

## REFLEXIONES EN TORNO DEL LENGUAJE. A PROPÓSITO DE UNA LECTURA SOBRE LENGUAJE Y VISIÓN DEL MUNDO<sup>1</sup>

Susana Serra Sepúlveda

Universidad de Chile

### I

Suele afirmarse que el lenguaje es tan viejo como cualquier otro aspecto de la cultura –entendida ésta como producto humano–; que nació con el hombre; que hablar y ser hombre vienen a ser lo mismo<sup>2</sup>. Sin embargo, muchos son quienes lo consideran más bien limitador, no siempre apto para la expresión de las más íntimas intuiciones. Bergson, por ejemplo, dice que el lenguaje sirve más para *ocultar* la verdad que para *revelarla*.

Vale indicar, al respecto, que hay en el lenguaje dos rasgos –dos universales– que, en principio, se presentan como contradictorios. En efecto, el lenguaje es, a un mismo tiempo, *creatividad* y *alteridad*. Hablar es, por un lado, comunicar lo inédito, ‘crear’, lo que supone un acto individual; por otro lado, hablar es, fundamentalmente, ‘hablar con otro’. Comunicar es, en esencia, compartir.

Ya Platón concebía el lenguaje como un “órganon” que servía para comunicar *uno* a *otro* algo sobre las cosas; es decir, como un instrumento de intercomunicación. Por nuestra parte, podemos añadir que es, también, un vehículo de expresión.

De esta manera, y volviendo atrás, creatividad y alteridad son sólo en principio rasgos contradictorios del lenguaje, pues siendo inherentes al fenómeno lingüístico, hay que entenderlos en su

---

<sup>1</sup> Ver Heinz Schulte-Herbrüggen, 1963. *El lenguaje y la visión del mundo*, Ediciones de la Universidad de Chile.

<sup>2</sup> De acuerdo con Aristóteles, de todos los animales, sólo el hombre posee *logos*, esto es, ‘lenguaje’, ‘facultad de hablar’.

complementación, más que en su disociación. Y así lo entiende Coseriu, en su artículo “Lenguaje y política”, cuando dice:

La creatividad corresponde a una facultad estrictamente individual (en rigor, sólo el individuo crea); pero, para que lo individualmente creado pueda ser interpretado y adoptado (o sea: reconocido como suyo propio) por otros individuos, la creación debe ocurrir en el marco de un sistema de posibilidades tradicional en una comunidad, de una técnica histórica determinada<sup>3</sup>.

Expresado en otras palabras, creatividad y alteridad implican *historicidad* –otro universal del lenguaje. El hablar siempre se realiza de un modo histórico, dentro de una comunidad lingüística, en un IDIOMA. Es dentro de este contexto donde se produce toda creación lingüística. No se crea en el vacío; se crea en y a través del sistema de signos que se posee y que ha sido transmitido al hombre por las generaciones precedentes.

Es en virtud de esto que el término ‘lenguaje’, en el plano universal, corresponde al de ‘lengua’ –sistema de signos propio de una comunidad de hablantes– en el plano histórico. Sabemos que, en tanto sistema de signos, una lengua es pura convención. Sobre la arbitrariedad del signo lingüístico se ha escrito mucho como para insistir aquí en ello. No podemos, sin embargo, dejar de señalar que es justamente por esta particularidad del lenguaje por la que se quejan en especial los poetas, quienes se consideran a sí mismos llamados a comunicar (a otros) lo trascendente. Bécquer, por ejemplo, poeta platónico del Romanticismo español, considera que las ideas más grandes se empequeñecen al encerrarlas en el “círculo de hierro de la palabra” y que por esta misma condición “entorpecedora” del lenguaje es casi imposible expresar la *esencia* de la poesía:

Pero, ¡ay!, que entre el mundo de la idea [poesía] y el de la forma [poema] existe un abismo que sólo puede salvar la palabra; y la palabra, tímida y perezosa, ¡se niega a secundar sus esfuerzos!<sup>4</sup>.

