



La lengua como libertad

© Manuel Alvar

Índice

- La lengua como libertad
 -
 - Sistema e individuo
 -
 - Proyección del hombre sobre su lengua
 -
 - Libertad del hablante
 -
 - El testimonio de los místicos
 -
 - Estilo y libertad
 -
 - El testimonio de Quevedo
 -
 - La tradición como libertad
 -
 - « Lingua est libertas »

La lengua como libertad

Manuel Alvar

(Universidad Complutense de Madrid)

Sistema e individuo



Enfrentados ante su propia lengua, los hablantes pueden sentir la limitación de unas cercas que los constriñen o un universo de posibilidades para comunicarse. Se ha hablado de la lengua como cárcel o de la lengua como libertad¹. Porque la lengua es ese conjunto de principios ajenos al individuo, que -ya lo decía Saussure- los recibe elaborados y no los puede ni modificar ni cambiar². Es decir, cada uno de nosotros es el mero receptor de un código que fatalmente le viene impuesto y con el que actúa, como el técnico que manipula el complejísimo ingenio de un ordenador. Esto es cierto. Pero no menos cierto es que la recepción del código evita al hombre la necesidad de tener que crear su instrumento en cada uno de los instantes en que le hace falta. Es la experiencia repetida por millones de hombres que en la lengua han ido depositando su saber, su emoción o su visión de las cosas³. Tenemos, pues, que la lengua es el molde que nos limita, pero es, también, el cofre donde generaciones y generaciones guardaron sus experiencias para que nosotros podamos disponer de ellas en cualquier momento. Poseemos una doble perspectiva para encararnos con el hecho lingüístico: el estudio de esas normas que limitan la libertad del hombre, o la posibilidad de expresarse originalmente, a pesar de ellas o gracias a ellas⁴. Tendríamos, pues, un linaje de seres instaurados en esa especie de morada duradera que es la lengua y los que la utilizan -sólo - como sustento hacia un mundo de evasiones. Cada uno de estos considerandos ha hecho nacer disciplinas lingüísticas de muy distinto talante: la lingüística social, sociolingüística, o como queramos llamarla, y la estilística nacida en el uso individualizado del lenguaje. En su caso, desde muchos años atrás se viene hablando del cumplimiento de un hecho social; en el segundo, de idealismo.

Sin embargo, no hemos de creer que ambas posturas estén demasiado remotas, pues -en palabras de Amado Alonso y Raimundo Lida- «la estructura polar que tiene el lenguaje en la concepción filosófica de Vossler hace de una lengua, por un lado, una perenne actividad creadora de los individuos, y por otro, la expresión y contenido de una cultura histórica»⁵. Venimos, pues, según los idealistas, a encontrar al hombre en su soledad creadora, o, según los sociolingüistas, al hombre como resultado del quehacer de todas esas generaciones que se han esforzado para dotarlo de sus propios medios de expresión. Este recibir la herencia colectiva no es otra cosa que el planteamiento sociolingüístico del hablante inserto en una sociedad constituida así y no de otro modo, porque la historia ha condicionado todas sus posibilidades de ser. La criatura se encuentra en su ámbito habitable como particilla que se diluye en un inmenso cosmos en el que apenas si cuenta, pero -también- hace en unión de otros millones y millones de particillas que ese

cosmos pueda existir. Los idealistas han hablado de «cultura histórica», hoy se habla de «sociedad», pero las diferencias pueden no ser insalvables: cuando Vossler escribía *Cultura y lengua de Francia*⁶, lo que hacía era intentar explicar, desde su postura filosófica y, no se olvide, desde su tiempo, lo que la lengua debe a una serie variadísima de condicionantes externos⁷. Y quiero aducir alguna matización, pues -por razones didácticas- estamos demasiado proclives a esquematizar realidades, con lo que venimos a emborronar la realidad. Muy al arranque de la obra, el gran maestro del idealismo había dicho que

«el conceder prioridad al valor propio de la escritura más bien que a su valor práctico [...] es posible, a lo sumo, adoptando un criterio puramente lógico, pero no ateniéndose al efectivo suceder histórico. En las lenguas modernas la escritura comienza, de hecho, como un medio de comunicación muy modesto y subordinado. Si se examinan los más antiguos textos escritos en idioma francés, italiano, español, alemán, etc., se echa de ver en todos ellos un expreso carácter documental».

(pág. 27)

Podemos ver cuán cerca está todo ello de lo que es una postura sociológica; lo que ocurre es que Vossler volvería los ojos hacia la literatura y los sociolingüistas a la lengua hablada, pero ni aun en ello las diferencias serían tan radicales como se piensa, habida cuenta de la no escisión que para Vossler había entre lengua culta y lengua popular⁸.

Para los sociolingüistas, su propia disciplina no es otra cosa que el estudio de las modificaciones de la lengua determinadas por los cambios sociales⁹; pero, no se olvide, «cambios sociales» es un sintagma con el que se enmascara lo que tiene otros nombres, llámese evolución histórica o cultura. Porque bastaría pensar que para algunos sociolingüistas, los grupos sociales no son otra cosa que «unités collectives réelles mais partielles, fondées sur une activité linguistique commune, et impliquées dans un processus historique»¹⁰ y para otros, «l'étude de la langue permet en effet d'établir progressivement les liens entre l'ordre biologique et l'ordre sociocultural»¹¹. No insisto. Cualquiera que sea la posición que adoptemos, la lengua se nos presenta como ese código imprescindible para establecer la comunicación, y el hombre, como el usuario que lo recibe y que trata de darle virtualidad. Pero no se puede pensar en el sistema sin la criatura que lo utilice: son los dos factores fatalmente necesarios; el código padece ser al hombre, hombre; el hombre vuelca su personalidad sobre el instrumento que le entregan y la

proyecta sobre él. Sería injusto decir que la lengua sea una simple herramienta en manos de un obrero, porque esa herramienta es maleable y cambiante; tampoco podemos decir que el hombre sea el demiurgo que de la nada hace surgir una colección de objetos singulares. Un cierto eclecticismo se nos impone: el código es externo al individuo que lo recibe y lo emplea¹², pero el código acepta la impronta que cada hombre pone sobre él, como la pella de barro que colocada en la rueda del alfar recibe la huella de unos dedos. Por eso se ha podido hablar de la lengua como cárcel y como liberación. Y volvemos a estar en el principio. Saussure había escrito de manera lúcida:

«Toutefois il ne suffit pas de dire que la langue est un produit des forces sociales pour qu'on voie clairement qu'elle n'est pas libre; se rappelant qu'elle est toujours l'héritage d'une époque précédente, il faut ajouter que ces forces sociales afissent en fonction du temps».

