

Ares y Mares

UMBERTO ECO

La búsqueda
de la lengua perfecta

CRÍTICA

Umberto Eco

La búsqueda de la lengua
perfecta en la cultura europea

Traducción castellana de
María Pons

CRÍTICA
BARCELONA

Primera edición: noviembre de 1994

Primera edición en esta nueva presentación: febrero de 2015

La búsqueda de la lengua perfecta

Umberto Eco

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: LA RICERCA DELLA LINGUA PERFETTA NELLA CULTURA EUROPEA

© Umberto Eco, 1993

© de la traducción, Maria Pons, 1994

© C. H. Beck, Wilhelmstrasse 9, Munich

© Basil Blackwell, 108 Cowley Road, Oxford

© Laterza, via di Villa Sacchetti, 17, Roma, y via Sparano, 162, Bari

© Éditions du Seuil, 27 rue Jacob, Paris

© Editorial Planeta S. A., 2015

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

editorial@ed-critica.es

www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-9892-921-8

Depósito legal: B. 635 - 2016

2015. Impreso y encuadernado en España por Book Print Digital

Índice

<i>Prefacio</i> , por JACQUES LE GOFF	7
Introducción	11
Capítulo uno. <i>De Adán a la «confusio linguarum»</i>	19
Génesis dos, diez, once	19
Antes y después de Europa	21
Efectos colaterales	28
Un modelo semiótico de lengua natural	29
Capítulo dos. <i>La pansemiótica cabalística</i>	33
La lectura de la Torá	33
La combinatoria cósmica y la cábala de los nombres	35
La lengua madre	38
Capítulo tres. <i>La lengua perfecta de Dante</i>	40
El latín y el vulgar	41
Lenguas y actos de habla	43
El primer don a Adán	44
Dante y la gramática universal	47
El vulgar ilustre	48
Dante y Abulafia	49
Capítulo cuatro. <i>El «Ars magna» de Ramon Llull</i>	55
Elementos de arte combinatoria	56
El alfabeto y las cuatro figuras	58
<i>El arbor scientiarum</i>	64
La concordia universal en Nicolás de Cusa	68

Capítulo cinco. <i>La hipótesis monogenética y las lenguas madre</i>	71
El retorno al hebreo	72
La utopía universalista de Postel	73
El furor etimológico	76
Convencionalismo, epicureísmo, poligénesis	80
La lengua prehebrea	85
Las hipótesis nacionalistas	88
La hipótesis indoeuropea	94
Los filósofos contra el monogenetismo	96
Un sueño que se resiste a morir	100
Nuevas perspectivas monogenéticas	103
Capítulo seis. <i>Cabalismo y lulismo en la cultura moderna</i>	105
Los nombres mágicos y el hebreo cabalístico	107
Cabalismo y lulismo en las esteganografías	112
El cabalismo luliano	114
Bruno: combinatoria y mundos infinitos	117
Cantos y términos infinitos	122
Capítulo siete. <i>La lengua perfecta de las imágenes</i>	126
Los <i>Hieroglyphica</i> de Horapolo	127
El alfabeto egipcio	128
La egiptología de Kircher	134
El chino de Kircher	137
La ideología de Kircher	140
La crítica posterior	143
La vía egipcia y la vía china	145
Imágenes para los alienígenas	151
Capítulo ocho. <i>La lengua mágica</i>	154
Algunas hipótesis	157
La lengua mágica de Dee	159
Perfección y secreto	163
Capítulo nueve. <i>Las poligrafías</i>	166
La poligrafía de Kircher	167
Beck y Becher	171
Primeros indicios de una organización del contenido	173

Capítulo diez. <i>Las lenguas filosóficas a priori</i>	177
Bacon	178
Comenius	181
Descartes y Mersenne	182
El debate inglés sobre el carácter y los rasgos	184
Primitivos y organización del contenido	187
Capítulo once. <i>George Dalgarno</i>	193
Capítulo doce. <i>John Wilkins</i>	201
Las tablas y la gramática	204
Los caracteres reales	206
El diccionario: sinónimos, perífrasis, metáforas	207
¿Una clasificación abierta?	210
Los límites de la clasificación	212
El hipertexto de Wilkins	218
Capítulo trece. <i>Francis Lodwick</i>	220
Capítulo catorce. <i>De Leibniz a la «Enciclopedia»</i>	228
La característica y el cálculo	230
El problema de los primitivos	233
La enciclopedia y el alfabeto del pensamiento	235
El pensamiento ciego	236
El <i>I Ching</i> y la numeración binaria	240
Efectos colaterales	242
La «biblioteca» leibniziana y la <i>Enciclopedia</i>	243
Capítulo quince. <i>Las lenguas filosóficas desde la Ilustración hasta nuestros días</i>	247
Los proyectos del siglo XVIII	247
La edad tardía de las lenguas filosóficas	253
Lenguajes espaciales	258
Inteligencia artificial	260
Algunos fantasmas de la lengua perfecta	261
Capítulo dieciséis. <i>Las lenguas internacionales auxiliares</i>	266
Los sistemas mixtos	267
La Babel de las lenguas a posteriori	269

