

IDENTIDAD Y CULTURA: LA DESACRALIZACIÓN DEL SÍMBOLO

Jesús Ríos Vicente
Universidade de A Coruña

Es loable y correcto comenzar al amparo de una cita. Por un lado nos da tranquilidad; por otro, declara ya de entrada en qué va a derivar nuestro discurso, apropiándonos lo que Rorty pedía a la Filosofía, “transformar los problemas que han dividido nuestra tradición en temas de conversación civilizada”¹.

Y como vivimos “el fin de las certidumbres”, es, en este libro, editado en Taurus, donde Ilya Prigogine recoge la cita de Nabokov que ahora nos interesa:

“Aquello que puede ser controlado, jamás es totalmente real; lo que es real jamás puede ser rigurosamente controlado”².

mostrando así que partimos de un convencimiento o que estamos a caballo entre la creencia y la razón, que la única certidumbre que tenemos es “que el futuro no está dado”; tampoco en este tema que nos ocupa, donde se confunde a menudo “deseo de alcanzar la certidumbre”, con acatamiento y obligado cumplimiento de lo impuesto. Porque a veces se constituye el medio en fin, se sacraliza el medio, se olvida que el lenguaje, y las lenguas derivadas de la capacidad de hacer lenguaje que tiene el hombre, no son sino para la mutua comprensión y entendimiento entre los hombres. En este propósito todos los

¹ PRIGOGINE, Ilya, *El Fin de las Certidumbres*, Taurus, 1997, pág. 21.

² *Ibidem*, pág. 173.

grandes filósofos (ejemplos Descartes y Leibniz) intentaron construir un lenguaje que permitiese desembocar en un acuerdo general y restableciese la paz entre los hombres.

Así lo expresa Leibniz en su *Carta a Gallois*: “Queriendo ir de Inglaterra a Holanda, fui algún tiempo retenido en el Támesis a causa de los vientos contrarios. En ese tiempo, no sabiendo qué hacer y no habiendo en el barco más que marineros, allí meditaba sobre las cosas, y sobre todo soñaba con mi viejo propósito de una lengua o escritura racional, de la cual el menor efecto sería la universalidad y la comunicación de diferentes naciones”³.

Y lo repite una y otra vez en diferentes escritos insistiendo en las dificultades que tal propósito conlleva: “Ahora bien, los caracteres que expresan todos nuestros pensamientos compondrán una lengua nueva que podrá ser escrita y pronunciada. Esta lengua será muy difícil de hacer, pero muy fácil de aprender. Pronto la aceptará todo el mundo, gracias a su gran utilidad y a su sorprendente facilidad, y servirá de maravilla para la comunicación entre pueblos distintos, lo cual contribuirá a que sea más aceptada...”

Me atrevo a afirmar que ésta es el último esfuerzo del espíritu humano. Cuando este proyecto haya sido llevado a cabo, a todos los hombres no les quedará más que ser felices, puesto que dispondrán de un instrumento que servirá para promover la razón tanto como el telescopio sirve para perfeccionar la vista”⁴.

Es este fin el que se olvida. Y se hace de la necesidad, virtud, confundiendo el que estos vínculos sean necesarios al hombre, el que estas ataduras le den razón de sí mismo y le hagan vivir, con hacer de ello algo exclusivo y diferencial, promover una verdadera mitologización. Si acaso, dentro de las funciones del mito, que Joseph Cambell señala en su obra “*Los Mitos, su impacto en el mundo actual*”, asignaríamos a la lengua la cuarta función, la función psicológica: el hombre necesita pisar un suelo seguro, saber a qué atenerse, una cierta seguridad y certidumbre. Esto le tranquiliza y consuela. Si no lo encuentra, acude el hombre a las cosas y se entretiene con ellas. De aquí la añoranza del poeta:

¡Qué quietas están las cosas

³ LEIBNIZ, G. W., *Carta a Gallois*, *Antología* B. V. Círculo de Lectores, pág. 57.

⁴ *Ibidem*, *El Método verdadero*, pág. 64.

y qué bien se está con ellas!
Por todas partes, sus manos
con nuestras manos se encuentran.
Lejos del mundo humano, de intereses y vínculos impuestos,
¡Cuántas discretas caricias,
qué respeto por la idea;
cómo miran, extasiadas,
el ensueño que uno sueña!⁵

Ante el presente tema, “La lengua como elemento esencial de cultura para lograr la propia identidad”, son muchos los interrogantes que inmediatamente surgen y que sería necesario contestar a fin de aclarar la cuestión.

Por de pronto, ¿qué entendemos por identidad y cuáles son los elementos que contribuyen a la misma? ¿Identidad personal o colectiva? ¿Es posible o válido hablar ahora de “identidades colectivas”, cuando las condiciones sociales nos llevan sin duda a la **Desidentificación**? ¿Es posible conjugar “**lealtad y desafección**”, en un mundo de intereses, que únicamente paga lealtades transitorias? Y si el hombre contemporáneo simplifica al máximo sus relaciones naturales y también afectivas, ¿identidad con qué y para qué? ¿No será que en este tema, como en tantos otros, se intenta retener al hombre en el reino de la creencia y el mito, en que se hace añorar la identidad como el paraíso perdido, estigmatizando a los críticos?

Finalmente, ¿en qué contribuye la lengua a la consecución de la propia identidad? ¿Es un instrumento esencial y eficaz? ¿Lenguaje o lengua? Y ¿cómo la usa el poder? ¿No parece como si se tratase de una joven mujer, colocada en un pedestal de alabanzas, pero a la que continuamente se somete a uso y moneda de cambio?

