la producción del habla, los recursos que, al limitar el uso, le salvan de caer en el vacío de la no significación. Porque, si todo resulta posible, si no aceptamos el dominio del lenguaje (su poder simbólico que, al anular las diferencias, permite el acto designativo), quedaríamos enclaustrados en nosotros mismos, en el reino estéril de la incomunicación. En cambio, la trivialización lingüística de las experiencias y de los objetos, la reducción simbólica que las lenguas operan sobre el mundo, posee la

virtud de abrirnos de par en par las puertas para la comprensión de todo cuanto somos y del universo que nos circunda. Así pues, de la mano del simbolismo lingüístico, los seres humanos nos hemos adentrado en el difícil arte de la abstracción, de la anulación de las diferencias. Y esta iniciación en el simbolismo es la condición que nos franquea el uso lingüístico adaptado a una situación peculiar y la expresión de nuestra identidad e intimidad irreductibles. Por el camino que fuere, alcanzamos a ser nosotros mismos merced a que somos como los demás.

En resumidas cuentas, por un lado controlamos las restricciones sintácticas dentro de nuestra lengua. Por otro lado, todas las lenguas participan de una propiedad común: el simbolismo. He aquí dos aspectos de importancia capital en cuanto al funcionamiento de las lenguas: no se da en el mundo lengua alguna en la que quepa la más absoluta libertad en lo que toca a la ordenación de los elementos oracionales. Y tampoco hay lenguas —serían inimaginables— en que no sea posible conseguir cualquier grado de abstracción, incluso el de la filosofía más sutil. Una vez más, estos dos aspectos nos hermanan a todos, sabios e iletrados, y se presentan como elementos sobresalientes de la igualdad esencial de la especie humana: desde una perspectiva profunda, la facultad del lenguaje y la posesión de una lengua proveen a los humanos de una afinidad tan fuerte que las diferencias nacidas del entorno se convierten en insustanciales y completamente desestimables.

### 3. Es totalmente cierto que las oraciones suben al cielo. Y que retornan por las ramas de los árboles

Hasta hace poco, el aprendizaje de una lengua se cifra, sobre todo, en la memorización de listas de palabras adscritas a áreas léxicas o campos de vocabulario. Hay que creer con fe ciega que un método como éste era el responsable principal del fracaso espectacular y sistemático en la asimilación de las llamadas «lenguas extranjeras». Como he dicho en un par de ocasiones, el vocabulario, si bien constituye una parte de la lengua, no es lo que la caracteriza como un sistema humano de comunicación: los chimpancés, los pájaros y otras especies animales también poseen un léxico ligado a los deseos, juegos y acontecimientos inmediatos y concretos; mas les falta la sintaxis: son animales léxicos; gramaticales, no. De un primer ministro británico, muy famoso, se alababa el dominio del vocabulario que, con notable exageración, se suponía cercano a los cincuenta mil términos. Sin saberlo, quienes se embobaban ante esta habilidad adjudicaban al político un lugar poco vistoso en el hilo, largo y paciente, de la historia evolutiva.

El dominio de una lengua se manifiesta, por encima de todo, en el control de sus estructuras gramaticales. Una lista de diez mil palabras resulta del todo inservible y no nos permitirá mantener la conversación más trivial; en cambio, doscientas o trescientas palabras básicas y de gran frecuencia de uso, acopladas a un conocimiento de la organización interna de la lengua, nos facultarán para desenvolvernos con decoro en los trámites de cada día. Una lengua no se aprende en un diccionario y buena prueba de ello es la gran dificultad para adquirir una competencia aceptable en el dominio de las melodías entonativas de una lengua que son señales indicadoras de las cohesiones estruc-

turales. Una lengua es su organización: la arquitectura oracional (las posiciones de los elementos, las concordancias, las condiciones de la subordinación, los permisos en cuanto a los desplazamientos de algunos componentes sintagmáticos); el sistema de referencias interoracionales (el juego de las anáforas, el enmarañado arte de las sustituciones pronominales múltiples); la morfología y el significado de los tiempos verbales; la correlación temporal; el régimen preposicional... Todo ello compone una parte importante de la estructura formal de una lengua, que es precisamente lo que habrá de descubrir quien consiga tener su pericia.

He dicho «habrá de descubrir» y no «habrá de aprender», y éste es un matiz importante puesto que aún hay quien cree que la adquisición de un estado firme de conocimiento depende tan sólo de los estímulos exteriores al organismo. Esto ya lo sabemos. ¿Qué es lo que uno ha aprendido cuando ha cumplido la tarea prodigiosa que le ha llevado a la posesión de una lengua? Para decirlo informalmente, ha aprendido la periferia: el vocabulario, las expresiones idiomáticas, las derivaciones no productivas, las irregularidades. No parece que en estas cuestiones intervenga ningún tipo de estructura previa a la que nos orienta en el descubrimiento del núcleo de nuestra lengua. Y retornamos, desde otra posición, a un pensamiento conocido, muchas veces enunciado por Chomsky: «La persona que ha alcanzado el conocimiento de una lengua ha interiorizado el sistema de reglas que relacionan, de una manera determinada, el sonido con el significado». Es decir, sin negar la necesidad de un aprendizaje efectivo y sin olvidar que los datos lingüísticos procedentes del entorno resultan obviamente incuestionables —«la experiencia es necesaria para poner en funcionamiento las estructuras innatas», dice Chomsky y algunos distorsionadores lo olvidan—, el conocimiento de una lengua no puede identificarse con la adquisición de unas nomenclaturas. Todo lo contrario: la tarea principal que habrá de consumir el hablante se condensa en la deducción de la organización sintáctica de la lengua, lo cual le permitirá la proyección de este conocimiento en la producción de oraciones nuevas, ajustadas a situaciones nuevas.

Antes se pensaba que los hablantes éramos algo así como mecanismos de repetición. Bloomfield y sus discípulos reiteraron la creencia de que la adquisición de una lengua se podía describir por medio de un esquema muy sencillo: se almacenarían unas oraciones determinadas, asociadas al recuerdo de las

situaciones en que fueron emitidas. Una nueva situación, en algunos puntos parecida a la primera, desempeñaría el papel de estímulo que liberaría la oración apropiada; esto es, aquella que habríamos mantenido relacionada al primer acontecimiento, escondida no se sabe en qué misterioso rincón de una memoria inconsciente. Pero quedaba falto de explicación el hecho incuestionable de las nuevas oraciones, aptas para ser asociadas a situaciones nuevas. En este caso, los bloomfieldianos recurrían a la analogía: las oraciones nuevas serían, por consiguiente, el fruto de una composición con el material de oraciones viejas, es decir, conservadas en la memoria. Supongámos que en nuestro depósito oracional haya *Tengo escalofríos* y también *Estoy muerto de hambre*. La analogía, entonces, podría producir *Estoy muerto de escalofríos*, a guisa de oración recosida. Pero lo que resulta inexplicable es que no nos adentremos por los vericuetos de otras analogías: *Tengo muerto de hambre*, por ejemplo. Y alguien podría argüir: «Esto es debido a que nunca hemos oído tal expresión». Un argumento como éste olvidaría que hay oraciones efectivamente nuevas; es decir, no emitidas antes. Y también que las oraciones viejas fueron nuevas en algún momento de la historia de la lengua. Además, quedaría sin explicación en virtud de qué mecanismos podríamos producir esas analogías y, todavía más, cuáles serían los procesos analógicos que habrían llegado a componer un poema excepcional.

Parece más plausible una explicación que, con mucho, es más sencilla y elegante como hipótesis científica: los hablantes habríamos descubierto las reglas sintácticas (entre otros mecanismos) y las nuevas oraciones resultarían ser su proyección. También hemos de suponer que hemos realizado este descubrimiento guiados por una predisposición innata que nos habrá permitido la adquisición de determinadas estructuras, al tiempo que nos habrá vetado cualesquiera otras organizaciones oracionales y, más allá de todo esto, nos habrá impedido la libertad absoluta: la nada, como ya sabemos. De otro modo, se hace muy difícil justificar unos cuantos fenómenos que ahora habremos de desentrañar.

Para comenzar, ¿en qué consiste el conocimiento de una lengua? Podemos considerar que existen dos tipos de conocimiento lingüístico: por un lado, el que se manifiesta en el uso, gramatical y creativo de una lengua; por otro, el que se hace patente en los juicios de los hablantes. En cuanto al primero, es preciso atender a algunos datos (que tomo de un estudio



elaborado por Teresa Cabré): a pesar de las semejanzas aparentes, los hablantes no tienen ninguna dificultad en distinguir *Te propongo salir* y *Te prohíbo salir*. La primera frase se puede parafrasear bien como *Te propongo que salgas*, bien como *Te propongo que salgamos*. La segunda, por el contrario, tan sólo admite una paráfrasis: *Te prohíbo que salgas*. He aquí que poseemos la habilidad de captar diferencias ante secuencias muy parecidas. También somos capaces de descubrir la equivalencia de dos oraciones cuya organización es diferente: *La comisión redactará la proclama* viene usada y entendida de manera sensiblemente igual a *La proclama será redactada por la comisión*. Esta capacidad de discernimiento en lo que afecta a las disimilitudes y similitudes no parece que sea inferida de la experiencia. Hechos como éstos se dan en todas las lenguas conocidas y nos inducen a postular una habilidad humana para la polisemia y la paráfrasis (o sinonimia sintáctica). En lo referente al segundo tipo de conocimiento, sin necesidad de un adiestramiento específico, somos capaces de emitir juicios sobre la ambigüedad de aquellas oraciones que pueden ser interpretadas en más de una forma. *Le he visto sentado en la Rambla* puede descifrarse de estas dos maneras: *Estando sentado yo en la Rambla, le he visto* y *El estaba sentado en la Rambla y le he visto*.

A este último ejemplo podemos añadirle otro: *Hay una bolsa de ropa perdida en la Secretaría de la Escuela*. Este aviso tan inocente, que podemos leer sin ninguna perturbación porque, por el momento, no hemos perdido nada, admite un número muy elevado de interpretaciones, lo cual significa que quizás hayamos perdido —ahora sí— la posibilidad de un desciframiento adecuado. Puede suceder que la ropa se haya perdido (o no) exactamente en la Secretaría; que la bolsa sea (o no) de ropa; que se haya perdido tan sólo la bolsa, o la bolsa con ropa, o solamente la ropa. He aquí que nos salen, hechas todas las combinaciones ( $2 \times 2 \times 3$ ), doce interpretaciones posibles. En tales condiciones, el riesgo de entender lo que no se ha querido manifestar con este mensaje es, como se puede comprender, muy elevado. Sin embargo, queda claro que el aviso está clavado en la puerta de una escuela de niños traviosos, y ahora el lector recibirá la ayuda de un buen fajo de datos ajenos al redactado: alguna persona de la escuela ha tenido compasión de los padres y ha metido dentro de una bolsa pañuelos, bufandas, jerseys y calcetines sin identificación y la ha guardado en Secretaría,

con la esperanza de deshacerse de todo ello. Pero tendría que haber redactado el aviso de esta otra manera: *En Secretaría hay una bolsa con la ropa que se ha perdido*. De esta forma se habría eliminado, cuando menos, la mayoría de las interpretaciones que la primera fórmula abría.

No obstante, lo que más nos ha de sorprender es el dato central e insoslayable: quien tiene competencia en el uso de una lengua sabe, aun no disponiendo del conocimiento explícito, cuáles son las oraciones gramaticales y cuáles no lo son. Desde la posición del lingüista, son oraciones gramaticales todas aquellas que el hablante puede producir de acuerdo con las reglas deducidas (también, por supuesto, las que genera o enumera la gramática, si bien este extremo lo dejo a un lado intencionadamente); reglas que el lingüista habrá de formalizar (esto es, hacer explícitas) en un modelo de la competencia. Estas reglas no son, ni mucho menos, unas fórmulas normativas al estilo de las que establecían las gramáticas tradicionales; más apropiadamente, representan los descubrimientos que ha realizado el mismo hablante y que le permiten el uso creativo en su lengua. Esta creatividad es otra de las cuestiones capitales. Ya desde sus primeros escritos, Chomsky ha afirmado que «la gramática de una lengua proyectará el corpus, finito y de algún modo accidental, de las expresiones examinadas hacia un conjunto (posiblemente infinito) de expresiones gramaticales». Expresado en palabras de Humboldt, ciento cincuenta años antes: el lenguaje «ha de dejar abierto el horizonte que permita expresar una multitud de fenómenos, aún imprevistos, y responder al conjunto de las exigencias que el pensamiento impone. Porque el lenguaje es la otra cara de la moneda de un dominio infinito y en verdad ilimitado: el campo que cubre lo que es pensable. Y, por eso, el lenguaje viene obligado a hacer un uso infinito de medios finitos; puesto que es una misma la fuerza que produce, a un tiempo, el pensamiento y el lenguaje».

La afirmación de que el lenguaje (y las lenguas en que se manifiesta) no es un marco hecho y cerrado, queda justificada técnicamente merced a aquellas reglas (deducidas por el hablante) que tienen una aplicación recursiva; es decir, las que se pueden reiterar sin límite alguno. Pensemos en la cantilena infantil: «Aquí tenéis al gallo que despertó al fraile que persiguió al perro que mordió al gato que cazó a la ratita que...». Este tipo de regla explica que sea posible la proyección del corpus a un conjunto infinito de expresiones. La tarea que cum-

ple quien domina una lengua puede expresarse, por consiguiente, de esta manera: enfrentado a un corpus limitado de expresiones, el hablante manifiesta la capacidad de descubrir los mecanismos productivos (entre ellos, los procedimientos recursivos). De ahora en adelante, sus emisiones lingüísticas serán la proyección creativa de las reglas descubiertas (y de las condiciones en que cabe aplicarlas); a causa de ello, el lenguaje resulta apto para expresar, con oraciones nuevas, situaciones y estados de ánimo «todavía imprevistos y de responder al conjunto de las exigencias que el pensamiento impone». Por consiguiente, podemos manifestar cualquier cosa; si bien no de cualquier manera puesto que, ya lo sabemos, una lengua está gobernada por reglas en todos sus niveles. Paradójicamente, los límites o condiciones del lenguaje nos permiten un número ilimitado de oraciones. Podemos declarar, en conclusión, que la aportación humana es doble: por un lado, podemos asignar a las oraciones un estatus de pertenencia porque, sin disponer de una lista, sabemos cuáles son las oraciones de la lengua. Por otro lado, merced al descubrimiento de los mecanismos que lo permiten, proyectamos el corpus al elaborar oraciones nuevas; esto es, aquellas no registradas previamente e inexplicables como producto de la repetición y de la analogía.

Es preciso ahora que nos preguntemos cómo formamos las oraciones de una lengua. Durante la primera mitad de nuestro siglo, por influencia de la obra de Ferdinand de Saussure, predominó una concepción lineal en lo tocante a la organización de las oraciones. Se albergaba la suposición de que éstas se componían en virtud de dos operaciones sucesivas: la selección y la combinación. Se pensaba, por un lado, en las clases o paradigmas de palabras de donde se extraía un elemento cada vez; y, por el otro, se consideraba que los elementos escogidos se asociaban sintagmáticamente siguiendo la línea de la sucesión temporal. Imaginemos ahora que disponemos de tres paradigmas: el primero, integrado por los elementos *el*, *la*, *los* y *las*; el segundo, formado por *tiempo*, *tren* y *enfermo*; el tercero, constituido por *se escurre*, *se desangra* y *se vacía* (y las otras formas de sus respectivos paradigmas verbales). Del primer grupo escogemos *el*; del segundo, *tiempo*; del último, *se escurre*. De esta suerte, obtenemos una secuencia como *El tiempo se escurre*, y con las dos operaciones mencionadas (la selección y la combinación) se querrá justificar este resultado oracional. No son pocos todavía quienes creen que es así como se resuelve

la construcción de frases. Sin embargo, falta explicar por qué hemos hecho esta selección y no otra: *El tren se desangra* o *La tiempos se vacían*, perfectamente posibles si las dos operaciones implicadas en la construcción de las oraciones no están sometidas a ningún tipo de restricción. Sin duda, ya hay una respuesta preparada: *La tiempos se vacían* no es una oración gramatical porque no se han respetado las concordancias de género y número. En cuanto a la otra, el paradigma de los nombres resulta demasiado general: sus elementos se muestran heterogéneos y es preciso subclasificarlos. En efecto, *tiempo* pertenece al subconjunto de los nombres «abstractos», *tren* al de los «concretos» y *enfermo* al de los «animados», y no cabe la convivencia de uno de estos tres con miembros de otras clases (la verbal, por ejemplo) en igualdad de condiciones.

A este extremo quería llegar: cuando un hablante emite una oración, previamente ha compuesto un proyecto, que precede al acto comunicativo, que le orienta en la selección del número oracional y del género del sintagma nominal, entre otros factores. Por ello hemos de aventurar que el hablante actúa guiado por lo que podríamos llamar el «principio de la globalidad». Además, sabe muy bien que los nombres están subclasificados y conoce las reglas de su convivencia. De otro modo no hay forma de explicar por qué construimos las oraciones tal como lo hacemos. De buen grado podemos aceptar que existen paradigmas o clases, de las cuales extraemos los elementos. Pero a condición de que presupongamos un plan inicial: acudimos a los paradigmas predispuestos para la coherencia oracional. En esto apreciamos una aportación del hablante difícilmente concebible como derivada de la experiencia.