318 *La búsqueda de la lengua perfecta*

El esperanto	271
Una gramática optimizada	274
Objeciones y contraobjeciones teóricas	276
Posibilidades «políticas» de una LIA	278
Limitaciones y efabilidad de una LIA	280
Capítulo diecisiete. <i>Conclusiones</i>	282
La revalorización de Babel	283
La traducción	288
El don a Adán	293
Bibliografía	295
Índice onomástico	309

De Adán a la *confusio linguarum*

Génesis dos, diez, once

NUESTRA HISTORIA TIENE, sobre muchísimas otras, la ventaja de poder comenzar desde el principio.

Ante todo habla Dios, quien al crear el cielo y la tierra dice «Haya luz». Sólo tras esta palabra divina «hubo luz» (Génesis 1, 3-4). La creación se produce por un acto de habla, y sólo al nombrar las cosas a medida que las va creando les confiere Dios un estatuto ontológico: «Y Dios llamó a la luz “día” y a las tinieblas “noche” ... (y) llamó al firmamento “cielo”».

En 2, 16-17 el Señor habla por vez primera al hombre, poniendo a su disposición todos los frutos del paraíso terrenal, y advirtiéndole que no coma el fruto del árbol del bien y del mal. Resulta dudoso saber en qué lengua habló Dios a Adán, y una gran parte de la tradición pensará en una especie de lengua de iluminación interior, en la que Dios, como por otra parte ocurre en otras páginas de la Biblia, se expresa mediante fenómenos atmosféricos: truenos y relámpagos. Pero si se interpreta así, se apunta entonces la primera posibilidad de una lengua que, aun siendo intraducible en términos de idiomas conocidos, es comprendida, no obstante, por quien la escucha, por un don o estado de gracia especial.

Llegados a este punto, y sólo entonces (2, 19 y ss.), Dios «formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves de los cielos y los condujo ante el hombre para ver qué nombre les daba; y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera». La interpretación de este fragmento es extraordinariamente delicada. De hecho, aquí se propone el tema, común a otras religiones y mitologías, del Nomoteta, es decir, del primer creador del lenguaje, pero no queda claro con qué criterio puso nombre Adán a los animales, ni tampoco la versión de la *Vulgata*, sobre la que se ha formado la cultura europea, contribuye a resolver la ambigüedad, sino que por el contrario prosigue diciendo que Adán llamó a los distintos ani-

males *nominibus suis*, palabras que, traducidas por «con sus nombres», no resuelven el problema: ¿significa que Adán los llamó con los nombres que ellos esperaban por algún derecho extralingüístico, o con los nombres que ahora nosotros (en virtud de la convención adánica) les atribuimos? ¿El nombre que les dio Adán es el nombre que *debía* tener el animal a causa de su naturaleza, o el que el Nomoteta decidió asignarles arbitrariamente, *ad placitum*, instaurando así una convención?

Pasemos ahora a Génesis 2, 23, cuando Adán ve por vez primera a Eva. En este momento Adán dice (y es la primera vez que se citan sus palabras): «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada *varona* [la *Vulgata* traduce *ishshàh*, femenino de *ish*, “hombre”]». Si consideramos que en Génesis 3, 20 Adán llama a su mujer Eva, que significa «vida», madre de los seres vivos, nos hallamos ante dos denominaciones que no son del todo arbitrarias, sino ante nombres «precisos».

El Génesis recupera, y de manera muy explícita, el tema lingüístico en 11, 1 y ss. Después del Diluvio, «toda la tierra tenía un solo lenguaje y unas mismas palabras», pero la soberbia llevó a los hombres a querer competir con el Señor construyendo una torre que llegara hasta el cielo. El Señor, para castigar su orgullo e impedir la construcción de la torre, decide: «¡Ea!, pues, bajemos y una vez allí confundamos su habla, de modo que unos no comprendan el lenguaje de los otros ... Por esto se la llamó con el nombre de Babel, porque allí confundió Yahvé el habla de toda la tierra, y de allí los dispersó Yahvé sobre la superficie de toda la tierra». El hecho de que varios autores árabes (cf. Borst, 1957-1963, I, II, 9) consideren que la confusión se produjo por razones traumáticas al ver el derrumbe de la torre, ciertamente terrible, no afecta para nada ni a este ni a los relatos de otras mitologías, que de modo parcialmente distinto confirman que existen en el mundo lenguas diferentes.