Partimos reconociendo y resaltando un dato sociológico que afecta directamente a los problemas de identidad: “Que hay, sin duda, una profunda tendencia a la homogeneización social y cultural en la sociedad moderna que conlleva la erosión de las comunidades e identidades tradicionales” y también de la identidad personal. Y son muchas las causas (burocracia centralizada, industrialización, mercados a gran escala, movilidad social y geográfica) que “imponen la necesidad de que los individuos sean capaces de comu-

⁵ JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *Segunda Antología poética 1898–1918*, OLVIDANZAS, 4, Espasa–Calpe, pág. 57.

nicarse más allá de sus contextos locales y sus variedades dialectales”⁶. En este contexto de erosión de las entidades colectivas e individuales tradicionales, aflojados los vínculos de cohesión primarios y naturales, “lo decisivo es la nueva intimidad entre cultura y política”, pasando a ser la cultura (siempre tutelada) algo oficial e impuesto, donde la lengua será el instrumento adecuado para el referido proceso de uniformización, para una nueva distinción, para llegar, en lo político, a un estado.

Antes de caracterizar brevemente la identidad y señalar sus elementos, conviene insistir todavía en la situación descrita, en que “una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política”⁷, radicando aquí el secreto del nacionalismo, sabedor de que no habrá comunidad política si no hay comunidad de cultura. El nacionalismo “elabora una cultura dominante” destacando los rasgos diferenciales y etnoculturales de un grupo, en especial la lengua⁸, sin respetar el derecho de las minorías. Con ello se llega a una manifestación clara de ETNOCENTRISMO, como tendencia a analizar los valores, las realizaciones y los comportamientos de otros pueblos, razas o grupos de acuerdo con los criterios de la cultura propia o, en otras palabras, como la propensión a juzgar los propios patrones o valores culturales como superiores a los de otras civilizaciones. Es la mitologización de la cultura, es la sacralización de la lengua. Es evidente que hay aquí una gran fuente de conflictos a partir del hecho del pluralismo cultural, moral y religioso, con raíces naturales y personales, enfrentado al “proyecto modernizante” de sobreponer un orden civil y una nacionalidad común a los “sentimientos y adhesiones primordiales”, por utilizar la expresión de Geertz que, por cierto, relativiza el carácter primordial de los hechos de cultura, por más que se presenten como “supuestos hechos dados”⁹.

Ante ello surge de modo natural una pregunta: ¿Cómo es posible una sociedad justa y libre bajo las condiciones de un profundo conflicto étnico o nacionalista? Y ¿qué clase de identidad cabe, si en el ámbito humano, la identidad, tanto a nivel individual como colectivo, viene a coincidir con el modo de ser peculiar, característico, distintivo, diferenciado de los demás,

⁶ TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Nacionalismo y Pluralismo cultural*, Rev. Volubilis, 3, UNED, pág. 70.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. GELLNER, E., *Naciones y Nacionalismo*, Alianza, 1988, pág. 161.

⁹ TOSCANO MÉNDEZ, M., l. c., pág. 78.

que mantiene su especificidad a través del tiempo? Recogiendo doctrina común a todos los manuales sobre el tema, diremos que la identidad, sea numérica, específica, genérica, cualitativa, tiene como requisito esencial la continuidad espacio-temporal, sin que esto suponga inmutabilidad o no variación.

Este modo de ser peculiar es, en la identidad colectiva, la homogeneidad y uniformidad que caracteriza a los componentes de un pueblo, que comparten una serie de trazos comunes y que los distingue de todos los demás individuos o grupos.

En el terreno personal es disparidad y distinción entre el ser y el tener, entre el sí mismo y los demás, es conciencia del yo frente al no-yo, con características específicas que le conforman.

Es claro que en ambos casos la identidad comporta una cierta unidad, compatible con el cambio e historicidad. Lo difícil es, tanto a nivel individual como colectivo, mantener esta lucha entre unidad y diferencia, entre unidad y cambio, entre unidad e historicidad, puesto que son la historia y el tiempo los que allanan y unen.

Destaca en este concepto de unidad el “modo natural” en que se va adquiriendo, la “falta de violencia” en que lo peculiar de uno se va conformando en vecindad con lo peculiar de otro, la ausencia de “presunción” en la originalidad propia, donde lo “ajeno” se muestra no como negación de lo mío, sino como variación positiva de lo común que nos une.

Esta descripción, casi bucólica para los tiempos que corren en torno a este tema, se conforma mejor con la opinión de **funcionalistas** (Malinowski) y **Estructuralistas** (Lévi-Strauss), que han propiciado una mentalidad más abierta, dispuesta a comprender y respetar el sentido y los valores de otras civilizaciones.

¿Qué elementos contribuyen a la identidad?

Siguiendo en esta línea de aportar doctrina común, hay que decir que todos quedan integrados dentro de lo que llamamos **cultura**: diversos patrones, conocimientos, instrumentos, valores y símbolos que, relacionados entre sí e integrados en un determinado sistema, contribuyen a la cohesión social, a la resolución de problemas de los distintos individuos y grupos, a la enculturación de las personas y a la determinación de la idiosincrasia.

Estos elementos unos son **instrumentales**: se encuentran realizados en objetos materiales y tratan de satisfacer las necesidades básicas (productos técnicos, objetos naturales –tierra, árboles, ríos–¹⁰, bienes inmuebles, vestidos, adornos); y otros son **ideológicos**: integrados por el conjunto de principios, valores o normas ideales que tienden a dar coherencia y organización al pensamiento y a los comportamientos humanos. Son muy variados, abarcando desde

nuestros prejuicios, filias y fobias, gustos y sentimientos
nuestras tradiciones y costumbres
las diversas ciencias, con sus teorías y conceptos

hasta los

principios éticos y morales
las ideas y creencias religiosas, políticas, económicas y sociales
los distintos sistemas simbólicos (el lenguaje, la bandera, la cruz).

Los símbolos, considerados en su manifestación física, son materiales. (Por ejemplo, el lenguaje se manifiesta mediante expresiones sonoras o escritas). Pero el significado de estos elementos no es nada material, sino que obedece a una cierta determinación cultural con frecuencia establecida arbitrariamente o en forma de tradición.

Aunque todos estos elementos actúan conjuntamente en la formación de la propia identidad y su valor es relativo al individuo, no cabe duda de que, por su extensión y su fuerza, desde el punto de vista cultural, **el símbolo fundamental es el lenguaje**.