Si alguna vez hemos visto los diagramas arbóreos que a menudo se dispensan en los estudios de gramática generativa, habremos podido comprobar que comienzan por el símbolo *F*: frase u oración. Desde este símbolo primero, muy general, descienden las ramas del análisis: hacia los símbolos *SN* y *SV*, sintagmas nominal y verbal, respectivamente. Y, más abajo, los símbolos de las clases léxicas (*Det*, *N*, *V*, etc.). Finalmente (y me ahorro los detalles técnicos), se insertan elementos como *el*, *tiempo* y *se escurre*, los frutos del árbol oracional, con lo que habremos concluido el análisis y quedará patente la estructura de la oración. Un gráfico de este tipo es todo lo contrario de un análisis lineal porque se ajusta al principio de la globalidad: el símbolo *F* prevé la concordancia de número para todos los

lugares de la oración donde la concordancia esté implicada; el símbolo SN cumple de igual manera con la de género, y así en otros casos. He aquí la razón, entre otras consideraciones, por la cual el modelo de la gramática generativa se considera apto para explicar un hecho lingüístico de suma importancia: cómo producimos las oraciones de una lengua. En realidad, cuando un niño de cinco años pregunta *¿Por qué cuando me llevaste al parque no me pusiste las zapatillas que me compraste?* (y aseguro que lo dice) hace mucho más que disponer en la línea del tiempo las piezas de paradigmas diferentes.

Este ejemplo nos conduce a otra cuestión. Los hablantes de una lengua no tenemos tan sólo competencia oracional; nuestra inteligencia lingüística nos permite controlar un espacio que trasciende los límites de la frase. Por tal motivo, Gemma Rigau, en un extenso y penetrante estudio monográfico sobre la gramática del discurso o texto, ha escrito: «Si la gramática de una lengua ha de ser un modelo de la competencia lingüística de los hablantes, se precisa traspasar los límites oracionales con los que se ha identificado esa competencia. En realidad poseen un conocimiento de la lengua que les permite producir y comprender infinitos textos o discursos coherentes. Por ello, hay que construir gramáticas cuyo dominio sea el texto o discurso». Esta exigencia resulta muy plausible porque todo el mundo consideraría inadecuado un discurso cuyo comienzo absoluto fuese: *En consecuencia, hemos de creer que...* Y hay muchos otros hechos que avalan una gramática como ésta: podemos decir (ejemplo correspondiente al estudio mencionado): «Encontré a Pedro y el antipático no me saludó»; y en absoluto, «Encontré al antipático y Pedro no me saludó», con la intención, en el segundo caso, de que los segmentos marcados tengan el mismo referente. Paralelamente, una oración como *Lo he enterrado ahora mismo* tan sólo puede considerarse viable como respuesta a una pregunta: *¿Qué has hecho con el tesoro?*, por citar un caso, y nunca se emitirá sin un fragmento textual previo. Todo ello forma parte de la competencia del hablante, así como los conocimientos pragmáticos que hacen posible el discurso en unas circunstancias determinadas y dentro del contexto social y cultural que cobija a los miembros de una comunidad lingüística.

La habilidad humana específica del lenguaje compone un fenómeno de una complejidad y riqueza incomparables, sin ningún análogo en el mundo de los vivientes. Poseemos destreza

designativa; pero lo que nos singulariza se cifra en la capacidad de organizar las oraciones y confeccionar textos coherentes, aptos para la expresión de las situaciones vividas y de las que viviremos. Este es el aspecto capital de la habilidad semiótica de los seres humanos, de nuestra disposición ineludible que nos lleva a emparejar sonidos y significados. Pero lo que resulta sorprendente es que la habilidad semiótica tenga, precisamente, un exceso sintáctico. Somos animales sintácticos y retóricos porque alcanzamos a captar el significado de las estructuras: si decimos *La raposa lame a su retoño* o *Ginger da un beso a Fred* sabemos muy bien que, más allá de los significados específicos de *La raposa* y *Ginger*, estos nombres están cumpliendo el papel de agente. Como también es cierto que ante dos oraciones como *El fue recibido por el comisionado* y *El fue recibido por el pasadizo*, no dudamos en atribuir los significados alternativos de agente y de lugar a *comisionado* y *pasadizo*, respectivamente. He aquí otro aspecto de nuestra habilidad: la capacidad de extraer los diversos sentidos de las estructuras. De esta capacidad participamos en común todos los humanos, sin discriminación alguna, y es ella la que aporta el exceso que nos confiere la condición de humanos. Es el lujo del lenguaje.

## Segunda parte

### EL LUJO DE LA DIVERSIDAD

#### 4. Di «¡ven!» e iré, o sabré que me necesitas, o que no quieres verme

La fuerza del lenguaje abraza lo que es igual y lo que es diverso. Y sucede que la misma fuente, a un tiempo, nos reúne y nos distingue. Porque el lenguaje es uno y las lenguas son diferentes. Y porque, en una lengua, se da la diversidad de hablas y hablantes. También, porque una lengua constituye un pozo insondable e inagotable del que cada cual extrae lo que desea; eso sí, siempre agua clara. Si casualmente encontramos polvo, tan sólo será atribuible al receptáculo.

Hasta aquí hemos querido dar un relieve especial a los aspectos comunes del lenguaje y de las lenguas; con todo, llega el punto en el que conviene orientar nuestra atención hacia el universo de la diversidad; pero sin perder de vista que debajo de ésta se esconde un tesoro del cual somos poseedores mancomunados.

En el uso efectivo del lenguaje se manifiesta una variedad casi sin límites: uno habla una lengua, en uno de sus dialectos, y puede ser identificado en relación con un determinado registro. Además, son plurales las funciones que pueden prevalecer en la emisión de los mensajes, y haremos uso de ellas con intenciones varias: incluso podremos subvertir la finalidad básica del lenguaje y conseguir que nuestras palabras queden vacías de significado y hasta que resulten engañosas. También reside en ello el poder del lenguaje.

Desde el punto de vista de la variedad, constatamos fenómenos que, regularmente, caen fuera del alcance del hablante: éste vive zambullido en la diversidad sin que se le pida su opinión. Habla su lengua, la lengua que le corresponde accidentalmente por haber nacido de unos progenitores deter-

minados y en una de las comunidades lingüísticas de que se compone el mundo de los humanos («se compone», y no «se divide», porque poseer una lengua nos hace inteligentes y nos abre las puertas de las otras lenguas). También estamos sumergidos en la variedad dentro de la lengua y seremos adscritos a este o aquel dialecto. Estos son hechos objetivos y, por lo general, no se escogen los hechos: no hay ninguna intencionalidad al hablar tal dialecto de cierta lengua. Y, como sea que nadie puede condenar a nadie por haber nacido, una de las injusticias máximas es la de proscribir a los humanos a causa de su habla. Incluso, mofarse de ella.

Si la lengua y el dialecto son incontrolables para la inmensa mayoría de los hablantes —es decir, para los hablantes—, las cosas son diferentes en el caso de los registros o modalidades de uso. Se asocia a menudo el término «registro» con las variedades culta y popular de una lengua: se cree que el catedrático de Universidad habla en el registro culto (a veces tropezaríamos con muchas sorpresas), mientras que un labriego sin instrucción lo hace en la modalidad popular, sin que ni uno ni otro tengan posibilidad alguna de adoptar el registro alternativo. Aproximadamente, como si cada cual fuese hablante de una lengua diferente e ignorase la del otro. Esta forma de enfocar el problema es, obviamente, muy esquemática y pobre. Se sabe que todos los hablantes corrientes —los de todas las lenguas— atesoran la habilidad de adaptarse a las situaciones vividas y que no usan del mismo modo su lengua cuando se dirigen a un niño o a un anciano, a un compañero o a un forastero. Todos somos capaces de cambiar de registro, si por ello entendemos la destreza de acoplarnos a las circunstancias ordinarias del habla y de tener en cuenta que los receptores de nuestros mensajes son diferentes o, como poco, que pueden clasificarse en grupos diferentes según edad, grado de familiaridad, etc.

El problema del llamado «registro culto» es totalmente otro y resulta muy delicado desentrañar cuáles son su origen, sus características y sus funciones. Además, este registro será, a menudo, el fruto amargo de un aparato escolar que pretende borrar las señas de identidad dialectal, los rasgos del ideolecto que nos singulariza y, en no pocos casos, las lenguas que no sean la oficial del Estado. Está claro que, por principio, la instrucción es un tesoro muy estimable; pero no podemos decir lo mismo de cualquier sistema escolar, y menos aún de aquellos

cuyos objetivos son la pérdida de los orígenes, el desclasamiento y la anulación de las diferencias. El registro culto toma como modelo, en muchas ocasiones, el habla de un lugar donde se cree que la lengua se conserva en toda su pureza; o es mimético con el estilo verbal de algunas instituciones universitarias prestigiosas que construyen con su habla una frontera de élite; o trata de ser fiel a los usos literarios. Con notable frecuencia, este registro es una mezcla no planificada de los tres factores y no será fácilmente accesible a un hablante cualquiera. Como ha escrito John Gumperz, «parece claro que una de las razones que explican el mantenimiento de las diferencias lingüísticas en una comunidad es que las fronteras lingüísticas (incluidas las distinciones entre los diversos códigos, dialectos, lenguas, etc.) han sido usadas tradicionalmente como medios de control social. En la medida en que el lenguaje da poder a un grupo específico, este grupo puede intentar mantener el control de su lengua, dialecto o estilo, consolidando así los esquemas de un habla "buena" y bloqueando el acceso al resto de los grupos (...). El resultado de todo ello es que la misma existencia de diferencias entre sistemas lingüísticos (sean códigos o estilos) se convierte en vehículo para la transmisión y el mantenimiento de los estereotipos sociales». Solamente los de Oxford visten, beben y *hablan* como los de Oxford; es un estilo inconfundible: *absteneos, les précieuses ridicules!* Y, más todavía, los destripa-terrones.

El acceso al registro culto es un camino sembrado de espinas y uno no estará nunca del todo seguro de no haber caído en el ridículo más de una vez. Es una prueba del artificio el que los candidatos a cultos hagan todo lo posible para borrar las formas más normales de la expresión cotidiana: no pueden decir *para resolver el problema...*; han de decir *a fin de resolver el problema, a fin y a efecto de, con el objeto de...*, aspirantes perpetuos a redactores de boletín oficial. Pero no hay que confundir tal registro con la norma estándar, de consecución bastante difícil. Esta norma, que unifica una lengua allá donde es deseable (y necesario) contar con una herramienta de intercomprensión, es harina de otro costal. El estándar no podrá tener nunca como objetivo la división de los hablantes, sino su cohesión y pervivencia como pueblo. Por consiguiente, cumplirá como una *koiné* y, sea como fuere, quienes se ocupen de ello habrán de hacer suyos los criterios generales de Otto Jespersen: el estándar se habrá de edificar sobre lo que sea lingüísticamente

correcto; es decir, «aquello que es exigido por la comunidad lingüística determinada a la que pertenecemos», y procurarán obtener una norma sobre la base de lo que, «expresado más fácilmente, sea recibido más fácilmente» por la comunidad de hablantes. De tal suerte, hallamos un camino (si se precisa) para mantener la inteligibilidad mutua.

Así pues, una dimensión del poder del lenguaje se manifiesta en su variedad: lenguas, dialectos, registros. Y también se manifiesta tal fortaleza, como decía anteriormente, en las funciones que pueden prevalecer en un cierto mensaje. Desde el punto de vista del estudioso, una expresión cualquiera puede ser examinada como portadora de cargas informativas ajenas al control e intenciones del emisor: más allá del significado, o significados, estrictamente referenciales, podemos captar el estado de ánimo del hablante y, más en general, investigar lo que Jakobson, en un estudio muy difundido, atribuía a la función emotiva del lenguaje. El examen de esta función, centrada en el emisor, permite deducir «la actitud del hablante en relación con lo que dice»: tiene miedo, está exaltado, exultante, triste, decepcionado; el tono de sus palabras es indicio de ambición, de antipatía, de autoritarismo, de amabilidad. Dice lo que dice con ironía, quizá se está burlando de nosotros, no dice la verdad. Sucede algo similar a cuando te dan un apretón de manos: ése es tímido, aquél te transmite una señal de fuerza; otro quiere ser más que tú porque ha levantado el codo por encima de la altura de la mano. Dicen que algunos médicos, cuando te reciben, antes que nada, e intencionadamente, te dan un apretón de manos para reconocer los primeros síntomas: una aproximación a la temperatura del cuerpo, a la sudoración, al estado de la piel, a la disposición del paciente... Son informaciones que damos sin saberlo. La vertiente individual, lingüística o no, se manifiesta aquí al margen de nuestra voluntad. Porque, cuando preguntamos *¿Te encuentras bien?* queremos una respuesta y en absoluto, al menos directa y conscientemente, buscamos hacer patente nuestro desinterés, nuestra preocupación o nuestro deseo de iniciar una conversación cualquiera.

Pero se dan otras funciones cuyo grado de voluntariedad está claro. Si decimos *Hace demasiado calor*, además de lo que acabamos de ver, con seguridad queremos transmitir de modo efectivo la opinión que nos hacemos de unas condiciones atmosféricas. Pero si lo decimos con la intención de que alguien abra las ventanas, estamos advertidos de que tratamos de pro-

vocar una conducta en nuestro interlocutor. Esta última es la dimensión coactiva del lenguaje y más adelante habremos de contar con ella. Por consiguiente, hemos de entender las diferentes funciones como manifestaciones del hablante, como señales (queridas o no) de sus intenciones, como indicadores de las condiciones idiosincrásicas de un acto de habla. Y, en la práctica, quienes participan en el juego de la conversación conocen sus reglas variadas. He ahí, pues, otro aspecto de la diversidad de los usos lingüísticos y de nuestra habilidad para captar los delicadísimos matices de los intercambios verbales. Una lengua permite todo esto. Y aún más: las lenguas permiten también la ambivalencia, la ambigüedad y la mentira. Ya lo decía el zorro en *Le Petit Prince*: «Le langage est source de malentendus».

No obstante, los tres fenómenos que acabamos de mencionar poseen características diferentes. La ambivalencia y la ambigüedad derivan del hecho de que una lengua no es un producto redondo ni previsto expresamente. Lo que Edward Sapir llamaba la «perfección esencial del lenguaje» se puede aceptar de buen grado si centramos nuestra atención en los aspectos más generales del sistema simbólico que lo convierten en el instrumento más poderoso para la comunicación; pero no si buscamos la perfección en todos sus detalles: el pacto lingüístico de cualquier pueblo no es consciente, es fruto de herencias, interferencias y otros factores históricos; tal es la razón de que las lenguas tengan, también, más de un talón de Aquiles. En efecto, la ambivalencia y la ambigüedad son consecuencia de algunas propiedades de las lenguas; en cambio, el uso embaucador adquiere un cariz muy diferente: la mentira y la ironía no implican a la lengua sino a los hablantes. Una mentira es un acto querido y comporta la reversión intencional de un mensaje, adecuado a unos acontecimientos, que se ha convertido en un negativo aproximado de la verdad circunstancial.

Un nombre propio, emitido *hic et nunc* y en condiciones locutivas óptimas que ligen al hablante y al oyente, solamente puede tener un referente, dejando aparte los matices connotativos que aporten cada uno de los que participan en la charla. Si hablan dos psicólogos y uno de ellos dice que ha leído un libro de Skinner, ambos dispondrán de la misma referencia, pese a que este nombre propio despierte filias y fobias de carácter teórico y metodológico en los interlocutores. La situación es la misma en el caso de aquellos nombres comunes o generales que estén arropados por elementos determinativos suficientes o por

unas circunstancias locutivas que desempeñen un papel singularizador respecto del nombre común: *casa* es una designación general; pero, no *la casa que alquilaste* (en el caso de que no hayas alquilado más que una), y tampoco *esta casa*, acompañada de una señal con la mano. Sin embargo, el genio simbólico de las lenguas permite la determinación en virtud de la indeterminación: *reloj* designa objetos de gran diversidad en cuanto al precio y las formas; *-er-* es aplicable a cualquier persona que tenga relación con objetos y ocupaciones (*librero, granjero*), al margen de su edad, del color de su pelo y de los objetos y ocupaciones (*-er-* vale para aquel que vende libros, cría animales, recoge las basuras o tiene una pastelería). Esta característica del lenguaje, y de todas las lenguas humanas, se resume en la generalidad esencial de los elementos designativos y permite la clasificación del mundo: desde el punto de vista lingüístico, no tratamos con objetos singulares, sino con grupos de objetos que denominamos de la misma forma. Posiblemente, tal desvinculación de la palabra con respecto a la cosa singular esté en los cimientos más ocultos de la vaguedad, la ambigüedad y la mentira: las palabras no son propiedad de las cosas y por ello los significantes son mudables y manipulables.

*Relej* puede ser predicado de muchos objetos y *-er-* se asigna a muchos oficios. Son símbolos generales. En otros casos, la indeterminación de las lenguas depende del hecho de que ciertas realidades dimensionales configuran gradaciones infinitas: ¿quién se vería capaz de establecer los límites exactos entre el papel, la cartulina o el cartón? No cabe duda alguna de que lo que estáis leyendo ahora está impreso en papel y que el libro ha sido encuadernado con tapas de cartulina. No obstante, también se afirma que las cajas rígidas para cigarrillos son de cartón y su grosor no iguala, ni mucho menos, el de las tapas que tenéis entre las manos. Una vez más, las designaciones luchan contra lo infinito: la gente es *alta* o *baja*, *joven* o *vieja* y los objetos se perciben como *pesados* o *livianos*, *grandes* o *pequeños*. Hay que reconocer que entre estas parejas y la diversidad de las alturas, las edades, el peso y el grosor, se abre un abismo. Pero no podemos imaginarnos cómo lograríamos cubrirlo: un número infinito de palabras (una para cada cosa, cualidad, matiz) resulta completamente impensable como terreno firme para la comunicación. Y más todavía: una para cada manera personal de ver los objetos, los acontecimientos, los estados de ánimo de cada cual. Las palabras de las cosas, indicios pu-

ros, únicos; ello supondría la destrucción del lenguaje, cuyos límites dibujan el perfil de la condición y de la comunidad humanas.