Ahora bien, nuestra historia, explicada de este modo, resulta incompleta. Hemos pasado por alto Génesis 10 donde, al hablar de la dispersión de los hijos de Noé tras el Diluvio, a propósito de la estirpe de Jafet se dice que «estos son los hijos de Jafet por sus territorios y lenguas, por sus linajes y naciones respectivas» (10, 5), y con palabras casi iguales se repite la idea a propósito de los hijos de Cam (10, 20) y de Sem (10, 31). ¿Cómo hay que interpretar esta pluralidad de lenguas que se produce antes de Babel? Génesis 11 es dramático, iconográficamente fuerte, y prueba de ello es la riqueza de representaciones que la Torre ha inspirado a lo largo de los siglos. En cambio, las alusiones a Génesis 10 son casi irrelevantes y desde luego muestran un menor grado de teatralidad. Es lógico que la aten-

ción de toda la tradición se haya centrado en el episodio de la confusión babélica y que la pluralidad de lenguas se haya interpretado como la trágica consecuencia de una maldición divina. El episodio de Génesis 10, por el contrario, o bien no se ha tenido en cuenta, o bien se ha reducido durante mucho tiempo al rango de un episodio provinciano: no se trató de una multiplicación de las lenguas sino de una diferenciación de dialectos tribales.

Pero si bien Génesis 11 resulta de fácil interpretación (había en un principio una sola lengua y después hubo, según la tradición, setenta o setenta y dos) y, por lo tanto, se tomará como punto de partida de cualquier sueño de «restitución» de la lengua adánica, Génesis 10 contiene virtualidades explosivas. Si las lenguas ya se habían diferenciado después de Noé, ¿por qué no habrían podido diferenciarse incluso antes? Nos encontramos aquí ante una incoherencia en el mito babélico. Si las lenguas no se diferenciaron por castigo sino por tendencia natural, ¿por qué hay que interpretar la confusión como una desgracia?

De vez en cuando, a lo largo de nuestra historia, alguien opondrá Génesis 10 a Génesis 11, con resultados más o menos divergentes según las épocas y las posiciones teológico-filosóficas.

Antes y después de Europa

En distintas mitologías y teogonías aparece un relato que explica la multiplicidad de las lenguas (Borst, 1957-1963, I, 1). Pero una cosa es saber que existen muchas lenguas, y otra considerar que esta herida deba curarse hallando una lengua perfecta. Para buscar una lengua perfecta hace falta pensar que la propia no lo es.

Limitémonos solamente, tal como hemos decidido, a Europa. Los griegos de la época clásica conocían pueblos que hablaban lenguas distintas de la suya, y los denominaban precisamente *bàrbaroi*, o sea, seres que balbuceaban hablando de modo incomprensible. Los estoicos, con su semiótica articulada, sabían perfectamente que si en griego un determinado sonido correspondía a una idea, aquella idea indudablemente también estaba presente en la mente de un bárbaro, pero el bárbaro no conocía la relación entre el sonido griego y su propia idea y, por lo tanto, desde el punto de vista lingüístico su caso era irrelevante.

Los filósofos griegos identificaban la lengua griega con la lengua de la razón, y Aristóteles elabora la relación de sus categorías tomando como base las categorías gramaticales del griego. Esto no constituye una afirma-

ción explícita de la primacía del griego: simplemente se identificaba el pensamiento con su vehículo natural, *logos* era el pensamiento, *logos* el lenguaje; del lenguaje de los bárbaros se sabía muy poco y, por tanto, con él no se podía pensar, si bien se admitía, por ejemplo, que los egipcios habían elaborado una sabiduría propia y antiquísima: pero las noticias que se tenían habían llegado transmitidas en griego.

Con la expansión de la civilización griega, el griego asume además un estatuto distinto y más importante. Si antes existían casi tantas variedades de griego como textos (Meillet, 1930, p. 100), en la época siguiente a las conquistas de Alejandro Magno se difunde un griego común, precisamente la *koiné*. No sólo será la lengua en que se escribirán las obras de Polibio, Estrabón, Plutarco y Aristóteles, sino también la lengua transmitida por las escuelas de gramática; gradualmente se convertirá en la lengua oficial de toda el área mediterránea y oriental conquistada por Alejandro Magno y sobrevivirá durante el dominio romano como lengua de cultura. Hablada por los propios patricios e intelectuales romanos, y por quienes estaban interesados en el comercio, los negocios, la diplomacia y la discusión científica y filosófica en el mundo conocido, pasará a ser la lengua en que se transmitan los primeros textos del cristianismo (los evangelios y la traducción de la Biblia de los Setenta, siglo III d.C.) y las discusiones teológicas de los primeros padres de la Iglesia.