Es por ello que, en una de sus Rimas, el mismo poeta expresa que “podrá no haber poetas/ pero siempre habrá poesía”<sup>5</sup>. La misma percepción del fenómeno se observa en Huidobro –uno de nuestros

<sup>3</sup> Ver Eugenio Coseriu, “Lenguaje y política”, en Manuel Alvar, 1987. *EL lenguaje político*, Fundación Friedrich Ebert, Instituto de Cooperación Iberoamericana, p. 19.

<sup>4</sup> Gustavo Adolfo Bécquer, 1995. “Cartas literarias a una mujer”, en *Obras completas*, Vol. II, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, pp. 349-364.

<sup>5</sup> Ver poema “No digas que agotado su tesoro...”, *ibidem*, p. 514.

grandes poetas nacionales— cuando afirma que “el mayor enemigo de la poesía es el poema”<sup>6</sup>.

La experiencia de la inefabilidad de la esencia se da sobre todo en el caso de los poetas místicos, para los cuales la *unión* con lo divino es prácticamente incommunicable, pues tal “encuentro” rompe todo vínculo con lo conocido.

En las siguientes coplas de *Entréme donde no supe*, San Juan de la Cruz quiere mostrar precisamente cómo es que la vivencia mística queda intacta, intocable en su fondo, por la imposibilidad de ser compartida mediante el lenguaje:

Entréme donde no supe  
y quedéme no sabiendo  
toda *sciencia* trascendiendo.

Yo no supe dónde entraba,  
pero cuando allí me vi,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí.

No diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
toda *sciencia* trascendiendo<sup>7</sup>.

Si el lenguaje es una forma de *sciencia*, si supone un ‘saber’ (como efectivamente afirman los lingüistas), está claro que, desde el punto de vista del poeta místico, “esas grandes cosas” que se entienden y se sienten, por trascender toda ciencia, no son comunicables por medio alguno que involucre conocimiento (o “competencia”, según Chomsky).

Volviendo a Bécquer, digamos que en otra de sus Rimas habla de un “himno gigante y extraño”, el cual él quisiera expresar domando

del hombre el rebelde, mezquino idioma  
con palabras que fuesen a un tiempo  
suspiros y risas, colores y notas.

Pero en vano es luchar, que no hay cifra  
capaz de encerrarlo, y apenas, ¡oh hermosa!

<sup>6</sup> Vicente Huidobro, 1976. *Obras completas*, Andrés Bello, Santiago, p. 814.

<sup>7</sup> San Juan de la Cruz, 1974. *Obras Completas*, Ebro, Zaragoza, p. 40.

si teniendo en mis manos las tuyas  
podría al oído cantártelo a solas<sup>8</sup>.

“Cantártelo a solas”, “al oído”, como un murmullo, un balbuceo, ya que el lenguaje, según Bécquer, no admite más que eso: *aproximación* a la esencia.

Si nos hemos detenido a hacer estas consideraciones en torno del lenguaje poético es porque la poesía constituye (sobre todo la poesía lírica) –en palabras de Dilthey<sup>9</sup>– una poderosa fuerza elevadora, capaz de conectar al hombre con su raíz más esencial; es una forma de entender el mundo en términos globalizadores, totalizadores, junto con la religión y la metafísica.

La poesía, al igual que estas últimas, tiende siempre a ‘desligarse’ de lo material, de lo circunstancialmente dado; representa una búsqueda, “un deseo de perfección imposible”, según Bécquer.

Quisiéramos añadir, por último, unas palabras tomadas de Otto Jespersen, quien, a su vez, las extrae de una de las conferencias de Jorge Brandes sobre el lenguaje:

Nuestro lenguaje, por ejemplo, es algo general. Todos usamos el mismo. De aquí se sigue que quien desea expresarse en una lengua y posee alguna originalidad, está forzado a constantes sacrificios. Desde el momento en que no puede crear su expresión por sí mismo sino que la encuentra ya hecha, se ve obligado a decir o demasiado mucho o demasiado poco o a omitir su observación. Ni siquiera en un caso de cada cien posee la lengua un término para el matiz de pensamiento.<sup>10</sup>