(*Cours*, pág. 108)

Proyección del hombre sobre su lengua

△▽

De muchas maneras venimos a decir lo mismo: lengua y cultura. Pero la cultura, por muy colectiva que la veamos hoy, ha sido el hecho de millones de seres singulares que -ellos sí- gracias a su libertad han sabido enriquecer el pegujal colectivo y, por ellos, intentamos caracterizar a los demás y a la propia lengua en la que hablan o escriben. Es fácil que así caigamos en mil tópicos falaces: se ha dicho de tantas maneras como gustos tienen los consumidores que el francés es la lengua de la claridad y de la abstracción¹³, mientras que el italiano es la lengua de la pasión y de la libertad¹⁴. Los tópicos son siempre tópicos y es difícil desenmascararlos, pero las cosas, ¿siempre fueron así? Un día encontramos en francés que ha cristalizado una determinada manera de formar los diminutivos, y se habló de rigor mental; otro día, Renato Descartes acabó el *Discours de la méthode* y se dijo que el francés era una lengua lógica. Probablemente se han confundido las premisas: un hombre, capaz de proyectar su propia libertad, vino a orientar el vuelo de su lengua. Y se pensó que la lengua era él¹⁵. Veámoslo desde otra perspectiva: a principios del siglo XVI escribe un autor genial; se llamó Francisco Rabelais¹⁶. En él se proyecta -mejor que en ningún otro- algo que también pasa por ser muy francés: la alegría vital, la sensualidad, el descaro. Y aquel hombre escribía así:

«Vulez vous, dist Pantagruel, maintenir que la braguette

est piece premiere de harnois militaire? C'est doctrine moult paradoxe et nouvelle. Car nous disons que par esperons on commence soy armer. -Je le maintiens, respondit Panurge, et non à tort je le maintiens. Voyez comment nature, voulant les plantes, arbres, arbirsseaulx, herbes et zoophytes une fois par elle créés, perpetuer et durer en toute souccession de temps, sans jamais deperir les especes, encores que les individus perissent, curieusement arma leurs germes et semences, esquelles consiste icelle perpetuité, est les munis et couvers par admirable industrie de gousses, vagines, testz, noyaulx, calicules, coques, espiz, pappes, escorces, echines poignans, qui leur sont comme belles et fortes braguettes naturelles [...]. Ainsi nous le tesmoig le capitain et philosophe hebrieu Moses affermant qu'il s'arma d'une brave et galante braguette, faicte, par moult belle invention, de feuilles de figuier; lesqueles son naïfves, et du tout commodes en dureté, incisure, frizure, polissure, grandeur, couleur, odeur, vertus et faculté pour couvrir et armer couilles»¹⁷

Pero a mitad del siglo XVI se generalizan los utensilios gramaticales modernos (artículo ante el nombre, sujeto ante el verbo, se crean la preposición *dans* y el determinativo *chaque*, se normaliza la morfología, etc.), «une mentalité nouvelle s'affirme dans la langue, en même temps que s'eliminent les moyens d'expression hérités du moyen âge»¹⁸. Todo este cúmulo de circunstancias se han vinculado a hechos políticos o culturales; más aún, si la derrota de Carlos VIII en Nápoles «reveló a los franceses el verdadero humanismo» y hacia 1525 se había cumplido la penetración de la civilización italiana en Francia¹⁹, setenta y cinco años después se intentó depurar el francés. Malherbe lo simplificó, lo purificó, lo dignificó y de la purga salió la lengua del siglo XVII. Walther von Wartburg se encara con las cosas y les da una interpretación que resulta un tanto mesiánica: Malherbe no era un genio, pero fue el hombre que Francia necesitaba en aquel momento. Me preguntaría ¿por qué? ¿Es que el italiano o el español se empobrecieron sin la purga? Creo que hasta a la ciencia llegan las frases solemnes, más dignas de las pompas que de la sencillez:

«La nation désirait que quelqu'un lui donnait une norme pour sa langue; elle était toute préparée à recevoir une loi en fait de Grammaire. Plus que la personne de Malherbe c'était la génie du peuple français qui se donnait à lui-même les nouvelles règles».

