

El discurso de identidad lingüística: entre lo étnico y lo ético. Unas reflexiones asturianas.

Xulio Viejo Fernández, Universidad de Uviéu/Oviedo

Universidad de Uviéu/Oviedo. Departamento de Filología Española. Seminariu de Filoloxía Asturiana
Facultad de Filología, Campus de La Vega, C/ Tte. Alfonso Martínez s/n, 33011 Uviéu/Oviedo
jviejo@uniovi.es

Resumen

La afirmación de una lengua suele considerarse como parte de un planteamiento identitario de carácter colectivo y etnicista. La reivindicación lingüística tiende a entenderse, por eso, o como manifestación de un sentimentalismo poco práctico o, por el contrario, como punta de lanza de un programa político, y es por ello frecuentemente acosada desde el pensamiento dominante como una extravagancia nostálgica o como un peligro que amenaza la igualdad social de derechos a favor de la preminencia de un grupo lingüístico específico.

Sin embargo, la lingüística actual ofrece argumentos para un cambio radical de orientación en ese debate, enseñando cómo las lenguas particulares, sin imponer ninguna *visión del mundo*, se presentan a sus hablantes como unas coordenadas vitales de primer orden que perfilan la conciencia intelectual y moral de cada individuo, con las que éste se proyecta y contribuye a su entorno social en ejercicio de su libertad personal. Desde este punto de vista, lo ético alcanza primacía sobre lo étnico en el debate intelectual sobre las lenguas, exigiendo para ellas el tratamiento social, político y jurídico propio de los derechos individuales básicos.

Palabras clave: lengua, diversidad, identidad, política, ética.

Resume

L'afirmación d'una llingua suel considerase parte d'un planteamientu identitariu de calter comuñal y etnicista. Poro, la reivindicación llingüística pica a entendese con rocea, cuando manifestación d'un sentimentalismu poco conducente, cuando l'obleru d'un programa políticu, y ye a cuentos d'ello frecuentemente apolmonada dende'l pensamientu dominante como un paraxismu señardosu o como un peligru qu'amenaza la igualdá social de derechos a favor de la preminencia d'un grupu llingüísticu específicu.

Sicasí, la llingüística apurre anguaño bien d'argumentos al envís d'un cambi u radical na orientación d'esi alderique, enseñando cómo les llingües particulares, ensin imponer *visión del mundu* nenguna, preséntense-yos a los sos falantes como unes coordenaes vitales de primer orde que perfilen la conciencia intelectual y moral de cada individuu, coles qu'esti se proyecta y contribúi a la so contorna social n'exerciciu de la so llibertá personal. Dende esti puntu de vista, lo éticu algama primacía sobre lo étnico nel alderique intelectual sobre les llingües, rspiendo pa elles por un tratamientu social, políticu y xurídicu propiu de los derechos individuales básicos.

Palabres clave: llingua, diversidá, identidá, política, ética.

Abstract

Linguistic awareness is supposed to be part of a collective or ethnic identity proposal. Hence, linguistic demands are usually regarded with suspicion as an evidence of a scanty useful sentimentality as well as the vanguard of political strategies. Therefore, they are often hindered by the main stream as a nostalgic vagary or a dangerous threat against the social equity of rights in favour of a specific linguistic group.

Nevertheless, current linguistics offers good arguments for a radical change in the course of that discussion, by showing how particular languages, even without imposing a particular vision of the world, appear to their own speakers as the first life coordinates required to profile intellectual and ethical consciousness of each person, in order to bring himself into being and contribute to his social environment in the exercise of personal freedom. From this point of view, ethical arguments become

more important than ethnical ones, in that modern intellectual discussion on languages, and claims for the same social, political and law treatment for languages, on the basis of the basic individual rights.

Keywords: language, diversity, identity, politics, ethic.

Tabla de contenidos

1. Pensamiento global y lengua local
2. Conciencia, voluntad y lenguaje
3. Entre la lengua particular y la moral universal
4. La gramática y la construcción de la ética
5. Nación y *res publica*: justicia global y derecho lingüístico
6. Conclusiones
7. Referencias bibliográficas

1. Pensamiento global y lengua local

La llamada *globalización* es el más notable de los procesos sociales y culturales de nuestro tiempo, tanto por establecer un novedoso marco de relaciones entre las diversas comunidades del planeta como en lo que se refiere a su impacto en la configuración interna de éstas. Para lo que aquí interesa, la intensificación del contacto intercultural, del que sin duda se derivan grandes beneficios y apasionantes retos, supone también un aumento de la presión de las grandes culturas y lenguas dominantes y, con ello, un peligro visible de pérdida de las más débiles.

Es un tópico de la sociolingüística ampliamente tratado desde el conocido título de Uriel Weinreich que las situaciones de contacto propician procesos tanto de desplazamiento y pérdida de la lengua débil como, en contraposición, de toma de conciencia y de reacción defensiva de autoafirmación. Tales procesos son perfectamente detectables en la actualidad, con la singularidad de que el conflicto lingüístico y sus consecuencias (resultado ahora de un contacto más intenso y multiforme) no se aborda sólo a escala local, sino que es igualmente contemplado como un problema global que concierne a toda la humanidad. Al menos, ésa es la percepción que se viene abriendo camino en los últimos tiempos en el ámbito científico e intelectual (D'Andrés 2002) y, en mucha menor medida, en la sociedad y en sus instituciones.

Es precisamente la diferente óptica que prevalece sobre el tema en los ámbitos intelectual y sociopolítico el primer asunto que pretendía abordar en este ensayo: la contraposición entre ambos tipos de discurso en nuestro particular momento histórico y en las específicas coordenadas de nuestra sociedad. Voy a hacerlo desde mi experiencia de una situación y un debate lingüístico muy concreto: el que se desarrolla en Asturias desde hace tres décadas. Pero puntualizo desde ahora que no se trata de emitir ningún juicio de valor sobre las distintas posiciones implicadas, ni siquiera de analizarlas con detalle, sólo constatar sin más como, al calor de una muy singular controversia política y académica, aflora todo un prolijo argumentario significativo de la pluralidad y complejidad de las actitudes sociolingüísticas, que, en su mismo desorden, evidencia lo que indicábamos antes: el profundo desfase entre un planteamiento intelectual contrastado sobre el hecho lingüístico, informado por una visión de base científica, y su consideración práctica en el ámbito social o político (D'Andrés 1998).

El rápido cambio de escenario lingüístico sobrevenido con la profunda transformación sociocultural del mundo contemporáneo quizá haya sorprendido a contrapié a los presuntos referentes intelectuales del debate asturiano sobre la lengua. Al menos éste no acaba de asumir plenamente algunas de las premisas del conocimiento lingüístico o del pensamiento político actuales y parece carecer de reflejos para

responder con suficiencia a las nuevas corrientes de un cambio social que se presenta como inexorable. Por ello, un debate sobradamente justificado desde una perspectiva cívica y moral resulta estar precariamente sustentado en los valores e intereses más íntimamente asumidos en la sociedad de hoy y, de este modo, genera un discurso rutinario e inerte que amenaza con acabar de arruinar, por inanición intelectual, las difíciles expectativas de futuro de la lengua.

Este diagnóstico poco benevolente apuntaría en principio, en el caso asturiano, a un problema más o menos típico de sincronización con nuestro entorno cultural, con los síntomas habitualmente asociados a este tipo de situaciones: el recurso acomplejado y grandilocuente a un desvaído universalismo (en los alegatos contrarios a la reivindicación lingüística) o el encastillamiento en defensa de una dignidad local profanada por extraños, desclasados, interesados y blandos. Entre uno y otro polo, ciertamente, se abre un amplio campo para la elaboración crítica de propuestas más matizadas, pero también un campo minado de insidias argumentales, precisamente en virtud de la fluida retroalimentación entre las dos posiciones extremas. Que reproduce, en su pequeño ámbito, el esquema narrativo característico de la épica clásica, con su héroe, su ayudante de héroe, su enemigo y su traidor, todo ello procesado, treinta años después, en forma de rutinas psicológicas muy hechas a la desconfianza, el resentimiento y la espada presta.

Con todo, el desajuste indicado entre el conocimiento teórico del lenguaje y las ideologías de la lengua excede con mucho el marco asturiano, que solo sería un botón de muestra más, perfectamente contextualizado en el marco español y europeo (Moreno Cabrera 2000). Probablemente los sensibles progresos experimentados por la teoría lingüística en las últimas décadas han sido tan rápidos y su ámbito de difusión (la investigación especializada) tan reducido como para que algunos argumentos no hayan podido ser asumidos por el discurso cultural de nuestras sociedades y, a veces, malamente por el cuerpo oficial de filólogos correspondiente. En cualquier caso, puesto que es en la adecuación entre el conocimiento contrastado del hecho lingüístico en todas sus vertientes y el discurso metalingüístico donde empieza a ponerse en juego la eficacia de cualquier programa creíble de revitalización de una lengua, intentar afinar el diagnóstico y mejorar en lo posible los tratamientos a partir de un caso clínico más o menos singular forma parte de lo que, sin frivolidades ni vanos mesianismos, podríamos considerar la deontología profesional exigible a los lingüistas.