Se trata, por tanto, ahora de mostrar qué valor se ha dado al lenguaje cuando se le asigna la función primordial en la formación de la identidad. O de otro modo, se trata de ver si una realidad moral y personal y/o una realidad social e histórica ha sido expresada del mejor modo posible (o del único modo posible) por una lengua determinada. ¿Es tal lengua instrumento único, necesario, excluyente, para significar tal realidad (identidad) personal o colectiva? ¿Pueden servir las teorías modernas del lenguaje de fundamento a

¹⁰ Recuérdese el poema de Rosalía de Castro "Adiós ríos, adiós fontes": "Prados, ríos, arboledas / pinares que move o vento / paxariños piadores / casiña do meu contento", en *Cantares Gallegos*; o las expresiones de Walt Whitman en "Canto del Camino", de *Hojas de Hierba*: "¡Erguíos, altos mástiles de Manhattan! ¡Levantaos, bellas colinas de Brooklyn!

esta tesis? ¿Queda simbólicamente expresado de modo suficiente un significado mediante un signo lingüístico?

Es sabido que hay dos formas de concebir el lenguaje: *como capacidad de los seres humanos* para comunicarse entre sí por medio de signos convencionales de carácter oral o escrito; y *el propio sistema de signos convencionales* mediante el cual se lleva a cabo la comunicación. La capacidad le vendría dada al ser humano. La actualización de esa capacidad quedaría integrada dentro de lo que Paulov llamó “*el segundo sistema de señales*”, formado por el lenguaje, las palabras y otros signos derivados de ellas; es exclusivo de las personas, *de carácter convencional, variable y cultural*. Lo que se discute es este carácter *convencional, variable y cultural*, si en la actualización de esa capacidad de lenguaje que es la lengua, hay una **conversión del signo convencional** (símbolo) en signo natural, que guarda una relación natural y necesaria con el objeto significado.

(El signo convencional o el símbolo es aquél que se refiere al objeto significado de una manera arbitraria, es decir, porque así se ha establecido por medio de un acuerdo o una decisión humana; por ejemplo, las banderas son signos artificiales o convencionales de las naciones..., las palabras lo son de los objetos que significan).

Esto es lo que sucede cuando se impone, de forma abierta, o sutilmente, un determinado lenguaje o lengua para significar y referirnos a una particular forma de ser, de concebir y decir la propia identidad, pretendiendo que no puede ser dicha de otra manera.

Pienso que imponer este “decir único” y, en consecuencia, “este ser único”, es una pretensión vana de **detener el tiempo**, de volver atrás la historia, de corregir la naturaleza espontánea de las cosas. Si no mediase el “**interés**”, diría que entramos en el campo de la **utopía**. Hay que decir, sin embargo, que hay una clara “**ideologización**” de un instrumento, que se impone de modo arbitrario. ¿En qué se basa esta pretensión?

La conversión del **signo convencional** en **signo natural** está apoyada en la idea de que el lenguaje es anterior al pensamiento y éste depende de aquél. Se pretende así que **sólo se puede ser y pensar de un determinado modo si se habla una determinada lengua**. Quedan de este modo resaltadas la idiosincrasia y las diferencias. Es una postura ideológica, interesada, política en que, a veces sin advertirlo, juega un importante papel el “prestigio de lo sagrado”. Y hasta los mismos elementos instrumentales –los objetos naturales,

tierra, árboles, ríos— se sobredimensionan, siendo objeto de adoración, en la formación de la propia identidad.

Todas las corrientes sociologistas y analíticas defienden esta idea, reforzada a la vez por la opinión de que “la auténtica realidad humana no es la realidad natural, sino la realidad cultural y la cultura supone siempre una interpretación de la realidad que se expresa mediante el lenguaje”.

De la misma opinión serían las teorías denotacionistas del significado, en que las palabras designan los objetos y la realidad tal cual es. Para todo objeto existe un signo lingüístico con el que se corresponde. Es la idealización absoluta de las relaciones lenguaje-objeto, que funciona perfectamente en el ámbito de las relaciones científicas (lógico-matemáticas), pero que no sirve para la función primaria encomendada al lenguaje: conocer la realidad y comunicar nuestro conocimiento de ella.

Este modelo lingüístico nos conduce a un **solipsismo** absoluto en el que el yo se encuentra en el límite del mundo: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo (*Tractatus*, 5.632), en el que los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (*Tractatus*, 5-6), y en el que lógica, lenguaje y mundo se identifican: “Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que yo solo entiendo) significan los límites de mi mundo” (*Tractatus*, 5.62).

Se da así el paradójico resultado de que Husserl y el primer Wittgenstein llegan a una misma conclusión, al solipsismo radical:

“Yo soy mi mundo. El microcosmos” (*Tractatus*, 5.63).

La argumentación del *Tractatus* expresa, mejor que ninguna otra, el desarraigo (la tragedia del solipsismo del filósofo) cuando elige la lógica como hilo conductor de la interpretación de la realidad. En la medida en que ésta es mucho más que la realidad científica, esto es, realidad histórico-social, ámbito de relaciones interpersonales, ámbito de comunicación, es necesario adoptar una **consideración pragmática del lenguaje**. El lenguaje no es algo acabado, estructurado y codificado (“cálculo lógico”, “lenguaje artificial”), sino que es un **continuo estar haciéndose**, es un fruto de los usos, las costumbres e instituciones.

Lo demás sería luchar en contra de la historia, pura artificiosidad. Tenemos ejemplos actuales en el lenguaje del político, el lenguaje del pedagogo, en el lenguaje de la administración: **son lenguajes a sueldo**. Estos lenguajes

desaparecerán. Son mientras les mantiene el **salario**. Perdurarán sólo aquellos que expresen y recojan el dinamismo interno de las cosas, la evolución natural y la adecuación constante del hombre a la realidad.