Rabelais había dejado de ser un testimonio válido. Pero hablar de genio del pueblo francés y de la voluntad de auto constreñirse me parece retórica. Es un hombre quien impone la norma de su prestigio; porque en él -llámese Malherbe, llámese Vaugelas- hay unos ideales de imitación que se cumplen o que, desde su posición, son ellos los que piensan que así deben cumplirse. Mal se cohonestar decir «il n'y a qu'un maistre des langues, qui en est le roy, c'est l'Usage»²⁰ y obligar a seguir las normas cortesanas hasta este extremo: «l'usage de la cour doit prévaloir sur celuy de l'autre [la ville] sans y chercher de raison»²¹. Si nos atuviéramos a estas citas²², resultaría que el francés es una lengua inconsecuente (postula el imperio del uso, pero impone ciegamente sólo una parte de él) y, además, es una lengua ilógica (no hay que justificar la imposición). Creo que no puede plantearse el problema sobre bases tan subjetivas. Las lenguas no son por sí nada de todo esto; se hacen aquello en que las convierten -voluntariamente- sus usuarios, sean escritores egregios, sean colectividades anónimas²³. De otro modo llegaríamos al absurdo de Inocencio IV, que, en 1245, prohibió el uso del provenzal por ser lengua de herejes²⁴. Si aplicáramos semejante rasero, habríamos suprimido todas las lenguas del mundo, pues ¿dónde, alguna vez, no habrán existido herejes para el inquisidor de turno? Más ciertos andan quienes en Descartes, nada menos que en Descartes, encuentran simultáneamente racionalismo e irracionismo²⁵. Y así son las lenguas: válidas para cualquier utilización, con independencia de ortodoxia o herejías. Más consecuente era Juan de Valdés, que, como tanto y tanto espíritu renacentista, consideraba el uso como la norma²⁶, pero que veía como dignos de imitación aquellos modelos que poco o nada tenían que ver con motivos de linaje o de renta: para él, plebeyos y vulgares no se vinculan a condición social, sino a falta de ingenio o de juicio²⁷. Por eso, de la corte del Emperador se holgaba con «satisfazer a Garcilasso de la Vega, con otros dos cavalleros». De allí su postura noblemente celadora: «todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural y que mamamos en las tetas de nuestras madres, que no la que nos es pegadiza, y que aprendemos en libros» (página 9). La lógica estaba en ese aceptar el ingenio y el juicio como valores absolutos, no las modas áulicas sin buscar las razones que puedan recomendarlas²⁸.

Libertad del hablante



Estamos viendo cómo de entre todas las lenguas románicas el francés, a partir de un determinado momento, sufrió una poda que guió a sus ramas, mientras otras de esas lenguas seguían un desarrollo espontáneo. Pero si aceptamos así las cosas, tal vez no lleguemos a entendernos, porque una lengua no es matorral que se desparrama, sin orden ni concierto, ni es

tampoco el arbolillo escamochado para siempre. Hay unos hombres egregios que, en un determinado momento, aciertan a encauzarla y de su talante dependerá el destino de la lengua, no tanto de unas reglas que se le impongan de manera inflexible²⁹. Esto sería creer que un francés es menos libre que un italiano, o que el francés nunca podrá ser sino lo que Malherbe o Vaugelas determinaron: la historia nos dice que es falso proceder así. Lo que ocurre es que, con independencia de su instrumento, el hombre puede seguir los caminos de su propia libertad, pues la lengua no está túnica con sangre de Neso, que destruye a Heracles. Es el azar quien hará que un hombre genial pueda llamarse Rabelais o Descartes. Por eso tampoco eran ciertas las palabras de Unamuno, por más que estuvieran sustentadas en venerables tradiciones escolares:

«Otros vienen y nos dicen [...] que lo necesario y apremiante es podar nuestra lengua y recortarla y darla precisión y fijeza. Dicen los tales que padece de maraña y de braveza montesina nuestra lengua, que por donde quieran le asoman y apuntan ramas viciosas, y nos la quieren dejar como arbolito de jardín, como boje enjaulado. Así, añaden, ganará en claridad y en lógica. Pero, ¿es que vamos a escribir algún *Discurso del Método* con ella? ¡Al demonio la lógica y la claridad ésas! Quédense los tales recortes y podas y redondeos para la lengua en que haya de encarnar la lógica del raciocinio racionante, pero la nuestra ¿no debe ser acaso ante todo y sobre todo instrumento de pasión y envoltura de quijotescos anhelos conquistadores?»³⁰.

Sin embargo, en esos mismos lugares Unamuno había acertado a encontrar un rico venero³¹ que Malherbe había cegado a la lengua francesa: el dialectalismo vivo³². El escritor, como artista que es, elabora su estilo, pero esto poco cuenta para el lector; quien lo lee se encuentra con una criatura definitivamente concluida, realizada por medio de palabras, y lo que queda en el fondón de las emociones del lector son esas palabras que han accedido al texto, y Unamuno se decidió a «desentoñar y desentrañar palabras que chorrean vida según corren frescas y rozagantes de boca en boca y de oído en boca de los buenos lugareños de Castilla y de León». La vida está, precisamente, en la lengua popular³³. Y aquí sí habría que pensar en esas caracterizaciones de los manuales: el francés se presenta como lengua dotada de facilidad para la abstracción, pero tenemos otra óptica trocada, que bien pudiéramos formular de modo diferente. Fonéticamente, el francés es lengua muy evolucionada, y al evolucionar hasta increíbles extremos de erosión, la lengua del pueblo ha llegado muy lejos y se ha apartado mucho de sus orígenes, tanto que se ha roto el vínculo de unión entre el punto de partida y la arribada -por hoy- final³⁴. Pero la capacidad de abstracción no creo que se

pueda ver en ello, sino en la manera cómo una lengua, cualquier lengua, es capaz de crearse instrumentos que llevan a la evasión del mundo terreno. Porque el hablante no es una máquina insensible que repite monótonamente el disco o la cinta; aun el más torpe de los hablantes no se comporta así, sino que procura dar a cada palabra una morada en la que quede instaurada, no como el insecto clavado en el asperón de la caja, sino como el ser vivo que actúa, lucha y se labra su propia existencia. A esto lo llamaríamos etimología popular, patología o terapéutica verbal, contaminación o de cualquier otro modo. Aquí no me interesa la etiqueta; sí quiero salvar la propia inteligencia del hombre que crea asociaciones por el mero hecho de pensar. Cuanto más si se trata de un hombre de excepción. Entonces no vincula las palabras por lo que tienen, digamos, de significantes, sino por una teoría de contenidos que están en los significados³⁵. Buena razón tenía Unamuno cuando escribió aquel poema:

«Niño viejo, a mi juguete,
al romance castellano,
me di a sacarle las tripas
por mejor matar mis años.