La ambigüedad aparece también en todas las lenguas: se trata de un universal lingüístico. Dejo al margen, ahora, aquellas palabras que, circunstancialmente, pueden cobijar sentidos diferentes, sea por derivaciones metafóricas (en *remachemos el clavo*, la última palabra puede designar un objeto que se introduce a golpes de martillo en la madera, o bien un asunto que queremos que quede bien resuelto), sea porque una palabra contenga dos o más significados (como ejemplifican los términos *enlace*, *mancha* o *rastro*); hay que añadir que estos casos de polisemia quedan resueltos, por lo normal, en las circunstancias del acto de habla. Resulta mucho más instructivo fijar ahora nuestra atención en los hechos de ambigüedad que tienen su origen en ciertas características estructurales de una lengua cualquiera: a veces, una oración —o uno de sus segmentos— puede decodificarse de dos o más modos. Se trata del caso, comentado anteriormente, de *Le he visto sentado en la Rambla* y, también, de *El Papa habla a los polacos de Roma*, donde *de Roma* puede entenderse como la materia de la conversación, como el lugar de residencia de los polacos y, forzando algo la interpretación, como expresión que no responde a las condiciones de la antroponimia. No obstante, tales ambigüedades se resuelven, una vez más, en los actos de habla; por ejemplo: *El Papa ha llegado a Ustka nadando desde las costas suecas y, después de descansar un rato, ha hablado a los polacos de Roma*. Pero todo esto nos lo podríamos haber ahorrado cambiando la posición de los sintogmos: *Ha hablado de Roma a los polacos*.

Sin embargo, este cambio en la colocación de los sintagmas no siempre es posible. Fijémonos en la oración siguiente: *Las cortinas de las viejas mansiones, que parecen surgidas de una narración romántica, están llenas de polvo*. En este caso, la frase inserta (*que parecen surgidas de una narración romántica*) puede ser atribuida a cualquiera de los dos sintagmas nominales antecedentes: ya sean *las cortinas* las que *parecen surgidas de una narración romántica*, ya lo sean *las viejas mansiones*. Habrá que creer que el hablante-emisor sabe lo que quiere decir; no obstante, carece de alternativa y, si escoge una construcción como ésta, la ambigüedad será inevitable porque, en el caso de que quiera atribuir la frase inserta al primero de los



sintagmas nominales (*las cortinas*), no podrá colocarla inmediatamente a su derecha; si lo hiciese, la oración resultaría anómala (*Las cortinas, que parecen surgidas de una narración romántica, de las viejas mansiones, están llenas de polvo*). Desde la perspectiva del hablante-receptor, el problema crece en complejidad: si es lo suficientemente hábil como para apercibirse del doble sentido, podrá solicitar explicaciones; ahora bien, si dice: *¿Es mágico, verdad?*, no sabremos exactamente qué es lo que habrá entendido, y si ha adivinado lo que el emisor pretendía comunicarle habrá sido por un lance de la fortuna. Está claro que el problema se podría haber resuelto, desde un principio, con sólo modificar la estructura lineal: *Las cortinas parecen surgidas de una narración romántica. Están llenas de polvo y cuelgan de las viejas mansiones*. Y he aquí la otra cara de la moneda: una lengua permite la ambigüedad y también contiene los recursos para evitarla; es fuente de malentendidos, al mismo tiempo que permite toda clase de avenencias comunicativas.

La ambigüedad potencial de las lenguas, su poder de ocultación e indeterminación, es un recurso que puede ser utilizado expresamente: lo saben los legisladores y también lo han sabido siempre los maestros en las ceremonias de la confusión. Os transcribo una perla falsa: *«En los enfrentamientos de ayer entre estudiantes y policías, estos últimos utilizaron botes de humo y mangueras de agua. En los de hoy, donde ha habido un muerto, se han utilizado armas de fuego»*. Y bien, ¿quién las empuñó? He aquí cómo el inocente pronombre impersonal, al bloquear la presencia del referente explícito, permite que el lector candoroso se convierta en un verdadero océano lleno de dudas.

Por principio, tan sólo los ansiosos de la *boutade* podrán llegar a creer que en el seno del lenguaje todo es subversión. Sin embargo, la subversión y la incomunicación son posibles si el hablante lo quiere: Digo *¡Ven!*, pero quiero que te vayas. «La semiótica —escribe Umberto Eco— es, en principio, la disciplina que estudia todo lo que se puede usar para mentir.» De hecho, todos los sistemas semióticos (las lenguas incluidas) son susceptibles de ser entendidos como mecanismos de ficción, como suplantadores del mundo real, puesto que los signos se sitúan en el lugar de las cosas. Permiten, incluso, la creación de objetos y acontecimientos cuya existencia pertenece exclusivamente al mundo mental porque su única consistencia es verbal. Una novela es una ficción y, en cierto modo, una mentira (y una crítica literaria es una mentira sobre otra mentira). Lo que su-

cede es que la mentira lingüística se consiente; o ni tan siquiera es preciso que esto sea verdad, porque estamos obligados a la mediación simbólica. Dejando de lado estas especulaciones, quizá razonables (o, al menos, sugestivas), todos sabemos que es posible el uso embaucador. Pero aquí no tiene apenas sentido que nos enredemos con las mentiras simples, veniales o mortales, ni con las intenciones piadosas o perversas de un hablante que busca confundir a sus interlocutores.

La gran subversión lingüística consiste en sustraer y cambiar los significados, de manera sistemática y planificada, con la intención de controlar el poder escamoteando los nombres verdaderos de la iniquidad. La mentira suprema es inducir la paz de la conciencia, propia y ajena, porque formalmente se puede llegar a creer que hacemos no aquello que hagamos, sino lo que las palabras digan que hacemos. De esta suerte se quebrantan, hasta los límites, los tenues ligámenes que, al menos en algún rincón de nuestra conciencia, aparejan los sonidos con los sentidos y los signos con las cosas. La injusticia suprema consiste en deshacer y rehacer, desde el poder absoluto e indigno, la casa de la conciencia. De este modo la *tortura* será *terapia*; los *campos de exterminio* serán *de concentración*, *de internamiento* y hasta *residencias de reposo* (¡Dios mío, qué reposo!). Sin ir tan lejos (no lo sé de cierto, porque los mecanismos son los mismos), alguien tratará de dar a entender que *ganar dinero es crear puestos de trabajo* o que *dejar al personal en la calle es reconvertir la industria*. ¿Y qué decir de la *tercera edad* y de los *invidentes*? ¿Qué tienen contra los *viejos* y los *ciegos*? Es el miedo a las palabras, con intenciones quizá diversas. Se mantienen en alto los mitos de los tiempos antiguos, cuando las palabras obraban lo que decían: otorgar la vida y producir la muerte. Pero, ahora, en una versión sutil: la de cambiar la conciencia para encubrir ya la realidad vergonzosa, ya la realidad estricta. Ya lo decía Lewis Carroll en *Trough the Looking Glass*:

«Cuando Yo utilizo una palabra —dijo Humpty Dumpty en un tono un poco despectivo—, quiere decir lo que quiero que signifique: ni más, ni menos.»

«El problema es —dijo Alicia— si *podéis* conseguir que las palabras signifiquen cosas tan diferentes.»

«El problema —respondió Humpty Dumpty— está en saber quién manda. Se ha acabado.»

**5. Ni «piedra» es de piedra; ni «gallo» canta.  
«Miquel» tampoco tiene ocho años**

La suposición de que la vaguedad, la ambigüedad y la mentira podrían hacerse presentes en las lenguas porque entre las palabras y las cosas no había (no hay) un vínculo necesario ha sido avanzada páginas atrás. De esta desvinculación podríamos extraer, tal vez, otra conclusión: la gran diversidad superficial entre las lenguas del mundo se debería a la carencia de una relación esencial entre el lenguaje y las cosas y los fenómenos a los que hace referencia el lenguaje. He hablado de la diversidad «superficial». Ya lo sabemos: contempladas en profundidad, todas las lenguas se parecen mucho porque todas proceden de una misma fuente, lo que denominamos la capacidad innata, específicamente lingüística (un «estado inicial»), que nos permite llegar a la posesión madura de una de las lenguas humanas (el «estado firme»). Dicho de otra forma: por lo que respecta a las lenguas, los recursos básicos del simbolismo son los mismos; pero los resultados aparentes difieren, y así se despliega el abanico esplendoroso de las lenguas del mundo y de su diversidad.

Se supone que entre el lenguaje y el mundo se establece algún tipo de relación: hablamos de las personas, de las cosas y de lo que acontece. Así y todo, el mundo «real», el de los objetos singulares y de los fenómenos irrepetibles, es el gran desconocido. Y si hiciésemos un esfuerzo para entenderlo desde fuera de nosotros mismos, con un grado máximo de «objetividad» imposible, quizá llegaríamos a ver el «Jones» de Bertrand Russell reducido a las cenizas de unos *quanta* de luz. La cita es larga, mas el maestro lo vale: «Podéis decir que veis a un amigo, el señor Jones, que va caminando por la calle; pero esta

afirmación no se puede hacer de ninguna de las maneras. Lo que veis es una sucesión de imágenes de color que se mueven sobre un fondo estacionario. Estas imágenes, gracias a los reflejos condicionados de Pavlov, suscitan en nuestro cerebro la palabra "Jones", y a ello se debe que digáis que veis a Jones. Otras personas, sin embargo, mirando desde sus ventanas, desde ángulos diferentes, verán cosas diferentes a causa de las leyes de la perspectiva. En consecuencia, si todos ven a Jones, deberá de haber tantos y diferentes como espectadores y, si sólo hay un Jones de verdad, su visión no está permitida a nadie. Si por un momento aceptamos la verdad de los hechos que la física nos proporciona, explicaremos eso de "ver a Jones" de la manera siguiente: pequeños conglomerados de luz, llamados "quanta de luz", salen del sol y algunos llegan a una zona donde hay átomos de un cierto tipo que forman la cara, las manos y el traje de Jones. Estos átomos no tienen existencia por sí mismos; esto es, sencillamente, una manera de hablar sobre acontecimientos posibles. Algunos de los *quanta* luminosos, cuando chocan con los átomos de Jones, trastocan su economía interna. Tal es la causa de que su piel quede tostada por el sol y se produzca vitamina D. Otros *quanta* son reflejados y, de entre éstos, algunos entran por vuestros ojos. Aquí causan una alteración compleja de los bastoncillos y de los conos y ello genera una corriente a lo largo del nervio óptico. Cuando esta corriente llega al cerebro, produce un resultado: lo que se llama "ver a Jones". Como resulta evidente por todo lo que acabamos de decir, la conexión entre "ver a Jones" y el propio Jones es una conexión causal, lejana e indirecta. El verdadero Jones, mientras tanto, permanece en el misterio.

En el fondo, pues, el conocimiento del mundo «real» se limita a los efectos que las «cosas» producen en nosotros. Las causas («el verdadero Jones») nos son del todo desconocidas y, en cualquier caso, las podemos fingir o modelizar desde nuestro interior. O, tal vez, desde una supuesta intersubjetividad que, *jai las!*, fingimos también dentro de nuestra soledad irreductible. Esta perspectiva, la perspectiva científica, es el antídoto más efectivo para sanar la vieja enfermedad del realismo: el maridaje entre las cosas y unas palabras que emanarían de las cosas de forma natural y necesaria. Unas palabras que, en un camino de vuelta, generarían realidad y obrarían, en el presente o en el futuro, lo que dicen. La perspectiva científica se opone frontalmente a la concepción mágica, al vudú, y acaba por

siempre con las interdicciones verbales y con los tabús. Estas enfermedades hacen que algunos cambien los nombres, porque todavía permanecen atezados por las viejas concepciones mágicas, y temen llamar y convocar al mundo real, a la enfermedad real, a la muerte efectiva.

No obstante, y aunque parezca imposible y paradójico, resulta incuestionable el poder referencial de las lenguas: si bien no es de piedra, *piedra* nos remite tan sólo a unos objetos (bastante variados según el tamaño, aspecto, configuración y situación) y no nos hace pensar en otros. Además, un discurso es en general interpretado por los oyentes y de él se deriva alguna actuación, sea solidaria, sea de aversión, sea de indiferencia. En consecuencia, hemos de indagar cuál es la relación entre las palabras y las cosas, que —como afirmaba Russell— es causal, pero lejana e indirecta. «Causal» no significa en absoluto que las cosas generen espontáneamente sus palabras; si fuera así, está claro que dispondríamos de un vocabulario básico y común a toda la humanidad, perfectamente impermeable a cualquier clase de cambio o modificación. Un vocabulario causado por los objetos singulares, que nos habrían dictado los nombres propios (es decir, un vocabulario infinito e imposible); o bien los objetos se habrían autoclasificado y nos habrían dictado los nombres comunes. Dos historias de pura ciencia-ficción. Ante la variedad de las lenguas, y enfrentadas al hecho incuestionable de la evolución lingüística, «causal» ha de querer decir otra cosa mucho más general: si hablamos de cosas es porque suponemos que hay cosas. Las cosas que suponemos están, pues, en la base del lenguaje y son su causa; pero la relación entre esta base (el mundo) y las palabras es «lejana e indirecta» y ello significa que se interpone algún tipo de mediación.

Los mediadores somos, obviamente, nosotros en nuestra dimensión capital de ojos del mundo, de conciencia de un cosmos que nos sobrepasa. Si bien nos hallamos en un rincón del Universo y muy lejos del centro de nuestra Galaxia, gozamos del poder del conocimiento, fruto, como dice el astrofísico Hubert Reeves, de la organización de  $3 \times 10^{28}$  partículas elementales (¡lo que es igual a un 3 seguido de veintiocho ceros!): «La disposición de todas estas partículas es la que os permite concentrar vuestra atención en las páginas de este libro...». Pero el problema central consiste en descubrir las características de esta mediación: cómo es posible el conocimiento. La piedra que cae no sabe que cae; los seres humanos sí que lo saben (sa-

bemos que la piedra cae y que nosotros caemos). Es pues, un hecho que conocemos: ¿pero cómo accedemos a este conocimiento? Y, también: ¿qué fiabilidad tiene nuestro conocimiento? Se trata de las preguntas centrales, y tal vez incontestables, de la epistemología. Tal vez incontestables porque el ojo (y es una imagen consuetudinaria) no se puede ver a sí mismo. Comparativamente, resulta sencillo conocer el mundo físico y construirnos un modelo que nos permita prever acontecimientos futuros e incluso provocarlos; pero no parece posible desplegar un modelo que nos explique adecuadamente cómo elaboramos los modelos, cómo conocemos. Como ha manifestado Chomsky recogiendo palabras de Lorenz, ésta es «la limitación epistemológica fundamental en el campo de las ciencias humanas»: podemos llegar a entender cómo trabaja el cerebro cuando construye, por ejemplo, las tres dimensiones; pero esto no parece tan fácil si de lo que se trata es de la construcción de teorías; es decir, de modelos formales del conocimiento.

El problema de la relación, lejana e indirecta, entre las palabras y las cosas se inscribe de forma natural dentro del marco general del problema del conocimiento. Parece bastante claro que no nos referimos directamente a las cosas; aludimos a nuestras ficciones o representaciones de los objetos, elaboradas en un acto de generalidad ineludible que nos permite la denominación, no ya de las cosas singulares, sino de algunas características o propiedades esenciales que atribuimos a las cosas. Así pues, denominamos clases de objetos y construimos un mundo que existe porque se da en el lenguaje y merced al lenguaje. Monod ha hablado de la «función de simulación subjetiva» como de la característica sobresaliente y específica del cerebro humano: podemos crear un mundo subjetivo, exclusivo para cada uno de nosotros mismos. Es en el universo personal de la imaginación donde se desarrolla la función creadora que «viene reflejada por la simbólica del lenguaje. Este la explicita, al traducir y resumir sus operaciones». ¿Podemos llegar aún más allá? El lenguaje hace posible esta función al permitir el discurso subjetivo, la narración de nuestra existencia única y de nuestras ficciones. Y todavía más: cuesta imaginar la confluencia de las subjetividades (la cooperación humana, el conocimiento intersubjetivo) sin la coincidencia en el lenguaje. Por paradójico que pueda parecer, el lenguaje, desligado inmediatamente de las cosas, nos permite hablar de ellas y hablar los unos con los otros gracias a una operación simbólica que anula las sin-

gularidades irreductibles (de las cosas y también nuestras) y nos provee con designaciones generales que podemos, con buena voluntad, compartir.

Este es el mecanismo, común a todas las lenguas, de los procesos simbólicos. Pero conviene entender bien que es un «símbolo», puesto que en ocasiones se hace un uso impreciso de este término, como cuando se habla de «simbolismo fonético» al aludir a una supuesta capacidad imitativa o icónica de las palabras y, más concretamente, de los sonidos que las configuran. Desde esta posición, el poder del lenguaje se apoyaría en su fuerza mimética, en la evocación de los objetos (o de algunas de sus propiedades) sobre la base de secuencias casi musicales que actuarían como indicadores imitativas de los propios objetos. De manera que los objetos podrían llegar a imponernos sus condiciones designativas y, como en el *Cratilo* de Platón, generarían las palabras apropiadas: las únicas y verdaderas palabras-de-las-cosas.

Poco esfuerzo hemos de hacer para apercibirnos de la banalidad de estas propuestas. Si fuese así, las lenguas sólo podrían imitar lo imitable; es decir (y con mayor precisión), lo que produjese ruido. En tal caso, las lenguas se verían limitadas a la duplicación de una parte del mundo (la de los objetos físicos) en uno de sus subconjuntos (el de los objetos que emiten o producen sonidos) y en una sola de sus dimensiones (precisamente, la sonora): el cordero balaría; pero no sería comestible. ¿Y cómo designaríamos los peces, el cielo y el otoño? ¿Cuál sería la música verbal apropiada para la «soledad», la «esperanza» y el «deseo»? Nos cuesta imaginar una lengua humana que tan sólo hablase de los pájaros, del viento y las tormentas; por eso, la apuesta por el «simbolismo fonético» como cimiento del lenguaje significa un envite que lleva a su destrucción. No es éste pues el valor que daremos a la palabra «símbolo».