Quizá la mayor originalidad del debate lingüístico asturiano (frente a otras comunidades españolas) sea su presencia y relativa intensidad en un espacio sociopolítico muy poco receptivo a planteamientos de tipo nacionalista. Por eso, quizá lo más sorprendente de los discursos lingüísticos en Asturias sea su continua apelación a la dialéctica nacionalismo-no nacionalismo. Ello es así de manera muy evidente en el caso de las posiciones contrarias a la normalización, que insisten en presentarla como el caballo de Troya del nacionalismo y todos sus males asociados. Pero lo mismo sucede en buena parte de las posiciones favorables, de manera natural y explícita cuando éstas se defienden desde asociaciones políticas de tal orientación y de manera más difusa cuando se envuelve la defensa lingüística en un planteamiento identitario más amplio, sin una vinculación explícita a un programa político concreto, pero sobre el supuesto cerrado de que la identidad lingüística ha de inscribirse en un modelo establecido de etnicidad que, por su parte, está llamado a asumir un esquema igualmente determinado de comportamientos políticos y relaciones institucionales.¹

¹ En el discurso institucional de la Academia de la Llingua Asturiana del *Día de les Lletres Asturianas* de 2004 encontramos lo siguiente: “L’Academia quier ufiertar otra vuelta (...) al Gobiernu del Principáu, a les fuerces polítiques asitiaes na Xunta Xeneral y a los movimientos sociales esmolecíos pol futuru

Así se entiende la continua apelación a la *asturianidá*, a la que remite buena parte de su argumentación pronormalizadora una institución normativa como la Academia de la Llingua Asturiana. Por ejemplo, la erigida como *autoridad lingüística* asturiana viene blandiendo públicamente esa noción de *asturianidá* a propósito del debate filológico abierto sobre el habla transicional de la franja territorial comprendida entre los ríos Navia y Eo, que tradicionalmente se ha considerado adscrita al gallego-portugués en lo que ahora quiere presentarse como prueba de una supuesta amenaza anexionista por parte de Galicia, a partir de algún que otro pronunciamiento extemporáneo del nacionalismo gallego. Frente a ello, la academia asturiana reclama su jurisdicción sobre una entidad lingüística que, explícitamente, se reconoce como diferenciada del mismo asturiano, pero que, en todo caso, se intenta desvincular del gallego con singular escrúpulo, presentándola como una *variedad* independiente que se conviene en bautizar como *a fala* (“el habla”) o *eonaviago* (Academia de la Llingua 2006).²

Es contrastable que no se opera aquí sobre base propiamente lingüística (en el mejor de los casos, hablaríamos de una tercera lengua, distinta del gallego y del asturiano y merecedora de un tratamiento específico determinado por su propia comunidad de habla), sino netamente identitaria y política (“es Asturias, luego bajo ningún concepto la lengua puede ser gallega o *no-asturiana*”). Con este tipo de discurso, una instancia normativizadora concebida para una lengua dada reclama, a propósito de otra que se percibe como distinta, la prevalencia de una determinada concepción identitaria y, por tanto, meramente discursiva (la *asturianidá*) que se supone que debiera tener consecuencias en la práctica política para contrarrestar las posiciones atribuidas al nacionalismo gallego. Que son, por lo demás, del mismo tenor (“aquí se habla gallego, luego debería ser territorio gallego”).

No tiene ahora el menor interés pormenorizar los términos concretos de esta polémica, ni emitir juicios sobre ella y su pertinencia: simplemente constatar como el pensamiento lingüístico es solapado (o *troquelado*) por una concepción política de manera paralela a cómo las lenguas implicadas están amenazadas, conjuntamente y desde un nivel superior, por otras posiciones de dominio de parecida orientación y naturaleza. Es decir: cómo la defensa de unas lenguas amenazadas se argumenta desde el mismo marco discursivo del *enemigo*, desde un modelo preconcebido de relaciones políticas que, en definitiva, supedita su valor y su efectiva consideración a un diseño de poder en sí mismo ajeno a lo que la experiencia de hablar una determinada lengua aporta realmente a las posibilidades de realización personal de sus hablantes.

En general, las reivindicaciones lingüísticas de las minorías oscilan hoy entre dos tipos de enfoques, a veces confluyentes: el que podríamos denominar de *ecología*

d’Asturies, la so collaboración lleal pa trabayar n’andecha y sacar el procesu alantre; pero l’Academia de la Llingua Asturiana *tará sollerte y será crítica, como fixo siempre tamién, con toles polítiques que quieran torcer el camín, y, dende llueu, refugará tou sofitu a aquelles estratexes polítiques que xueguen a facer que faen, a dexar quedar, a confundir y a desmovilizar (...). Yo quixere (...) facer una vegada más un llamáu (...) a trabayar pol futuru de la llingua, que nun ye otro —nun mos engañemos— que’l futuru d’Asturies”* (reproducido en *Lletres Asturianes* 87: 142-143). La cursiva es mía.

² Y, en la línea apuntada en la nota anterior, la versión del discurso institucional académico correspondiente ahora al año 2006 (leído en un acto público al que se aconsejó ir vestido con el traje tradicional asturiano, como los propios oradores), advierte que “l’Academia persabe, nesti sen, que dellos sectores minoritarios asturianos, *o meyor, dellos asturianos*, taríen dispuestos a asumir la galleguización llingüística y cultural del territoriu d’Entrambasaguas como tributu a pagar p’algamar una hipotética oficialidá de la llingua asturiana. Pues bien, damos aquí anuncia solemne de que estes postures y los sos patrocinadores tendránnos siempre radicalmente a la escontra y que *l’Academia siempre entenderá a Asturias como una unidá histórica, social, política y cultural incuestionable”* (en *Lletres Asturianes* 93: 136). La cursiva es mía.

lingüística (Haugen 1972; Bastardas 1996) y los últimos resabios, más o menos matizados y refundidos, del nacionalismo clásico, que parece el referencial en muchas sociedades. Éste tiene en origen una base emocional y, desde el punto de vista histórico, también política. La lengua en la que nos hemos socializado se nos presenta naturalmente cargada de valores afectivos intransferibles a cualquier otra, por útil y rentable que sea su uso. A ella remitimos nuestro sentimiento de identidad personal y colectiva, que es en el que radican, en último término, sus posibilidades de supervivencia a través de la *lealtad* al idioma.

El nacionalismo que surge en occidente entre los siglos XVIII y XIX se funda precisamente sobre una base parecida como estrategia política que aspira a liquidar los restos del Antiguo Régimen y hacer del estado, de patrimonio de un monarca, el patrimonio de una colectividad, de una *nación* que se instituye en virtud de una tradición histórica y unos atributos étnicos codificados luego como parte sustancial de la ideología dominante. La nación política moderna es así una mera construcción discursiva intencional y el *nacionalismo* es precisamente ese discurso, exitoso a veces (el francés, el español, el alemán, ...) y a veces frustrado (en las llamadas *naciones sin estado*) pero, al final, siempre analizable en un mismo parámetro: el de la legitimación argumental de una colectividad étnica como sujeto político prevalente o *soberano*.

Quizá, con la debida perspectiva histórica, esto pueda entenderse como un fase *esperable* en el proceso de democratización de las sociedades occidentales y, quizá por eso, toda comunidad europea se haya implicado en algún momento de los dos últimos siglos en un discurso nacionalista, esté fundado éste en referencias propias (el de la España de lengua castellana, el catalán) o más o menos externas: Asturias, pese a su fuerte y contrastado sentimiento de identidad particular, no ha desarrollado entre principios del XIX y finales del XX otro nacionalismo político que el español, sujeto, en su caso, a ciertas reformulaciones en clave local (San Martín 1998). Aparte de otro tipo de avatares históricos específicos, ello ha sido posible por una razón meramente lógica: porque sentimiento identitario no presupone en sí mismo ideología nacionalista, y uno y otro ni siquiera responden a un mismo tipo o nivel de elaboración discursiva. Tampoco es obligada, por lo demás, la consideración del hecho lingüístico en un discurso de identidad étnica, y ni siquiera es argumentable una relación natural de causalidad entre identidad etno-lingüística y el derecho colectivo a un espacio político diferenciado. De hecho, el pensamiento democrático moderno asume como principio previo que el estado se funda sobre un código social de derechos compartido de manera universal por los individuos de la comunidad y no sobre la adscripción étnica de los mismos.

Cuando surge en los años setenta del pasado siglo la reivindicación lingüística asturiana (en el marco de la desarticulación del Franquismo y descentralización del estado) el nuevo asturianismo, reformulado precisamente sobre la absoluta prevalencia de la lengua como elemento de identidad, da el salto de lo emocional a lo político (San Martín y Viejo 2004, San Martín 2006, Rodríguez 2006). Primero, porque es obviamente necesario traducir las propuestas normalizadoras a medidas efectivas y, además, hacerlo de manera coherente dentro un programa político integral. En segundo lugar, porque el particular sentimiento de identidad social vinculado a la lengua asturiana (recluida de hecho en las clases populares) se convierte espontáneamente en un activo de la lucha democrática frente al poder dominante. Finalmente, porque en tal coyuntura histórica, se entra en contacto con otros procesos simultáneos y próximos de reivindicación lingüística activados desde otros nacionalismos periféricos más asentados que, *mutatis mutandis*, son vistos como referencias de vanguardia y como modelos paradigmáticos sobre los que construir un discurso de identidad propio.