Por tanto la **desacralización del lenguaje** está apoyada y pedida por la **consideración pragmática del mismo** y responde a teorías que tienen su punto de inflexión en las “*Investigaciones filosóficas*” de Wittgenstein (escrita a partir de 1936, en la 2ª etapa del filósofo), continuadas por obras tan sugerentes como “*Actos de habla*” (Searle), “*Cómo hacer cosas con palabras*” (Austin), “*Individuos*” (Strawson) e, incluso, en gran parte, “*La Teoría de la acción comunicativa*”, de J. Habermas.

La tarea a cumplir será cómo dar valor y universalidad al signo, sin sacralizarlo. Desde luego, rompiendo el solipsismo, favoreciendo la comunicabilidad, **siguiendo reglas**, diría Wittgenstein, que, entendidas por todos los interlocutores, harán que su comportamiento sea comunicable. A partir de aquí el lenguaje queda relativizado. No importa ya preguntarse por la esencia del lenguaje, sino advertir que hay innumerables modos de hablar acerca de la realidad. Y será la práctica la que advertirá también cuál es el mejor juego del lenguaje.

SACRALIZACIÓN DEL LENGUAJE al ser convertido en IMAGEN de la propia identidad.

¿Qué clase de representación acontece en el símbolo? Gadamer estudia las relaciones entre signo, símbolo e imagen:

- Común a los signos, las imágenes y los símbolos es que son formas de representación, al tener los tres una estructura referencial.
- La imagen está a medio camino entre el signo y el símbolo. La esencia del signo es “la pura referencia a algo”. La esencia del símbolo es “el puro estar por otra cosa”. La imagen tiene algo de cada uno de ellos.

Hay, por tanto, semejanzas y diferencias entre la imagen y el signo. Ambos contienen una referencia a aquello que representan. Pero mientras que el signo remite a otra cosa y su ser se agota en su función, que consiste en hacer presente la referencia, la imagen, en cambio, refiere a lo representado por sí misma. La imagen participa, en este sentido, del ser de lo representado y éste experimenta en ella un incremento de ser. Esta **participación ontológica** es también propia del símbolo, en cuanto que en ambos está presente aquello que representan.

- La participación ontológica distingue al símbolo del signo. El símbolo no sólo remite a algo, como el signo, sino que lo representa en cuanto lo sustituye, está presente por él. Mediante su función representativa–sustitutiva, el símbolo hace actual lo que no está presente. Los símbolos son **venerados**, nos dice Gadamer, porque representan lo que de otro modo estaría ausente, porque ellos son realmente, en tanto que símbolos, lo que representan. Este sentido fuerte de representación es el lugar originario común al **símbolo** y a la imagen.
- Pero los símbolos no son imágenes. Los símbolos cumplen su función sustitutiva sin parecerse a aquello que representan. En este sentido son, igual que los signos, **arbitrarios**. A diferencia de las imágenes, los símbolos no originan ningún incremento de ser de lo representado; se limitan a sustituir (pero con más viveza) algo que ya es.

El pensamiento de Gadamer oscila entre la imagen y el símbolo a la hora de determinar la naturaleza del lenguaje. Es particularmente interesante señalar que el símbolo sirve para ser mostrado, porque en él se reconoce otra cosa. El símbolo tiene la capacidad de aparición sensible de algo que no es sensible. La identidad –no sensible– se hace visible a través del símbolo, que es el lenguaje. Este se muestra al pueblo, para que sea venerado, desde su carácter sacral, y en la exageración de su función sustitutiva. Se olvida entonces el carácter representativo, expresado en la frase de Gadamer: “El lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”, que nos va a mostrar la constante apertura al mundo, rompiendo el ensimismamiento de lo sacral y la actitud –no crítica– de adoración.

¿Cómo es esta representación del mundo a través del lenguaje? No es de carácter **instrumentalista**, sino, en palabras de Gadamer, el mundo se representa en el lenguaje en cuanto que conversamos, en cuanto que ponemos en práctica **el mutuo entendimiento**”. En ellas quedan reunidos, finalidad y método: conversación (diálogo) y mutuo entendimiento. Eran también las palabras a las que apelaba Rorty al inicio de esta exposición: “Transformar los problemas que ha dividido nuestra tradición en temas de conversación civilizada”.

El lenguaje, símbolo sustitutivo del mundo, queda así abierto, en la multiplicidad del mundo.

SACRALIZACIÓN DE LA LENGUA E IDEOLOGÍA: UNA ALIANZA FIRME

Ya hemos advertido que, en el momento presente, hay una sospechosa “intimidación entre cultura y política”, de tal modo que las fronteras, siempre borrosas entre una y otra, han terminado por desaparecer. El hecho sería muy interesante si hubiésemos entrado en el deseado reino de la utopía o la “anarquía”, en que el dominio público y colectivo se hubiese impuesto al Estado y al poder como algo no necesario. Pero desgraciadamente no sucede así. Lo que hay es una clara invasión del Estado en el ámbito privado, un recorte cada vez mayor de las libertades individuales, un descarado “dirigismo”, siempre, claro está, justificados en el logro del bienestar individual y colectivo. Y en el centro de esta justificación, haciéndola coherente, razonable y creíble, encontramos al lenguaje y al uso indecente e interesado que el poder o los grupos de poder hacen de él, convertido ya en instrumento único y exclusivo para expresar y decir la común identidad. Es el máximo valor, el instrumento eficaz para hacer razonable lo solapadamente impuesto. Esta “sacralización” de la lengua tiene, pues, mucho que ver, mantiene una estrecha alianza con la “ideología” como un pensamiento que “se pretende racional y que disimula su verdadera función, que es la de justificar el poder”.