En sentido estricto, la relación simbólica entre una señal y su referente es completamente fortuita: ni se apoya en la semejanza, ni emana de los objetos. El poder evocador de los símbolos (el que suscita los conceptos de «gallo» o de «soledad» por la presencia de los términos *gallo* o *soledad*) procede de una ley contingente, de un pacto arbitrario: sin quererlo expresamente, una comunidad de hablantes lo ha hecho de esta manera, y podría haberlo hecho de otra. Una prueba de ello es la diversidad de lenguas que hay en el mundo. Además, los

símbolos lo son no de un objeto, sino de un conjunto o clase de objetos: al construir el símbolo, sus usuarios han realizado un acto de abstracción que manifiesta el descubrimiento de algún rasgo esencial, común a toda una serie de objetos, fenómenos o estados de ánimo (sean «encinas», «tormentas» o «abulias»). «El mundo de nuestras experiencias —decía Edward Sapir— ha de ser enormemente simplificado y generalizado para poder obtener un inventario simbólico de todas nuestras experiencias de cosas y relaciones, y este inventario resulta indispensable para poder transmitir ideas.» En este sentido, el signo es doblemente general: por un lado, en lo que afecta a sus usuarios, es propiedad común de todos los hablantes; por otro, el símbolo es el nombre general de un grupo de objetos y, al denominarlos, los delimita frente a cualquier otra clase de objetos: «el elemento del habla *casa* —continúa Sapir— es el símbolo, ante todo, no ya de una sola percepción, ni tan sólo de la noción de un objeto determinado, sino de un concepto; en otros términos, de una conveniente cápsula de pensamiento que incluye millares de experiencias diferentes y que está preparado para incorporar millares más». Es fácil deducir ahora una consecuencia importante: la intersubjetividad (y el conocimiento que de ésta se deriva) es posible no tan sólo porque todos los seres humanos participamos de la misma estructura perceptiva; también porque las lenguas se edifican sobre la doble condición mencionada (propiedad común de los hablantes y nombres para los grupos de objetos, las dos vertientes de la generalidad simbólica) y nos aportan un instrumento clave para la fijación comunitaria de los conceptos. La ausencia de un ligamen directo entre las palabras y las cosas es, por consiguiente, la garantía de su poder referencial. Definitivamente, el lenguaje erige su esplendor sobre los fundamentos más sólidos que se podría haber escogido.

Todas las lenguas humanas —las más reducidas y las más extendidas, las llamadas «primitivas» y las «de cultura»— están edificadas sobre la base de unos mecanismos simbólicos que las igualan. Estos mecanismos, bien lo sabemos, permiten el acoplamiento entre las palabras y las cosas mediante una relación «lejana e indirecta». Pero conviene no olvidar que la identidad esencial es compatible con la gran diversidad de las lenguas que se extienden por el mundo. Y, por otro lado, hemos de creer que la relación causal de la que hablaba Russell solamente puede entenderse si tenemos en cuenta que las lenguas son, en un

sentido muy especial, lenguas-del-mundo: del mundo que somos nosotros mismos, del mundo que nos rodea y del mundo que construimos.

Dentro de este marco, formado por tres mundos fuertemente entrelazados, se puede inscribir una especulación razonable sobre la multiplicidad de las lenguas humanas. Una vez más dejaremos que hable el maestro Sapir (y la reiteración de las citas habrá de entenderse como un pequeño homenaje al antropólogo y al lingüista, admirado por todos y apenas estudiado por unos pocos): «Si el entorno físico de un pueblo se refleja ampliamente en su lengua, esto vale también en lo que se refiere al entorno social». No obstante, Sapir introduce una distinción muy aguda: el grado de diversidad entre las lenguas (y en concreto por lo que atañe al vocabulario) no es el mismo en los dos casos. El entorno físico impone muchas limitaciones a la diversidad; en cambio, el entorno social (cultural) deja abiertas de par en par las puertas a la diferencia. En cuanto al entorno físico (el de nuestro cuerpo y el de todo lo que nos rodea), parece claro que todas las lenguas disponen necesariamente de palabras fundamentales para designar, por ejemplo, algunas partes del cuerpo. Nadie podría ocultar la diferencia entre la palabra china *jiao* y *pie*, o entre *yan* y *ojo*; pero tampoco dejaría nadie de reconocer que en ambas lenguas es forzosa la existencia de unas palabras cuyos referentes sean «pie» y «ojo». Así, el mundo, en todo lo que nos es común a todos los seres humanos, no permite una diversidad excesiva porque «los elementos que constituyen el entorno físico se hallan distribuidos universalmente en el tiempo y en el espacio».

Mucho se ha hablado de la hipótesis relativista en virtud de la cual las lenguas condicionan nuestra percepción del mundo: la denominada «hipótesis Sapir-Whorf». Pero si hemos de ser fieles a los textos y queremos huir de la simplificación de este emparejamiento, la hipótesis habrá de ser atribuida al segundo y no al primero, por lo menos en su formulación más radical. Por ejemplo, en la siguiente versión: «Disecionemos la naturaleza —propone Benjamin Lee Whorf— de acuerdo con los patrones que nos vienen indicados por nuestras lenguas nativas. En la naturaleza no hallamos las categorías y las tipologías que aislamos del mundo de los fenómenos, porque cada observador las tiene ante sí. Más bien, el mundo se presenta como un flujo caleidoscópico de impresiones y ha de ser organizado en nuestro interior mediante los sistemas lingüísticos. No-

sotros somos quienes dividimos la naturaleza, quienes la organizamos en conceptos y le conferimos significados porque así lo hemos acordado: un pacto que se mantiene dentro de la comunidad que habla nuestra lengua y que está codificado en los modelos de nuestra lengua».

Planteada en estos términos, la hipótesis de que las lenguas determinan la visión del mundo físico (la naturaleza) lleva a una conclusión: a lenguas diferentes habrán de corresponder visiones del mundo (físico) diferentes, lo cual resulta difícil de defender ante la evidencia (o la sospecha) de que hablantes de una misma comunidad manifiestan actitudes notablemente diferenciadas, como es el caso de los hablantes ingleses a cada lado del océano; actitudes que uno atribuiría a una diferente visión del mundo. Hay que apuntar que la configuración de una «visión del mundo» puede entenderse como la confluencia de factores muy diversos, entre los que no podemos despreciar la generosidad de la tierra o, contrariamente, su mezquindad; las condiciones de aislamiento o la facilidad de contactos con otros pueblos; la persistente inducción hacia las creencias metafísicas; la estructura socioeconómica, etcétera. Dejando a un lado las diferencias debidas a la evolución lingüística (seis u ocho siglos modifican muy poco una lengua en lo que se refiere a los factores que determinan la visión del mundo), hay que creer que entre los vasallos de un señor feudal y los trabajadores de una fábrica de coches existirá una diferencia sustancial en la percepción del mundo, aunque hablen la misma lengua, siglos arriba, siglos abajo.

Whorf fue demasiado lejos: una lengua (cualquier lengua) permite a todos los humanos, y sin ninguna distinción, la ordenación del mundo, la reducción de los objetos a categorías de objetos. Se trata del poder del lenguaje, que tantas veces ha sido mencionado. Pero es muy dudoso que la estructura de la lengua nativa (digo la estructura, y no la conciencia de poseer una lengua que cohesionan a una comunidad de hablantes) sea la responsable última de unos rasgos idiosincrásicos que nos harían diferentes a otras comunidades humanas en lo que atañe a la visión del mundo; es muy dudoso que las organizaciones matriarcal y patriarcal se apoyen en diferencias lingüísticas. Y más, todavía: la hipótesis whorfiana nos conduciría a entender la historia y la lucha de clases como el resultado de enfrentamientos lingüísticos, lo cual parece muy alejado de las interpretaciones más creíbles, basadas en los factores económicos.

Y volviendo a la distinción entre el papel de los entornos físico y social, «la cultura —dice Sapir— se desarrolla en direcciones innumerables y puede alcanzar cualquier grado de complejidad. Así pues, no nos hemos de sorprender si descubrimos que los vocabularios de aquellos pueblos que son muy diferentes en lo que se refiere a la complejidad cultural, participan también de esta gran diversidad». Si, como ya hemos planteado anteriormente, el entorno físico constituye un freno a la diversidad, el entorno cultural, por el contrario, nos abre el horizonte de la diferencia. Monod hablaba de la «función de simulación *subjetiva*» como el rasgo más sobresaliente de la condición humana; ahora podemos hablar de la cultura (y todos los grupos humanos, sin distinción, tienen su cultura) como función de simulación *colectiva*. No existe forma alguna de entender la cultura como propiedad individual: una persona, lo quiera o no, se inscribe en un espacio cultural —es decir, común— que le constituye en miembro de un grupo; al mismo tiempo, el individuo puede hacer contribuciones a la cultura común, de forma que somos pasivos y activos en lo que respecta a la dimensión cultural. La cultura es una *simulación* colectiva porque implica el control de los procesos naturales: no aceptamos el mundo tal como es, un espacio virgen y libre de toda modificación que venga de la mano del hombre, una Arcadia incognoscible; rehacemos el mundo que queremos, el mundo que imaginamos, el de nuestras ficciones (tan sólo que, demasiado a menudo, construimos un mundo contra los demás y, al obrar así, corremos el riesgo de fabricar un mundo contra la misma humanidad, una negación de toda la cultura y de todo aquello que la sustenta).

Por encima (o al flanco) de aquella cultura, básica y obligada, que podríamos denominar de la modificación y control del entorno, está la cultura que va más allá de la supervivencia: se trata del exceso, una especie de lujo, y nos atreveríamos a establecer un paralelismo con el exceso sintáctico. La cultura que se desarrolla al margen de las necesidades más urgentes emana, claro está, de los hombres; pero no se ve que sea imprescindible como índice identificador específico de la especie humana. Lo que deseo subrayar es que los hablantes podríamos haber llegado, probablemente, a grados muy elevados de humanidad con lenguas mucho más sencillas, paralelamente a como los grupos humanos podrían vivir sin unos grados de cultura tan refinados. Desde este punto de vista, hay que considerar como

igualmente refinadas las estatuas de la isla de Pascua y los vitrales de la Sainte Chapelle. En lo esencial, no hay diferencias cualitativas en estas muestras de la cultura del exceso: en cualquier caso, los ejemplos mencionados tienen un denominador común; esto es, son obras humanas con las que no se controlan directamente los estados y procesos del espacio humano en que vive un grupo. Digo «directamente» porque no pocas de estas realidades culturales vienen dictadas por la función del control, o por una aspiración de control, si bien indirecta: son obras destinadas a complacer a los dioses o a apaciguar su irritación, para que los elementos de la naturaleza nos sean benignos gracias a la intervención de un *deus ex machina*, de unas fuerzas que imaginamos ajenas y poderosas.

Este entorno socio-cultural, esta manifestación del exceso, «se despliega en direcciones innumerables» y ello es evidente si echamos un vistazo a la diversidad de culturas que hay (y ha habido) en el mundo. Es sintomático que, al menos en tiempos pasados, los sistemas de cultivo y las actividades ganaderas hayan sufrido variaciones muy ligeras (o nulas) a lo largo de muchos años. En cambio, las realidades culturales que van más allá de la supervivencia son mudables y hasta fugaces. Dicho esto, tenemos ahora los elementos para matizar la distinción de Sapir. Por un lado, el vocabulario referido a las realidades físicas no puede alcanzar niveles muy altos de diversidad: todas las lenguas designan las partes básicas y notorias del cuerpo, hablan del agua, de la tierra y del fuego. Tan sólo habrá diferencias si vienen impuestas por el ámbito geográfico: las zonas glaciales y la sabana de África son espacios suficientemente diferentes como para exigir vocabularios parcialmente divergentes. En cuanto al léxico social y cultural, hallaremos menos diferencias (y menos novedades) en las designaciones de objetos y actividades relacionadas con la supervivencia estricta, y más diversidad (y más cambios) en la cultura del exceso. De ello es prueba el léxico de las lenguas indoeuropeas. Alejadas en el tiempo y en el espacio, no es difícil observar las semejanzas abrumadoras entre *yugam* (sánscrito), *zygón* (griego), *iūgum* (latín), *juk* (gótico) e *igo* (antiguo eslavo), todas para referirse a «yugo» (que procede del latín *iūgum*). Y también en los casos de *molere* (latín), *malam* (gótico) y *mlati* (antiguo eslavo), que son las palabras correspondientes a «moler»; de *ávis* (sánscrito), *ófis* (griego) y *óvis* (latín), los de «oveja»; de *naus* (sánscrito), *naus* (griego) y *nāvis* (latín), las de «nave», y así en muchos otros

casos. En cambio, el vocabulario de las realidades culturales más fugaces se manifiesta variado y efímero; y si a veces alcanza un grado más alto de pervivencia, lo logra como reliquia de tiempos pasados, no como presencia viva y activa.

Dentro de estas coordenadas de similitud y de semejanza, de permanencia y de caducidad, hemos de situar el problema, antes planteado, de la hipótesis relativista: ¿nos imponen las lenguas una determinada visión del mundo? Este problema, que por ahora carece de sentido (y que tal vez jamás tendrá una solución convincente), habría de resolverse en un terreno completamente diferente: sea cual sea el protagonismo de las lenguas como filtro del mundo, cierto es que las realidades culturales dejan una impronta en los vocabularios (y quizá sólo en los vocabularios) de las lenguas, de suerte que una parte sustancial del estudio de las culturas (de las antiguas y de las actuales) pasa ineludiblemente por el examen del léxico. Las características de éste —y más especialmente su carácter superficial y fácil al cambio— hacen del léxico el nivel idóneo donde se pueden reflejar con amplitud las diferencias entre los grupos lingüísticos. Así pues, podríamos afirmar que nos hallamos inmersos en el universo de la diversidad; diversidad entre lenguas e incluso entre dialectos de una misma lengua, y que este abanico de diferencias es la enseña de la variedad sociocultural de la humanidad.

Dos milenios y unos cuantos siglos atrás, Platón anhelaba el mundo perdido: aquel tiempo soñado en que los nombres gozaban de la condición de *orthótēs*, de exactitud y de verdad. Las palabras eran las palabras de las cosas. Eran los tiempos en que el «Nominador» había llevado a término el emparejamiento entre el lenguaje y el mundo sobre el terreno firme de la imitación. La lengua, pues, estaba edificada sobre el iconismo fonético y cada palabra, en sí misma, nos evocaba el objeto: las cosas suaves, evocadas por palabras con sonidos suaves; las cosas ásperas evocadas por palabras ásperas... Pero aquel tiempo era, hasta para el propio Platón, un tiempo perdido y lejano: los poetas, con la obsesión de la eufonía, y la gente vulgar, con su incuria, habían desbaratado la lengua y la habían empujado por los cambios de la decadencia. Por eso, las palabras ya no hablaban, directa e inmediatamente, de las cosas. En consecuencia, la lengua quedaba eliminada como camino para el descubrimiento de la verdad. Hoy sabemos muy bien que es otra la verdad que podemos encontrar en el lenguaje y las lenguas: por

un lado, la desvinculación entre las palabras y las cosas, hecha posible por nuestro instrumento simbólico, nos permite la eclosión de la diversidad y refleja el espectro, amplio y riquísimo, de las actitudes y culturas de los grupos humanos que se extienden por la tierra. Por otro lado, en la unidad esencial del lenguaje se revelan propiedades comunes para todos los humanos y, muy especialmente, nuestra capacidad para la autoexpresión y la comunicación; nuestra inevitable orientación hacia las simulaciones subjetiva y colectiva.

### Tercera parte

## EL LUJO DE LA PROFUNDIDAD



## 6. De un metro, sólo conocemos cinco milímetros. Lo demás es un sueño

El deseo de Platón, manifestado en el diálogo *Cratilo*, es la primera noticia que tenemos de una preocupación por los orígenes que, desde entonces, siempre ha estado presente en las reflexiones y especulaciones lingüísticas. Sin embargo, el estado actual de nuestros conocimientos no nos hace prever una respuesta ni satisfactoria ni verosímil a la cuestión del origen del lenguaje. Más aún: las características del problema (y, más concretamente, la lejanía de estos orígenes) no permite sino una aproximación esencialmente especulativa, al margen de cualquier procedimiento que tenga algo que ver con el discurso científico. A estas razones se acogió la Société Linguistique de París para prohibir, en el año 1866, las intervenciones relacionadas con este tema: el positivismo de la época así lo demandaba, y también las reglas de la buena educación y de la convivencia pacífica.

Pero la cuestión se reaviva a menudo porque nos obstinamos, una vez tras otra, en querer desvelar los misterios de nuestra condición humana: qué somos, de dónde venimos, cuál es nuestro destino; qué es el lenguaje, cuál es su fuente, hacia dónde evolucionan las lenguas. Las respuestas a tales interrogantes quizá queden muy lejos de nuestras capacidades; con todo, las preguntas continúan sobre el tapete. A este respecto Robert H. Robins, reflejando el problema y las tensiones de su planteamiento, ha escrito: «El origen del lenguaje, si bien ha permanecido siempre fuera del alcance de una concepción lingüística, no ha dejado de deslumbrar a las personas con inquietudes por el lenguaje y, de una forma u otra, este problema ha sido un centro de interés, según nos consta por la historia». Nos dejaremos deslumbrar, pues, por el origen del lenguaje.