No cabe duda de que el programa asturianista inicial demostró una meritoria capacidad de movilización social a favor de la lengua, un potente impulso que nos lleva hasta hoy. Sin embargo, a la larga, la paradoja de pretender sustentar una identidad asturiana sobre expresiones ideológicas carentes de referencia en la específica experiencia histórica asturiana, su difícil adecuación a la no menos peculiar sociología de la Asturias de la Transición y, en definitiva, el complejo acomodo de este tipo de ideología en el marco del pensamiento sociopolítico actual acabaron, de hecho, lastrando la reivindicación lingüística como tal, que ha tenido que conformarse con un difuso sentimiento de simpatía entre la población (por lo demás, muy amplio) o con adquirir un cierto simbolismo institucional.

En mi opinión, la escasa eficiencia de este tipo de discurso más allá de la mera exaltación simbólica hipoteca las posibilidades de futuro de la lengua a la que pretende defender, máxime cuando a veces aspira a monopolizar esa posición reivindicativa desde un mal disimulado recelo hacia cualquier planteamiento alternativo o mínimamente matizado, como se comprueba en el alegato mencionado en la nota anterior. El discurso asturianista *oficioso* no parece haber sido concebido tanto para dar salida a una demanda social (aunque ésta exista realmente), sino que más bien se ha autoconvencido de que la sociedad asturiana está naturalmente necesitada de encauzar su proyecto histórico en el paradigma discursivo definido por su propia *intelligentsia*. El resultado de esa impostura es que esa misma mayoría social sensible a la lengua, pero también dotada de criterios propios, apenas manifiesta su voluntad real de persistencia lingüística de manera ambigua, desestructurada y circunstancial ante la falta de discursos y actitudes referenciales realmente asumibles por ella en virtud de su propia y efectiva vivencia.

La causa de esta frustración es, con todo, mucho más compleja, y responde primeramente a la hostilidad y el obstruccionismo cerril por parte de un *establishment* poco dado a salirse de unos patrones sociolingüísticos recibidos y que, apelando a una cómoda y no poco pretenciosa doctrina universalista, o a un romo nacionalismo español, ha impedido hasta ahora la consolidación de progresos significativos en la normalización de la lengua, de fácil consecución (Viejo 2004). Sin embargo, es obvio que la consistencia de una reivindicación lingüística ha de fundamentarse en una concepción no subsidiaria de la lengua, entendiéndola que ésta representa para las personas un valor de referencia absoluto en su proceso de realización vital y no un mero emblema grupal que nos adscribe a un territorio, a un censo o a un destino histórico. Por eso, más allá del maximalismo identitario y sus derivadas, creo que una reflexión en clave cívica sobre la lengua plenamente incardinada en el mismo ámbito de la teoría lingüística actual aportaría una más sólida defensa argumental a nuestra humilde voluntad de seguir hablando como nos gusta. Una reflexión tal, apelando a lo más profundo y diferencial de la mente humana, estaría en condiciones de demostrar, además, que el particularismo lingüístico, lejos de entorpecer la construcción de modelos éticos compartidos de validez universal, representa realmente un primer paso ineludible hacia esa utopía.

En adelante, voy a intentar hilvanar algunas ideas comúnmente asumidas sin más pretensiones de momento que las de un mero ejercicio ensayístico, orientado más al compromiso práctico que a una formulación de calado epistémico.

2. Conciencia, voluntad y lenguaje

La característica esencial del lenguaje humano es la reflexividad: para nosotros un signo no es sólo la indicación de una realidad presente en el mundo físico, sino que

ese signo es, a su vez, una entidad del mundo a la que podemos referirnos. Así, el lenguaje no es que suministre al cerebro experiencias recibidas de su interacción con el entorno (como cualquier otro *sentido*) sino que crea para él experiencias propias: conocimientos a los que acaso nunca accederíamos mediante constatación empírica en nuestro medio vital.

A la facultad general de nuestro cerebro de tratar sus propios mecanismos cognitivos como parte de la realidad empírica que ellos mismos captan y procesan es a lo que históricamente hemos venido llamando con el término noble de *conciencia*. Para su control, el organismo humano ha tenido que desarrollar procedimientos capaces de identificar cada una de esas posibles experiencias metacognitivas y para relacionarlas entre sí o con otras percepciones recibidas directamente de la realidad exterior. La asociación continua que nuestra mente hace de unas y otras experiencias, y la metaconciencia que es capaz de aplicar sobre cada nueva relación establecida, determina una capacidad de generación indefinida de nociones que pueden o no remitir a experiencias físicas. Es decir, que podemos manejar en nuestro cerebro percepciones de la realidad pero también, y hasta el infinito, conceptos y mundos virtuales dotados de plena coherencia, en virtud de lo que llamamos *recurrencia*.

Pero esta facultad fascinante de nuestra mente tiene también su servidumbre, pues no nos resulta rentable dejarnos arrastrar por un fluir caótico de la conciencia en el que podamos perder la perspectiva de la realidad en que se sustenta nuestra vida: se supone que nos debemos adaptar a un medio *real*, no a ningún género de fantasmagoría, y que para ello debemos poder estructurar mínimamente los datos que nos llegan de él.

Por eso, la activación de una herramienta cognitiva como la descrita nos obliga de manera natural, en nuestra asimilación de los datos mentales, a discernir lo actual de lo inactual: lo que *sabemos* que responde a una impresión física del medio externo de lo que *sabemos* que es un reflejo interior de la aprensión de la misma por nuestro cerebro. Lo contrario será, en su grado extremo, una manifestación típica de lo que llamamos *locura*, es decir, una enfermedad neurológica que nos incapacita para la supervivencia. Pero si es que tenemos capacidad de discernimiento (una definición igualmente típica de *cordura*) tendremos forzosamente que aplicarla si es que aspiramos a una vida viable.

Ahora bien, uno y otro (*saber* qué es realidad y *saber* qué es reflejo mental) es en sí mismo inseparable en este nivel metacognitivo: ambos son *conocimientos*, algo *que sabemos*, independientemente de que tenga o no un referente en el mundo exterior. Y que ese referente empírico exista o no tiene, a efectos de computación, una importancia en cierto sentido secundaria: tenemos también la capacidad de mentir y engañar, y una mentira o un engaño pueden ser desde un punto de vista estrictamente computacional tan trabados y eficientes como una verdad. A fin de cuentas, una *mentira* puede representar una inadecuación de nuestras representaciones a la realidad empírica del aquí y ahora, pero puede apuntar a un estado virtual o de futuro verosímil y deseable y, por lo tanto, ser sumamente útil para la planificación de nuestros actos.

Por eso, los humanos vivimos cada momento de nuestra vida en una paradoja arriesgada: necesitamos discernir realidad y ficción para vencer a la locura, pero para activar en tal empresa toda nuestra formidable maquinaria computacional, nuestro cerebro impone, a manera de requisito formal una cierta indiferenciación previa entre ambas: tanto lo verdadero como lo falso deben ser procesados como *conocimientos*, como unidades informativas de un mismo nivel.

Una paradoja no implica ningún tipo de bloqueo intelectual; antes bien, estimula nuestra inteligencia en busca de una salida por elevación de sus falsas contradicciones. El cerebro posee este tipo de mecanismos, en realidad muy obvios, que permiten

discernir, de entre los *conocimientos* que procesa, aquéllos que deben ser tratados como índices de realidad y aquellos otros que hayan de considerarse simples objetos mentales.

Uno es, naturalmente, la *experiencia* o, si se quiere, la *memoria* guardada de las distintas experiencias de interacción con el entorno. Por experiencia sabemos qué es lo que corresponde a una percepción de lo real y lo que no, aunque no faltará algún tipo de anomalía neurológica con la que podemos llegar a autoengañarnos. Ahora bien, el conjunto de experiencias retenidas en nuestra memoria, y la conciencia aplicada sobre ellas, es precisamente lo que nos permite elaborar *modelos de futuro*, patrones de realidad virtual capaces de estimular y conformar un estado intencional en nuestra mente, un *deseo*, ante el que tenemos que posicionarnos.

Para ello activamos lo que llamamos *voluntad*, y en virtud de ella resolvemos la paradoja anteriormente planteada: al final, es verdad lo que yo decido tratar como *verdad* y condiciona y orienta mi conducta, y no lo es lo que yo mismo decido que no merece ese privilegio. Por eso, más que *de verdad* o *no verdad* podríamos hablar ya, a este nivel de desarrollo cognitivo, de *relevancia* o *no relevancia*. Lo que al final condiciona mi conducta ya no es propiamente una verdad empírica contrastada sino aquella parte de la realidad percibida que es *relevante* a los efectos de mi adecuación y de mi éxito adaptativo.