Una civilización dotada de una lengua internacional no sufre las consecuencias de la multiplicidad de las lenguas. Sin embargo, la cultura griega, en el *Cratilo* de Platón, se plantea el mismo problema lingüístico con el que se enfrenta el lector del relato bíblico: si el Nomoteta había elegido palabras que nombran las cosas según su naturaleza (*physis*), y esta es la tesis de Cratilo, o si las había asignado por ley o convención humana (*nomos*), y esta es la tesis de Hermógenes. En la disputa, Sócrates actúa con aparente ambigüedad, como si a veces estuviera de acuerdo con una tesis y a veces con la otra. En efecto, tras haber tratado cada una de las posturas con mucha ironía, aventurando etimologías en las que ni siquiera él (o Platón) cree, Sócrates presenta su propia tesis según la cual, en definitiva, el conocimiento no depende de nuestra relación con los nombres sino de nuestra relación con las cosas o, mejor aún, con las ideas. Veremos cómo incluso en las culturas que han ignorado el *Cratilo* todos los debates sobre la naturaleza de una lengua perfecta han seguido una de las tres vías trazadas por el texto platónico, en el que sin embargo se discuten las condiciones de perfección de una lengua sin plantearse el problema de una lengua perfecta.

Mientras la *koiné* griega sigue dominando todavía en la cuenca medite-

rránea, se impone el latín que, como lengua del imperio, funciona como lengua universal por toda la Europa conquistada por las legiones romanas, y se convertirá también en la lengua de la cultura cristiana en el imperio de Occidente. Una vez más, una cultura que utiliza una lengua hablada por todos no acusa el inconveniente de la pluralidad de las lenguas. Los doctos también hablarán griego, pero para el resto de la población hablar con los bárbaros es trabajo de los intérpretes, y sólo hasta el momento en que los bárbaros, conquistados, empiecen a aprender el latín.

Sin embargo, la sospecha de que el latín o el griego no son las únicas lenguas en las que se puede expresar una armónica totalidad de la experiencia se va abriendo paso hacia el siglo II d.C., cuando se propagan por el mundo grecorromano oscuras revelaciones atribuidas a los magos persas, a una divinidad egipcia (Theuth, o Thot Hermes), a oráculos procedentes de Caldea, a la propia tradición pitagórica y órfica, nacida en tierra griega, pero oprimida durante mucho tiempo por la gran tradición racionalista.

Pero ahora, frente a la herencia del racionalismo clásico, que se desarrolla y reelabora, se manifiestan síntomas de cansancio. Igualmente están en crisis las religiones tradicionales. La religión imperial era puramente formal, expresión de lealtad; cada pueblo conservaba sus propios dioses, que eran aceptados por el panteón latino sin preocuparse de contradicciones, sinonimias u homonimias. Para definir esta tolerancia niveladora frente a cualquier religión (como también frente a cualquier filosofía y cualquier saber) existe un término: *sincretismo*.

Se manifiesta entonces, en las almas más sensibles, una especie de religiosidad difusa; se empieza a pensar en un alma universal del mundo, que existe tanto en los astros como en las cosas de la tierra, y de la que nuestra alma individual no es más que una pequeña parte. Puesto que los filósofos no podían ofrecer ninguna verdad acerca de los problemas más importantes, que estuviera sostenida por la razón, no quedaba sino buscar una revelación más allá de la razón, que procediera de una visión directa y de una revelación de la divinidad misma.

En este clima renace el pitagorismo. Desde sus inicios, la doctrina de Pitágoras se había presentado como un conocimiento místico, y los pitagóricos practicaban ritos iniciáticos. Incluso sus conocimientos de las leyes matemáticas y musicales se presentaban como fruto de una revelación recibida de los egipcios, y especialmente en la época de la que estamos hablando la cultura egipcia, dominada ya por el griego de sus conquistadores griegos y latinos, se está convirtiendo en un «jeroglífico» incomprensible y enig-

mático. No hay nada que resulte más fascinante que una sabiduría secreta: se sabe que existe, pero no se la conoce y, por lo tanto, se supone que es extraordinariamente profunda.

Pero si existe y ha permanecido ignorada, ignorada debe ser también la lengua en que esta sabiduría ha sido expresada. Y, por tanto, como dirá en el siglo III Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos*, I) «algunos pretenden que la filosofía ha empezado con los bárbaros: han existido, sin embargo, magos entre los persas, los caldeos, los babilonios y los asirios, gimnosofistas en la India, druidas entre los celtas y gálatas». Si los griegos del periodo clásico identificaban a los bárbaros con los que no eran capaces ni de articular una palabra, ahora el presunto balbuceo del extranjero se convierte precisamente en una lengua sagrada, llena de promesas y de revelaciones ocultas (cf. Festugière, 1944-1954, I).