Afirmaciones como éstas –si bien en extremo radicales– son en parte justificables, sobre todo porque, en tanto hablantes y miembros de una comunidad lingüística, decimos lo que podemos, lo que nuestra lengua nos permite decir. En este sentido, es interesante hacer notar, tal como hace Joseph Bram refiriéndose a las vinculaciones entre lenguaje y filosofía, que una de las pugnas más antiguas allí donde uno y otra se tocan, “tiene relación con el hecho de la *individualidad* de las cosas y la *generalidad* del lenguaje”<sup>11</sup> (las cursivas son nuestras).

<sup>8</sup> Gustavo Adolfo Bécquer, *op. cit.*, p. 497.

<sup>9</sup> Wilhelm Dilthey, 1978. *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 119-130.

<sup>10</sup> Otto Jespersen, 1947. *Humanidad, Nación, Individuo*, Revista de Occidente, Buenos Aires, pp. 163-164.

<sup>11</sup> Joseph Bram, 1971. *Lenguaje y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, p. 34.

Pero, con todas sus limitaciones, el lenguaje es nuestro tesoro, lo hemos construido nosotros, los hombres; es un don humano universal, “el bien más valioso de la raza humana”, según Charles Hockett<sup>12</sup>, y, con todas sus imperfecciones, nos ha servido a lo largo de toda nuestra historia para vivir, ser y crear en comunidad, a cada grupo en la suya, y nos seguirá siendo imprescindible, porque con él no sólo hacemos cultura, sino que, además, la conservamos y la transmitimos a las generaciones jóvenes. Es con el lenguaje con el que entendemos las cosas de nuestro mundo.

Es cierto que hay cosas inefables, que el lenguaje “enmudece” a ratos, pero, así y todo, es lo que mejor nos refleja, pues es creación nuestra y a nuestras necesidades tratamos de ajustarlo siempre.

Un poeta podrá mostrarse a menudo descontento de su lengua materna, e incluso se verá impulsado a aprender otras con el objeto de ampliar sus posibilidades expresivas. Sin embargo, parte de sus intuiciones –ya que no todas– llegarán de alguna manera a nosotros, sus destinatarios. En cuanto a lo inefable de sus intuiciones poéticas, por lo menos percibiremos eso: que son inexpresables, porque también para comunicar que algo es *inefable* se necesitan las palabras.

## II

A una persona se la conoce por lo que hace, pero fundamentalmente por lo que dice. Es usual oír a la gente expresiones como “Yo pienso”, “Yo creo”, “Yo opino”, etc., con lo que quiere poner de manifiesto su *individualidad* frente al grupo que constituye su medio ambiente social. Esta individualidad resulta de su particular manera de entender las cosas del mundo. El ser humano, en efecto, parece adoptar ante todo una posición, aun cuando no siempre haga mención explícita de ello.

Pero el hombre no vive solo; es, por definición, un ser social, y su manera de estar parado en el mundo deviene de su ‘comportarse’ con otros hombres. Los hombres, en comunidad, le dan forma y sentido al mundo en que les ha tocado vivir. Para ello, le asignan un valor, lo revisten de significado. Para hacer posesión de él, deben asumir una actitud frente a él, y es así como se van complementando con él. “El hombre pone algo en el mundo –dice Dilthey– y el mundo pone lo suyo en él”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Charles Hockett, 1972. *Curso de lingüística moderna*, en cap. LXIV, “El puesto del hombre en la naturaleza”, Eudeba, Buenos Aires, pp. 547-576.

<sup>13</sup> Dilthey, *op. cit.*, pp. 112-113.

De su interrelación con el mundo va surgiendo la *experiencia vital* del ser humano, el cual siempre ha de habérselas con otros hombres y con las cosas de su entorno. Ante esto, el hombre reacciona más por impulso afectivo que por raciocinio. Su visión del mundo está determinada en gran medida por los sentimientos que éste le provoca.