En el camino azaroso de la evolución del universo (que se inició hace unos quince mil millones de años), la vida unicelular hace su aparición de forma tardía (¿hace quizá tres mil millones de años?) y, en esta historia cósmica, los humanos somos los recién llegados: las muestras más antiguas de instrumentos tallados pertenecen al plioceno, dos millones y medio de años atrás, aproximadamente. El *homo erectus* y su control del fuego ya nos conducen al pleistoceno inferior, a un millón de años de distancia; el sinántropo u *homo erectus pequinensis* pertenece al pleistoceno medio (ahora hace doscientos mil años) y el *homo sapiens neandertalensis* aparece hace tan sólo sesenta mil años. En este salto hacia el pasado, será prudente que nos detengamos ante el fuego: reduciremos un millón de años a la medida humana, y razonable, de un metro, en el cual a cada milímetro le asignaremos la gravosa tarea de representar un milenio. Y he aquí que los testimonios más antiguos de que disponemos, en materiales aptos para soportar el paso del tiempo y vencer la condición huidiza del habla, no nos permiten adentrarnos más allá de cinco milímetros; lo que es lo mismo, cinco milenios. Los pictogramas proto-sumerios y egipcios son muy recientes: de unos tres mil años antes de Cristo; las primeras escrituras silábicas no llegan a tener cuatro milenios de existencia y el alfabeto griego (el primero que se puede considerar tal, porque en él figuran todas las consonantes y también las vocales) se puede datar alrededor del siglo VIII a.C. Por ello, las muestras de escritura nos sitúan en una época en que la organización del lenguaje y de las lenguas no tiene nada que ver con su origen: las lenguas que se nos presentan son modernas en el más riguroso sentido de la palabra, y gozan del grado de organización de las nuestras; incluso podemos pensar que algunas de ellas eran, desde el punto de vista de la morfología flexiva, mucho más complejas: se atribuyen al indoeuropeo, con sólida fundamentación, ocho formas flexivas de caso (cinco tan sólo en griego, seis en latín). Y la madre indoeuropea (o las madres) se sitúa con toda certeza más allá de los primeros testimonios pictográficos. En consecuencia, hemos de superar un abismo insalvable de casi un millón de años. Este es el estado de la cuestión.

La historia de la lingüística, que tiene como objeto de estudio todo discurso que se ha elaborado sobre el lenguaje, nos da noticias bastante continuadas sobre el nacimiento del habla humana. Es muy conocida la experiencia de Psammético I,

narrada por Herodoto al principio del libro segundo de sus *Historias*. El faraón, deseando descubrir cuál era el pueblo más antiguo de la Tierra, ingenió el procedimiento, en absoluto recomendable, de aislar a dos recién nacidos, entregándolos a un pastor. Las órdenes eran taxativas: nadie había de pronunciar palabra alguna en presencia de los niños. Estos habían de yacer solos en una cabaña a la que se encaminarían; cuando hiciera falta, unas cabras para alimentarlos. Y, así, hasta el momento en que los niños pronunciasen la primera palabra. Cierta día, al cabo de dos años, el pastor acudió a ver a los prisioneros y, al abrir la puerta, los niños se le acercaron al tiempo que gritaban ¡bekos! Los niños fueron conducidos a presencia de Psammético quien, investigando a qué lengua podría pertenecer esta «palabra», descubrió (indignado, según lo explica Herodoto) que en frigio significaba «pan». A partir de entonces, el frigio fue considerado la lengua más antigua del mundo. Hoy, esta anécdota nos hace reír: cuesta creer que hubiesen pedido pan unos niños que ignoraban su existencia y también que hubiesen podido hablar en ausencia de un entorno lingüístico. Los pobrecillos, claro está, habían imitado a las cabras, que suelen pedir pan en una lengua totalmente internacional.

No es menos irracional atribuir el nacimiento del lenguaje a la acción divina; no obstante, la historia poscristiana es persistente en ver en el paraíso el origen del habla y nos muestra, en los capítulos iniciales del *Génesis*, sea a Dios, sea a Adán, asignando nombres a los fenómenos y a las cosas: Dios nombrando las realidades superiores (el día y la noche, los cielos y la tierra) y Adán las inferiores (los animales y —¡ya estamos!— la «compañera» del hombre). A partir de este momento, hasta la desgraciada historia de la torre de Babel, «toda la tierra poseía una sola lengua y las palabras eran las mismas». Pero la iniciativa de la torre no complació a Jehová, y desde entonces se abre el abanico maravilloso de las lenguas del mundo: el de su diversidad. Y el de su unidad fundamental, pese a la venganza divina.

La tesis de una lengua original, totalmente madura desde sus inicios, fue asociada con el hebreo por la servidumbre del pensamiento dogmático; esto es, con la lengua de los textos bíblicos, porque la transmisión de la Verdad no podía admitir ni discontinuidades lingüísticas, ni traducciones. Esta lengua fue la que, según Dante, Dios conservó en el habla de los sacerdotes, justamente aquellos que no se ensuciaron las manos en la cons-

trucción babélica. Los demás, como fantaseaba Dante, recibieron lenguas de casta diferente: menos malas para los peones, más malas para los arquitectos: «Cuanta mayor excelencia tenía el trabajo que obraban, más extraño y montaraz fue su lenguaje».

El origen divino del habla humana llegó a ser un dogma incontrovertible, incluso para los redactores ilustrados de la *Encyclopédie*. Diderot y D'Alembert acogieron (a lo que parece, sin aspavientos) el artículo sobre *Langue*, redactado muy probablemente por Beauzée, cuya melodía dominante era la refutación de las afirmaciones rousseauianas sobre el origen del hombre y de su habla: «la hipótesis del hombre salvaje —dice el artículo—, desmentida por la historia auténtica del *Génesis*, no puede aportar ninguna explicación verosímil sobre la primera lengua (...); el mismo Dios es quien, no satisfecho con dar a los dos primeros individuos del género humano la facultad preciosa de hablar, la dispuso en ejercicio pleno, inspirándoles de golpe el deseo y la habilidad de imaginar las palabras y los giros adecuados a las necesidades de la sociedad inicial». Lo decía la Biblia y no hacían falta más especulaciones: la Palabra había oscurecido las luces de la Razón.

Mas, ¿cuáles eran las fantasías de Rousseau? Si bien trataba —en una afirmación completamente tangencial— sobre la intervención divina en el aprendizaje lingüístico de Adán, Rousseau prefirió enfocar el problema del origen bajo la luz de la poesía. El filósofo de Ginebra, más atento a la música y a la armonía que a las oscuras historias del castigo, rehuyó la Biblia y especuló con el auxilio del discurso literario: las pasiones despertaron las primeras voces. El buen salvaje habría hablado espontáneamente, vaciando la abundancia de su corazón: «No es el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad y la cólera, lo que ha arrancado las primeras voces». De suerte que las palabras más viejas eran aquellas con las que se había conmovido un corazón joven y se había hecho frente a un agresor injusto; porque la naturaleza dictaba los gritos y los lloros, y por ello las primeras lenguas eran *des langues de poètes*. Tal estado original —resulta obvio— no podía durar mucho. Las urgencias vitales se adueñaron del lugar de las pasiones, y el lenguaje perdió la espontaneidad de los orígenes: llegó a ser claro, preciso y frío. Y, desde entonces, nuestras lenguas ya no hablan de un corazón a otro; se dirigen a la razón porque proceden de la razón. El discurso de Rousseau, si bien no resuelve

ni mucho menos la cuestión, poseía una virtud doble: por un lado, el hombre se constituía en protagonista de su capacidad comunicativa. Además, era un discurso de gran belleza y solamente esto justificaba cualquier grado de fantasía.

Pocos años más tarde, Herder recogía las opiniones de Rousseau (no sin algunas distorsiones) y volvía a plantear el problema de los orígenes desde una perspectiva humana: «El origen del lenguaje tan sólo puede ser divino en un sentido digno, si es humano». Pero lo que mejor representa la posición de Herder no se resume en esas especulaciones, sino en la unidad indisociable entre la condición humana y la condición de hablantes: «Inventar el lenguaje es para el hombre tan natural como ser hombre» porque la más pequeña operación de la inteligencia es imposible sin el lenguaje. Las dimensiones de los humanos son dos: una interior y otra externa (la razón y el lenguaje, respectivamente), y en ningún momento Herder podrá concebir la una sin la otra. Esto le llevará a postular el carácter complementario (y el origen simultáneo) de estas dos vertientes humanas: «La lengua es el órgano del entendimiento, un sentido del espíritu humano, así como el ojo era para los antiguos la facultad visual del alma sensible, y así como el instinto de las abejas construye las celdillas». Posición en muchos aspectos semejante a la que, más adelante, sostendrá Humboldt: «El hombre es solamente hombre gracias al lenguaje; pero para inventar el lenguaje, el hombre ha de ser ya hombre». En definitiva, porque hay una identidad entre el pensamiento y el lenguaje. Ser hombre es, ineludiblemente, ser hablante desde el primer momento; ser hombre —lo sabemos más que bien, hoy día— es ser *grammaticus* antes que *faber*.

Todavía quedan sin definir las características de aquellos momentos primeros en que se produjo la asociación entre el pensamiento y el lenguaje o, mejor dicho, la emergencia simultánea de esa doble condición humana. El siglo de la Ilustración, al que pertenecieron Beauzée, Rousseau y Herder, fue el siglo de especulaciones sobresalientes en torno al origen del habla y, aparte las posiciones generales ya comentadas, se llegaron a aventurar propuestas muy concretas y, en ocasiones, completamente extravagantes. Giambattista Vico estableció la prioridad del gesto y de la pintura sobre el habla porque los humanos, en un principio, eran mudos: «Fue una necesidad natural de todas las naciones del mundo el hablar con jeroglíficos». En cuanto al comienzo del lenguaje oral, Vico propuso un despertar gra-

dual: primero, las onomatopeyas; después (y por este orden) las interjecciones, los pronombres, las partículas, los nombres y los verbos. Que las onomatopeyas estuviesen, según Vico, en el origen del habla significaba que el autor napolitano tomaba como modelo del proceso el lenguaje infantil; modelo que se ha demostrado inadecuado como explicación de la emergencia del lenguaje. Más sensatas fueron las propuestas de otros filósofos, como Condillac, que situó los nombres en primer lugar, precedidos tan sólo por los gestos y los gritos. En el estadio final, hacían su aparición los elementos menos concretos: los pronombres, los relacionantes y las flexiones.

En el siglo siguiente, paralelamente a las investigaciones sobre la fuente de las lenguas indoeuropeas, y aunque los investigadores no se dejaban llevar por las fantasías (Schlegel es un ejemplo temprano), no faltaron opiniones sobre el origen y la evolución del lenguaje. La tesis sostenida más frecuentemente era la de una complejidad creciente: desde el monosilabismo, pasando por un estadio de aglutinación, hasta arribar a la etapa flexiva a partir de la cual comenzaba lo que se llamó la «ruina de la flexión». No obstante, Schleicher, uno de los que imaginaban así la evolución lingüística, fue fiel a los hechos y no dejó de observar que las lenguas antiguas (el sánscrito, por ejemplo) eran más flexivas que las actuales lenguas de raíz indoeuropea. Pero cinco mil años son, como hemos dicho antes, un período demasiado corto para formular ninguna suposición razonable sobre el origen del lenguaje y, también, sobre las características de su evolución. La mayoría de los investigadores del siglo XIX (los comparatistas) renunciaron a los orígenes más oscuros y se propusieron pisar la tierra firme del positivismo: ahora se trataba de reconstruir el indoeuropeo a partir de los testimonios léxicos y morfológicos más antiguos obtenidos de lenguas como el sánscrito, el antiguo persa, el griego, el latín, el antiguo alto alemán, el gótico y otras más.

En la vigilia de nuestro tiempo, William D. Whitney resumía el estado de la cuestión con estas palabras: «En la ciencia lingüística, ningún otro tema es tratado con tanta frecuencia y con tanta voluminosidad como éste por los investigadores de todos los niveles y tendencias. Se ha de añadir, además, que los resultados son totalmente despreciables en relación con los esfuerzos que se emplean. En su inmensa mayoría, todo lo que se dice es charlatanería hueca (...) y por ello la cuestión de los orígenes tiene mala reputación entre los filólogos sensatos». Así pues, desde

el comienzo de nuestros días los lingüistas han considerado que el problema era digno de ser arrinconado y olvidado. Pero, curiosamente, han hablado de él prácticamente todos, aunque haya sido para afirmar que no tenía sentido hablar de ello. Tan sólo algunos maestros (Saussure y Sapir son un buen ejemplo) rehuyeron la cuestión. Otros dedicaron mayor o menor espacio a hilvanar un discurso sobre la irrelevancia del tema y sobre la inconveniencia de tomar como análogos el habla de los pueblos «primitivos» o el lenguaje de los niños.

Un conocimiento, aunque sea muy superficial, de las lenguas llamadas «primitivas» revela hasta qué punto éstas pueden expresar tantos matices como las que se califican de lenguas «de cultura». Para empezar, no hay lenguas nómadas y lenguas de alta tecnología. Hay lenguas, y a éstas no les convienen más adjetivos que aquellos que utilizan los lingüistas: «indoeuropeas», «semíticas», «amerindias», «inglesa», «swahili», «hopi»... Son las comunidades de hablantes las que suelen ser consideradas, con muchas distorsiones, ya primitivas, ya evolucionadas; pero esto no tiene nada que ver con las lenguas. El inglés anterior a las primeras revoluciones industriales es sensiblemente idéntico al inglés con el que se dan las órdenes para la fabricación de los módulos espaciales y esta misma función podría haberla cubierto la lengua swahili si la gente de Tanzania se hubiese encontrado en las condiciones históricas que han conducido a otros pueblos a la construcción de unos artefactos con los que, a duras penas, se puede echar un paseillo, tímido y breve, por los alrededores de nuestra Tierra. Las lenguas «primitivas» están tan desarrolladas y maduras como los cerebros de sus hablantes, es decir, como los de cualquier ser humano, y por tal razón la investigación de los orígenes basada en las lenguas «primitivas» es una indagación puramente anacrónica: buscando el pasado, topamos con datos de una actualidad abrumadora.

Con el lenguaje infantil el problema es parecido. En primer lugar, porque la emergencia del habla en los niños tiene lugar ahora en el ámbito de una comunidad de hablantes, lo cual no tiene nada que ver con la situación de los orígenes. Por principio, en aquellos tiempos oscuros todos echaron a hablar en condiciones germinales, sin el magisterio de unos adultos que poseyesen una lengua en su estado firme. Por otro lado, la adquisición de una lengua se realiza ahora en muy pocos años; en cambio, la consecución en aquel entonces de un grado maduro de la facultad lingüística la hemos de imaginar como una tarea muy

lenta, sobre todo si tenemos en cuenta el desarrollo parsimonioso hacia la posición erecta y el crecimiento correlativo de las capacidades del cerebro.

A veces, se ha tratado de controlar los vuelos de la imaginación y se ha postulado como bastante creíble el origen del lenguaje a partir de la onomatopeya y de los gestos vocales con valor indicativo. Estas opiniones tienen la ventaja de ser, si queremos, razonables; pero, como todas las suposiciones al respecto, imposibles de una verificación empírica. Además, cuesta pensar cómo se las valieron los humanos para saltar de las onomatopeyas o imitaciones sonoras a las designaciones de las realidades mudas, tal y como he sugerido páginas atrás. La verdad es que una imitación del canto de un pájaro, del viento que roza las ramas o del estallido de un rayo son solamente elementos de un léxico, y tienen valor de palabras si se usan en el habla diferida; esto es, en la ausencia de los fenómenos a los que están asociados. Pero el habla diferida no parece posible sin una dimensión morfológica que permita referencias temporales y sin una sintaxis que haga posible la alusión a los que participan en el acto comunicativo. La tesis de la designación por la imitación no nos dice, pues, nada pertinente sobre el origen del lenguaje: se da el lenguaje humano cuando algunos organizaron construcciones sintácticas y fue posible referir los objetos y los fenómenos a las personas del discurso. El lenguaje nació cuando se pudo hacer historia con palabras (aunque fuese aludiendo al día de ayer) y prever el futuro (aunque fuese el día siguiente).

Conviene que volvamos al misterio; tal vez a la poesía rousseauiana. La memoria de la humanidad llega allí donde llegan las narraciones (orales o escritas) de una comunidad; allá donde los mitos nos hablan de los orígenes, o de las creencias de un pueblo sobre su pasado. Los mitos son tentativas de explicación inscritas en una cultura y, muy a menudo, favorecen las jerarquías, imponen los dogmas y cierran las puertas a las incursiones del pensamiento crítico. Sin embargo, hay mitos y mitos. El bíblico nos muestra una concepción jerárquica: Jehová se reserva los grandes nombres, mientras que al hombre se le asigna un trabajo residual. El mito romano de Jano es completamente diferente. Se creía que este dios había inventado el lenguaje. También era el dios de las duplicidades, de las dos caras, de las puertas (que se abren y se cierran). Por iniciativa suya circulaban las monedas y a su ingenio se atri-

buía la organización del Estado. Cuesta poco deslizarse hacia interpretaciones sugestivas: las puertas y la comunicación; las monedas y el simbolismo del lenguaje; la doble faz y las dos caras del signo. Este dios doméstico es la imagen misma del hombre que descubre su dualidad esencial: de la puerta para adentro, el pensamiento; afuera, el lenguaje.

## 7. La poesía es tan sólo la espuma. Pero los océanos espumean, necesariamente

La educación clásica (o si queremos «tradicional», y también sin adjetivación alguna) jamás se ha distinguido por su dinamismo. Tampoco por su vinculación con el mundo real y con las exigencias de la vida cotidiana. La pervivencia de este modelo clásico se basa en la autoridad incuestionable del maestro, en la suposición de que los alumnos han de ser enseñados (y examinados) de buen grado o por la fuerza, en la creencia ciega en verdades que han de ser aceptadas sin crítica y en la prepotencia de unos libros donde se recogen los dogmas inamovibles de la sapiencia oficial. Muy a menudo, los replanteamientos educativos tan sólo son vestimentas nuevas para cuerpos viejos y por tal razón hoy día podemos aprender la gramática más oxidada utilizando una reluciente computadora.