Hemos reconstruido brevemente esta atmósfera cultural porque va a tener, aunque sea a distancia en el tiempo, una influencia fundamental en nuestro tema. No hay nadie en esta época que intente reconstruir una lengua perfecta, pero existe una vaga aspiración, un deseo de conseguirlo. Veremos cómo estas sugerencias volverán a aflorar doce siglos más tarde en la cultura humanística y renacentista (y más adelante), y alimentarán el filón central de la historia que estamos intentando reconstruir.

Mientras tanto, el cristianismo se ha convertido en la religión del estado; ha hablado el griego de la patrística oriental y habla el latín en occidente. Es más, solamente habla el latín.

Si san Jerónimo, en el siglo IV, aún podía traducir el Antiguo Testamento del hebreo, el conocimiento de esta lengua sagrada se estaba perdiendo cada vez más, igual que ocurría con el griego. Pensemos que san Agustín, hombre de cultura amplísima y representante máximo del pensamiento cristiano en el momento mismo de la disolución del imperio, es un ejemplo de una situación lingüística paradójica (cf. Marrou, 1958). El pensamiento cristiano se basa en un Antiguo Testamento, escrito en hebreo, y en un Nuevo Testamento, escrito en su mayor parte en griego. San Agustín desconocía el hebreo y tenía un conocimiento un tanto vago del griego. Su problema, como intérprete de las Escrituras, era entender qué quería decir realmente el texto divino, y del texto divino sólo conocía traducciones latinas. La idea de que se podría recurrir al hebreo original se le ocurre por un momento, pero la rechaza porque no se fía de los judíos, que podrían haber corrompido las fuentes para suprimir las referencias al Cristo que había de venir. El único recurso que aconseja es comparar distintas traducciones, para decidir cuál es la versión más digna de ser tomada en consideración (y san

Agustín se convierte en padre de la hermenéutica, pero desde luego no de la filología).

En cierto modo san Agustín está pensando en una lengua perfecta, común a todos los pueblos, cuyos signos no son palabras sino las cosas mismas, de modo que el mundo se presenta, como se dirá más tarde, como un libro escrito por el dedo de Dios. Sólo comprendiendo esta lengua se podrán interpretar los pasajes alegóricos de las Escrituras, donde éstas se expresan nombrando los elementos del mundo (hierbas, piedras, animales) que adquieren un significado simbólico. Pero esta Lengua del Mundo, instituida por su creador, solamente puede ser interpretada. Esta idea inmediatamente originará una producción, que se prolongará a lo largo de toda la Edad Media, de bestiarios, lapidarios, enciclopedias e *imagines mundi*. Volveremos a encontrar esta tradición también en el curso de nuestra historia, cuando la cultura europea dirija la mirada hacia los jeroglíficos egipcios y a otros ideogramas exóticos, considerando que la verdad no puede expresarse sino mediante emblemas, divisas, símbolos y sellos. Pero san Agustín no siente ninguna nostalgia por una lengua verbal perdida que alguien pueda o deba hablar de nuevo.

Para él, como en general para toda la tradición patrística, antes de la confusión el hebreo había sido realmente la lengua originaria de la humanidad y, después del incidente de la *confusio linguarum*, había sido preservado por el pueblo elegido. Pero Agustín no da muestra alguna de querer recuperarlo. Se encuentra muy cómodo con su latín, ahora ya teológico y eclesiástico. Algunos siglos después, Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, IX, 1) no tendrá ya ningún reparo en asegurar que en todo caso las lenguas sagradas son tres, hebreo, griego y latín, porque trilingüe era la inscripción que figuraba en lo alto de la cruz; y averiguar en qué lengua habló el Señor cuando pronunció su «Fiat lux» es ya una empresa difícil.

En todo caso la tradición patrística se preocupa de otro problema: la Biblia dice que Dios condujo ante Adán a todos los animales de la tierra y todos los pájaros del cielo, pero no menciona los peces (y según la lógica y la biología no habría sido empresa fácil transportarlos a todos desde las profundidades de los abismos hasta el jardín del Edén). ¿Puso Adán nombre a los peces? La cuestión nos puede parecer nimia, pero el último rastro se encuentra en *Origins and progress of letters* de Massey, de 1763 (cf. White, 1917, II, p. 196), y no nos consta que haya sido aún resuelta, aunque Agustín (*De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 20) aventuraba la hipótesis de que a las especies de peces les fue impuesto el nombre más tarde, a medida que se iban conociendo.

Entre la caída del imperio romano y el final de la Alta Edad Media, Europa no existía aún: bullen los primeros síntomas. Nuevas lenguas se están formando lentamente, y se ha calculado que hacia finales del siglo v el pueblo ya no habla latín, sino galorromano, italarromano, hispanorromano o romanobalcánico. Los intelectuales continúan escribiendo en un latín que se va adulterando cada vez más, y oyen hablar a su alrededor dialectos locales en los que se mezclan recuerdos de hablas anteriores a la civilización romana y nuevas raíces introducidas por los bárbaros.