Mas de pronto estremeciose
y se me arredró la mano,
pues temblorosas entrañas
vertían sonoro llanto»³⁶.

El testimonio de los místicos



Y la capacidad de abstracción no está en que las palabras de un mismo origen se hayan distanciado, sino en la posibilidad de contar lo que no pertenece al modo de las contingencias reales, y eso puede hacerse con las más humildes que pueda usar el pueblo. Aduzco un testimonio singular: los místicos españoles. En ellos -se ha dicho- que

«Teología y literatura comparten su interés por el misticismo en dos puntos: primero, en la relativa claridad

lograda por el misticismo en sus exposiciones en prosa sobre materias que parecen pertenecer a lo inefable; segundo, en el empleo de un simbolismo poético que refleja lo paradójico y lo sobrenatural en una forma extraña, pero muy adecuada»³⁷.

Pues bien, para conseguir los grados más altos de abstracción los escritores místicos usaron del lenguaje familiar. Para ejemplificar, quisiera fijarme en el uso del diminutivo. El carácter popular de muchos autores de nuestra literatura ha sido signado por tal empleo, que buscaba en el recurso estilístico expresividad, cuando no -entre los poetas- comodidad ripiosa, si es que ésta no contribuía a dar al verso un tono marcadamente popular³⁸. Quedan fuera de mi interés valoraciones estrictamente semánticas como las que planteó Amado Alonso en un célebre estudio³⁹, o intentos de caracterizaciones regionales como las que han tentado autores modernos⁴⁰; sí quiero señalar cómo el acercamiento de cuestiones transcendentales han recurrido a estos motivos. Mil veces se ha hablado del popularismo de Santa Teresa en cuanto a tal uso se refiere; hoy la comodidad del expediente ha sido puesta en tela de juicio por Guido Mancini⁴¹ y equilibrada por Víctor García de la Concha⁴², pero hay algo que nos conviene recoger: Menéndez Pidal señaló el empleo de ese utensilio por la Santa frente a las exigencias de Fernando de Herrera⁴³; para el gran poeta sevillano «la lengua Toscana está llena de deminutos, con que se efemina y naze lasciva y pierde la gravedad; pero tiene con ellos regalo y dulçura y suavidad; la nuestra no los rescibe sino con mucha dificultad y muy pocas vezes»⁴⁴. Herrera posiblemente pensaría en la tradición literaria que inaugura Garcilaso, pues de otro modo su afirmación no es cierta desde el plano de la forma; en cuanto al de los contenidos, no se puede sostener. Porque esa afectividad que el diminutivo emana llevará en San Juan de la Cruz a la máxima transcendencia: el *pastorcico* es Cristo que pena por su *pastora*.⁴⁵ Todo cuanto han dicho retóricos y estilistas ha resaltado hecho añicos: en la más alta entrega, Cristo humanado se muestra bajo la forma de un diminutivo: justamente como expresión de su dolor de amor por el olvido en que el alma lo tiene y por la desdicha de quien no goza con su presencia. La oposición formal es clara: *pastora* en un enunciado denotativo es el alma desamorada; *pastorcico*, con la connotación⁴⁶ del sufijo, la pasión de amor, esa intención que va más allá de la lengua hasta la entrega redentora:

«Y a cabo de un gran rato, se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
y muerto se ha quedado asido dellos,
el pecho de el amor muy lastimado»⁴⁷.

El diminutivo de San Juan nos ha llevado a otro gran escoliasta: Fray Luis de León comenta *pastor* en *Los nombres de Cristo*, ahora tenemos un rosario de valoraciones: sencillez, escuela de amor puro y verdadero bien querer, apacentar y alimentar a los que gobierna, unir lo disperso, morir por su grey, «de manera que la vida del pastor es inocente y sosegada y deleitosa, y la condición de su estado es inclinada al amor»⁴⁸. La inmensa sabiduría de Fray Luis da sentido escriturario a lo que en San Juan parecería, sólo, efusión lírica, pero no es así: el puro enunciado de la palabra nos ha situado en un complejísimo cosmos de símbolos y de doctrina; tras la palabra, un mundo inagotable ya sin límites: *pastor* es una simple denotación, pero no hay ni una sola palabra -por insignificante que parezca- que no encierre millares de denotadores que ha ido depositando la elaboración de una cultura. *Pastor* ha sido seleccionado por el altísimo poeta y, paralelamente, la amada se ha convertido en *pastora*. Pero San Juan ha querido trascender la estampa bucólica y ha recurrido no sólo a su sabiduría -que está en el contenido del poema- sino a la forma de expresarla: *pastorcico* es más, mucho más, que todas las doctrinas exotéricas, es la emoción del hombre que se acerca a Cristo en un raptó de total entrega y en su dación recurre a los medios que la lengua le da. *Pastor* será la cárcel que condiciona el saber; *pastorcico* la liberación de los sentimientos gracias a ese minúsculo utensilio al que llamamos diminutivo. No podemos seguir repitiendo tópicos: el diminutivo no es un blanco de hostilidades⁴⁹ y se ha convertido en una carga llena de emociones. Y bien vendrían al caso otras palabras de Fray Luis para los retores de cualquier lengua: «puede ser que en las ciudades se sepa hablar mejor; pero la fineza del sentir es del campo y la soledad» (*op. cit.*, pág. 449).