Analicemos mínimamente la noción de voluntad y su función en nuestras facultades mentales. La voluntad requiere para manifestarse la representación abstracta del objetivo que se persigue: es decir, un *signo*, como el lenguaje mismo. Ese signo surge a su vez del procesamiento de nuestras experiencias que lo es, como hemos visto, de la activación de la conciencia. Por ella, nuestras experiencias pueden ser internas o externas, pero en todo caso, todas son conocimientos útiles: las sensaciones empíricas para almacenar información, las psicológicas para ordenar ese almacén de manera eficiente, para elaborar esos modelos de futuro que gestionamos luego con lo que hemos llamado *voluntad*. Y esos modelos de futuro no son sino patrones de estructuración de representaciones nocionales de la realidad, en todo punto análogos a lo que se entiende, en lingüística, como *sintaxis*. Además, la voluntad es, por definición, *intencional*: aspira a intervenir y modificar un estado de realidad como se pretende con un enunciado dirigido hacia un interlocutor en un acto de habla. Uno y otro aspiran a modificar, en definitiva, las condiciones de experimentación del mundo.

Por lo demás, la experiencia de los individuos tiene una característica evidente: su concreción, su especificidad. O es concreta o no es experiencia y, por tanto, no podrá generar ni conciencia, ni modelos de futuro, ni voluntad. Yo dispongo de mi propia vivencia, única e intransferible, y sobre ella hago mis representaciones mentales, que luego ordeno para elaborar modelos de futuro sobre los que pongo a funcionar mi voluntad: si mi experiencia no es propia, es que no es mía y queda frenado todo ese proceso de realización personal.

Ahora bien: esa vivencia es, también, compartida, pues también por definición implica a otros elementos de la realidad y, singularmente, a otros individuos de mi especie, de los que dependo (y ellos de mí) para sobrevivir y con los que participo de unos mismos objetivos. Cada individuo es, por eso, *nación*; al menos mi lengua materna asturiana me permite decirlo así sin contradicciones enojosas y comprometidas. La palabra asturiana *nación* significa “cría”, es decir, “individuo que nace y pasa a agregarse al grupo preexistente”, y también “colectividad histórica, grupo preexistente de individuos que comparten su experiencia vital y sus modelos de futuro”. Por eso, buena parte de mis representaciones mentales son compartidas con los congéneres con los que establezco relaciones de cooperación, y, en aras de un interés común de supervivencia, comparto asimismo modelos de futuro que guían nuestros objetivos.

Pero incluso esa experiencia a escala social, como hemos advertido, o es concreta, o no es experiencia, y en todo caso, está condenada a ser multiforme, pues si cada individuo es sujeto de su propia vivencia, también se pueden definir patrones de relación diferenciados entre grupos parciales de individuos, y, finalmente, se pueden generar, por suspensión de la intercomunicación, comunidades particularizadas de individuos que deben afrontar sus propios retos de adaptación. La historia es suficientemente elocuente de cómo los humanos propenden a la formación de grupos en distintos niveles de relación. Los mecanismos de variación del lenguaje son igualmente ilustrativos y, de hecho, no es concebible el lenguaje como un código homogéneo e invariable.

En definitiva, cada individuo, a la hora de ejercer su voluntad a propósito de un determinado modelo de futuro que ha elaborado previamente, está naturalmente impelido a considerar el modelo compartido socialmente por la comunidad a la cual está vinculada su experiencia como humano. Dispone de libertad para salirse de ese marco, pero para ello debe considerar necesariamente el modelo o modelos de referencia sobre los que podrá decidir. Eso propiamente no prefigura su decisión (puede decidir incumplir las normas de la colectividad) pero le obliga a asumir una *responsabilidad* como requisito previo para el ejercicio de la voluntad.

3. Entre la lengua particular y la moral universal

Toda esta complejidad computacional diferencial de nuestra mente (la que media entre la conciencia y la voluntad) está íntimamente vinculada al lenguaje. La existencia de conciencia y de voluntad también: podemos hablar de *conciencia* si asumimos la existencia en nuestra mente de ciertas representaciones nocionales de nuestros propios activos de conocimiento (esto es: de *signos*) y hablamos de *voluntad* si asumimos la posesión por parte de nuestro cerebro de una capacidad de control sobre esos mismos mecanismos y de manejo de sus representaciones (es decir: de una *sintaxis*).

Pero, sobre todo, existe una pauta social con relación a la cual tomamos decisiones responsables en un ejercicio de voluntad. A esa pauta social, en abstracto, es a lo que llamamos *ética* y, como hemos ido viendo, está justificada y obligada como estrategia adaptativa y de supervivencia óptima para el conjunto de los individuos integrantes de cualquier grupo humano considerado, desde el más humilde poblado hasta el conjunto del planeta en un estado de intercomunicación global. A las realizaciones concretas de este tipo de estrategias en marcos culturales particulares es a lo que llamamos *moral*.

¿Puede trazarse un paralelismo entre los pares *ética/moral* y *lenguaje/lenguas*? Hasta cierto punto. Hablamos de lenguaje articulado en la medida en que existe una pauta a la cual referimos la construcción de nuestros enunciados. Es más, tal pauta es lo que hace de nuestros enunciados verdaderos enunciados con sentido y no un simple fluir magmático de representaciones mentales. Y esa pauta es social y concreta: cuando hablamos, debemos hacerlo *responsablemente* si es que pretendemos una comunicación exitosa. A nuestra capacidad de elaborar representaciones conceptuales y estructurarlas en secuencias dotadas de un nuevo valor representativo es a lo que llamamos *lenguaje* y a la pauta social con la que lo activamos en la comunicación una *lengua natural*, que vamos a entender como un modelo de experiencia lingüística. Si tal pauta social no existe, no existe lenguaje ni posibilidad de comunicarnos con él. Tampoco habrá posibilidad de adquirirlo si no tenemos acceso a esa pauta a través de una específica vivencia social, que es concreta, personal e intransferible por definición (Clark 1999).

Ahora bien: ¿presentan los pares *ética/moral* y *lenguaje/lenguas* el mismo grado de dependencia? Cuando convenimos que no hay propiamente lenguaje sin una lengua particular que lo actualice ¿afirmamos de rebote que no es concebible una ética si no es a través de sistemas morales particulares, de valor relativo a cada marco sociocultural y merecedores, por ello, de algo así como un espacio político propio en que sea sancionada su legitimidad?

Lo cierto es que en un caso cabe la formulación inversa y en el otro no. Entre lenguaje y lengua la relación de necesidad es biunívoca: no hay lenguaje sin lenguas, pero no hay lenguas sin lenguaje. Un lenguaje que no se realiza en ninguna comunidad humana y bajo unas propiedades formales específicas no es *lenguaje* (en el sentido convencional que estamos considerando); pero una lengua que careciese de los constituyentes definitorios del lenguaje (representación sígnica y capacidad de recurrencia: léxico y sintaxis) no sería tampoco una lengua.

¿Qué sucede en el plano de la ética? Hablamos de *ética* en la medida en que existe una pauta de conducta social responsable que se activa voluntariamente en la conducta particular de cada individuo o grupo de individuos, en su *moral*. Pero ¿todo sistema moral, el de una sociedad esclavista, caníbal o practicante de mutilaciones rituales ha de considerarse sin más dotado de validez ética? ¿Cuáles son los requisitos primordiales para hablar de ética, su léxico y su sintaxis?

Por lo pronto, ese léxico y esa sintaxis de la ética cabría esperar que cumplieren las mismas propiedades de los del lenguaje: debe ser asumida de manera general y en términos de igualdad por el conjunto de individuos convocados en un proceso de *comunión* que los implica de manera cooperativa en un mismo objetivo. Cuestionar esa equidad implica romper la coherencia estructural del código. No hay lenguaje que no asuma una misma accesibilidad a un código del conjunto de individuos implicados en la *comunicación*; y no cabría hablar de ética si no se contempla esa misma accesibilidad de los individuos a un procedimiento de *comunión*. Un modelo cultural que limita explícitamente el acceso de una parte de los individuos al horizonte de futuro al que pretende aspirar no es un sistema ético.

Por otra parte, el lenguaje y la ética se fundan en actos de voluntad. Lo que yo diga se procesa lingüísticamente en la medida en que es fruto de una intención y es recibido como manifestación de la misma. La ética se funda en la posibilidad de ese mismo ejercicio de libre intención, y no será ético un sistema moral que cercene las posibilidades de libre decisión responsable de sus individuos.

Porque, por lo demás, como hablante, puedo decir lo que me da la gana, aún valiéndome del mismo léxico y la misma gramática que reconozco en mi interlocutor. Sin embargo, suelo regular lo que digo en razón de lo que me parece personalmente relevante; e, igualmente, analizo lo que se me dice en términos de relevancia. Así, lo que yo digo me compromete ante los demás; si no, es un acto lingüístico fallido. Esa relevancia, que implico tanto en la codificación de mis mensajes como en la decodificación de los ajenos, es lo que me hace responsable ante mis interlocutores, a quienes reconozco capacidad para evaluar lo que digo sobre parámetros compartidos. Esos parámetros (que determinan la adecuación a una expectativa común de éxito en un proceso de realización personal) son precisamente los mismos de la ética y, por lo tanto, a todo sistema moral le es exigible ese mismo requisito de *responsabilidad*. Una conducta moral sancionada culturalmente en una determinada comunidad pero que vulnera el principio de responsabilidad de sus miembros (por ejemplo, la prerrogativa de un caudillo de disponer arbitrariamente la muerte de sus súbitos) no es ética desde este punto de vista, pues contradice directamente la constitución del ser humano como ser inteligente, consciente, libre y responsable de sus actos ante su entorno social.