Una de las distorsiones más perniciosas de esa educación (y curiosamente aceptada durante muchos siglos sin que nadie la desenmascarase) consistía en dar por hecho que una lengua se identificaba, de verdad, con la escritura o, al menos, que en el uso escrito se conservaban las esencias más puras de una lengua. Hablar de escritura era hablar de corrección y de hermosura y por ello, cuando se hablaba bien, se hablaba como en los libros; dicho que no podía ser invertido. Claro está, la gramática se definía como el arte *de hablar* y de escribir correctamente una lengua; pero esta afirmación no hacía referencia al habla de las personas iletradas, porque «hablar» quería decir pronunciar discursos brillantes, inflados de figuras de dición; implicaba esquivar los «vulgarismos» como si fuesen cuerpos nocivos o demonios empecinados en prostituir la virginidad de la lengua. «Hablar» significaba seguir los pasos pulcros de las

personas educadas; es decir, seguir el rastro de los que hablaban como los libros que leían.

Así pues, la educación tradicional era el adiestramiento de una élite: la de aquellos que podrán escribir (o dictar) las normas de la convivencia en la *polis*; las leyes que establecerán los límites de lo que será posible (leyes que no obligarán al legislador) y que podrán borrarse y cambiarse con una nueva escritura. Leyes, contratos y conminaciones, señales escritas del dominio de unos cuantos sobre la inmensa mayoría. Si ahora se afirma que tiene el poder quien controla la información, en los tiempos antiguos (o quizá no tan antiguos) mandaba quien sabía escribir o, al menos, quien se rodeaba de escribas. He aquí la razón por la cual la escritura ha gozado siempre de una consideración superior y ha representado un tesoro oculto, cuya visión tan sólo estaba reservada a los iniciados en los secretos de la educación clásica.

La gramática de occidente sancionó con su autoridad suprema la bondad de la escritura: eran sus modelos los mejores poetas y prosistas (Cicerón, Virgilio, Ovidio...) y por tal camino la tradición de los estudios lingüísticos no se libró, hasta hace muy poco, de la servidumbre literaria. La gramática era de *authoritates*, síntesis de lo que se valoraba como la expresión escrita de mayor excelencia: poemas y prosas en que se alababa a los héroes, caballeros y reyes; las grandes empresas y las victorias. La literatura aseguraba su transmisión, es decir, la continuidad de la memoria, y «está escrito» significaba escrito para siempre. Las religiones siempre lo han sabido y tal es la causa de que la Palabra nunca haya podido admitir cambios: la divinidad siempre se ha hecho fuerte en el bastión de las escrituras.

La gramática de occidente cayó en la trampa (¿la tendió acaso ella misma en connivencia con el poder?) y concentró sus esfuerzos en el estudio de la escritura como forma no degradada de la lengua. John Lyons se ha referido a la «falacia clásica»; es decir, a la distorsión de considerar que la lengua buena (o la lengua por autonomasia) era lo que habían escrito los literatos considerados clásicos. Esta falacia, y la orientación en que deriva, implica el menosprecio y el olvido de la dimensión primaria del lenguaje: su vertiente oral. Las lenguas son lenguas gracias al habla, a la comunicación cotidiana; incluso hoy en día son muchísimas las lenguas sin escritura y muchas de las que han alcanzado este doblaje gráfico lo han logrado en épocas

muy recientes y por influencias generalmente ajenas. Más todavía: las lenguas que han gozado, casi desde un principio, de la dimensión escrita han sido usadas (y conservadas) por pueblos con un grado elevadísimo de analfabetismo y, aún hoy, son pocos los que escriben, en verdad, de forma regular y con niveles de corrección satisfactorios. No nos engañemos: la producción de libros, revistas y periódicos puede parecernos abrumadora; pero la realidad es que la inmensa mayoría apenas lee y muchos menos aún son los que toman la pluma alguna vez. De esta suerte, el escritor vive en un islote, perdido en el mar inmenso del habla. Si vale la comparación con el mundo animal (tan del gusto de los historicistas), las lenguas nacen, se desarrollan, se reproducen y mueren merced al habla; y no merced a la escritura, que es conservadora.

En sus orígenes, la escritura desempeña la función de salvaguardar las palabras. Por un lado, las palabras de los dioses que, para la mentalidad mítica, son —como explica Ignace C. Gelb— quienes otorgan a los humanos (y no siempre de buen grado) el poder de escribir: Nabú en Babilonia, Thot en Egipto y Fohi en China; Jehová para los hebreos, Alá para los musulmanes y Brahma para los hindúes. La escritura insta a los humanos a conservar sin cambios las palabras de unos dioses que incluso llegan a escribir las leyes. Por otro lado, está la preservación de la palabra humana, por lo que en Babilonia se han hallado tablillas con pactos comerciales, matrimonios y testamentos escritos en cuneiforme. Las palabras son fugaces; pero los escritos pueden permanecer inalterados durante años, siglos y milenios. Esta es la función original y primaria de la escritura; el habla, por el contrario, no sabe mucho de eternidades y lo que en cierta ocasión se dijo podrá ser olvidado, modificado y hasta negado, según las disposiciones humanas y las circunstancias.

Sin embargo, la escritura (ligada al poder y conservadora) ha de ser reivindicada como fruto de la inteligencia humana y también porque nos permite la prolongación de la memoria y porque su producción paciente nos puede conducir a las lindes de la belleza: la poesía. Todavía nos hallamos lejos de llegar a un acuerdo sobre la esencia y los objetivos de la obra literaria. ¿Busca el poeta la expresión personal? ¿Quiere reflejar en un texto único su experiencia única? ¿Pretende para sus palabras una perennidad de la que carecen las voces? ¿La poesía es un trabajo? ¿Un juego? ¿Quiere el poeta palpar los límites del

lenguaje? ¿Es tentado por el arte y la belleza? Quizá sea todo ello a un tiempo, y en absoluto el fruto de la «inspiración» que convertiría al poeta en un elemento pasivo, fiel pregonero de mensajes celestiales. El lenguaje tan sólo tiene una dimensión: la humana. Y el poeta está solo con las palabras: su oficio es el de reunir las, para descubrir unas significaciones nuevas que provoquen situaciones comunicativas nuevas.

En el reino del lenguaje, todo es de todos. Pero el poeta cree que las palabras son más suyas que de ningún otro y por eso las trabaja: su labor (y la sensación de que se mueve muy a conciencia en un territorio que le pertenece) le lleva a crear palabras, a acoplarlas como nadie lo había hecho, a hacerlas sonar diferente, a hallar sus sentidos plurales. El poeta vive una tensión irresoluble entre la comunicación y la expresión personal; entre el instrumento convencional que nos es común y la ilusión de una idiolengua imposible. El poeta rehúye los caminos demasiado hollados y aspira a abrir otros nuevos; pero la lengua es omnipresente ante él: el camino ya está trazado; tan sólo podrá cambiar ligeramente sus márgenes y, eso sí, el ritmo y el estilo de sus pasos. La tarea del poeta se sitúa, pues, en el ámbito del lenguaje: para él el lenguaje es libertad y límites, a un tiempo. Y tratará de ser diferente dentro de un espacio común, es decir, convencional. De otro modo, el texto poético se vaciaría de significación y se convertiría en secuencia fónica pura: en canción sin letra. O, tal vez, en un hilo sonoro cuyo sentido solamente podría captar su creador: una lengua con un solo hablante.

Preguntarse por la característica esencial de la poesía es preguntarse por las condiciones de esta tensión irresoluble: cómo se puede construir un texto diferente con unos materiales que son comunes, cómo se puede andar con estilo nuevo por caminos ya transitados; cómo se pueden modificar los márgenes de la lengua. El problema es éste: cómo puede el hablante de una lengua llegar a ser, además, poeta en esa lengua. Porque, si bien se había creído en libertades ilimitadas, sabemos muy bien que la libertad está vigilada y que las estructuras formales de una lengua son fronteras, allende las cuales nada cabe. Sin embargo, y este es un nuevo aspecto de la tensión, el poeta porfiará por destilar voces nuevas de la vieja lengua; también por rejuvenecerla y hasta por hacerla presente en ella misma. Esto último únicamente será posible si forma y sentido se desligan (al menos provisionalmente) y la primera se convierte en el protagonista,

mientras que el segundo queda en penumbra. La elaboración de las formas (el relieve de las formas) es el camino de la poesía: el poeta es un trabajador de las estructuras dentro de las estructuras, fuera de las cuales no cabe concebir la belleza del lenguaje.

La tarea poética se edifica, de esta manera, sobre los ciñimientos de la conciencia lingüística y a nada llega sin un control cuidadoso del instrumento imprescindible que es la lengua. Cuando alguien trabaja las formas, da señales inequívocas de una predilección por la lengua, y será entonces cuando el instrumento expresivo, en su dimensión externa, nos impondrá su presencia. Por lo común, el uso de una lengua es transparente: ello significa que cuando hablamos actuamos sin tener especial cuidado en la elección de las palabras, y aún menos tratamos de producir endecasílabos, de construir rimas o de imponer cierto ritmo a las secuencias de nuestro discurso. El uso cotidiano esconde las formas o, cuando menos, impide que pasen al primer plano. Así se cumple la condición primera de los procesos semióticos: las señales nos conducen a sus referentes sin que nos apercibamos de una mediación que, aun siendo necesaria, queda encubierta merced a su carácter obligado. Cuando decimos «Hoy, quizá nevará», alguien mira el cielo, se frota las manos y se abrocha el abrigo; y nos extrañaríamos si hiciese un comentario sobre la calidad inmediata de nuestro mensaje, sobre la selección de las palabras o sobre la musicalidad de nuestra voz. La condición semiótica fundamental es que las señales han de ser trascendidas; si miramos una montaña vemos una montaña; pero las palabras percibidas nos llevan más allá de ellas mismas porque su virtud esencial es la de desvelar los significados que les están asociados.

Por el contrario, la poesía trastorna hasta el límite esta regla elemental y consume (si ello es posible) la gran transgresión semiótica: ahora las señales serán captadas en su propia dimensión y se convertirán en signos de ellas mismas, desprovistas, por tanto, de significación. Si los signos son para la trascendencia, los objetos poéticos son para la inmanencia; y por esto el lenguaje de la poesía querría crear sus propias coordenadas, y las palabras y las figuras tratarían de constituirse en la longitud y la latitud de un espacio autónomo. La poesía aspira a ser lenguaje objetivado o, para ser más exactos, quiere ser forma lingüística objetivada, forma pura edificada sobre la



opacidad del significado. De alguna manera, la poesía supone la destrucción del lenguaje.

De alguna manera. Mas la realidad resulta menos dramática y tal es el motivo por el que he querido introducir elementos que cumplieran la función de matices necesarios: la poesía «es posible si forma y sentido se desligan (*al menos provisionalmente*)»; el trabajo poético «trastorna *hasta el límite*» los cimientos semióticos del lenguaje; «la poesía *querría* crear sus propias coordenadas». En cualquier caso, la destrucción del lenguaje es solamente un paso previo para que manen las nuevas significaciones que las nuevas formas suscitan. Es otro aspecto de la tensión poética: deshacer el código para rehacerlo y constituir, como se ha dicho a veces, un código dentro de un código. De esta forma, el poeta quiere significar soledad cuando habla de silencio; el mar es el infinito; el peligro, la muerte; la noche simboliza la oscuridad del alma; la sed, el deseo, todos los deseos. Un poema es posible a condición de que no hagamos de él una lectura literal, de lo que se deriva que la poesía (y en general la literatura) sea un engaño maravilloso.

El poeta extrae las palabras del diccionario y las redefine al contextualizarlas, al otorgarles un espacio mágico donde cabe la transformación. No cualquier transformación, y volvemos a encontrar los límites: jamás el silencio puede ser la imagen de la fuerza, ni el mar de las fronteras, o la noche de la sed, o la sed de la noche, puesto que, incluso aislada, cada palabra tiene un compromiso de significación, tan sutil como queramos, que le permite sugerir aquellos sentidos nuevos que no rompan el hilo finísimo que une la palabra con el conjunto de significados posibles. Tenemos un ejemplo en la metáfora, aunque sea la más convencional. Puedo decir *de oro* de unos *cabellos* porque puedo percibir rasgos que los asocian: el color, el precio y la rareza. Sin embargo, la metáfora es posible siempre que el hermanamiento no sea total: los cabellos son rubios, valiosos y singulares; pero, no duros, ni ocultos en la tierra. He aquí que la metáfora (toda metáfora) se rige por sus leyes y el poeta las habrá de respetar por fuerza: podrá decir *cabellos de ceniza, de nieve, de ébano* o *de fuego*; pero, jamás *cabellos de hambre* (si no es que esta metáfora tiene como trasfondo una metonimia —y ésta es otra ley) porque entre *hambre* y *cabellos* no se extiende aquel hilo sutil que liga una palabra a un conjunto de significados posibles. Si ese hilo se rompe, el lenguaje se diluye.

La conciencia del instrumento lleva al poeta a imponer

nuevas significaciones a las viejas palabras, y lo hace gracias a unas asociaciones que prohíben, como hemos visto, el sentido recto, la lectura literal. Las nuevas designaciones se revelan en la cuna del contexto: un espacio que recodifica las palabras. Pero las palabras constituyen la superficie de la lengua, su vertiente menos estructurada y característica. En consecuencia, el poeta se ve obligado a remodelar tan sólo la parte periférica de la lengua que es, a la vez, el nivel donde cabe un mayor grado de libertad: puedo escoger esta o aquella palabra y hasta crear palabras nuevas, siempre que las contextualice; pero no puedo inventar una nueva estructura, no puedo deshacer la forma lingüística. Y las tentativas en esta dirección sólo han sido esporádicas, puras excepciones a las reglas del juego: aquí alguien ha convertido en transitivo un verbo intransitivo («Me han nacido y no quería»), allá un sujeto singular está en discordancia con su verbo en plural (y puedo querer expresar que yo ya no soy yo, que soy nosotros); y poco más. Jamás los poetas han osado crear artículos nuevos, pronombres y preposiciones nuevas; jamás han disuelto el estrecho vínculo de concordancia entre un nombre y sus adjetivos. La conciencia del instrumento es también el respeto a sus leyes invulnerables. Pero además sucede que con no poco esfuerzo se puede transgredir lo que nos resulta totalmente natural, lo que al constituirnos en hablantes nos hace humanos. Podemos decir que no recordamos una palabra, o que esta otra no nos gusta y que hay que hallar su alternativa, de mayor expresividad; pero, nunca ha dicho nadie que haya olvidado un artículo o la forma de introducir las subordinadas adjetivas, o la manera de establecer las concordancias. Este carácter oculto de lo que es fundamental en la lengua es la causa de que las rebeliones resulten imposibles: no se puede reconocer como coactivo lo que se desconoce, lo que nos pasa desapercibido. Ahora bien, hay que considerar el caso límite. El de un hipotético poeta y gramático que estuviese advertido de las reglas profundas de su lengua y que, al conocerlas, captara en ellas una insuficiencia esencial. Su rebeldía tan sólo podría tener una salida, una versión radical de la aniquilación y del suicidio lingüístico: el silencio.

La poesía es un levísimo exceso dentro del exceso fastuoso del lenguaje; una muestra de cómo la humanidad se afana por establecer los límites de los límites y quiebra, dentro de las normas que nos hacen humanos, las fronteras de la convención. La poesía es una muestra brillante de la simulación subjetiva;

de la creación de un mundo diverso construido con palabras diferentes donde las significaciones nuevas demandan lecturas nuevas y plurales. Así se comprende que el texto poético resulte hermético y generador de embigüedades: porque ningún ser humano podrá jamás adentrarse completamente en los rincones más ocultos de otro ser humano. La dimensión del poema, ejercicio de expresión personal y libre, siempre será la dimensión de lo incomprensible. Tan sólo queda la alternativa del lector: el reconocimiento de sí mismo en un texto oscuro y ambiguo que permite tantos reflejos como personas y momentos.

En su dimensión irreductible, la poesía es un acto tan inútil como el grito del náufrago. Con todo, los humanos sabemos mucho de inutilidades, y por eso, las ciencias humanas pueden considerarse, en un sentido riguroso y valorativo, como ciencias de lo inútil. Dicho esto, es preciso denunciar la instrumentación de la poesía y, en general, de la literatura. El viejo Horacio quería que el discurso literario fuese *dulcis et utilis*, y la tradición, fiel a las voces de la autoridad, se esforzó por justificar la obra literaria haciéndola deleitable y, al tiempo, provechosa: *delectare et prodesse* era la síntesis a que se había de aspirar si se quería formar parte del reino de los escogidos. Más que una máxima llegó a ser una obligación, y por este camino se legitimó la tarea poética, mas poniendo freno a su gratuidad. Pero el equilibrio era frágil e, históricamente, la instrumentación de la literatura siempre se ha resuelto hacia el segundo miembro de la recomendación horaciana: *delectare* ha servido para *prodesse*; mientras que el aburrimiento moralista jamás ha sido un medio para la creación de belleza o para la producción de un placer. Cuando el placer se ha producido efectivamente, a menudo ha sido posible merced a la libertad e inutilidad del texto, al margen de que algunos autores incluyesen una moraleja para ahorrarse los quebrantos de esta u otra inquisición. En el fondo, la rebelión del poeta siempre ha puesto en claró un hecho: la función de la poesía es *delectare et delectare*.

La máxima horaciana, elevada a la categoría de imperativo, ha sido la síntesis de un programa ambicioso para bastardear la poesía y tiene en la actualidad más adeptos que nunca: la publicidad y la propaganda son buenos ejemplos de ello. Ritmos, rimas y figuras (los nobles materiales de la construcción poética) se ponen al servicio del control de la conducta humana y son usados como procedimiento o pretexto para acceder al provecho inconfesable: conseguir la adhesión necesaria que se anticipa

a los actos de la adquisición efectiva de unos objetos. Aquí *delectare* se identifica, absolutamente, con la argucia antigua de la *captatio benevolentiae* con que el orador manifestaba el desprecio más profundo por sus oyentes, porque éstos, una vez adulados, ya podían engullir todo tipo de sofismas y mixtificaciones. La publicidad nunca ha buscado la verdad de la belleza; solamente el provecho de la mentira.