Yo no creo que para los místicos el lenguaje sea «una especie de obstáculo humano que nos impide llegar a captar directamente la verdad y certidumbre religiosas»⁵⁰. La lengua está sirviendo los instrumentos para lograr la liberación de cualquier torpeza. Porque no hemos de creer en la incertidumbre de la comunicación como un hecho de significado absoluto, sino como una especial tensión que el escritor pone para atraer sin descuidos ni desmayos la atención del lector. Las protestas del místico son asideros de atenciones para entrar -a través de la lengua- en el alma de quien tiene el libro entre las manos, algo así como una llamada para que «nadie sienta pesadumbre en ser discípulo en la escuela de amor», según la bella expresión de Fray Francisco de Osuna⁵¹. Porque si el maestro vacila y está torpe ante el misterio inefable, el discípulo -que no ha gozado la experiencia- no debe temer los escollos que dificulten la comprensión. Pero esta es una suave captación: el cuidado se expresa con palabras y las palabras son conocidas. Más aún, las palabras conocidas pueden aparentar ignorancia de aquello que bien se sabe y bien se conoce. San Juan de la Cruz escribió unos versos sin comparación posible:

«Y todos cuanto vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que queda balbuciendo»⁵².

Pero el poeta sabe, ya lo creo, eso que quiere decir. Para ello nos escribe - otra vez palabras de liberación- sus comentarios en prosa. En el borrador de la *Declaración*⁵³ cuenta cómo el alma está llagada de amor, más aún, muriendo de amor, por las noticias que las criaturas racionales le dan del Amado que, sin embargo, no acaba de descubrirsele. De ello infiere tres clases de amor que el Santo describe minuciosamente y que no es caso de glosar; sí que cuanto la criatura más aprende en esta alta ciencia del amor más lastima la falta de posesión total, pues le queda siempre al alma, en esa ascensión hacia Dios, un «subido rastro por rastrear». El *no sé qué* es lo que al alma le falta por entender; el *balbuciendo*, lo que no acaba de dar a entender, «que eso quiere decir *balbucir*, que es el hablar de los niños, que es no acertar a decir y dar a entender qué hay que decir».

Estilo y libertad



Ante los comentarios anteriores, uno tiene que matizar mucho el aforismo de Freud según el cual «estilo es la historia del hombre»⁵⁴, pues ello podría llevarnos a un fácil idealismo. Porque, es verdad, cuanto hemos visto en San Juan es el fruto de una experiencia personalísima, que casi hubiéramos dicho intransferible. Pero los propios comentarios del poeta, cuando deja de ser poeta para convertirse en un inmenso archivo de erudición, nos están hablando de una historia ajena a él, aunque en él revertida. Tenemos entonces que la lengua le ha servido para liberar una experiencia que de otro modo hubiera quedado clausurada en sí misma, incapaz de comunicación; y la lengua le ha servido -además- para trascender toda la ciencia⁵⁵. Podríamos llegar a una simplicidad extrema en los enunciados: estilo es la historia, mezcla sutil de individualismo y de elaboración colectiva que hace que el hombre se logre como criatura con raíces y con sazón de frutos. Otro camino que nos ha vuelto a llevar a la señal de partida: constricción del código, pero evasión gracias a él.

Habitualmente sentimos el poder de las simplificaciones. Se nos habla del signo lingüístico como de la unión de significado y significante, pero investigadores de muy heterogéneos pareceres exigen un factor que podemos llamar carga emocional⁵⁶, otros dirán de un sistema latente que se realiza en la propia actividad del hablante⁵⁷. De cualquier modo, exigencias de un acto comunicativo (*habla*) para que cobre virtualidad el sistema abstracto (*lengua*). En ese acto de selección y actualización que es el habla (coloquial o literaria) el usuario practica unos principios de libertad. Porque la libertad no es el acto insolidario y bárbaro de hacer lo que nos da la real gana, sino el respeto a todas las demás libertades: si al hablar no hiciéramos otra cosa que transgredir las reglas del juego, faltaríamos a la libertad ajena que tiene derecho a utilizar -como nosotros- el instrumento lingüístico, a comprenderlo y a hacerse comprender con él⁵⁸. Por eso poseer una lengua no es estar emparedados en una celda que nos aprisiona, sino disponer de una clave para descubrir a la luz. Si no existiera el sistema, la lengua no existiría, y sin lengua seríamos cualquier cosa menos hombres. Poseer la facultad de comunicación es ser dueños de una infinita libertad, porque ¿nos sentimos limitados al salvar miles de kilómetros gracias a la existencia del teléfono o de la radio? La lengua nos permite ser nosotros mismos porque más que cualquier otro instrumento nos deja penetrar en su funcionamiento, adaptarlo a nuestras exigencias, convertirlo en una criatura totalmente nueva gracias a nuestra capacidad de creación. A cambio, sólo nos exige el respeto a la libertad de los demás. Libertad que no cercena nada sino que instiga a la propia creación. Decir que una lengua es más o menos lógica que otra, más o menos geométrica, más o menos abstracta, no es sino practicar subjetivismos que poco tienen de rigurosos y que, además, pueden hacernos quedar muy pronto en desairadas posturas. Charles Bally, tan apasionado como el que más por la lengua francesa, escribiría que el lenguaje «no persigue [...] un ideal lógico [...] si el progreso tuviera que cumplirse en ese sentido, las lenguas internacionales, como el esperanto, el ido, nos darían el sabor anticipado de lo que sería una lengua perfecta; pero ningún idioma realiza ni aun aproximadamente ese tipo lingüístico»⁵⁹. Entonces aceptaremos de modo inexcusable que hay algo que es cambiante en cada lengua, y que ni siquiera sabemos qué es eso de la lógica en el lenguaje. Citando el gran maestro ginebrino argumenta, sus razones son contundentes: a un francés, las guturales del alemán le «recuerdan la rudeza germánica», pero «cree a pies juntillas en la armonía del griego antiguo, que sin embargo tenía la *ch* [x] del suizo alemán»⁶⁰. Comparados francés y alemán se dicen cosas como ésta⁶¹:

«(La construcción francesa ha quedado) souple, voire capricieuse, rebelle aux règles inflexibles, accueillante pour les exceptions et les variétés susceptibles de rendre les nuances délicates de la pensée [...] L'ordre des mots dans la phrase allemande a, au contraire, ce double caractère d'être variable réglée, au moins dans le style de la prose

courante»⁶².