Por todo, es más que visible la correlación entre lo lingüístico y lo ético, y más que razonable, y asumida, la suposición de que uno y otro obedecen, desde el punto de vista evolutivo, a un mismo proceso de constitución de aquello más profundamente definitorio de lo humano. No entra en mi competencia intelectual establecer si la voluntad consciente y responsable es algo previo e impulsor del lenguaje, o algo resultante del desarrollo de esta nuestra singular capacidad cerebral, o si, simplemente, es algo concomitante, es decir: si lenguaje, ética y cultura representan distintas fases en el despliegue evolutivo de nuestra mente o si emergen de manera acompasada en la configuración neurobiológica del *Homo sapiens*.

Pero, si tuviese que arriesgar una opinión propia, sí diría que de lo dicho deberíamos deducir la preeminencia de lo lingüístico: que es la ética lo que se fundamenta en el lenguaje y no al revés. En todo caso, esto también equivale a decir que es la ética, y no el lenguaje, el fruto más acabado del espíritu humano. El lenguaje parece haber generado una capacidad infinita para concebir mundos posibles que, históricamente, hemos podido ir asumiendo como deseables. Las culturas actuales probablemente se han ido configurando así. Pero ha sido, sin duda, la ética la que nos ha permitido elevarnos por encima de esta dispersión cultural y concebir modelos de cooperación altruista entre los hombres (los de aquí y los de allá, los que son y también los que fueron y los que serán) mucho más allá de este tipo de prefiguraciones.

Aquí es donde quería llegar. La ética implica de hecho una restricción sobre las mismas posibilidades expansivas del lenguaje: no todo lo que el lenguaje nos permite concebir es éticamente admisible. Es este tipo de restricciones el que suele requerir la inteligencia como desafío para desarrollarse como tal y elevarse hacia niveles superiores. El caso es que hay unos mínimos parámetros morales universales que reducen a unos pocos modelos de conducta válidos de aquéllos que, virtualmente, una persona podría concebir por experiencia propia o por construcción lingüística. Y hay siempre unos mínimos parámetros comunicativos que limitan en la realización formal de cada lengua particular el número virtualmente indefinido de combinaciones que nos permite la facultad de lenguaje, en abstracto. ¿Se trata, en el fondo, de la misma cosa? ¿Son las lenguas fruto histórico de algún tipo de restricción que nuestro sentido ético impone sobre el lenguaje? ¿Cómo evaluar entonces el asunto de la glotodiversidad, de las lenguas particulares y su peculiar *ecología cultural*, desde una perspectiva intelectual que aspire a asentar en el futuro de la humanidad un modelo ético común en un marco de comunicación e interdependencia global?

Hemos visto que es a partir de distintas experiencias sociales como se prefiguran las pautas que determinan la formación de las miles de lenguas históricas existentes. Hemos más bien sugerido cómo a través de cada una de esas lenguas se han ido generando y transmitiendo también históricamente *visiones del mundo*, modelos de futuro específicos y definitorios de distintas culturas particulares, a partir de la propia transmisión generacional de esas lenguas en asociación con determinadas formas de conducta social. Ahora queremos abordar una situación en la que (lejos de todo relativismo) exigimos una ética universal capaz de depurar las pautas de relación entre los humanos a partir de un modelo único que suponemos y queremos justo, a costa de descartar prácticas culturales que consideraremos, sin dudarlo, como aberrantes.

Bien ¿hemos de suponer que allana de alguna forma este camino un proceso de integración lingüística de unas y otras comunidades, análogo al ético que hemos considerado deseable? La existencia de una única lengua universal ¿favorece el logro de semejante utopía o, por el contrario, como sostiene una visión más relativista de la diversidad cultural, es la propia variación la que garantiza el éxito de la empresa?

Empiezo por constatar que es posible y deseable ser bilingüe o plurilingüe y no lo es el ejercicio de una doble moral. *Doble moral* es de hecho una expresión eufemística que informa de la simple y pura ausencia de ética. Si un políglota manifiesta de manera singularmente eficaz las virtualidades de una misma y universal facultad lingüística, la doble moral, en la versión más benevolente, nos hablará sin más de una destreza adaptativa más o menos útil para un individuo en un entorno cambiante y no precisamente de ningún tipo de excelencia espiritual o de elevado altruismo.

En el supuesto evolutivo que hemos manejado, la ética (lo que da sentido integral a nuestra existencia más allá del mero mecanicismo biológico) era la fase última y más sublime del despliegue de habilidades cognitivas humanas en cuyo estadio inmediatamente anterior situábamos el lenguaje. Eso querría decir que la ética se desarrolla a partir del lenguaje: es el uso del lenguaje no sólo el que prefigura los andamiajes que sustentan el pensamiento ético sino el que suministra a nuestra conciencia moral experiencias susceptibles de evaluación y mecanismos para ello. El lenguaje permite desarrollar el pensamiento hipotético hasta el punto de que, a partir de la experiencia real, podemos llegar a concebir un comportamiento que no hemos llegado a comprobar empíricamente en una situación que tampoco hemos llegado a vivir, de tal manera que podemos llegar a juzgar tal comportamiento en múltiples situaciones posibles (vividas o no) y abstraer un principio general a partir de ello. El lenguaje es, por eso, lo que nos permite significar *lo bueno* como categoría absoluta a la que aspiramos a adecuar nuestra conducta, o, si se quiere, lo que nos deja referirnos a la idea de *Dios* (como quiera que quiera entenderse), según el conocido argumento ontológico de San Anselmo.

Pero, como hemos visto, hablar del lenguaje es hablar de una lengua: de la nuestra, de esa lengua que adquirimos a partir de una específica vivencia social en asociación con un conjunto de experiencias cognitivas, emocionales y también de comportamientos y modelos de referencia moral. Si nuestra eticidad surge del lenguaje, es que surge de nuestra lengua y de la experiencia vivencial asociada a ella. ¿Quiere decir esto que nuestra lengua ejerce sobre nosotros algún tipo de determinismo moral? ¿Qué la adquisición de unas lenguas maternas asociadas a unos determinados modelos de referencia moral *equivocados* (si es que hemos nacido en una comunidad caníbal, como es el caso asturiano) nos dificulta en alguna medida el acceso a un modelo ético de validez universal?

Sabemos lo suficiente de la inteligencia humana como para dudar de este tipo de determinismo. Al final, tenemos una existencia moral doblemente articulada (que no una doble moral) en la que se acompasan tanto nuestros patrones culturales como la especificidad intransferible de nuestro ideal particular. Pero lo que me interesa subrayar es más bien lo contrario: cómo es la experiencia vivencial (intelectual y emocional) indisolublemente vinculada a nuestra lengua materna la que suministra a nuestra conciencia moral elementos de juicio sobre los que ella puede proceder, en el nivel superior de inteligencia, a elaborar un modelo ético progresivamente más elevado. Quizá nuestros patrones culturales (de caníbales o mutiladores) presenten una adecuación difícil a ese ideal ético universal al que aspiramos, pero nuestra experiencia lingüística sustanciada en actos comunicativos puntuales, en el marco sociocultural que sea, me parece una ayuda impagable para el logro de ese objetivo.

Es indispensable, para comprenderlo, distinguir entre *lengua*, *experiencia lingüística* y *cultura* a la hora de analizar desde una perspectiva moral la cuestión de la diversidad y el multiperspectivismo, entendiendo *experiencia lingüística* como la vivencia genuinamente individual de toda persona, e indisolublemente vinculada a una lengua particular, desde la que afronta y procesa su conocimiento del mundo (físico y

social) y sus propias reacciones ante él. Cada lengua particular la entendemos como un *prototipo de experiencia lingüística* compartido por una comunidad cohesionada sobre un mismo patrón sociocultural, y susceptible de variación en función de cada experiencia individual.

Una experiencia lingüística es algo, si no precultural, sí *protocultural*: asume una experiencia cultural previa a través de una lengua, pero, al procesarla reflexivamente, lleva en sí el germen de un cambio potencial tanto en la lengua misma como en el marco sociocultural de referencia, en la medida en que llegue a generar nuevos modelos de futuro compartidos, en primera instancia, por unos interlocutores. Es algo dinámico, que incluye en sí misma la síntesis de una experiencia social preexistente y es capaz de integrarla en un marco de experiencia nueva, pues posee, como es lógico, la misma capacidad recurrente del lenguaje.

Como dinámica que es, una experiencia lingüística es también flexible y variable, algo que ha de explicarse en el marco de la teoría sociolingüística y que, en todo caso, acredita el fenómeno de la diversidad como algo consustancial al hecho lingüístico propiamente dicho: o hay individuos que hablan, acumulan y aportan experiencia lingüística propia o no hay lenguaje.