Y he aquí que, aun antes de que aparezcan los primeros documentos escritos de las lenguas romances y germánicas, en el siglo vii hallamos un primer rastro de nuestro tema. Se trata de un intento, llevado a cabo por gramáticos irlandeses, de definir la superioridad del vulgar gaélico frente a la gramática latina. En una obra titulada *Auraceipt na n-Éces* (Los preceptos de los poetas), se remiten a la composición de la Torre de Babel: «Otros afirman que en la torre había solamente nueve materiales, es decir, arcilla y agua, lana y sangre, madera y cal, pez, lino y betún ..., o sea, nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición, interjección». Dejando aparte la diferencia que hay entre las nueve partes de la torre y las ocho partes de la oración, se comprende que la estructura de la lengua se compare con la construcción de la torre porque se considera que la lengua gaélica constituye el primer y único ejemplo de superación de la confusión de las lenguas. Los 72 sabios de la escuela de Fenius programan la primera lengua codificada tras la dispersión, y el texto canónico de los *Precetti* «describe la acción de fundación de la lengua ... como una operación de “recorte” realizada sobre las otras lenguas que los 72 discípulos habían aprendido tras la dispersión ... Allí fue donde se reglamentó esta lengua. De modo que lo mejor de cada lengua, lo más grande, lo más hermoso fue recortado por el irlandés ... en irlandés se encontraron nombres para todos los elementos que carecían de denominación en otras lenguas» (Poli, 1989, pp. 187-189). Esta lengua primigenia, y por tanto sobrenatural, conserva rasgos del isomorfismo con el ordenamiento natural de lo creado y establece una especie de vínculo icónico entre género gramatical y referente, siempre que se haya respetado el orden preciso de los elementos.

¿Por qué este documento sobre los derechos y las cualidades de una lengua superior a las otras muchas existentes no aparece hasta este cambio de milenio? Una revisión de la historia de la iconografía hace que aumente nuestra sorpresa. No se conocen representaciones de la Torre de Babel hasta la *Biblia Cotton* (siglo v o vi), a la que siguen un manuscrito probablemente de finales de siglo x, y a continuación un relieve de la catedral de Salerno,

del siglo XI; a partir de entonces, se producirá un auténtico diluvio de torres (Minkowski, 1983). Y a este diluvio de ilustraciones de torres le corresponderá una extensa especulación teórica, y únicamente a partir de aquí el episodio de la confusión se contemplará no sólo como ejemplo de un acto de orgullo castigado por la justicia divina, sino como el inicio de una herida histórica (o metahistórica) que de algún modo debe ser sanada.

En estos siglos, llamados oscuros, se asiste casi a una repetición de la catástrofe babilónica: ignorados por la cultura oficial, bárbaros hirsutos, campesinos, artesanos, «europeos» analfabetos empiezan a hablar una multiplicidad de nuevos vulgares, que la cultura oficial aparentemente ignora todavía: están naciendo las lenguas que nosotros hablamos hoy en día, y cuyos primeros documentos conocidos serán desgraciadamente posteriores, como los *Serments de Strasbourg* (842) o la *Carta Capuana* (960). Ante *Sao ko kelle terre, per kelle fini ke ki contene, trenta anni le possette parte Sancti Benedicti*, ante *Pro Deo amur et pro Christian poblo et nostro commun salvament*, la cultura europea reflexiona sobre la *confusio linguarum*.

Pero antes de esta reflexión no existía cultura europea y, por lo tanto, no existía Europa. ¿Qué es Europa? Es un continente difícilmente diferenciable de Asia, que existía incluso antes de que los hombres lo llamaran así, por lo menos desde que la originaria Pangea se fraccionó por una deriva que no se ha detenido aún. Pero para hablar de Europa en el sentido en que lo entiende el mundo moderno hace falta esperar a la disolución del imperio romano y al nacimiento de los reinos bárbarorromanos. Y tal vez no sea aún suficiente, como tampoco es suficiente el proyecto de unificación carolingia. ¿Qué fecha podemos considerar satisfactoria para establecer el inicio de la historia europea? Si los grandes acontecimientos políticos y militares no resultan suficientes, sí lo serán los acontecimientos lingüísticos. Frente a la compacta unidad del imperio romano (que afectaba igualmente a Asia y a África), Europa aparece ante todo como una Babel de lenguas nuevas, y sólo más tarde como un mosaico de naciones.

Europa comienza con el nacimiento de sus lenguas vulgares, y con la reacción, a menudo alarmada, ante esta irrupción se inicia la cultura crítica de Europa, que se enfrenta al drama de la fragmentación de las lenguas y empieza a reflexionar sobre su propio destino de civilización multilingüe. Puesto que sufre por esta causa, intenta ponerle remedio: ora atrás, a intentar descubrir de nuevo la lengua que había hablado Adán; ora adelante, a intentar construir una lengua de la razón que tenga la perfección perdida de la lengua de Adán.