Es cierto que el hombre puede reflexionar sobre lo que lo rodea, objetivar su realidad, pero esta operación intelectual se da siempre desde *su* perspectiva y desde la perspectiva de quienes comparten con él.

La experiencia vital de un individuo, junto con la de los otros, que entran en relación con él, va conformando una manera común de entender la vida. La célebre frase de Ortega y Gasset puede servirnos aquí de ayuda: “Yo soy yo y mis circunstancias”; o sea, yo soy yo en medio de otros, en un espacio y en un tiempo dados.

La vida, para muchos, es ante todo un enigma. La ciencia, la religión, la literatura y la metafísica primigenia constituyen las grandes respuestas a este enigma. Tales disciplinas del conocimiento y de la actividad creadora del ser humano no representan otra cosa que la ingente labor de la humanidad, de todos los tiempos, por comprender, por resolver el misterio de la vida, cada cual con sus medios de expresión, que en último término no son sino lenguaje.<sup>14</sup>

El concepto que nos formamos del mundo –vale decir, el modo de apreciar y de estimar la realidad– está condicionado por la *imagen* que tenemos de tal mundo y de tal realidad. Apreciamos las cosas en función de lo que esperamos de ellas. “La imagen del mundo –insiste Dilthey– se convierte en fundamento de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo.”<sup>15</sup> Y es así como se deduce el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta. Con estos valores, la concepción del mundo cobra su energía práctica y se hace privativa de cada cultura, entendida como modelo o pauta de comportamiento humano.

Todo hombre, toda comunidad, con sus afanes, sus tendencias, sus intereses, se encamina a la realización de una idea, a la obtención de metas, a la constitución de un plan de vida. De aquí resulta que la concepción del mundo es al mismo tiempo ‘plasmadora’ y ‘reformadora’, *érgon* y *enérgeia* –si queremos emplear la terminología humboldtiana.

La vida, entonces, que se presenta al hombre en principio como enigma, se resuelve en la medida en que el mismo hombre se hace cargo de ella y se formula para ella un concepto, el que le sirve de guía, de orientación para entenderse con ella y *estar* en ella.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 114-130.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 116.

Pero la vida de un hombre y de su comunidad no es *toda* la vida. “El hombre –citamos ahora a Schulte-Herbrüggen– no se encuentra con el mundo, sino con un sector limitado de éste, en una comunidad concreta en la cual entra a la vida”.<sup>16</sup> Esta comunidad se distingue de otras comunidades en las cuales se subdivide la humanidad.

Cada grupo humano, a lo largo de su historia, ha creado *sus* medios de sobrevivencia, ha dado forma a *sus* instituciones sociales, ha organizado *su* vida comunitaria, todo en función de *sus* propios intereses. “De una visión en conjunto –citamos de nuevo a Schulte-Herbrüggen– y una ordenación consciente de los hechos importantes para la vida de la respectiva comunidad, resulta entonces la concepción del mundo de ésta”<sup>17</sup>, que ha sido heredada de las generaciones anteriores y que se transmite a las venideras, en un largo esfuerzo cognoscitivo.

Y es aquí donde el lenguaje entra a desempeñar una función de primera magnitud. Ser parte de una comunidad significa ‘compartir’ con los miembros de esa comunidad, y los hombres compartimos *con* y *por* el lenguaje (he aquí de nuevo el concepto de alteridad). A través de él recogemos y transmitimos conceptos, valores, normas de comportamiento, visiones de mundo.

Pablo Neruda, nuestro Nobel, expresa en su poema “La palabra” verdades como ésta. Reproducimos a continuación algunos versos aislados de esa hermosa composición:

Nació la palabra en la sangre,  
creció en el cuerpo oscuro, palpitando,  
y voló con los labios y la boca.

.....

Y así la herencia es ésta:  
éste es el aire que nos comunica  
con el hombre enterrado y con la aurora  
de nuevos seres que aún no amanecieron.

.....

Y el verbo asumió todos los poderes  
y se fundió existencia con esencia  
en la electricidad de su hermosura.

.....

Y no hablar es morir entre los hombres.