Además, como hablamos de una categoría eminentemente intelectual, una experiencia lingüística es en sí misma *buena*, en cuanto conocimiento positivo que requerimos para potenciar las posibilidades de realización personal de cada individuo en cualquier situación; lo que no garantiza sin más una cultura, que puede limitar el acceso al conocimiento y a la capacidad de decisión.

Finalmente, una experiencia lingüística es necesaria, en un sentido ontológico: todo individuo tiene su propia experiencia lingüística y no hay individuo que no la tenga. En todo caso, surge necesariamente en el marco de una comunidad lingüística (sobre un modelo concreto de experiencia lingüística que habilita la posibilidad misma del lenguaje) y en ella se potencia en términos de *identidad*, por cuanto es en la interacción con la comunidad de habla como la persona define su específica posición ante el mundo a través de la asimilación reflexiva de sus códigos.

La asimilación de los códigos compartidos lleva necesariamente implícita la de la experiencia histórica y cultural de la comunidad, pero nada obliga a cada sujeto a asumir esos patrones como nada más que como pura experiencia lingüística. El que, como hablante de asturiano, reciba el dicho *el que sía xudiu que lu quemen* no me obliga más que a conocer una expresión orientada a una determinada funcionalidad comunicativa. Eso sí: además de un simple *signo lingüístico* recibo una noción moral; como hablante, no puedo desentenderme de lo lingüístico, aunque sí del planteamiento moral implícito. Pero, si lo hago (y deslexicalizo la expresión, que es precisamente lo que sucede en el uso común de la fraseología) no es para quedarme sin referencia ética, sino para cambiar la antigua (de tiempos inquisitoriales) por otra nueva (en positivo “cada uno debe asumir su responsabilidad” o en negativo, a resultas de la misma deslexicalización de la frase: “no es necesaria ni pertinente la defensa de la violencia contra quienes son diferentes”). Y esa presencia necesaria de una referencia ética (no de una moral circunstancial) es una exigencia natural de la propia ontología del acto de habla y, en definitiva, de la experiencia lingüística que se edifica sobre el conjunto de ellos de los que participa cada persona a lo largo de su vida.

4. La gramática y la construcción de la ética

John Searle afirma, a propósito de la emergencia del pensamiento ético, que “*el aparato que usamos para creación de razones para la acción independientes del deseo*

consiste en las reglas constitutivas de los actos de habla y su realización en la estructura semántica de los lenguajes humanos efectivos” (Searle 2000: 206-207). De cómo lo hace es, entonces, de lo que debe dar cuenta la teoría lingüística.

Hemos asumido un modelo gramatical común (Viejo 2008) según el cual la constitución sintáctica del enunciado se articula a razón de dos patrones: el ilocutivo y el proposicional, entre los que media lo que hemos llamado *evaluación modal*. Uno y otro sintetizan las dos características definitorias de lo que es la comunicación: *transmisión de información* pero *transmisión intencional*. Lo intencional remite a lo ilocutivo: los actos de habla se constituyen porque *quiere* un emisor y se estructuran según aquello para lo que ese emisor *quiere* hablar. A su vez, presuponen una estructura proposicional orientada por la evaluación *interesada* que cada hablante hace de la realidad que quiere referir y a la que dota de unas propiedades lógico-semánticas, informativas y argumentales. Partiendo de un estado de lengua dado, la producción orientada de enunciados dotados de unas propiedades formales específicas es lo que acaba determinando la transformación de ese modelo lingüístico inicial, su variación y la constitución de nuevas lenguas históricas.

Como cada acto de habla y cada enunciado combinan propiedades formales y nociones éticas (ancladas en la misma voluntad de *hablar* y de *decir* que está en su origen y en su dimensión social), cada experiencia lingüística y cada lengua surge vinculada a un entramado de supuestos morales compartidos, obliga a pensar en términos éticos: para hablar, tenemos que tener la voluntad de decir algo de lo que vamos a ser responsables ante *el otro*, pues debemos ser *altruistas* en alguna medida. Ahora bien: ¿Cómo es que puedo zafarme de las referencias morales activas en esa comunidad de habla de la que participo si, como hemos dicho, es necesaria su concurrencia en esa experiencia lingüística (Nisbet 1982: 219) y es obligada mi implicación intelectual en una reflexión ética tan sólo para poder hablar con los demás?

Es el propio lenguaje el que nos suministra ese mecanismo redentor: la *connotación*. La connotación es algo consustancial a la reflexividad que aplicamos al signo lingüístico. Cualquier palabra, además de representar denotativamente un concepto, evoca en nosotros una serie de valores nocionales de toda índole que se asocian al significado prototípico en virtud del conjunto de experiencias previas relativas a ella. Por eso, un *pajarito* no puede ser para un asturiano bilingüe lo mismo que un *paxarín*.

El mecanismo de connotación tiene una doble manifestación: léxica (como propiedad del signo) y sintáctica (como valor procedimental). En virtud de la primera, un signo puede remitir a un marco semántico más o menos connotado. La oposición asturiana de neutro ilustra bien esta potencialidad: *el llobu ye malu* apunta a las propiedades que reconocemos epistémicamente en una clase, *el llobu ye malo* activa emocionalmente el conjunto indefinido de supuestos y situaciones que potencialmente podemos llegar a concebir sobre los lobos (por ejemplo “matar lobos”). En virtud de la connotación sintáctica comprometemos la validez de nuestros enunciados en un marco de realización supratemporal, que excede los límites del propio del acto ilocutivo concreto.

La connotación sintagmática está asociada a los mecanismos contrafactuales de la sintaxis, sus procedimientos de deducción. El resorte último de una estructura proposicional es la *causalidad*. Pensamos que las cosas son porque algo hace que así sea. Pero, en términos de lenguaje, hablamos de una causalidad epistémica, no empírica, un mecanismo realmente manejable por nuestro cerebro y a la medida de nuestros intereses, de lo que para nosotros es relevante. Si decimos *se murió porque le atropelló un coche* establecemos sin más una relación causal entre dos eventos autónomos

obviando acaso una larga secuencia de hechos intermedios y más directamente relacionados con el suceso mismo de la muerte, pero que no nos parecen en ese momento lo relevante (pudo morir por un infarto que se desencadenase tres horas después como consecuencia del susto recibido por el hecho del atropello, que en sí mismo pudo ser leve) y, en todo caso, están connotados. Por eso, en una estructura causal así, manejamos y jerarquizamos supuestos en función de la importancia que le concedamos: valoramos la importancia de la imprudencia del conductor o del peatón y en menor medida el factor clínico que desencadenó la muerte. Hay aquí un interés propio del emisor y, en su caso, un supuesto social codificado (pongamos, “hay que ser prudente en la circulación vial”). Imaginemos si no las interpretaciones posibles sobre *perdió su trabajo por llevar falda*.

Ahora bien, como hemos dicho, la noción de causalidad, como tal noción mental, es susceptible de una consideración metacognitiva y, por tanto, metalingüística. Sobre la oración anterior, podemos considerar bien que el atropello determinó la muerte del peatón de una manera u otra, o bien indicar que *deducimos* que el peatón está muerto porque *sabemos* que le atropelló un coche, en cuyo caso activamos otro tipo de supuestos no explícitos. Incluso podemos introducir secundariamente valoraciones intencionales y pensar, en la primera interpretación, que fue algo accidental, y sobre la segunda, que el atropello estaba orientado a matar al peatón, lo que nos abre perspectivas para un juicio ético. En su caso, uno y otro tipo de causalidad pueden llegar a asociarse a estructuras formales diferentes. Singularmente, en asturiano, el carácter actual o inactual de la causal puede implicar la distinta colocación de un clítico (*morrió porque lu atropelló un coche/ morrió porque atropellólu un coche*).

Lo interesante de este segundo tipo de causalidad es su capacidad computacional para activar otro tipo de supuestos definitorios del pensamiento contrafactual: los condicionales (“si no le hubiesen atropellado, no se hubiese muerto”) y los concesivos (“aunque le hayan atropellado, no se ha muerto”), que activan a su vez nuevos supuestos sociales procesables hasta el infinito este mismo marco. Por eso, los procedimientos contrafactuales del lenguaje, al tiempo que necesitan de tales supuestos sociales para activarse lingüísticamente, capacitan al individuo para superarlos, acometer un proceso de síntesis crítica sobre un código moral y compartirlos con otros en un nivel superior de razonamiento. La *civilización* (definámosla como cultura orientada a un ideal ético) es precisamente eso.

El caso es que una cierta *tensión civilizadora* (más que una *visión del mundo*) debe de formar parte de la propia constitución gramatical de cada lengua y debe ser considerada en el análisis de sus enunciados y textos. Éstos son creados e interpretados en un acto ilocutivo inevitablemente referido a un marco de probabilidades. El cálculo probabilístico del hablante puede referirse a la posibilidad empírica de realización del suceso expresado en un enunciado: al hablar de un hecho, le atribuimos subjetivamente un cierto grado de probabilidad. Eso es lo que hemos llamado *evaluación modal*, como mecanismo intermedio entre lo ilocutivo y lo proposicional. Sin embargo, en el acto ilocutivo también efectuamos un cálculo probabilístico referido ahora a las posibilidades de interpretación connotativa de nuestro enunciado en el marco sociocultural en el que se inscribe nuestra comunicación, y que es *civilización* en cuanto que nuestra propia intencionalidad comunicativa actúa sobre él con una orientación ética.