¿Pero se olvida que la más alta filosofía de occidente se ha escrito en griego y en alemán? Ya no extraña que los poetas confundan las cosas. Unamuno parte de una caracterización que es el abecé de cualquier manual de lingüística románica, pero da un salto de lo que es un enunciado objetivo (el francés del norte afirmaba en lo antiguo con *oil*; el provenzal, con *oc*; el italiano, con *si*) a lo que él cree que es, o debiera ser, la actitud del español ante el mundo que lo rodea:

Lengua de *si* la del Dante,
francés de *oil*, provenzal de *oc*,
¿la del caballero andante,
la del Cid? Lengua de *jno*!⁶³

Dicho con el título de otro poema, *Individualismo hispánico de non*⁶⁴, pero es extremosidad en la que no quiero caer. Un jesuita cronista de Indias, el padre José de Acosta, sabía de la relatividad de todo conocimiento y, por mi cuenta añado, de cualquier valoración lingüística. No sé si sirve de gran cosa generalizar cuando «son las cosas humanas entre sí muy semejantes, y de los sucesos de unos aprenden otros. No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar; ni la hay tan política y humana, que no tenga algo que enmendar».⁶⁵

El testimonio de Quevedo

△▽

Y es que todas las lenguas sirven para todo, siempre y cuando quienes las utilizan tengan ingenio y juicio, como quería Juan de Valdés; porque los otros, los plebeyos y vulgares, aceptarán lo que les den porque son cualquier cosa menos sujetos pensantes. Quién diría que Santa Teresa, la espontánea, popular, ¿y cuántos tópicos más?, de Santa Teresa, estimaba en sus novicias que fueran bonitas y, sobre todo, *auisadas*, es decir, «prudentes, discretas, sagaces», pues una monja estúpida, aunque mantenga a un convento, es cosa «intolerable» y, también los santos tienen su humor, «contra constitución y mal incurable»⁶⁶. Ingenio y juicio son dos de esos ingredientes que necesita cualquier lengua para contar en la historia de los hombres, porque decir, con Rousseau, que «il y a des langues favorables à la liberté; ce sont les langues

sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue le discours de fort loin»⁶⁷ es no salir de los tópicos que tanto gustan a los amigos de la pereza. Más acertado anduvo cuando estableció la vinculación de lengua y sociedad, pues, ciertamente, «las lenguas se forman naturalmente por las necesidades de los hombres; cambian y se alteran según los cambios de estas mismas necesidades» (pág. 97); lo que más o menos se dice así en inglés: «All cultural behavior is patterned. All such behavior manifests its patterns through distinctions made in a medium»⁶⁸. Y esto es algo que necesitamos tener en cuenta si queremos entender cualquier clase de historia de la que la lengua, sin más abalorios, dará testimonio. Cada criatura, por genial que sea, es fruto de un pueblo y de un tiempo. Sin ello no se le puede explicar, ni podrá explicarse, y al hablar trasluce lo que recibe de una tradición que le llega de siglos, las inquietudes de los días que vive y su propia originalidad. Al poner el ejemplo de la mística, hemos visto cómo aquellos hombres utilizaban una lengua, la suya, a la que, modelándola, empleaban para trascender su propio desasimiento. Conseguían su propia libertad sin forzar el utensilio de que disponían, antes bien, adaptándolo suavemente al pensamiento que querían comunicar. Pero ocurre -y pasamos del siglo XVI al XVII- que otros hombres exigen a su lengua mil forzados ejercicios para transmitir su propia libertad. Es otra conducta condicionada por hechos impuestos, pero a la que un escritor genial obligará a someterse a las más violentas contorsiones: en tiempos de San Juan de la Cruz no pudo existir un Quevedo, ni en la época de Felipe IV nació ninguna Teresa de Jesús. Son fenómenos distintos, productos de muy distintas calendas, de condicionantes históricos distintos, de distinta posición ante las cosas, etc.⁶⁹. Pero la genialidad del artista está -hoy como ayer- en contarnos lo que quiere con una singularidad que sólo él puede manifestar⁷⁰. Nuestro ejemplo ahora está en *La vida del Buscón*⁷¹: Pablos ha sido elegido rey de gallos por las Carnestolendas y, llegado el día, sale engalanado sobre

«un caballo hético y mustio, el cual, más de manco que de bien criado, iba haciendo reverencias. Las ancas eran de mona, muy sin cola; el pescuezo, de camello y más largo; tuerto de un ojo y ciego del otro. [Él era rucio, y rodado el que iba encima, por lo que caía en todo.] En cuanto a la edad, no le faltaba para cerrar sino los ojos [no hay que tratar: biznietos tenía en las tahonas]. Al fin él más parecía caballete de tejado que caballo, pues, a tener una guadaña, pareciera la muerte de los rocines [...]. Lo que más le hacía digno de risa eran las muchas calvas que tenía en el pellejo, pues, a tener una cerradura, pareciera un cofre vivo»⁷².