Efectos colaterales

La historia de las lenguas perfectas es la historia de una utopía, y de una serie de fracasos. Pero nadie ha dicho que la historia de una serie de fracasos resulte fracasada. Aunque fuera la historia de la invencible obstinación por perseguir un sueño imposible, seguiría siendo interesante conocer los orígenes de este sueño y los motivos por los que se ha mantenido vivo a lo largo de los siglos.

Desde este punto de vista, nuestra historia representa un capítulo de la historia cultural europea, y sus capítulos adquieren un relieve especial en nuestros días, cuando los pueblos de Europa —mientras discuten las formas de una posible unión política y comercial— no sólo hablan todavía lenguas diferentes, sino que hablan más de las que hablaban hace diez años: y en ciertos lugares, enarbolando la bandera de la diferencia étnico-lingüística, están en armas el uno contra el otro.

Pero veremos que el sueño de una lengua perfecta o universal siempre se ha perfilado precisamente como respuesta al drama de las divisiones religiosas y políticas, o incluso solamente como respuesta a las dificultades de las relaciones económicas; es más, la historia de la sucesión de estos motivos a lo largo de los siglos será una nueva contribución a la comprensión de muchos aspectos de la cultura de nuestro continente.

Ahora bien, aunque esta será la historia de una serie de fracasos, veremos cómo a cada fracaso le ha seguido un «efecto colateral»: los distintos proyectos no se han mantenido, pero han dejado como una estela de consecuencias benéficas. Cada proyecto podrá ser juzgado como un ejemplo de *felix culpa*: muchas de las teorías que en la actualidad ponemos en práctica, o muchas de las prácticas sobre las que teorizamos (desde las taxonomías de las ciencias naturales a la lingüística comparada, de los lenguajes formalizados a los proyectos de inteligencia artificial y las investigaciones de las ciencias cognitivas), han nacido como efectos colaterales de una investigación sobre la lengua perfecta. Es justo, pues, que reconozcamos a algunos pioneros el mérito de habernos dado algo, aunque no sea lo que nos habían prometido.

Finalmente, al analizar los vicios de las lenguas perfectas, nacidas para eliminar los vicios de las lenguas naturales, descubriremos no pocas virtudes de nuestras lenguas naturales. Lo cual no deja de ser un modo de conciliarnos con la maldición babélica.

Un modelo semiótico de lengua natural

Al examinar las estructuras de las distintas lenguas naturales originales o artificiales que vamos a encontrar, deberemos contrastarlas con una noción teóricamente rigurosa de estructura de una lengua natural. Para ello nos atenderemos al modelo hjelmsleviano (Hjelmslev, 1943), al que nos referiremos siempre que vayamos a examinar una lengua.

Una lengua natural (y en general cualquier sistema semiótico) se compone de un plano de la expresión (en el caso de una lengua natural hablaremos de un léxico, una fonología y una sintaxis) y un plano del contenido, que representa el universo de conceptos que podemos expresar. Cada uno de estos planos se compone de forma y sustancia, y ambos resultan de la organización de una materia o *continuum*.

En una lengua natural, la *forma de la expresión* está constituida por su sistema fonológico, por un repertorio léxico y por sus reglas sintácticas. Mediante esta forma podemos generar distintas *sustancias de la expresión*, como las palabras que pronunciamos todos los días, o el texto que estáis leyendo. Para elaborar una forma de la expresión, una lengua escoge (del *continuum* de sonidos que una voz humana es capaz de emitir) una serie de sonidos y excluye otros, que existen y se pueden producir, pero que no pertenecen a la lengua en cuestión.

	<i>continuum</i>
CONTENIDO	sustancia
	forma
	forma
EXPRESIÓN	sustancia
	<i>continuum</i>

Para que los sonidos de una lengua sean comprensibles hay que asociarles los significados, o bien los contenidos. El *continuum del contenido* es el conjunto de todo cuanto se podría pensar y decir, o sea, todo el universo físico y mental (en la medida en que podamos hablar de él). No obstante, cada lengua organiza el universo de lo que puede ser dicho y pensado en una *forma del contenido*. Pertenecen a la forma del contenido (sólo

a modo de ejemplo) el sistema de los colores, la organización del universo zoológico en géneros, familias y especies, la oposición entre alto y bajo o entre amor y odio.

Los distintos modos de organizar el contenido cambian de una lengua a otra y a veces también cambian según consideremos el uso común de una lengua o su uso científico. Así, un experto en colores conoce y puede nombrar miles de colores, mientras que el hombre de la calle sólo conoce y nombra una serie reducida; algunos pueblos conocen y nombran varios colores que no corresponden a los nuestros, porque no están divididos según la longitud de onda del espectro cromático, sino según otros criterios. Un hablante cualquiera reconoce una serie muy reducida de «insectos», mientras que un zoólogo distingue varios miles. Por poner un ejemplo bastante diferente (pues los modos de organización del contenido son múltiples), en una sociedad de religión animista un término que nosotros traduciríamos como *vida* podría aplicarse también a distintos aspectos del reino mineral.