La inutilidad de la poesía jamás podrá conciliarse con el beneficio programado por quienes querrían controlar las acciones humanas. Jamás la verdadera poesía podrá jugar dentro de los márgenes estrechos e inhumanos del conductismo porque no se contentará con el papel del estímulo, como si fuese la mediadora de respuestas extrañas a ella misma. El ámbito de la poesía es la poesía, y no procede buscar sus justificaciones allende el corro que ella sola circunscribe y en el cual es ley la gratuidad de la belleza. Por encima de esta ley, únicamente planea soberana otra: la que dicta la lengua.

La gratuidad de la belleza y la autonomía poética que de ella se deriva, son leyes que tan sólo admiten una excepción: hay circunstancias en que no es posible el placer porque el placer no está al alcance de todos y la belleza es negada. Aquí es donde el poeta se ve obligado a suspender la norma de su actividad y *delectare et delectare* se convierte en *delectare ut subvertatur*. Obrando de esta suerte (y diría que siempre a disgusto), el poeta proclama que por encima de su amor a la palabra todavía existe una estima más profunda: el amor a los portadores de la palabra. La poesía cívica deja de ser simulación subjetiva y pugna por ser transparente, para ponerse al servicio de la simulación colectiva, momentáneamente aplastada por una pezuña indigna. Como no es posible, ni deseable, la belleza sin la ética, el poeta toma las armas de la palabra para luchar contra la fealdad y la barbarie. Y ello justifica, y justificará por siempre, que las voces literarias se alcen en defensa de todo lo que es humano, porque la belleza suprema de la palabra nunca podrá conciliarse con la coerción de otras palabras y con la anulación, mediante la fuerza, de la fuerza humana que las hace posibles.

## 8. Nos habéis malogrado la Torre. Pero no nos arrebataréis el placer del castigo

Hay muchas lenguas en el mundo, y todas cumplen con su cometido. Si no las inquietamos, claro está. Y todas las lenguas son buenas; pero no siempre es bueno todo aquello que se hace con las lenguas. Con bastante frecuencia, las lenguas humanas son manipuladas y llegan a convertirse en el estandarte de intereses de dominio, en armas para la lucha fratricida: por antinatural que pueda parecer, una lengua puede ser enarbolada para aniquilar otra lengua. Por ello, una vez que he hablado de la profundidad estética del lenguaje, es preciso que pase, obligatoriamente, al universo profundo de la ética. He dicho obligatoriamente, y esta palabra podría tomarse como un reproche dirigido a las consideraciones imanentistas que, durante muchos años, fueron dominantes en el mundo de la lingüística. La lingüística estructural, desde sus inicios, hizo esfuerzos gigantescos para circunscribir su objeto de estudio y para conferir a las investigaciones de las lenguas un estatuto científico. Esta apuesta por la imanencia (necesaria en los momentos fundacionales de la lingüística general) exigía ulteriormente, y también de forma obligada, la constitución de vínculos interdisciplinarios puesto que, en definitiva, el estudio del lenguaje era el estudio de la manifestación más distintiva de una conducta humana notablemente compleja y rica. El mismo Ferdinand de Saussure, campeón en la reivindicación de una autonomía metodológica para la lingüística, y a la vez preocupado por las relaciones entre las diferentes disciplinas científicas, propuso un programa de inclusiones progresivas: la lingüística, ciencia de la *langue*, constituiría una parte sustancial de la semiología, ciencia de los sistemas de signos; a su vez, la semio-

logía se incluiría dentro del ámbito de la psicología social y esta disciplina dentro del marco de la psicología general. Sin embargo, los estructuralistas olvidaron a menudo las propuestas del maestro y concentraron sus esfuerzos en realizar descripciones puras y taxonomías. Así, se extendió el optimismo general (finalmente las lenguas podían ser estudiadas científicamente y no como habían hecho los gramáticos antiguos) ante un objeto de estudio bien delimitado y unos métodos *ad hoc* que no era preciso tomar en préstamo de otra disciplina. Por primera vez, el estudio del lenguaje dejaba de ser una ciencia de realquilados (realquilados de la filología y de la filosofía) y construía su torre de marfil. La autodefinition, inicialmente necesaria, corría el riesgo de convertir a la lingüística en una disciplina yerma, lejos de la fuente de la que brotaba el lenguaje.

Con todo, la lingüística estructural puso de relieve un hecho, considerado desde entonces incuestionable: todas las lenguas eran iguales y no tenía ningún sentido hablar de lenguas buenas y malas. Más todavía: cada lengua debía ser estudiada por ella misma, sin forzarla con las aplicaciones de metodologías aptas, tal vez, para la descripción de las lenguas denominadas clásicas. Se había acabado el predominio del latín y del griego: estas dos lenguas y todas las demás del mundo quedaban hermanadas, sin prelación alguna.

Todas las lenguas son buenas (si bien, para ser más exactos, habría que decir que las lenguas «son», y nada más). Cada lengua es para el hablante el lugar donde se desvela la conciencia, así como la herramienta con la que puede expresar todo lo que desea, sin más restricciones que las impuestas por la estructura formal (límites de los que, ya lo sabemos, no se percibe el hablante). En cuanto a la colectividad, una lengua es lugar de encuentro, es el elemento cohesionador de la vida común, el gran medio para la cooperación entre aquellos que configuran un pueblo. Cualquier lengua cumple con todo eso, y éstas son las razones de la bondad de todas las lenguas: las de los pueblos tecnológicamente más avanzados y las de los aborígenes de las islas más remotas. En el fondo del fondo, todas las lenguas son aptas para el discurso cotidiano, para la filosofía pura y para la ciencia más sutil, y las limitaciones que uno pueda captar son sólo límites circunstanciales y únicamente afectan a la parte menos significativa de la lengua, es decir, al vocabulario.

En ocasiones, se ha declarado que hay lenguas «pobres» en

lo que atañe a la posibilidad de expresar nociones abstractas: en algunas lenguas amerindias es bastante complicado hablar del «amor» y de la «piedad» en general, por poner dos ejemplos. Según Franz Boas, en kwakiutl (lengua de las islas Vancouver) estas nociones suelen aparecer en construcciones como la de *mi amor hacia ella* o *mi piedad por ti*; es decir, relacionadas con un posesivo y un destinatario. Pero ello no plantea problema alguno: los hablantes de la lengua kwakiutl demuestran que no están faltos de los conceptos respectivos desde el momento en que los aplican referidos a unas personas. En cambio, las lenguas sioux están bien provistas de palabras abstractas y eso demuestra que la presencia o la ausencia de términos con los que realizar designaciones de este tipo no es ningún obstáculo en lo que toca al desarrollo de la inteligencia. Dicho de otra manera: en todas las lenguas es posible establecer comparaciones (*esto es más grande que aquello*), de lo que hay que inferir que toda persona posee las nociones abstractas en que se fundamentan estas comparaciones (el «tamaño», por ejemplo). Es preciso que no nos confundamos: a menudo, el léxico sobre nociones abstractas forma un conjunto especializado que sólo funciona en el reducto del mundo académico. La gente de la calle, tan inteligente como los filósofos de recámara, no utiliza frecuentemente las etiquetas abstractas; pero esto no significa que no sea capaz de hacerlo: sencillamente no las necesita en el uso cotidiano. Desde este punto de vista, nuestras apreciadas lenguas indoeuropeas no son diferentes de las amerindias, las bantú o las malayopolinesias.

Pero las lenguas indoeuropeas tienen escritura, son cultivadas literariamente, su número de hablantes es muy elevado y, además, han sido el objeto de atención de muchas generaciones de gramáticos. ¿No les confiere esto algún privilegio? Ninguno. Algunos de los factores mencionados (la escritura y la existencia de gramáticas) son elementos que habrá que tener en cuenta para evaluar el estado cultural de un pueblo (el «estado»; no el nivel y el grado, términos que presuponen un escalonamiento de más o menos) y de ningún modo la bondad de su lengua. La escritura es un utensilio para la pervivencia, como ya sabemos; mientras que otros pueblos libran sus recuerdos históricos a la memoria oral. En cuanto a la gramática, su función está vinculada a la recuperación de los textos antiguos o a las necesidades de un cierto tipo de educación. En lo que toca a la literatura, por lo que parece, existe en todas las lenguas, aunque en su

inmensa mayoría no hayan desarrollado una escritura, o ésta no sea autóctona. El número de hablantes tampoco puede considerarse como un valor intrínseco: no hay para el lingüista una ley que evalúe las mayorías. En el mundo igualitario del lenguaje, cada lengua es una voz y un voto. Y sólo habrá un caso en que se podrá considerar una lengua mejor que las demás, y es en el caso del hablante nativo: la lengua que nos resulta más excelente es la nuestra (o si se da el caso —poco frecuente—, la lengua que se escoge con libertad), porque nuestra lengua equivale a nuestra identidad. Pero vale tal afirmación a condición de que reconozcamos un hecho: las lenguas de los demás son para ellos tan buenas como para mí la mía. Es decir, que esta aseveración es legítima si su enunciación excluye taxativamente toda clase de chovinismo lingüístico y nos devuelve al igualitarismo. Dicho desde una perspectiva diferente: si el lenguaje es bueno, cada lengua es buena porque es la manifestación lograda de sus propiedades esenciales.

No obstante, resulta difícil escapar al chovinismo. En una ocasión, escribí esto que ahora transcribo: «Pocos ámbitos se prestan tanto a la ignorancia fanática como el mundo de las lenguas (y, especialmente, el de la nuestra opuesta a las demás). Me atrevería a decir que los hablantes tenemos a veces una cierta tendencia hacia la xenofobia lingüística, explicable por el miedo y la desconfianza que sentimos por todo lo que nos resulta desconocido». Esta tendencia xenófoba (que muy probablemente está muy extendida) sólo puede ser dominada con dos medios: uno es el aprendizaje imparcial de otras lenguas —lo que nos adiestra en un relativismo provechoso—; el otro, la buena educación en el igualitarismo. En el fondo, la estima por todas las lenguas no es sino una cuestión de urbanidad inteligente. Xenofobia y chovinismo son las dos caras de una misma moneda: de un lado, el odio a la diferencia; del otro, el engreimiento, la autocomplacencia, la sensación de que tan sólo nuestro mundo, pequeño y familiar, es el mundo verdadero. Por eso, el provincianismo siempre ha levantado monumentos a la patria y ha convertido unas paredes domésticas cualesquiera en la octava maravilla del mundo.

Pero, a menudo, los chovinistas, que no se contentan con la soledad, se vuelven beligerantes y hasta querrían reconvertir a los demás concediéndoles una vida nueva: la vida de Galatea, hecha por Pigmalión según su propia medida. El esquema subyacente a los prejuicios lingüísticos es, en el fondo, una suerte

de paranoia, caracterizada por los delirios de persecución. Todo lo que procede del exterior adquiere la forma esencial de una agresión, para cuya defensa sólo cabe una estrategia: la destrucción de los demás; es decir, su aniquilación como personas diferentes, de hablas diferentes. Así se resuelve, provisionalmente, la paranoia: no hay enemigos porque todos son como yo; únicamente existo yo. Mas el problema pendiente es que el mundo existe, los demás existen, su personalidad irreducible, sus lenguas diferentes de la mía. Por consiguiente, la paranoia vuelve a hacerse presente, y esta vez toma la forma de esquizofrenia: no estoy solo porque yo soy dos, uno bueno y otro malo.

Hallamos prejuicios lingüísticos de toda suerte desperdigados por el mundo, y afectan tanto a los iletrados como a los ilustrados. Los hay inocentes y maquiavélicos, inducidos con astucia para dividir a los hablantes o para conseguir el autoodio lingüístico, e incluso para desprestigiar una lengua como paso previo en la tarea programada de la glotofagia esto es, de la extinción de lenguas. Socialmente, claro está, se considera de mal gusto que uno hable un *patois* o una lengua que, pobrecilla, sólo es «regional». La historia es muy vieja: los antiguos eslavos tenían una palabra para aludir a los hablantes de los pueblos germánicos: *memets*, que quería decir «mudo». En justa correspondencia, el antiguo sueco disponía de la palabra *dumbe* que se predicaba de todos los que no hablaban sueco. En otra lengua de la misma familia germánica, en inglés, *dumb* también significa «mudo» y «silencioso»... y «estúpido». Y es semejante, a pesar de su probable origen onomatopéyico, el sentido de *barbaroi* aplicado por los griegos a los extranjeros: éstos eran los que balbuceaban. Son casos estrictamente paralelos a los de aquellos que no hace mucho deambulaban por el mundo exigiendo que todos hablasen «en cristiano».

Hay prejuicios casi inocentes: se habla de lenguas musicales o dulces y de lenguas ásperas; unas son claras y las otras oscuras; fáciles o difíciles. Está claro que tales adjetivaciones implican juicios de valor que se emiten desde la propia lengua (dulce, clara y fácil, obviamente) constituida en prejuicio. Hasta personas con buena voluntad y con algunos conocimientos de lenguas diferentes de la suya, aseveran que encuentran oscuro, pongamos por caso, el italiano cuando los italianos hablan «deprisa». En este caso, tan sólo hay una respuesta posible: «no sabéis suficiente italiano». Muchos de los adjetivos que se apli-

can a las lenguas resultan completamente irrelevantes y fruto de deslizamientos sinestésicos: «claro» y «oscuro» son válidos dentro del marco de la percepción visual; «dulce» y «áspero» pertenecen al ámbito del gusto. Nada tienen que ver con las cualidades lingüísticas y valen tanto como «sinfonía luminosa» o «manzana chillona». En cuanto a «difícil», está claro que la lengua china puede parecer difícil a los hablantes de una lengua románica; como también es cierto que las lenguas románicas resultan bastante difíciles para los chinos, y no lo son tanto las hermanas de la familia chino-tibetana. Consideradas en sí mismas, no hay lenguas «difíciles», prueba de lo cual es el hecho de que todos los niños acceden al dominio de sus lenguas en el mismo tiempo y con idéntica facilidad. También es cierto que todo recién nacido puede hacer suya cualquiera de las lenguas humanas: es un hecho que lengua y raza son realidades diferentes y jamás han mantenido (ni mantendrán) relaciones de correspondencia; de la misma suerte que no hay relación posible entre las características geológicas del subsuelo de los países y las lenguas que en ellos se hablan. Este grupo de prejuicios, que hemos calificado de «inocentes», es fruto de la incultura y, si no son manipulados, inciden escasamente en la vida de las lenguas y en la convivencia lingüística.

Más difícilmente justificables son los prejuicios de algunos ilustrados, incluso de autoridades reconocidas en el ámbito de la filología. Quizá como herencia del romanticismo, y por la identificación decimonónica entre las lenguas y el «genio» de los respectivos pueblos, a menudo hallamos afirmaciones que valen tanto como un prejuicio: se dice que el espíritu innovador del pueblo *x* se hace patente en los cambios fonéticos producidos en su lengua que, por ejemplo, la alejan de la madre latina. Estos filólogos ilustres tendrían que dejar de lado las fantasías relativas a si son o no son más dinámicos los hijos que dejan más tempranamente el hogar, y harían bien en tener los ojos más abiertos a las realidades de la lingüística comparativa: ¿es más «progresista» el pueblo alemán que el gótico? ¿Son los griegos el pueblo más «conservador»? Como es sabido, el griego mantiene muy fielmente el consonantismo de la madre indoeuropea (de una forma reconstruida como \**pətēr*, se originaría el término griego *patēr* —«padre»), mientras que en gótico se da un primer paso en el camino de la rotación consonántica (*fadrs*) y en antiguo alto alemán se llega al estadio final (*vatar*, hoy *Vater*). Ya sabemos que, dejando de lado algunos rincones

del léxico, no existe una correlación entre lengua y cultura; menos aún entre una lengua y el «espíritu de un pueblo», noción de lo más nebulosa. Algunos filólogos tendrían que haber hecho profesión de sobriedad y se deberían haber enfrentado (sin pasión ni chovinismo) con realidades como ésta: la lengua y el talante de un pueblo pertenecen a órdenes o dominios diferentes. El temperamento de un pueblo (si ello significa algo y si es homogéneo, de lo que yo dudaría en principio) vendrá dado por no pocos factores, como la tierra en que vive tal pueblo, las relaciones de dominio y la trayectoria histórica. Y, aunque hiciésemos un esfuerzo, costaría ver cómo estos factores habrían podido marcar las direcciones de la evolución fonética. El cambio fonético —decían los maestros neogramáticos a finales del siglo pasado, y ya es hora de que todos aprendan la lección— es ciego, y todavía ignoramos cuáles son sus causas.

Las afirmaciones hechas sobre el dinamismo de un pueblo, basadas en la evolución fonética, esconden (no demasiado) una mentalidad racista. Estas aseveraciones, fáciles y osadas, implican que las lenguas más próximas a la fuente original pertenecen a pueblos afectados poco menos que de parálisis, ineptos para las grandes (y fantásticas) empresas históricas. Por lo visto, existen lenguas para la oratoria, las relaciones internacionales y la guerra, y lenguas para la oración, el amor y el hogar. Dicho más claramente: lenguas que sólo son aptas para el silencio. De esta mentalidad, que aspira a imponer de forma indebida a las lenguas las normas de supervivencia basadas en la ley del más fuerte, se deriva otro prejuicio: el que decreta las diferencias entre lenguas «de cultura» y lenguas «locales». Pero sabemos que todas las colectividades humanas poseen cultura; así pues, todas las lenguas son de cultura, lo cual significa que un enunciado como éste es estrictamente redundante (como cuando se dice que la nieve es blanca). Afirmaba Leonard Bloomfield que se habla de «correcto» e «incorrecto» por relación a una norma y que las normas, procedentes de la escritura, son difundidas por la escuela. Sin escuela no hay, en general, corrección ni incorrección lingüísticas. Esto puede trasladarse ahora al caso de las lenguas de «cultura» y de «incultura»; sin el dominio de un pueblo sobre otros, con toda seguridad esta bipolaridad no se habría planteado jamás.