Difícil que en ninguna lengua puedan darse enracimadas tantas comparaciones con mundos más heterogéneos que el real que se describe, más juegos de palabras, más frases hechas, más alusiones a las alegorías plásticas o

a la presencia cotidiana de un objeto⁷³. El retrato del pobre jamelgo es más que una caricatura, es el testimonio de una lengua que, rota en mil añicos, no pierde su coherencia y sirve, por yuxtaposición de todas esas piececillas, para darnos una parcela de la realidad con elementos figurativos que sólo caben agrupados en la mente de un escritor genial. No podremos decir que Quevedo no ha sido libre al descomponer la realidad y al reordenarla gracias a unas palabras que no sólo nos la devuelven, sino que la enriquecen hasta límites impensados e impensables; ha sido libre en la desviación que se ha permitido con todos esos recursos y en la manera de ordenar sus desviaciones. Pero el resultado es un teorema cuya proposición demostrable es, precisamente, la coherencia lógica. Y gracias a ella sabemos, mejor que antes, lo que puede ser un caballo famélico. Si no existieran precisión, exactitud y cuantos términos pidamos prestados al arte de discurrir con orden, el estilo de Quevedo no sería ese pasmo de admiración que es; ni Quevedo, un escritor genial; ni su lengua, la que ha recibido por tradición, una de esas grandes creaciones del espíritu humano⁷⁴. Pero, sin Malherbes, ni Vaugelas, ¿podremos amenguar grandeza a quien así puede comunicarse? ¿Pensaremos que para él la lengua es cárcel y no libertad?⁷⁵.

Escribir de este modo es una austera disciplina, preñada de mil necesarios ascetismos. Pienso en el Quevedo traductor. Ahora el escritor está obligado por muchas limitaciones: la lengua original, las cancillas del pensamiento ajeno, el difícil estilo del historiador latino. Se van poniendo en español pasajes de Tácito; su obra se llama *Marco Bruto* (1631-1634) y don Francisco de Quevedo Villegas «escribale por el texto de Plutarco» o se llaman *Declaraciones de Cicerón*. Me voy a fijar en unas pocas líneas: el traductor vuelve a romper las trabas que lo maniatan y consigue -dentro de toda una tradición cultural clásica- su propia libertad, tanto en lo que vierte como en las apostillas que estampa.

Y esto nos hace pensar en algo ya dicho, o que podemos deducir. No se trata tanto de posibilidades de dos lenguas, sino de afinidad de dos espíritus. Hay un aire que va uniendo a ambos robustos historiadores: el romano cuando describe las luchas fratricidas en Vespasiano y de Vitelio siente el estímulo de la dignidad republicana, como el español -cansado de un imposible anhelar- brinda como tornavoz el elogio final a Fernando el Católico; el pueblo religioso, en la pobreza, prefiere la espada al oro; la abundancia corrompe las costumbres y acarrea discordias civiles⁷⁶... Pero no, es la ideología lo que ahora me interesa, sino la capacidad de crear personalmente con elementos ajenos. Tácito se vierte en español de acuerdo con los viejos postulados de la retórica medieval⁷⁷: la *paraphrasis* es unas veces *amplificatio* y otras *abreviatio*⁷⁸. La liberalidad del príncipe consta en un par de líneas de Tácito («plebs sordida et circo ac theatris sueta, simul deterrimi servorum, aut qui adesis bonis per dedecus Neronis alebantur, maesti et rumorum avidi»⁷⁹) que son bellamente ampliadas por Quevedo («es la liberalidad tan magnífica

virtud en los monarcas que el pueblo no sólo trueca a ella la libertad, sino que también al tirano liberal lo aclama por príncipe justo; y al príncipe, en todas las demás virtudes excelente, si es avariento le aborrece por tirano»⁸⁰), mientras que en otras la versión es fidelísima («si vivere placeret, tanto pulchrior mors eris»⁸¹ = «si es vivir tu ansia, en tu muerte sola tienes vida»⁸²) o angustiadamente concisa, en la poesía: «Integri cum saucius, semineces cum expirantibus voluntur, varia pereuntium forma et omni imagine mortium»⁸³= «y no hallé cosa en que poner los ojos / donde no viese imagen de muerte»⁸⁴.

La misma libertad del Quevedo creador, porque su originalidad no se siente menoscabada. Para él, la lengua no es ninguna clase de manea sino la posibilidad de realizarse. Estamos en otra cuestión que nos llevaría lejos: la misión del traductor. De ello me he ocupado en otro sitio y no es oportuno repetir lo ya dicho⁸⁵; sí traer al hilo de estas notas una declaración de Alejo de Venegas (1493?-1544) que en el capítulo primero de su *Agonía del tránsito de la muerte* (Toledo, 1553) escribió unas palabras que, a buen seguro, hubieran placido a Quevedo:

«Trasladar palabra por palabra, es viciosa interpretación: como hazen los que declaran algunas autoridades sagradas, los quales por presumir de ser fieles en las palabras, son muchas vezes infieles de la verdadera traslación del sentido.»

Quevedo ha logrado lo que por otros caminos descubrí en Gracián⁸⁶, y por eso no me detengo en el jesuita aragonés, sino para tomarle una cita: «los más de los hombres ven y oyen con ojos y oídos prestados; viven de información de ajeno gusto y juicio»⁸⁷. Y esta es la verdad, o, si se prefiere, la única lógica que nos puede valer.

La tradición como libertad



Hemos escuchado tópicos y es difícil, a través de ellos, abrirse paso en busca de la verdad. Un día Juan de Mairena emite un enunciado categórico: «La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero». Agamenón acepta: «Conforme». Pero el gañán de la pira apostilla: «No me convence»⁸⁸. Yo quisiera amar la verdad, por ser verdad, y rechazar lo que es incierto, lo digan Fernando de Herrera⁸⁹ o Juan Jacobo Rousseau. No hay lenguas lógicas o ilógicas, exactas o inexactas, libres o serviles⁹⁰; cuando más hay hablantes con algunas de esas cualidades⁹¹, pero, de ellos, sólo unos pocos