A causa de estas características una lengua natural puede considerarse como un sistema *holístico*: por el hecho de estar estructurada de un modo determinado implica una visión del mundo. Según algunas teorías (veáanse por ejemplo Whorf, 1956, y Quine, 1960), una lengua natural sería apta para expresar una determinada experiencia de la realidad, pero no las experiencias realizadas por otras lenguas naturales. Aunque esta posición resulta extremista, nos encontraremos repetidamente frente a tal objeción a medida que vayamos examinando las críticas presentadas a diversos proyectos de lengua perfecta.

En cuanto a la *sustancia del contenido*, representa el sentido de cada uno de los enunciados que producimos como sustancia de la expresión.

Para poder ser capaz de significar, una lengua natural establece correlaciones entre elementos de la forma de la expresión y elementos de la forma del contenido. Un elemento del plano de la expresión, como por ejemplo el lexema *nav-*, está relacionado con determinadas unidades de contenido (digamos, en una burda definición, «construcción», «que flota», «móvil», «apta para el transporte»); morfemas como por ejemplo *ø/s* establecen si se trata de una o más de estas construcciones.

Pero en las lenguas naturales esta correlación entre expresión y contenido sólo se produce en el nivel de las unidades mayores que son los *items* léxicos (unidades de primera articulación, que se articulan precisamente para formar sintagmas dotados de sentido). No existe correlación significativa, en cambio, en el nivel de las unidades de segunda articulación, los fonemas. Los fonemas pertenecen a un inventario cerrado de sonidos carentes

de significado, que se articulan para formar unidades dotadas de significado. Los sonidos que componen la palabra *nave* no son partes componentes de la idea de «nave» (no se trata de que *n* signifique construcción, *a* signifique que flota, y así sucesivamente). Tanto es así que los mismos sonidos pueden ser articulados de forma diferente para formar otra unidad de primera articulación con un significado completamente distinto, como por ejemplo *vena*.

Este principio de la *doble articulación* hay que considerarlo atentamente porque veremos cómo muchas lenguas filosóficas pretenden precisamente eliminarlo.

En términos hjelmslevianos una lengua es *biplanar* pero *no conformal*: la forma de la expresión está estructurada de manera distinta a la forma del contenido, la relación entre ambas formas es arbitraria y las variaciones de la expresión no corresponden a variaciones del contenido de una manera especular. Si en lugar de *nave* se pronunciase *cave*, la simple sustitución de un sonido supondría un cambio radical de significado. Existen, no obstante, sistemas que Hjelmslev define como *conformales*: piénsese, por ejemplo, en la esfera de un reloj, donde cada posición de las manecillas corresponde milímetro a milímetro a una variación temporal, o bien la distinta posición de la Tierra en el curso de su giro alrededor del Sol. Tal como veremos, muchas lenguas perfectas aspiran a esta correspondencia entre signo y realidad o entre signos y sus conceptos correspondientes.

Pero una lengua natural no solamente se basa en una sintaxis y una semántica. Se basa también en una *pragmática*, es decir, se basa en unas reglas de uso, que se ocupan de analizar las circunstancias y los contextos de emisión, y estas mismas reglas de uso establecen la posibilidad de los usos retóricos de la lengua, gracias a los cuales palabras y construcciones sintácticas pueden adquirir significados múltiples (como sucede por ejemplo con las metáforas). Veremos que algunos proyectos han identificado la perfección con la supresión de estos aspectos pragmáticos; otros, en cambio, han pretendido que una lengua perfecta tiene que ser capaz de reproducir precisamente estas características de las lenguas naturales.

Finalmente —y esto justifica las exclusiones de las que hablábamos en la introducción—, una lengua natural pretende ser *omniefable*, es decir, capaz de dar cuenta de toda nuestra experiencia, física y mental, y capaz, pues, de poder expresar sensaciones, percepciones, abstracciones, hasta llegar a la pregunta de por qué existe el Ser y no la Nada. Es cierto que el lenguaje verbal no es completamente efable (inténtese describir con palabras la diferencia entre el perfume de la verbena y el del romero) y, por tanto, debe

32 *La búsqueda de la lengua perfecta*

valerse de indicaciones, gestos, inflexiones tonales. Sin embargo, de entre todos los sistemas semióticos es el que posee un mayor y más satisfactorio grado de efabilidad, y por este motivo casi todos los proyectos de lengua perfecta se remiten precisamente al modelo del lenguaje verbal.