La **sacralización** de la lengua genera la referida violencia, porque es por el lenguaje por el que la ideología la legitima. Aunque la ideología se manifiesta de muchas maneras, en cosas, en actos y prácticas, en instituciones, en símbolos, es en el lenguaje donde tiene su dominio privilegiado. En palabras de Olivier Reboul:

“Mais le domaine privilégié de l’idéologie, celui où elle exerce directement sa fonction spécifique, est le langage. C’est par le langage qu’elle épargne au pouvoir le recours à la violence, qu’elle suspend et réduit à l’état de menace lointaine d’implicite ultima ratio. C’est par le langage aussi que l’idéologie légitime la violence quand le pouvoir y recourt, en la faisant apparaître comme droit, nécessité, raison d’Etat, bref en dissimulant son caractère de violence”¹¹.

Pero, naturalmente, para no caer en reduccionismos y evitar confusionismos, habrá que preguntarse, con el autor, si todo lenguaje es ideológico,

¹¹ REBOULT, O., *Langage et Idéologie*, Presses Universitaires de France, 1980.

distinguiendo el “discurso ideológico” de otros tipos de discursos. Evitemos así posturas como la de B.-H. Lévy para quien “el discurso es la forma misma del poder” o la de Roland Barthes, quien piensa que “hablar no es comunicar, es someter”.

Si el discurso es una realidad intermedia entre la lengua y la palabra, siendo la lengua un sistema de signos que permiten a los individuos comunicarse entre ellos; y la palabra es el libre uso que hace tal individuo de su propia lengua, parece que la ideología es un hecho de lengua y no de palabra: porque alguna de sus sujeciones están al servicio del poder, de un grupo, de una casta, de una nación. Y esto de dos maneras:

1ª. La lengua consagra implícitamente ciertas superioridades sociales (aplicación a diversos ámbitos de palabras como rico, pobre, blanco, negro...).

2ª. La lengua es selectiva: La lengua de “clases” superiores (o también la lengua superior en una sociedad bilingüe) favorece a aquellos que pueden apropiársela y coloca a los otros bajo su tutela. Por su complejidad, sus riquezas, sus matices, que la vuelven poco accesible para aquellos de los que no es la lengua materna, es un instrumento de dominación y de selección.

Entre la lengua y la palabra se admite hoy en día una realidad intermedia, que es el **discurso**: es un tipo de palabras común a un gran número de individuos y regido por un subcódigo. El discurso ideológico, junto al jurídico, administrativo o científico, se apoya en hechos de lengua y tiene como función legitimar la existencia del poder.

No vamos a detenernos ahora en mostrar cómo el discurso ideológico cumple esta función, justificar un poder (por ejemplo a través de un simple examen diario de los medios de comunicación), mostrando que el lenguaje del poder recurre necesariamente a clichés, a palabras-familiares (íntimas, obsesivas), a palabras-tabú, a eufemismos, a desviaciones de sentido, oposiciones maniqueas, peticiones de principio; ni reunir tampoco un cuerpo de textos ideológicos, que nos revele la naturaleza de la ideología estudiada.

Lo que sí importa y parece necesario señalar ahora son las **funciones del lenguaje** y a cuál o a cuáles afecta primordialmente la ideologización, aprovechando el entusiasmo y, en consecuencia, la ceguera que produce la sacralización del lenguaje.

Son clásicas las seis funciones que Jakobson asigna al lenguaje a partir de los seis factores constitutivos de toda comunicación y el valor que da a cada una de ellas:

1ª Función referencial (denotativa o cognitiva). Valor: verdad.

2ª Función expresiva (emotiva). Valor: sinceridad.

3ª Función incitativa (conativa). Valor: legitimidad.

4ª Función poética (retórica). Valor: belleza.

5ª Función fática. Valor: cortesía

6ª Función metalingüística. Valor: corrección.

¿Cuál de estas funciones es afectada más directamente por la ideología, aprovechando descaradamente el prestigio del lenguaje y su sacralización? Parece necesario admitir que una función raramente aparece en estado puro, pudiendo asumir un mensaje varias funciones. Lo importante, pues, será ver qué función predomina en el mismo, a partir, según Olivier Reboul¹² de dos postulados:

- 1) el discurso ideológico no tiene una función específica, sino una manera específica de realizar las seis funciones, sirviéndose de ellas para justificar un poder. Así, cada tipo de discurso excluye tal o cual de las seis funciones, que no tienen la misma importancia en cada uno de los discursos.
- 2) La función aparente de un mensaje puede no corresponder a su función real. La disimulación ideológica implica notablemente el camuflaje de una función del lenguaje por otra. La ideología no dice jamás el porqué verdadero de aquello que ella dice.

La relación del discurso ideológico con la verdad es extremadamente cautelosa: ni puede interrogarse sobre su propia verdad o tener pretensión de ser verdadero (dejaría de ser ideológico al desenmascarse), ni puede abandonar toda verdad, porque perdería todo crédito. Debe apoyarse sobre algunas verdades, aunque sean de otro ámbito, ocultarse detrás de otra cosa, creíble por los destinatarios del discurso, universal y tópica. Por eso apela a los grandes recursos: la ciencia, la historia, la naturaleza, el buen sentido, la democracia a

¹² REBOULT, O., o. c., pág. 51 y ss.

ultranza, la tradición, el sentido de la tierra y, en situaciones límite, a la conservación del presente por miedo al porvenir.

Aunque, en definitiva, el discurso ideológico sea incitativo, tenga por finalidad “mandar hacer, suscitar prácticas colectivas y durables para servir al poder”, no puede menos de justificarse, de explicarse, de apoyarse en hechos hasta donde sea posible. Parece, pues, que la función primera es siempre de orden referencial, con las matizaciones expuestas. Esta función referencial del lenguaje, mediadora de la conativa, es sumamente importante. Porque de lo que se trata no es sólo de disimular un determinado referente presentándolo como agradable, sino de crear el referente a través de los múltiples recursos de los que el lenguaje dispone: “El referente no es el mundo tal como es en sí, sino el mundo tal como es percibido en una cultura dada”. Y el mundo tal como es querido y buscado, tal como me interesa a mí. Basta con recurrir a la palabra, al “viejo procedimiento mágico-religioso que hace existir una cosa nombrándola”. Contra este interés, contra esta fascinación de la palabra, ha de luchar la filosofía. Ya lo advertía Wittgenstein, en sus *Cuadernos Azul y Marrón*: “La Filosofía, tal como nosotros utilizamos la palabra, es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión”, en el supuesto permanente de que “una palabra tiene el significado que alguien le ha dado”. Pero ya en el *Tractatus* había advertido que lo que cambia es el sujeto, verdadero límite del mundo, no el mundo, que seguirá siendo como es, pero empequeñecido, hecho mi mundo también para ti: “Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos, no aquello que puede expresarse por medio del lenguaje”.