contarán: justamente los que incardinamos en la serie positiva. Y las lenguas son sistemas perfectos en sí mismas: la pobreza gramatical del inglés no impidió la existencia de Shakespeare; ni la riqueza del ruso hace ser Dostoyewski a cualquier campesino analfabeto. Valorar es siempre comprometerse, y, en nuestras limitaciones, más nos comprometemos con nuestros sentimientos que con la verdad⁹², y esto puede no hacernos entender las cosas. Porque esos instrumentos de que dispone el hablante están al alcance de sus entendederas para que se pueda comunicar y los pueda hacer valer. Entonces nosotros recurrimos, como testimonios del pasado, a las voces enmudecidas en la escritura y estamos propicios a caracterizar cada lengua por lo que sabemos de unos cuantos escritores egregios, y aun así no acertamos, cuanto más si descendiéramos a lo que, anecdóticamente, se dice de ellas: entonces tendríamos que adaptar la historieta al narrador de cada circunstancia, más o menos como ocurre con las variantes de la conocida anécdota de Carlos V⁹³. Cada uno, instaurado en esa su morada vital que es la lengua, prefiere la suya propia⁹⁴. Pero ese instrumento que recibe como el mejor bien vertido desde la caja de Pandora no es un coselete que impide sus movimientos, sino la mano del halconero que lo lanza al vuelo de mayor altanería. Y merece la pena comparar los hechos de lengua con los poéticos: los límites imperativos de la rima se convertían en estímulos para Carducci⁹⁵; la cerrada estructura del soneto a un poeta de hoy no lo encadena, sino que lo libera⁹⁶. Y esto ocurre con la lengua: el sistema impone su fuerza coercitiva. Pero no es una tiranía, sino la posibilidad de mantener la comunicación: sociabilidad y tradición⁹⁷. Factores ambos que afectan a todas las lenguas y que vienen a ser motivos bien cercanos, pues la sociabilidad del sistema lingüístico lleva a su mantenimiento para que cumpla su propio destino, y el mantenimiento de la comunicación exige el relativo estatismo de la lengua, en sus mutaciones, el más lento de todos los bienes sociales⁹⁸. Por eso la lengua es una tradición compartida con quienes nos la legaron, con quienes la disfrutamos, con quienes la vamos a entregar. Y es esta nuestra mayor liberación, por cuanto aceptamos, debemos acrecer y transmitimos: un bien patrimonial se hace inalienablemente propio porque en su utilización está nuestra propia libertad, y la libertad compartida se agranda y no se achica, ya que gracias a ella nos convertimos en hombres. Juan de Robles diría con mucha razón que «pretender libertad por sólo libertad es apetito de brutos y de necios»; lingüísticamente, barbarie⁹⁹. El hombre, al manejar ese instrumento que hereda, lo debe mantener para que los demás puedan ejercer en él sus libertades; es lo que fueron punteando con sus protestas grandes escritores de nuestra edad de oro¹⁰⁰, y lo que he pretendido mostrar con estas páginas. Si se me permitiera lo diría con palabras del «magnífico caballero» Pedro Mejía (1449?-1551): «no nació el hombre para sí solo, sino que también para el uso y utilidad de su patria y amigos fue criado»¹⁰¹. Y esa colaboración o servicio, o como queramos llamar al acto social del lenguaje, no impide al hombre ejercer otra inalienable libertad: la de usar el instrumento según las propias pretensiones o necesidades. Entonces hemos visto que cada tiempo tiene sus

exigencias, y cada hombre también¹⁰². Exigencias todas que vienen a conformar el instrumento colectivo o, si se quiere, a actualizar el sistema abstracto en un acto comunicativo. Y entonces la selección que puede ejercerse es un acto de libertad, pero, de nuevo, contando con otras libertades, la de nuestro interlocutor, la que nos exigimos a nosotros mismos para no ser pedazos de sumisa mansedumbre. Bástenos un texto de Santa Teresa¹⁰³ que responde a más de una cuestión de las que aquí he tratado: rigor y no chapucería, herencia y no descuido, respeto y no desdén:

«Una noche estuvo escribiendo en el monasterio de Toledo hasta más de la doce y teniendo muy mala la cabeza; porque le pareció que en una carta iba una palabra no muy cierta, no la quiso pasar, aunque su compañera le decía no era de mucha importancia; y con ser la carta muy larga y tan tarde, y ella con gran dolor de cabeza, quiso más tornar a trasladar la carta, que no fuese en ella aquella palabra que no podía decirse con mucha certeza»¹⁰⁴.

«Lingua est libertas»

△

Hemos llegado al final. No podemos olvidar los planteamientos teóricos de nuestra ciencia si no queremos perdernos en loas o desvaríos. Cada lengua está ahí, con las particularidades que la caracterizan, ni mejores ni peores; simplemente, suyas e inalienables¹⁰⁵. Ese instrumento sirve, cualquiera que sea su historia y cualquiera que sea su funcionamiento, para que los hablantes se entiendan con él y los escritores elaboren las obras de arte. Pretender que el talante de un hombre genial es en cada sitio distinto nos lleva a elucubraciones difícilmente comprobables; el escritor, si es genial, romperá los moldes y dirá lo que quiere decir en la lengua que posea. Y lo dirá según exija su tiempo y la sociedad en la que se instaura¹⁰⁶, pues, de otro modo, no podrá vivir por falta de raíces¹⁰⁷. Los tópicos no sirven sino para enturbiar las aguas. Y hemos visto cómo son inoperantes muchos de los que suelen repetirse, a pesar de que la parvedad de estas notas no permiten mayor explicación. Y es que, al escribir, cualquiera de los nombres aquí aducidos eran más libres que los críticos que debieran ejercer la objetividad¹⁰⁸. El problema está en cumplir las tareas sin prejuicios, que es una forma -difícil forma- de ser libre. Hace siglos, fray Francisco de Osuna escribió su *Ley de amor*, la compuso en un esperadero muy distinto de aquel en el que hoy me asiento, pero sus pretensiones bien valen para lo que me he propuesto, pues en la lengua está su vida que nos lleva a nuestra propia liberación:

«¿Por qué hoy día no encendemos con nuestras palabras los corazones de los oyentes ni despertamos los amortiguados ingenios de los pecadores? Porque no damos

luz a las candelas muertas».

(edic. cit., pág. 222)

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