.....

Y dan vida a la vida las palabras.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Schulte-Herbrüggen, *op. cit.*, p. 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>18</sup> Pablo Neruda, *Obras completas*. Losada, Buenos Aires, p. 446.

De modo que también el lenguaje es ‘actividad’ y ‘producto’. En él plasmamos percepciones, y en él tenemos la herramienta que nos permite asir, *configurándola*, la realidad de nuestro entorno. El lenguaje refleja, pone en evidencia nuestra idiosincrasia, como individuos y como colectividad; a su vez, va encauzándonos, mostrándonos un camino, circunscribiéndonos, limitándonos –si se quiere–, pero posibilitándonos, al mismo tiempo, ‘ser’ y ‘hacer’, ‘ser’ y ‘actuar’ en la parcela del mundo en que casualmente vinimos a la vida.

Hasta ahora hemos hablado del lenguaje como término genérico, y lo hemos definido como instrumento de (inter)comunicación hecho por y para el hombre. Pues bien, por lo mismo que sirve a los hombres en su vida social, colectiva, adopta variadas formas, como variadas son también las características de las comunidades que lo utilizan. El *lenguaje* es “sistema de signos” –repetámoslo– en cada comunidad; vale decir, *lengua*.

Una lengua es *un* modo de ser del lenguaje; todas las lenguas –habidas y por haber– forman entonces el lenguaje.

Paralelamente, una comunidad de hablantes representa *un* modo de concebir el mundo; encierra en sí *un* aspecto de la realidad; *toda* la realidad no podría conocerse, en consecuencia, a menos que se conociesen todos los pequeños mundos que cada comunidad particular ha ido creando a partir de sus respectivas lenguas.

No es por cierto fácil para el hombre, que siempre ha aspirado al conocimiento absoluto de las cosas, aceptar que su lengua “mediatiza” su saber. En efecto, tal como se nos ha ido haciendo evidente, uno no capta el mundo o el ‘ser’ de las cosas sino en la medida en que su lengua se lo permite.

Y es por eso que los filósofos de todos los tiempos se han visto abocados a la tarea de franquear, de romper la brecha entre ‘esencia’ y ‘existencia’, entre el ‘ser’ y el ‘parecer’. La posición de los filósofos existencialistas es, para nosotros, especialmente significativa. Ellos postulan para el hombre la categoría de la existencia, y no la de la esencia; se niegan a dar al hombre la denominación de “ser humano” por cuanto, en su opinión, la vida entera del hombre está encaminada a *ser*. Su destino es encontrarse con su esencia; en la práctica, es sólo existencia que busca su esencia.

Partiendo, entonces, de la realidad material y objetiva, del entorno, de las circunstancias vitales del hombre, la lengua se convierte –como ya hemos dicho– en un mecanismo ordenador, estructurador del mundo. En su lengua, cada comunidad vierte su manera de ser y de comprender, y por su intermedio se adueña, se apropia de su mundo, conceptualizándolo.



Dicho en palabras de Coseriu, el lenguaje no es una *comprobación* de límites de la realidad, sino una *imposición* de límites a la realidad<sup>19</sup>.

### III

La extensión en que capta una comunidad los fenómenos de la naturaleza —explica Schulte-Herbrüggen— depende en gran medida de su actividad productora, de su lucha por transformar el ambiente natural en provecho de sus intereses vitales.<sup>20</sup>

El gaucho argentino, por ejemplo, como ganadero por excelencia, ha acuñado unas 200 palabras sólo para referirse a las diferentes clases de pelaje que observa en sus reses.

El árabe, por su parte, para quien el camello tiene tanta importancia como para el gaucho el caballo, posee unas 6.000 palabras relacionadas con aquel animal, al que distingue según su procedencia, sus años de edad, su capacidad de moverse y de llevar carga, estado y tiempo de preñez, servicios en que se utiliza, etc.