Está claro que no haremos recaer graves responsabilidades sobre los hombros, cargados de ciencia, paciencia y honestidad, de los filólogos; pero afirmaciones como las que estoy comen-

tando pueden ser distorsionadas y puestas al servicio de las causas imperiales. El problema, ahora, es el del poder y el de la propaganda que le acompaña: un pueblo es engañado, exaltado y empujado a la conquista de otros pueblos y a su colonización. «Colonizar», como afirma Luis-Jean Calvet en su *Petit traité de glottophagie*, es definido en los diccionarios convencionales como «el hecho de poblar con colonos», lo cual implica que «las colonias serían países despoblados y los colonos, llegados desde la otra orilla, se instalarían en ellas sin problemas». Por consiguiente, la colonización se justifica porque los aborígenes son considerados inferiores (incluso inexistentes) y, en todo caso, habrán de ser «civilizados»; es decir, sometidos a las leyes de la colectividad invasora, convertidos a una nueva religión que asegure el consenso y el conformismo y, definitivamente, reducidos a la condición de braceros del imperio.

Vale la pena transcribir unas palabras recientes de Chomsky (del Chomsky ético y gramático): «Hace unas semanas, el día de Acción de Gracias, paseando con la familia y unos amigos por un parque nacional, pasamos junto a una lápida que decía: "Aquí reposa una mujer india, una wampanoag, y gracias a lo que su familia y su tribu dieron de sí mismos y de sus tierras esta nación ha podido nacer y crecer". Pero no es exactamente cierto que la población indígena entregara tierra y alma por esta noble empresa, sino que más propiamente fue descuartizada, desmenuzada y diseminada en uno de los genocidios más grandes de la historia de la humanidad. Se considera que había unos ochenta millones de americanos nativos en la América Latina cuando Colón "descubrió" —como ahora se dice— el continente y de doce a quince millones más al norte de Río Grande. Hacia 1650, un 95 por ciento de la población de la América Latina ya había desaparecido, y cuando las fronteras continentales de los Estados Unidos quedaron definitivamente establecidas, tan sólo quedaban dentro de ellas 200.000. Es decir, un genocidio masivo a gran escala, que nosotros celebramos cada vez que homenajeamos a Colón —él mismo, un gran genocida— en el "Día de la Raza". Centenares de ciudadanos americanos, gente buena y personas decentes, ven esta lápida y la leen sin demostrar, aparentemente, ninguna reacción aparte de un sentimiento de satisfacción porque quizá piensan que, finalmente, se reconocen los sacrificios de los pueblos nativos, razón por la cual presumiblemente la lápida fue colocada donde se halla. Con seguridad reaccionarían de otra manera si visi-

tasen Auschwitz o Dachau y descubriesen una lápida donde se leyese: "Aquí reposa una mujer, una judía, y gracias a lo que su familia y su gente dieron de sí mismos y de sus posesiones esta nación ha podido crecer y prosperar"».

Toda «civilización» quiere la destrucción de las señas de identidad de los «civilizados» y su expoliación. Pero los ladrones se arman de buenas intenciones y harán creer que el pueblo que fue engañado, exaltado y empujado a la conquista era un pueblo honesto y generoso, impaciente por verter hasta la última gota de su sangre para la extensión de la fe y de la cultura. Esta es la misión de la propaganda, siempre en manos del poder. Y el esquema (se trata de un esquema nada enrevesado) continúa: mientras tanto, todo aquello que tenga algún valor en la «colonia» será trasladado a la metrópolis y los patrocinadores de las conquistas edificarán palacios y catedrales y, como mecenas, se rodearán de un ejército de escultores, pintores y hombres de letras. Quizá no siempre, porque también existe una cultura de la liberación y de la lucha contra el poder indecoroso. Pero, en la inmensa mayoría de los casos, así se traza la historia de la cultura, aquella que se escribe con mayúscula. Y también se da el engrandecimiento edificado sobre la colonización interna, sobre la expoliación de los propios conciudadanos, reducidos a la condición de vasallos, en versión antigua o en versión moderna. Está claro que usted y yo no podríamos renunciar a las columnas del templo de Karnak, a los claustros románicos o a los palacios renacentistas; no obstante, es preciso no perder el norte y no olvidarse de los esclavos, del temor inducido hacia el más allá, y de las colonizaciones. Y no se trata de viejas historias: también hoy hay «áreas de influencia» y se edifican los grandes palacios imperiales en medio de un territorio vastísimo —el «jardín de la casa»— que se considera, sin ninguna discusión, propiedad indisputable.

«Civilizar» significa también, y muy principalmente, imponer la lengua del invasor (si bien, por sí misma no es «lengua invasora»; ya lo sabemos: hay adjetivos que no casan con las lenguas). Basta con leer estadísticas recientes: de los doce millones originarios, hoy tan sólo cien mil personas hablan navajo, diez mil cheroque, veinte mil sioux, quinientos fox... Y de los ochenta millones al sur de Río Grande únicamente quedan unos doce millones de hablantes nativos (nahuatl, guaraní, quechua, aimará...). Esta es la otra cara de la «civilización», y la destrucción sistemática de las lenguas no nos ofrece precisamente



una cara amable. Aunque, claro, si eran lenguas «primitivas»...

Sobre la tierra abonada de la incultura y de los prejuicios que antes he adjetivado de «inocentes» crecen los prejuicios inducidos y, obviamente, habremos de creer que es el inductor quien puede conseguir algún provecho: el inductor no es ni más ni menos que el poder absoluto o, sencillamente, el poder y todas las instituciones y personas que se parapetan detrás. La instrumentación de la incultura consigue que no poca gente crea que hay lenguas que valen más porque son «mayoritarias», mientras que otras son minoritarias (aunque, como dice Aracil, quizá sería más apropiado denominarlas «minorizadas»). Si comprobamos que una lengua crece mucho y deprisa, podemos estar seguros de algo: no se ha producido ningún ascenso espectacular de la natalidad; es que se está muriendo otra lengua, y no por el deseo de sus hablantes. Esta es la norma general (y sólo hay una excepción: la de aquellas lenguas que crecen porque un pueblo se ha liberado —poco o mucho— de las garras que lo ahogaban). Pero vayamos a los números: ¿qué beneficio puede obtener una lengua si tiene más hablantes que otra? ¿Son más humanos, tal vez, quienes conforman una ciudad millonaria que los que integran una aldea? Ya se ve que la cantidad es irrelevante.

Pero hay quien dice que las lenguas habladas por más personas permiten muchos más contactos porque son lenguas «de comunicación». ¡Como si hubiese lenguas que no fueran de comunicación! Que nos hagan el favor de encontrar esta *rara avis*. Ciertamente, si mi lengua es hablada por dos mil personas tan sólo (y las hay) y otra tiene detrás centenares de millones de hablantes, esta última permitirá más contactos, en teoría. En teoría y en el terreno de las posibilidades. Pero unas hipotéticas estadísticas mundiales nos demostrarían que la inmensa mayoría de los humanos tienen de sobra con su lengua y que las ocasiones en que precisarían saber otra no abundan (o nunca se presentan) a lo largo de su vida. Los argumentos en favor de las lenguas denominadas «mayoritarias» esconden un trasfondo que hay que denunciar y que se hace patente cuando te dicen que es bueno ser bilingüe: esto significa que te conviene saber su lengua porque de esta forma no habrán de hacer el esfuerzo de aprender la tuya.

Paradójicamente, las alabanzas del bilingüismo proceden casi siempre de hablantes monolingües empeñados en no reconocer a los demás como hablantes diferentes; o bien son pro-

movidas por un poder que jamás se conciliará con la diversidad: el poder quiere la unidad, y la existencia de más de una lengua en un Estado es, para el poder, un elemento de distorsión. Lo ha dicho Aracil con lucidez: «Se dan síndromes paranoides perfectamente típicos, en los que los delirios de persecución son correlativos a los de *grandeur*». Y la grandeza aspira a vencer la realidad y a inculcar la idea de que en los límites de un Estado se contiene una sola lengua: al margen de que haya todavía algunos ingenuos que piensan que en Bélgica se habla el «belga» y en Suiza el «suizo», hay no poca gente que cree en las fronteras y que se comporta como si las líneas y cruces dibujadas en los mapas (o los cambios de color) tuviesen causas y origen naturales. Está claro que si atraviesa líneas y cruces, o si ante sus pies cambia el color de la tierra, quedará completamente justificado el cambio de lengua. Pero dentro tan sólo vale una: la lengua del monolingüe, la lengua del Estado; es decir, la lengua por antonomasia.

Con la persona que nada, de grado o sin saberlo, en el océano del prejuicio, es muy difícil la argumentación; casi imposible: quizá, porque las opiniones sobre las lenguas están fuertemente enraizadas y son fácilmente inducibles. Podemos oír a analfabetos que dictaminan sobre lo que es lengua y lo que es dialecto (¡con los problemas que tienen los esforzados dialectólogos!) y sobre si esto o aquello son la misma lengua o dos diferentes. En algunas situaciones, tal vez convendrá cambiar de tema de conversación porque, aunque aduzcamos las autoridades más excelsas de la lingüística internacional, no nos que-rrán escuchar y, ni mucho menos, creer. La argumentación es difícil. ¿Cómo se puede, por ejemplo, argumentar a favor de la dignidad humana? En la dignidad humana se cree o no se cree. Y también en la dignidad de todas las lenguas, y en el amor sin coacciones hacia cualquier lengua del mundo y en la fidelidad a la lengua propia.

Esto nos conduce hacia el futuro. El porvenir de las lenguas dependerá, claro está, de las relaciones de dominio entre los pueblos. Pero una lengua continuará viva si sus hablantes nativos no dejan nunca de cultivarla, si un pueblo no renuncia jamás a la casa de su conciencia, en la que son posibles las simulaciones subjetivas y colectivas, y si se da la voluntad común (es decir, política) de hacerla vivir para siempre. Muchas han sido las especulaciones sobre el futuro de las lenguas humanas y se ha debatido mucho en torno a su pervivencia plural



o al peligro de las desapariciones progresivas y constantes después de un período de mezcla y desnaturalización. Hace más de medio siglo, Jespersen consideraba que en una lengua había tendencias contrapuestas, centrífugas y centrípetas, y que estas últimas se reforzarían cada vez más en el seno de cada lengua a medida que los contactos y la fuerza de los medios de comunicación fuesen imponiendo de forma espontánea una variante estándar. He hablado antes de la lucha entre lenguas y ahora, *mutatis mutandis*, se ha de añadir algo parecido sobre los dialectos, en peligro de ser engullidos por el remolino de otra variante geográfica o por un registro que se supone neutro. Salvaguardando la necesaria unidad en el ámbito de la escritura (necesaria porque un texto carece de situación locutiva y porque en los momentos de peligro la escritura confiere prestigio y pervivencia a una lengua), la desaparición de un dialecto vale tanto como la pérdida de aquellas señas de identidad que modulan las grandes señas de identidad de la lengua común. Ante las diferencias, todos habríamos de hacer nuestra la máxima de Jakobson que todo lo abraza: *Linguista sum: linguistici nihil a me alienum puto*.

El mito cuenta que en el Paraíso se hablaba una sola lengua y que después de Babel un sinnúmero de lenguas se desparramaron a lo largo y ancho del mundo. El abanico esplendoroso de las lenguas es el espejo de la humanidad, es la conciencia que se manifiesta en millares de voces diferentes que cantan una canción única: la que habla de las raíces más hondas de la dignidad humana. De ahí, que el amor a la propia lengua (sin xenofobias ni chovinismos) sea el amor al lenguaje, y también la estima profunda de todo aquello que nos hace humanos y nos permite, definitivamente, vivir en la coherencia. No queremos retornar, jamás, a ningún Paraíso.

## DEUDAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKMAJIAN, Adrian, Richards A. DEMER, y Robert M. HARNISCH (1979): *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, Cambridge, Mass., The MIT Press (trad. cast.: *Lingüística. Una introducción al lenguaje y la comunicación*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1984).
- ARACIL, Lluís V. (1981): «Sobre la situació minoritària», en *Dir la realitat*, Barcelona, Eds. dels Països Catalans, 1983, págs. 171-206.
- AUROUX, Sylvain (1973): *L'Encyclopédie «grammaire» et «langue» au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Mame, 1973.
- BLOOMFIELD, Leonard (1927): «Literate and Illiterate Speech», *American Speech*, 2 (1927), págs. 432-439. También en Charles F. HOCKETT (1970): *A Leonard Bloomfield Anthology*, Bloomington, Indiana Univ. Press, págs. 147-156.
- (1933): *Language*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston (trad. cast.: *Lenguaje*, Lima, Universidad Nacional San Marcos, 1964).
- BOAS, Franz (1977): «Introduction», al *Handbook of American Indian Languages*, Washington, Government Printing Office.
- CABRÉ, Teresa (1985): «Bases semánticas en la recuperación del lenguaje», en *Revista de Logopedia y Fonoaudiología*, IV, 4 (1985), págs. 239-246.
- CALVET, Louis-Jean (1974): *Linguistique et Colonialisme: Petit Traité de Glottophagie*, Paris, Payot (trad. cast.: *Lingüística y colonialismo*, Madrid, Júcar, 1981).
- CHOMSKY, Noam (1957): *Syntactic Structures*, La Haya, Mouton (trad. cast.: *Estructuras sintácticas*, México, Siglo XXI, 1974).

- (1968): *Language and Mind*, Nueva York, Harcourt (trad. cast.: *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1971).
- (1971): *Problemes of Knowledge and Freedom*, Cambridge, Mass., Pantheon Books (trad. cast.: *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Ariel, 1972).
- (1975): *Reflections on Language*, Nueva York, Pantheon Books (trad. cast.: *Reflexiones sobre el lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1979).
- (1984): «La manufactura del consentiment», *Saber*, 4 (1985), págs. 4-14.
- DANTE ALIGHIERI (1305?): *De vulgari eloquentia*, edición latina y traducción castellana de M. Rovira y M. Gil, Madrid, Universidad Complutense, 1982.
- Eco, Umberto (1975): *Trattato di semiotica generale*, Milán, Bompiani (trad. cast.: *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1977).
- GELB, Ignace C. (1952): *A Study of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. cast.: *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976).
- GUMPERZ, John, y Adrian BENNET (1980): «Language and Culture», en *People in Culture. A Survey of Cultural Anthropology*, Nueva York, Bergin (trad. cast.: *Lenguaje y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1981).
- HERDER, Johann Gottfried (1772): *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, páginas 131-232.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1836): *Introduction à l'oeuvre sur le Kavi*, París, Du Seuil, 1974.
- JAKOBSON, Roman (1958): «Linguistics and Poetics», en Thomas A. SEBEEK, ed. (1960): *Style in Language*, Cambridge, Mass., The MIT Press, págs. 350-377 (trad. cast.: *Lingüística y poética*, Madrid, Cátedra, 1981).
- (1966): «À la recherche de l'essence du langage», en Émile BENVENISTE y otros (1966): *Problèmes du langage*, París, Gallimard (trad. cast.: BENVENISTE, É. y otros, *Problemas del lenguaje*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, páginas 21-35).
- JESPersen, Otto (1925): *Mankind, Nation and Individual*, Londres, Allen and Unwin, 1925.
- LENNEBERG, Eric H. (1967): *Biological Foundations of Language*, Nueva York, John Wiley and Sons (trad. cast.: *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Madrid, Alianza Universi-

- dad, 1975).
- LIGHTFOOT, David (1982): *The Language Lottery. Toward a Biology of Grammars*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- LYONS, John (1968): *Introduction to Theoretical Linguistics*, Londres, Cambridge Univ. Press (trad. cast.: *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona, Teide, 1971).
- MONOD, Jacques (1970): *Le hasard et la nécessité*, París, Du Seuil (trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981).
- PLATÓN (ss. V y IV a. C.): *Cratylus*, edición de H. N. FOWLER, Londres, W. Heineman, 1970 (trad. cast. en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1983, págs. 364-461).
- REEVES, Hubert (1981): *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, París, Du Seuil.
- RIGAU, Gemma (1981): *Gramàtica del discurs*, Bellaterra, Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- ROBINS, Robert, H. (1967): *A Short History of Linguistics*, Londres, Longman (trad. cast.: *Breve historia de la lingüística*, Madrid, Paraninfo, 1974).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1756): *Essai sur l'origine des langues*, Poitiers, Bibliothèque du Graphe, 1973 (trad. cast.: *El origen de las lenguas*, Buenos Aires, Caldén, 1970).
- RUSSELL, Bertrand (1913): *The Scientific Outlook*, Londres, Allen and Unwin (trad. cast.: *La perspectiva científica*, Barcelona, Ariel, 1970).
- SAPIR, Edward (1921): *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Nueva York, Harcourt, Brace and World (trad. cast.: *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966).
- (1949): *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, editados por D. G. Mandelbaum, Berkeley, Calif., University of California Press.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Cours de Linguistique Générale*, París, Payot (trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1967).
- SERRANO, Sebastià (1980): *Signes, llengua i cultura*, Barcelona, Edicions 62 (trad. cast.: *Signos, lengua y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1983).
- (1983): *La lingüística. Su historia y su desarrollo*, Barcelona, Montesinos.
- TUSÓN, Jesús (1984): *Lingüística. Una introducción al estudio*

*del lenguaje, con textos comentados y ejercicios*, Barcelona, Barcanova.

VICO, Giambattista (1725-1744): *Principi di una scienza nova*, Bari, Laterza (*Opere*), 1914-1941 (trad. cast.: *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1956).

WHITNEY, William D. (1874): *Oriental and Linguistic Studies* (obra citada por Otto JESPERSEN (1922): *Language, its Nature, Development and Origin*, Londres, Allen and Unwin, pág. 412).

WHORF, Benjamin L. (1956): *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass., The MIT Press. (trad. cast.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971).