Así pues, en la gramática de una lengua, no cabría sólo distinguir plano ilocutivo y plano proposicional, sino también un *marco de civilización* definido por el modelo compartido de experiencia idiomática (la *identidad lingüística*), los patrones de relación jerárquica entre individuos hablantes (que hemos llamado *interés de dominio*) y las distintas actitudes psicológicas posibles ante un enunciado intencional (la

predisposición computativa, que hemos vinculado con los códigos estilísticos vigentes en una comunidad). Entre la ilocución concreta y el más general marco de civilización al que se refiere un enunciado mediaría una *evaluación connotativa*: si la evaluación modal pondera la probabilidad empírica de un suceso (en qué medida puede realmente suceder lo que se está diciendo), en la evaluación connotativa el hablante calcula en qué medida lo que está diciendo puede activar unas u otras claves socioculturales.

Creo que no es una distinción trivial a efectos de análisis gramatical. En la formalización lingüística puede prevalecer más o menos cualquiera de los dos tipos de evaluación y, en su caso, determinar modelos idiomáticos en los que cada tipo de formalización se constituya como una de esas *pautas sociales* que considerábamos básicas en la definición de cada tipo lingüístico, de cada lengua.

Por ejemplo, el fenómeno de la *ergatividad* (Laka 2002) remitiría a una pauta comunicativa en la que la prevalencia de la llamada evaluación modal se traduce en una alta especificación semántica del argumento sujeto con relación a la naturaleza eventiva del verbo (el sujeto ergativo sólo *puede ser* el agente de un verbo de acción y el acusativo de un estado o proceso). Por el contrario, un comportamiento gramatical como el que hemos descrito a propósito del neutro asturiano nos apuntaría a un modelo de formalización sintáctica en el que lo que se marca explícitamente es precisamente la *posibilidad* de una expresión connotativa y más o menos abierta de tipo sociocultural: si digo *el llobu ye malu* afirmo la cualidad de un individuo o una clase; si digo *el llobu ye malo* impongo la activación de unos cuantos supuestos virtuales solo analizables sobre experiencias sociales compartidas. El primer lobo es malo en tanto sujeto argumental de una serie de proposiciones causativas (“porque come las ovejas”). El segundo puede asumir otro tipo de posiciones argumentales no causativas: en la interpretación posible “matar lobos es malo” las connotaciones activas le libran en primera instancia de ese tipo de funciones sintáctico-semánticas.

5. Nación y *Res publica*: justicia global y derecho lingüístico

El término asturiano *nación* puede referirse a un ejemplar recién nacido de cualquier especie (un niño puede ser una *nación*) pero típicamente se refiere a la nueva cría de un animal doméstico: un ternero, un potro, un cordero o, por supuesto, un burro. Esto, en lo que se refiere ahora a la acepción colectiva del mismo término, nos aboca al chiste fácil para empezar a reflexionar sobre el contraste entre los conceptos jurídicos de *nación* y *Res publica*, al menos para empezar recordando que una lengua nos permite desafiar hasta con irreverencia los valores institucionalmente establecidos.

Hemos visto que la ética se basa en el lenguaje y éste en las lenguas, así como éstas se sustentan en experiencias lingüísticas. Siendo éstas últimas irremisiblemente individuales, se fundan no obstante en las propias lenguas históricas, de naturaleza comunitaria (y, si no, no cabría hablar de lenguaje) y se adquieren con las propiedades connotativas de éstas, en cuanto que transmisoras y depositarias de unos específicos supuestos sociales. Cada individuo participa, en virtud de su experiencia lingüística, de las pautas comunes a una comunidad de habla, si bien, en virtud de la misma facultad lingüística y la propiedad contrafactual que ésta presupone, tiene plena capacidad de análisis y decisión sobre tales supuestos. Es más, tiene necesidad de hacerlo: cuando uno habla está, en términos sartrianos, obligado a ser libre, a tomar una decisión.

Huelga decir que esa libertad es la clave de la realización plena de la persona y el bien supremo que está llamado a defender cualquier modelo político-jurídico que aspire a representar un modelo ético de validez global. Dicho al revés: si el imperativo moral ineludible para el individuo es colaborar con la comunidad en la elaboración de

modelos de futuro orientados a un ideal ético compartido, su aportación sólo es posible desde su experiencia lingüística, que es necesaria, intransferible y portadora de unos específicos supuestos culturales. Un sistema jurídico ético (y una sociedad que se pretenda ética) carecerá de coherencia y operatividad si se desentiende de este requisito: si exige a las personas ejecutar un modelo de comportamiento establecido por convención sociocultural negando a los individuos la fuente misma de su identidad y criterio, que es su experiencia lingüística.

En congruencia con la línea de discurso planteada, hablamos de identidad netamente individual: yo tengo derecho natural a un *status* jurídico capaz de satisfacer mi proyecto de libre realización personal, que fundamento en mi experiencia lingüística. Sin embargo, hemos visto en el primer epígrafe que esto suele plantearse en términos de derecho a la identidad colectiva, sobre la suposición de que una comunidad tiene derecho a ese *status* propio en el que pueda realizar el modelo sociocultural que históricamente ha ido definiendo. Y eso, por lo que he argumentado, es falaz. Una comunidad política se funda sobre un código común de derechos elaborado a partir del libre criterio manifestado por sus integrantes y consensuado democráticamente, no sobre unos protocolos de comportamiento recibidos. Asturias (ni Alemania, ni Rusia...) no tiene ningún derecho a constituir un estado propio por tener una lengua diferenciada, pero los asturparlantes, en cualquier marco jurídico-político al que hayan de acogerse, tienen el derecho consustancial a conservar, elaborar y transmitir su propia experiencia lingüística, como expresión integral de su presencia intelectual y moral. Cómo se debe arbitrar esto a través de una norma jurídica es otro asunto, y no precisamente fácil.

Podría alegarse que por el carácter individual de la experiencia lingüística y por el carácter consustancial de la variación al lenguaje mismo las lenguas históricas son, al final, algo superfluo: en el horizonte virtual de una comunidad global plenamente integrada, la experiencia lingüística de cada individuo y todos los valores a ella asociados estaría garantizada aunque toda la glotodiversidad histórica del planeta quedase reducida a una única lengua. Cada persona seguiría hablando y edificando su identidad sobre sus propias referencias vivenciales sin necesidad de para ello, hablarse todas las aproximadamente seis mil lenguas vivas hoy en día. Quizá realmente sea ése el futuro que tengamos que lidiar en un plazo relativamente corto, pero ¿es el deseable de acuerdo con la utopía ética que venimos esbozando? ¿Es el óptimo con relación a los activos que, para ella, disponemos al presente?

No puede serlo, puesto que el presente nos impone de hecho la existencia de unos modelos de experiencia lingüística a los que no podemos sustraernos: yo no puedo ni debo obviar mi experiencia lingüística si no es al precio personal de algo parecido a un Alzheimer o de poner en suspenso mis propias referencias morales. Mi vecino, además, agradecería que no lo hiciera. Por otra parte, la libertad (como el valor supremo que debe prevalecer en esa utopía ética) no es una quimera para poetas, si no una realidad del mundo que, como tal, se puede medir y pesar. Se es libre en la medida en que se puede elegir y la magnitud de nuestra libertad está en función de las opciones disponibles. Hablamos de opciones de conocimiento: la cantidad de conocimiento es directamente proporcional a la libertad de elección disponible. Y hablamos de libertad individual: de la capacidad para actuar en el marco de conocimiento que nos define nuestra experiencia vital que es, a efectos morales, esencialmente lingüística.

La riqueza de nuestra vivencia establece un abanico más o menos abierto de opciones sobre las que podemos ejercer y potenciar nuestra libertad. Una experiencia lingüística plural nos da acceso a un universo vivencial presente y pasado, propio y ajeno y más o menos cercano o remoto, que potencia la capacidad de generación de conocimiento crítico de nuestra mente. Más allá de su valor meramente patrimonial, nos

aporta datos y procedimientos cognitivos valiosos para generar y enriquecer una civilización y, desde luego, para poder elegir más libremente.

Por eso, no es el horizonte óptimo, a día de hoy, el de acotar nuestra experiencia lingüística en los límites de un único código dominante. La utopía humana que hemos venido proponiendo cabe mal en los límites compuestos por nuestra lengua materna o los de una única lengua dominante, suponiendo que sean distintas. Requiere la acumulación de experiencias para multiplicar en lo posible las perspectivas globales de conocimiento ético: una conciencia lingüística reflexiva que se sepa excepcional, no por ser única, sino por sentirse parte de un universo de experiencias históricas mucho más amplio. Tan útil es en la elaboración de mi pensamiento dominar las estructuras concesivas propias de mi lengua, como acceder a otras formas idiomáticas posibles de articular ese mecanismo clave del pensamiento contrafactual, con todo lo que hemos visto que implica. Si esas otras formas desaparecen, mi capacidad de conocimiento y decisión se verá dramáticamente limitada.