Y este nuevo referente, creado por el poder de la palabra (“La palabra, en expresión de Gorgias¹³, es un poderoso soberano que, con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo, realiza empresas absolutamente divinas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión”) y cortado según las medidas afectivas tanto del receptor como del emisor, conduce necesariamente a la función conativa, a la acción. Ya lo decía Gorgias: “En efecto, la palabra que persuade al alma obliga necesaria-

¹³ GORGAS, *Fragments y Testimonios, Elogio de Helena*, Edic. Orbis, 1980, pág. 164.

mente a esta alma, que ha persuadido, a obedecer sus mandatos y a aprobar sus actos”¹⁴.

Es en este contexto de fascinación del alma en que insiste Gorgias (“la fuerza de la sugestión, adueñándose de la opinión del alma, la domina, la convence y la transforma como por una fascinación”) donde adquiere importancia extrema la **función fática**, en que la palabra, en expresión de Reboult, es “confiscada”, tomada violentamente, convertida en instrumento adecuado de manipulación. La función fática es en los discursos ideológicos primordial, porque “lo propio de toda ideología es, en efecto, tomar la palabra, guardarla, prohibirla en cuanto sea posible a sus adversarios”¹⁵.

Pero no pensemos que esta confiscación es propia de las dictaduras, de los países totalitarios o de grupos sociales fuertemente jerarquizados. Estos no necesitan justificarse, porque se basan únicamente en la fuerza. Esta confiscación es propia de las democracias, de las ideologías que, si quieren conservar el poder, han de presentar sus propuestas como razonables, creíbles, “científicas”, extremadamente “humanas”. Si hacemos un recorrido histórico, veremos cómo los medios de confiscación han sido numerosísimos, aunque todos coincidan en lo esencial: sin decirlo y al servicio del poder: “Los medios de esta confiscación son muy diversos: medios físicos..., medios institucionales y jurídicos (como los que aseguran el monopolio de la palabra en el interior del ejército, de la Iglesia, de la escuela, de la medicina, de tal partido o de tal sindicato), medios psicológicos, como el de la publicidad, propaganda, etc”¹⁶.

Todos ellos no hacen otra cosa que ejercer violencia, ocultar la ignorancia, disimular y defender la debilidad, aparentar razones y, en definitiva, presentar como un bien común lo que no pasa de ser provecho y ganancia particular.

Las aplicaciones a nuestro presente social y político son adecuadas y pertinentes. Y en el tema que nos ocupa, el poder confisca la palabra en nombre de una “identidad” que aún está por construir, o para construirla, imponiéndola, sabedor de que la lengua es el instrumento más adecuado a este fin.

¹⁴ Ibídem, pág. 165.

¹⁵ REBOULT, O., O. c. , pág. 141.

¹⁶ Ibídem, pág. 142.

LA FILOSOFÍA DA TESTIMONIO DE LA DESACRALIZACIÓN EJERCIDA EN LA VIDA DIARIA

Pero, ¿qué me liga a los otros? ¿Qué conforma la identidad colectiva? A nivel humano nada que tenga carácter sacral. La Filosofía, condicionada únicamente por los procedimientos de verdad, parece constatar esta desacralización que se da en la vida diaria y que afecta, lo quieran o no determinados estamentos políticos, también a la lengua. “Ya no podemos creernos, dice Alain Badiou en su obra *Manifiesto por la filosofía*, los relatos por los que un grupo humano confiere encanto a su origen o a su destino”¹⁷. Es consecuencia de la postura general de “nihilismo” de nuestra época da testimonio, entendiendo por nihilismo **la ruptura de la figura tradicional del vínculo, la desvinculación como forma de ser de todo lo que tiene apariencia de vínculo**. Es indudable que nuestro tiempo se sustenta en una especie de atomística generalizada, ya que ninguna sanción simbólica del vínculo es capaz de resistir el poder abstracto del capital (del interés, de lo práctico, del dinero, de la comodidad, de la libertad). ¿No es aberrante entonces que traten de imponernos artificialmente una lengua, vinculándola esencialmente a la propia identidad colectiva y personal? Si todo lo que está vinculado revela que en tanto que ser está desvinculado, si el reino de lo múltiple es el fondo sin fondo de lo que se presenta sin excepción, si lo Uno no es más que el resultado de operaciones transitorias, es a causa del efecto de la ordenación universal de los términos de nuestra situación. Todo lo que se presenta tiene siempre una sustancia corporal, y como el tiempo está para nosotros literalmente contado, nada existe que se halle intrínsecamente vinculado a otra cosa, puesto que uno y otro término de esta supuesta vinculación esencial están proyectados indiferentemente sobre la superficie neutra de la cuenta. Con lo que Alain Badiou añade ahora un elemento nuevo a esta fría, pero real, descripción ontológica: el “interés” y el egoísmo humanos, tan presentes en determinada clase social. “Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado sin piedad las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus superiores naturales, las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeres-

¹⁷ BADIOU, A., *Manifiesto por la Filosofía*, Cátedra, pág. 15.

co y el sentimentalismo pequeño-burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta”¹⁸.

Pero lo que la burguesía ha hecho por dinero no es sino un calco de lo que otras clases sociales, eclesiásticas o civiles, han hecho y siguen haciendo por conservar el poder, por preservar su status, racionalizando, mediante un lenguaje domesticado, una línea de actuación egoísta e hipócrita. De modo general se puede decir con Badiou que han quedado disueltas (y es muy difícil que el hombre vuelva a unir las) “las representaciones sacralizantes que postulan la existencia de relaciones intrínsecas y esenciales entre el hombre y la naturaleza, entre los hombres entre sí, entre los grupos y la ciudad, entre la vida mortal y la vida eterna”.