Un pueblo agricultor, que vive de la tierra, refleja también en su lengua, con profusión de vocablos, aquello de lo que depende su existencia. Los negros hausa, de Nigeria, dedicados principalmente al cultivo de plantas gramíneas —nos cuenta el autor— tienen 90 voces para las diferentes variedades de lo que en español llamamos ‘mijo’ o ‘millo’; y los japoneses, 40 para lo que nosotros designamos simplemente como ‘arroz’.

En relación con la importancia de la tierra en la supervivencia del hombre, ya en 1947, Rabanales<sup>21</sup> observa cómo el pueblo chileno —y todos los pueblos con él— terminan por interpretar al hombre y las cosas ‘vegetalmente’. Así, por ejemplo, llamamos *mate* o *calabaza* a la cabeza, *pera* al mentón y *champa* a la cabellera abundante y desgreñada. Para nosotros, los chilenos, el individuo fastidioso es *camote*; el que tiene el pelo crespo, es cabeza de *achicoria*; el niño muy pequeño es un *poroto*. El *mateo* es el que tiene buen *mate* (buena cabeza para el estudio); el indiscreto, no cuece *peumos* en la boca; el torpe, incapaz o inhábil, es mata de *arrayán* florido, saco de *peras* o cabeza de *alcornoque*. Si alguien es muy ingenuo, tonto o ahuasado, se dice que es o viene de las *chacras*; si está muy cansado

<sup>19</sup> Eugenio Coseriu, 1991. *Principios de semántica estructural*, Gredos, Madrid, pp. 102-106.

<sup>20</sup> Schulte-Herbrüggen, *op. cit.*, pp. 15-23.

<sup>21</sup> Ambrosio Rabanales, 1947, “Uso topológico, en el lenguaje chileno, de nombres del reino vegetal”, en *Boletín de Filología de la Universidad de Chile (BFUCh)*, tomo V, pp. 137-263.

o ha trabajado en exceso, ha pelado el *ajo*; si, en cambio, no ha hecho nada y ha tenido un descanso inmerecido, se ha tirado la *pera*. Estar pobre es estar sin *chaucha*; declarar o revelar secretos es soltar la *pepa*. Decimos que es *cebolento* lo que es muy sentimental o sensiblero, que nos importa un *comino* lo que despreciamos, que todo lo que se hace o se obtiene con facilidad es *papa*, que parece *luche* lo que está muy arrugado, que el *choclo* se desgrana cuando empiezan a irse los hijos del hogar, etc.

Veremos a continuación otros ejemplos reveladores, que pueden ayudarnos a comprender cómo la extensión del significado de una palabra varía de una lengua a otra.

A los apéndices en que terminan las extremidades del hombre, tanto rusos como españoles los designan, respectivamente, como *pál'cy* y *dedos*, sin diferenciar semánticamente entre los dedos de los pies y los de las manos, como hacen, por ej., los ingleses, al distinguir *finger* (dedo de la mano) de *toe* (dedo del pie). Por otro lado, la palabra inglesa *wood* designa una realidad que en español se expresa mediante dos vocablos distintos, esto es: *madera* y *bosque*.

Así, se hace evidente que comunidades lingüísticas diversas hacen “cortes” distintos de la impresión recibida por los sentidos. La realidad material es una e indistinta, pero no todos estamos en condiciones –aun cuando, al parecer, nada fisiológico nos lo impida– de ver lo mismo.

A lo anterior, hay que añadir el hecho de que las palabras de una lengua, además de su significado denotativo, poseen otro connotativo, que apunta más bien al plano efectivo, emocional. Compárese, al respecto, la diferencia entre la palabra *vaca*, en español, y su correspondiente en cualquier dialecto hindú. Aun cuando en ambos casos se apunte al mismo referente, al mismo objeto de la realidad, la ‘evocación’ que los vocablos en cuestión despiertan en sus respectivas comunidades no es la misma. Del mismo modo sucede con palabras como la alemana *Friede*, ‘paz’, ligada emocional y etimológicamente a *Befriedigung*, ‘contento’, a *Freude*, ‘alegría’, y a *Freund*, ‘amigo’, todas con una misma raíz cuyo significado corresponde al español “amar”.