Ése es un desafío deontológico al que ciencia lingüística ya ha empezado a reaccionar, y sólo en mucha menor medida, por decir algo, el pensamiento político y el derecho. Por eso, cuando desde el ámbito de la reivindicación lingüística se postula un cambio sociopolítico con relación a la lengua, bien estaría que se fundamentase en una reflexión integral sobre el lenguaje mismo y no tanto sobre modelos políticos prefigurados, cuando no agotados. No cabe una mera adaptación de los mismos a una comunidad lingüística por el hecho de serlo (una *construcción nacional*), pues un sistema jurídico legítimo no puede aspirar a perpetuar sin más unos códigos heredados; antes bien, debe acoger el derecho y el deber de la persona a contribuir al desarrollo de las demás a partir de la elaboración de sus propias referencias éticas, lo que solo podrá hacer desde su específica e individual experiencia lingüística, que, eso sí, está inevitablemente definida por relación a unas tradiciones recibidas de carácter colectivo.

En nuestro caso concreto, la reflexión lingüística asturianista apenas ha atendido a este tipo de claves, por lo demás tampoco consideradas por los influyentes contrarios al proceso. La reivindicación del asturiano ha insistido en ligar su defensa a la de un modelo de identidad colectiva para la que se reclamaba alguna forma de expresión política dirigida. Por eso, aun cuando la sociedad asturiana ha dado muestras inequívocas de valoración y compromiso para con su lengua histórica, el escaso arraigo en ella de toda formulación política de base identitaria, explica el poco impacto y capacidad de este movimiento a la hora de revertir con medidas prácticas el proceso de desplazamiento lingüístico. El discurso asturianista apenas ha ahondado sin más en lo meramente emocional y simbólico, de manera que, paradójica y amargamente, quizá esté más cerca hoy de lograr el éxito histórico que representaría una declaración de oficialidad (lo que logrará apenas se imponga la desidia en unos opositores políticos de suyo poco motivados), que no de activar el nervio social necesario para convertir una lengua local en regresión en una poderosa herramienta de progreso moral, tan universal como el lenguaje mismo.

6. Conclusiones

La reivindicación de una lengua adquiere pleno sentido en la medida en que se traduce en medidas efectivas que garanticen su vitalidad. La consideración de las demandas lingüísticas en un planteamiento político e ideológico más amplio es, por ello, un requisito natural de su mismo proceso de afirmación. Históricamente, esta afirmación lingüística se ha vinculado, al menos en las sociedades occidentales, a planteamientos de tipo nacionalista, en muchos casos legitimados democráticamente por

una mayoría social, y, además, capaces de proponer y activar programas de normalización que sirven luego como modelo de actuación para la revitalización de cualquier idioma. Por eso, en el discurso reivindicativo de algunas otras minorías, como la asturiana, tradicionalmente ajenas a este tipo de ideología, ha ido apuntándose una cierta tendencia a canalizar esa demanda en el marco de un planteamiento de corte esencialmente identitario. Ello, al chocar con las posiciones ideológicas dominantes en su propia comunidad de habla, acaba comprometiendo la misma viabilidad del proyecto normalizador, máxime en un contexto de cambio en el que se alteran profundamente tanto los modelos de identidad y relación social tradicionales como el mismo sistema de valores políticos.

Ante ello, se impone una idea reivindicativa de la lengua que haga de la experiencia lingüística un referente ético de valor absoluto en la vivencia individual de cada persona y no algo en sí mismo supeditado a otro tipo de valores identitarios de carácter colectivo o étnico. Y, paralelamente, se impone un tipo de discurso netamente incardinado en el marco de un pensamiento lingüístico contrastado, de base científica, y no en modelos ideológicos recibidos y no siempre fácilmente acomodables a una realidad social concreta ni a un horizonte de creciente interrelación entre comunidades.

Desde la moderna teoría lingüística pueden tratarse y resolverse algunas de las falsas contradicciones que a veces se plantean en el debate público referido a la cuestión del multiculturalismo y la globalización, y esa función constituye de hecho la base de la deontología profesional de los lingüistas. En su vertiente aplicada, una moral política deseable a futuro no puede asumir sin más la premisa clásica nacionalista de hacer de la identidad étnica o etnolingüística la base de la organización política de una sociedad, pues es una exigencia democrática básica fundamentar ésta en un código consensuado de derechos establecido sobre una consideración ética e integral de la dignidad humana que es, por definición, universal. Sin embargo, ese mismo sistema utópico mal puede dejar de atender precisamente aquello con lo que cada persona edifica y da sentido moral a su existencia, que es su específica experiencia lingüística y, en definitiva, a su lengua, cuyo derecho a usar y a transmitir es, por tanto, inalienable.

7. Referencias bibliográficas

Academia de la Llingua Asturiana (2006). *Informe sobre la fala. Una perspeutiva hestórica, social y llingüística*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana (www.academiadelalingua.com/pdf/informe_sobre_la_fala_o_gallego_asturianu.pdf)

Bastardas i Boada, Albert (1996). *Ecologia de les llengües. Medi, contactes i dinàmica sociolingüística*. Barcelona: Edicions Proa.

Bastardas, Albert y Boix, Emili (1994). *¿Un estado, una lengua? La organización política de la diversidad lingüística*. Barcelona: Octaedro

Calvin, William H. y Bickerton, Derek (2001). *Lingua ex Machina. La conciliación de las teorías de Darwin y Chomsky sobre el cerebro humano*. Barcelona: Gedisa.

Cela Conde, Camilo José (2002), “Cerebros y modelos de conocimiento” en Natalia Catalá, José A. Díez Calzada y José E. García Albea, *El lenguaje y la mente humana*. Barcelona: Ariel, pp. 201-223.

Clark, Andy (1999). *Estar ahí. Cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*. Barcelona: Paidós.

Chomsky, Noam (1998): “Nuevos horizontes en el estudio del lenguaje”, en *Una aproximación naturalista a la mente y el lenguaje*, Barcelona: Prensa Ibérica.

D'Andrés Díaz, Ramón (1998). *Llingua y juiciu*. Uviéu: Conseyería de Cultura del Principáu d'Asturies (versión castellana D'Andrés Díaz, Ramón (2002). *Juicios sobre la lengua asturiana*. Uviéu: Ámbitu).

- D' Andrés Díaz, Ramón (2002), "Delles notes sobre la diversidá llingüística nel debate intelectual y éticu", *Revista de Filoloxía Asturiana* 2: 193-210.
- Fodor, Jerry A. (1998): *Conceptos. Donde la ciencia cognitiva se equivocó*. Barcelona: Gedisa.
- Haugen, Einar (1972). *The Ecology of Language*. Standford: Standford University.
- Laka, Itziar (2002), "Delimitando la Gramática Universal: la ergatividad en la Gramática Generativa" en Natalia Catalá, José A. Díez Calzada y José E. García Albea, *El lenguaje y la mente humana*. Barcelona: Ariel, pp. 77-119.
- Lorenzo, Guillermo y Longa, Víctor M. (2003). *Homo loquens. Biología y evolución del lenguaje*. Lugo: TrisTram.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos (2000). *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nisbet, Robert A. (1982). *Introducción a la sociología. El vínculo Social*. Barcelona: Vicens Vives.
- Pérez Fernández, José Manuel (2006). *Estudios sobre el estatuto jurídico de las lenguas de España*. Barcelona: Atelier.
- Palmer, Gary B. (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pinker, Steven (2001). *El instinto del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pinker, Steven (2007). *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez Valdés, Rafael (2006). *Conceyu Bable nes Fueyes Informatives*. Uviéu: Trabe.
- San Martín Antuña, Pablo (1998). *Asturianismu políticu (1790-1936)*. Uviéu: Trabe.
- San Martín Antuña, Pablo (2006). *La nación (im)posible. Reflexiones sobre la ideología nacionalista asturiana*. Uviéu: Trabe.
- San Martín Antuña, Pablo y Viejo Fernández, Xulio (2004). *Conceyu Bable n' Asturias Semanal (1974-1977)*. Uviéu: Trabe.
- Searle, John R. (1998). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Searle, John R. (2000). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Oviedo: Nobel.
- Sperber, Dan y Wilson, Deirdre (1994). *La relevancia*. Madrid: Visor.
- Van Dijk, Teun A. (1980). *Texto y contexto . Semántica y pragmática del discurso*. Madrid: Cátedra.
- Viejo Fernández, Xulio (2004), "Asturian: Resurgence and Impeding Demise of a Minority Language in the Iberian Peninsula", *International Journal of the Sociology of Language* 170: 169–190.
- Viejo Fernández, Xulio (2007), "El llinguaxe: ente la vida, el conocimiento, la creatividá y la ética" en Xulio Viejo Fernández, *La ciencia, n'otres palabres*. Uviéu: Trabe, pp. 39-63.
- Viejo Fernández, Xulio (2008). *Pensar asturiano. Ensayos programáticos de sintaxis asturiana*. Uviéu: Trabe.
- Weinreich, Uriel (1974). *Languages in Contact. Findings and Problems*. Paris-The Hague: Mouton.