Es trágica esta descripción de la comedia humana, pero no pesimista. Su realismo nos abre al conocimiento humano, a la descarnada visión de lo que somos. Es una condición necesaria para que sea posible el acceso al ser y a la verdad, porque la desacralización del vínculo es **descubrimiento** y **decisión**. Descubrimiento que aclara, distingue, discrimina, cedazo que además tamiza y pule. Decisión de aplicar el procedimiento a “nuestra” historia, tan cargada de tópicos, de “sagradas” imágenes, que se repiten intangibles. Acaso no sea posible quitar los símbolos, ni dejar las banderas, pero sí es necesario que enterremos al “hincha”.

LENGUAJE, MUNDO Y COMUNICACIÓN

Como conclusión de lo dicho y en este mismo contexto de aclarar la finalidad esencial del lenguaje, es realmente significativa la opinión de Hans-Georg Gadamer en la conferencia pronunciada en 1990, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”¹⁹. Parte del significado del relato bíblico de la Torre de Babel:

“Y hagámonos un nombre, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra. Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hijos de los hombres, y dijo Yahveh: “He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confun-

¹⁸ Ibídem, pág. 37.

¹⁹ GADAMER, H-G, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, 1998, Cap. VI.

damos su lenguaje, de modo que cada cual no entienda el de su prójimo". Y desde aquél punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad" (Génesis, 11, 4-8).

Evidentemente, nos dice Gadamer, lo importante aquí es la unidad y solidaridad de un lenguaje común, que encarna energías indomables de la voluntad y una confianza sin límites en la propia vocación para la dominación.

Las palabras de Gadamer parecen indicar claramente cómo la elevación de la lengua a signo y símbolo de identidad –sobre todo de identidad nacional o colectiva– genera violencia y dominación y lleva indefectiblemente a la marginación de muchos que no participan del proyecto común y al no entendimiento de los hombres. A este respecto es necesario referir el cuentecillo popular del **pobre Simón** y que, de pasada, recoge Bergson en su Libro *La Risa*:

Ayer tarde en la función
cuando el cura predicaba
toda la gente lloraba
menos el pobre Simón.
Cómo no lloras, Simón,
le pregunta la tía Eustaquia:
"Yo no soy de la parroquia
y los que lloran lo son".

Cuentecillo que Bergson aplica (y viene bien a nuestro propósito) a que es imposible entender el humor y participar de la risa si se está fuera del grupo, si uno no está identificado con él o si está excluido, haciendo así de la misma algo colectivo y social.

¿Es deseable que haya un solo lenguaje? ¿Es posible? ¿Es deseable que haya muchas lenguas? Pero, puesto que esto es inevitable, ¿podemos elevarlas a categoría de vínculo sin el cual es imposible la identidad colectiva? Pero sea como fuere y por encima de todo, en palabras de Gadamer, "**¿somos inmunes a la tentación de usar nuestras fuerzas temerariamente?**"

La respuesta a estas preguntas la condiciona y enmarca Gadamer en la respuesta a estas otras dos preguntas primeras y fundantes: **¿Qué es el lenguaje?** Y **¿qué es el mundo?** Como si dijese: ¿Qué es el lenguaje y, sobre todo, cuál es la función primaria y fundamental del lenguaje? ¿Acaso no es el entender (el mundo) y el entenderse comunicándose, ya que el mundo es mi mundo, el mundo del hombre?

En el relato bíblico “la unidad representa el peligro y la pluralidad su conjuración”. Creemos que el peligro sigue siendo representado por la unidad, siempre que entendamos el pueblo bíblico como único, prototípico. Porque aquí la unidad es excluyente de los individuos, dentro del propio pueblo; y de otros pueblos, desde el momento que entendemos nuestro propio lenguaje como superior, el único que es capaz de expresar de modo admirable lo genuino de ese pueblo, su “alma”, el único que puede ser “dicente”, expresión “mejor” y “más correcta” del mundo del hombre.

Dice Gadamer que la historia de Occidente ha dado con suficiente claridad una respuesta a este relato. Y, en general, a todos los intentos de hacer de la propia lengua un elemento de identificación excluyente. La respuesta se halla en el camino especial de la humanidad seguido en Occidente con el surgimiento de la ciencia –la ciencia y lo que hoy denominamos “la ciencia”, es decir, preferentemente las ciencias de la naturaleza.

La “ciencia”, por suerte o por desgracia, no está condicionada por su dependencia lingüística; quizá lo está de otra manera, pero no como ciencia. Precisamente el gigantesco paso dado por la humanidad ya con el surgimiento del pensamiento griego consiste en que ha legitimado, por así decirlo, el **logos**, la lógica y, por tanto, las consecuencias necesarias del pensamiento en su abstracción sin miramientos. ¿No es la matemática el lenguaje unitario de la época moderna? Este es el origen de la situación de la historia universal en que se encuentra hoy en día la humanidad, tal como se formulaba en el texto citado. Parece como si ahora fuera posible llevar a cabo todo cuanto pueda proponerse. Esto se lo debemos a la capacidad de abstracción del hombre y su matemática, en la que se funda el dominio (Beherrschung) de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales”²⁰.

Pero es necesario preguntarse: ¿A qué precio se ha conseguido esta unidad de la ciencia? ¿Qué ha supuesto esta **necesaria unidad**, conseguida por abstracción de todas las diferencias particulares, de todo lo humano, singular y concreto? Aquí, como es sabido, está el motivo de la contestación contemporánea a la ciencia. Es el riesgo que paga lo universal por el abandono o desprecio de lo particular. Ya sabemos de la necesaria conexión entre hombre y mundo, mucho más evidente gracias al progresivo dominio de la cien-

²⁰ Ibídem, págs. 113-114.

cia sobre la naturaleza y la sociedad y que nuestra supervivencia depende en gran parte de ellas. Pero los problemas humanos, “organizar la coexistencia pacífica entre los pueblos y preservar los recursos de la naturaleza”, van más allá de la matemática, teniendo que ver con la construcción lingüística de los pueblos. Y de lo que se trata, por tanto, dice Gadamer, es de ver, con la mayor urgencia, cómo el imponente esfuerzo de abstracción realizado por la humanidad mediante sus lenguas encierra un completo olvido del lenguaje, de la finalidad primera y primordial del lenguaje.