La palabra latina *pax*, en cambio, no señala sino el estado resultante de un arreglo estipulado, de un convenio entre los beligerantes (o *pactus*). Sin duda, la palabra latina carece enteramente, en su origen, del fondo emocional que encierra la palabra alemana correspondiente.

Las mismas consideraciones, *mutatis mutandi*, podrían hacerse en lo que atañe al concepto de ‘verdad’. En ruso, *právdá* significa ‘verdad’, pero al mismo tiempo ‘justicia’. *Iskát' právdu*, ‘buscar la

verdad', es 'buscar la justicia'. En el concepto ruso se manifiesta una concepción ético-religiosa de la verdad, que no existe, por ej., en la lengua griega. En efecto, para los griegos la verdad es una propiedad del *ser*, esto es, de la realidad tal como salta a los sentidos, de manera que para ellos posee un carácter eminentemente racional.

Los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito.

Haremos, para terminar, dos o tres consideraciones de importancia, que no son más que el resultado de lo reveladora que ha sido para nosotros la lectura *Lenguaje y visión del mundo*, de Schulte-Herbrüggen. Comenta el autor, en el capítulo IX de su libro, entre otras muchas cosas, lo siguiente:

[...] el hombre de evolución mental colectiva menos desarrollada hacia la abstracción, al enfrentarse con su medio ambiental, no es llevado por un criterio objetivo, sino por los sentimientos que evocan en sus almas los fenómenos y los objetos / .../.<sup>22</sup>

Cabe preguntarse, al respecto, si las colectividades "más evolucionadas" son, en efecto, más racionales, si verdaderamente se han desligado del fuerte componente emocional que regula sus vidas. A todos los adultos nos es comprensible, por ej., que para los niños *bonito* sea sinónimo de *bueno*<sup>23</sup>, calificativos ambos que éstos aplican preferentemente a sus padres o familiares más cercanos. Nosotros, los grandes, "creemos" ser capaces de distinguir con mayor objetividad lo bello de lo bueno, pero ¿es así en realidad? Por otro lado, ¿son la belleza y la bondad, consideradas ahora independientemente, valores objetivos? (ya por ser valores dejan de ser objetivos).

Es un hecho que no todos compartimos los mismos conceptos acerca de estas cuestiones. El valor de belleza, en particular, tal como se aprecia en el arte, ha variado notablemente a lo largo de la historia. Lo que es bello para mí no tiene por qué serlo para otros. Ni siquiera es seguro que lo siga siendo para mí en el futuro. Del mismo modo, lo bueno –asociado a lo malo– está sujeto a enorme relatividad, dependiendo de las personas, del tiempo y de las culturas.

Pensemos, en el mismo ámbito del lenguaje, en los llamados "criterios de corrección". Como existen normas para hablar, impuestas por la propia comunidad de hablantes, y como estas normas cambian, lo que en un momento es tenido por correcto, ya no lo es en otro (en español de Chile, por ej., hoy ya no es incorrecto decir *hubieron*<sup>24</sup> y se prefiere *verdurería* a *verdulería*).

<sup>22</sup> Schulte-Herbrüggen, *op. cit.* p. 59.

<sup>23</sup> El español *bonito* deriva del latín *bonus*, 'bueno'.

<sup>24</sup> Ver Academia Chilena de la Lengua, 1996, *Notas Idiomáticas*, N° 2.

Lo interesante, al respecto, es observar cómo hay personas, particularmente los adolescentes, que, al quebrantar estas normas, están queriendo significar “somos diferentes” y, por lo tanto, necesitamos un lenguaje diferente. Es impresionante ver en qué importante medida los adolescentes se *reflejan* en su lenguaje: de ahí que cada generación de jóvenes pretenda imponer el suyo.