Es cierto que se ha avanzado mucho en señalar esta finalidad primera, aunque es de temer que este avance no haya tenido repercusión ni a niveles sociales ni en la dirección política de los pueblos. Como historia reciente señala Gadamer el “**giro lingüístico**” (*linguistic turn*) realizado en este siglo en la Inglaterra de Wittgenstein con su interés por el *ordinary language*, por el uso del lenguaje y la forma en que hablamos al comunicarnos unos con otros. Igualmente cómo con Heidegger se produce el “**giro hermenéutico**” en que lo lingüístico se revela como constitución fundamental del *Dasein* humano. El lenguaje es así acontecer lingüístico, es acontecimiento que le llega a uno desde el otro, es llamada y es puente. Desde entonces la Hermenéutica (y la Filosofía, retornando a sus orígenes socráticos) afirma que “**el lenguaje pertenece al diálogo**”, es decir, *el lenguaje es lo que soporta tentativas de entendimiento, si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra.*

Esta es la propuesta de la Filosofía: pensar “**el lenguaje como un estar en camino a lo común de unos con otros** (*ein Unterwegs zum Miteinander*), y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición”,²¹.

Como meta y proyecto inmediatos señala Gadamer la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad, realmente efectiva, entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones, proyecto nada utópico, pero que en el momento presente dista mucho de poder alcanzarse, mientras “no empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos”, en lugar de empeñarnos en destacar lo que nos parece correcto e incorrecto, atrincherados en el fortín de la raza, el dinero y la disponibilidad de medios que la historia ha negado al otro. No hay que olvidar que a diario, cuando

²¹ Ibídem, pág. 119.

hablamos, pensamos ante todo en volvernos comprensibles a nosotros y al otro, de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos y rectificarnos. **Todo ello forma parte de un auténtico diálogo**, exigido al menos por el principio de realidad.

Y tratando Gadamer de hacer esto más plástico, más vivo y entrañable, recurre a una expresión acertadísima de su maestro Heidegger: “**Es weltet**” (**se hace mundo**). Lo que le lleva a otro de sus conceptos favoritos, el concepto de **horizonte**, con el que se rompe definitivamente el aislamiento del hablante y se instaura la universalidad de la comprensión: “En efecto, cuando se hace mundo, ha venido al lenguaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse con múltiples horizontes abiertos. Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad. Sucede exactamente lo contrario de aquello que en el relato de la torre de Babel tenía en mente la gente como ideal delirante. Allí se decía: “Tenemos que hacernos un nombre, por si nos desperdigamos por la faz de la tierra”. ¿Bajo qué nombre queremos permanecer juntos? **Es el nombre que se tiene y que le permite a uno, por así decirlo, ya no escuchar al otro**”²². Es el nombre que permite unas señas de identidad excluyentes, que enorgullece y supraestima lo propio, que no valora lo idéntico en la diferencia, sino que excluye la diferencia.

La conclusión que con Gadamer se impone es que no es preciso “eliminar la diversidad de las lenguas en el curso de un proceso de organización..., sino que cada uno aprenda a salvar las distancias y a superar los antagonismos entre nosotros”, haciendo posible la tarea de la Filosofía que consiste sobre todo en “la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño”. A este ideal, en absoluto inalcanzable, en nada contribuye el actual momento cultural y político en que nos movemos. El lenguaje periodístico, la verborrea sin límites, la imprecisión histórica, la universalidad vacía y sin fundamento, lo demagógico como defensa endeble de la sacralización de la lengua parecen haber tomado carta de naturaleza en una especie de obnubilación general de las conciencias: no puede haber identidad más que desde determinada cultura y determinada lengua. Queda cerra-

²² Ibídem, pág. 125.

do cualquier otro proyecto, atenazados como estamos por el miedo a que lo diverso ponga en peligro lo nuestro.

Ya Gadamer había desarrollado estas ideas en el apartado “El lenguaje como experiencia del mundo”, de *Verdad y Método*²³. El lenguaje no es sólo dotación y capacidad humana, sino que, en sus múltiples manifestaciones, es la única posibilidad para el hombre de tener mundo, posibilidad no compartida con ningún otro ser vivo. Pero afirmado esto, se nos “hace comprensible por qué a la relación general lingüística del hombre con el mundo se le opone una multiplicidad de lenguas diversas. Con la libertad humana frente al entorno está dada su capacidad lingüística libre y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto del mundo”. Si antes había dicho que la esencia del lenguaje se realizaba en el diálogo, ahora nos acogemos a un término más familiar y menos distante: el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la **conversación**. Es en ella, borradas las fronteras y sintiendo las palpaciones del otro, donde se realiza el mutuo entendimiento.

Hemos hecho referencia a que son muchas las fuerzas sociales e intereses particulares de “iluminados” que se oponen a la desacralización del símbolo como elemento de identidad individual o colectiva. Convengamos en que el carácter sacral ha de mantenerse a nivel individual, como fascinación de instrumento eficaz, nunca conocido del todo, que me obliga, por lo imprevisible, a un uso cauteloso del mismo. Pero si este instrumento de mundo y de entendimiento en “conversación civilizada” es lo más real que tenemos, cabe el optimismo de las citas que introducían nuestro trabajo:

“Aquello que puede ser controlado, jamás es totalmente real; lo que es real jamás puede ser rigurosamente controlado”.

²³ Idem, *Verdad y Método*, Sigueme, Salamanca, págs 526 y ss.