Pero volvamos a Schulte-Herbrüggen y al capítulo IX de su obra, que es por ahora objeto de nuestra reflexión. Presenta allí el autor la clasificación que, en distintas lenguas, han hecho los hombres de las cosas de su entorno, desde el punto de vista del llamado género gramatical. Pues bien, no pudo menos que asombrarnos saber que los hotentotes, del sudoeste de África, ordenaran su mundo en dos grandes categorías, las de animado e inanimado, y que distinguieran, en la primera, los géneros masculino y femenino según los valores de *estimación* y *desprecio*<sup>25</sup>, respectivamente (!). Esta clasificación muestra estar, sin duda alguna, cargada de subjetividad, más aún si se considera que, para los objetos, los hotentotes utilizan el género neutro.

¿Qué significa entonces (y qué implicaciones trae consigo) el que nosotros, los hablantes de la comunidad lingüística hispánica, poseamos sólo *dos* géneros gramaticales –masculino y femenino– y el que apliquemos éstos tanto a los nombres de los objetos animados como a los de los inanimados? Es cierto que el latín, de donde deriva nuestra lengua materna, distinguía también un género neutro, pero esta distinción ya no existe en español y, al parecer, tampoco en otras lenguas romances. El cambio, por reducción de tres a dos géneros gramaticales, en estas lenguas, lo explica el autor por efecto de la neutralización, en el tiempo, de la oposición masculino/neutro (o sea, los valores del género neutro pasaron a expresarse a través de las formas del masculino).

El caso es que las personas –y a esto queríamos llegar– tienden a confundir *sexo*, categoría óptica, y *género*, categoría gramatical<sup>26</sup>, error en el que incluso han incurrido algunos gramáticos, y ello no es atribuible sino a la ESTRUCTURA de la lengua que usamos, que nos “impone” categorías que limitan o, por lo menos, determinan nuestra percepción.

<sup>25</sup> La misma distinción se hace a través de las palabras chinas *yin* (oscuro, femenino) y *yang* (luminoso, masculino), representando, así, las dos fuerzas contradictorias del mundo: lo negativo y lo positivo, respectivamente.

<sup>26</sup> Así ocurre también con las nociones de *cantidad* y *número*. Por ej., ‘pantalones’, en un contexto como “Estos pantalones me aprietan”, remite a un solo objeto, aun cuando su forma, en tanto palabra, corresponda a la del número plural.

Dice Schulte-Herbrüggen, a propósito de la distinción “masculino/femenino”, que dentro de la categoría de lo animado ha sido frecuente nombrar con palabras distintas la ‘especie’, por un lado, y los ‘individuos’ de la especie, por otro (en latín, p. ej., *taurus* designa la especie; *vacca* y *bos*, sus miembros o individuos –hembra y macho, respectivamente), y que en lenguas como el español el término genérico (o epiceno) para designar ambos sexos corresponde al masculino. Por ejemplo, *niño* significa la clase: “Debemos cuidar la salud del *niño*” y, al mismo tiempo, el individuo varón de la clase: “Tengo la parejita, un *niño* y una niña”.

Existe, sin embargo, sobre todo en sectores feministas de la sociedad actual, un empeño creciente por intervenir esta “realidad” lingüística, negándose a usar el género masculino como indicador de especie, de manera que se vuelve cada vez más frecuente oír expresiones del tipo: “los hombres y mujeres del mundo”, “los niños y niñas de esta escuela”, o bien “los trabajadores y trabajadoras de la nación”, etc.

Resulta contradictorio, en consecuencia, observar cómo en nuestra sociedad no han podido imponerse del todo vocablos como *ingeniera*, *arquitecta*, *ministra*, *magistrada*, y otros por el estilo (todavía se escuchan y leen en ciertos medios de comunicación frases como “la señora decano”, entre otras, tan discordantes desde el punto de vista gramatical), pese a que en el sistema lingüístico español la oposición *o / a* surge originalmente para expresar diferencias de sexo, diferencias que, por otro lado, algunos hablantes quieren hacer explícitas allí donde la lengua no las expresa gramaticalmente, como es el caso de yerno/\*yerna, tan habitual en nuestra habla popular.

En resumidas cuentas, dependemos de nuestra lengua para pensar y mentar las cosas (e individuos) del mundo mucho más de lo que creemos.