

PERSPECTIVAS RENACENTISTAS SOBRE EL LENGUAJE Y LA CONDICIÓN HUMANA

KENNETH LLOYD-JONES
Trinity College. Hartford, USA

RESUMEN

La tripartita noción humanista del lenguaje como expresión (el vehículo de la autenticidad del Ser), como comunicación (el vehículo para conectar al Ser con el Otro), y como conceptualización (no simplemente como medio de dar voz a nuestro pensamiento, sino un sistema tan inseparable del mismo pensamiento que es indistinguible con respecto a éste) está arraigada en el sentido humanista de la palabra «humano», que no debe ser tomada como una condición zoológica o biológica, sino como una condición moral o ética. Estos valores, acendrados tanto en la retórica clásica como en la idea humanista del lenguaje que nació de ella, son ignorados cuando algunos acercamientos contemporáneos a la escritura literaria y a la teoría crítica consideran que de alguna manera es posible desvincular la palabra de los pensamientos que expresa; y son abiertamente traicionados cuando el lenguaje se transforma en instrumento de explotación colonial, o cuando es utilizado para trasladar la responsabilidad del individuo hacia el lenguaje. La conciencia del Humanismo renacentista de que hay un vínculo entre lo verbal y lo humano puede inspirar a quienes usan un lenguaje bello para expresar la belleza de la vida, pero no cabe duda de que debe hacer constantemente presente algo que pudiera ser peligrosamente olvidado, que el lenguaje, como nuestra condición humana, sólo se realiza cabalmente en el acto de comunicación, cuando permite al Ser abrazar al Otro.

ABSTRACT

The tripartite Humanist notion of language as expression (the vehicle of the authenticity of the Self), language as communication (the vehicle of all that binds the Self to the Other), and language as conceptualization (not simply a means of giving voice to our thought, but a system so inseparable from thought itself as to indistinguishable from it) has its roots at the crux of the Humanist sense of the word «human», which is to be taken not as a biological or zoological condition, but as a moral or ethical value. These values, shaping both Classical rhetoric and the Humanist idea of language that grew from it, are ignored when a number of contemporary approaches to both literary writing and critical theory consider to be somehow possible to disengage words from the thought they serve to convey; and they are openly betrayed when language is transformed in the instrument of colonial exploitation, or when it is used to shift responsibility away from the individual and toward the language. Renaissance Humanist understanding of the bond between the verbal and the human may serve to inspire those who use beautiful language to express the beauty of life, but there is little doubt that it should make constantly present something that can be dangerously forgotten, that language, as our human condition, only achieves fulfillment in the act of communication, when it enables the Self to embrace the Other.

En marzo de 1528 apareció en Basilea, Suiza, un libro que contenía, entre otros textos, tres escritos latinos del humanista holandés Erasmo, por entonces sin duda el hombre de letras más famoso de Europa. Uno de estos escritos, aunque su título difícilmente sonará provocativo a nuestro oído moderno — *El Ciceroniano: Diálogo sobre el Estilo Latino Ideal*— iba a suscitar una polémica de dimensión internacional, que preocuparía a Erasmo hasta su muerte, ocho años después. Sobre este texto, y sobre las ramificaciones de sus temas en el contexto de las perspectivas renacentistas del lenguaje, es hoy mi deseo tratar¹.

El hecho de que Erasmo eligiera el género del *diálogo* (es decir, la exposición ficticia de una conversación entre interlocutores reales o imaginarios) nos advierte de las intenciones autoriales. El Humanis-

mo Renacentista se sentía particularmente atraído por el diálogo como vehículo para la exploración de ideas porque encarna una perspectiva que yace en el corazón mismo de la comprensión humanista del lenguaje —el lenguaje no simplemente como medio de expresión, sino específicamente como medio de comunicación: lo que la crítica moderna refiere como la «función dialógica» del lenguaje, un entendimiento que requiere que se le dé igual importancia a cómo una idea es recibida y a cómo es expuesta. Considerado simplemente en términos de verbalización, el estudio de la naturaleza del lenguaje no necesita involucrar a nadie más que al transmisor, el Ser. Considerado como comunicación, el lenguaje necesariamente involucra en la reflexión al receptor de la transmisión, el Otro. Aunque su terminología sería diferente, el sentido renacentista del lenguaje está también anclado en la comprensión de los valores, tanto positivos como negativos, que hoy le atribuimos a las nociones del Ser y del Otro².

Desde Platón el diálogo ha sido el vehículo primordial para la dialéctica y el razonamiento. Al proponerse como una conversación entre personajes de diferentes opiniones, el diálogo permite al autor explorar más de un aspecto argumental y, por lo tanto, privilegia el debate razonado antes que la aseveración dogmática, y se constituye en medio para la tolerancia y no para el fanatismo. Somos fácilmente persuadidos por las ideas que se expresan de manera concluyente, en una voz única y afirmativa, cuando el medio de su presentación no lleva dentro de sí la posibilidad de su propia refutación: las ideas expresadas en un diálogo entre voces en conflicto, y aún contradictorias, nos pueden advertir de la distinción entre la opinión y el hecho, entre lo relativo y lo absoluto —quizás incluso entre el Ser y el Otro. El valor retórico del diálogo radica en su capacidad para recordarnos que, en nuestra búsqueda de la verdad, nada nos ayuda más que el lenguaje —y, al mismo tiempo, nada nos obstaculiza más, ya que ‘lo que’ decimos es, a la postre, inseparable de ‘cómo’ lo decimos. Aunque tal idea puede exponerse muy simplemente, sus implicaciones son enormes para nuestra comprensión, tanto del proceso cognitivo como de

la condición humana: *nuestro pensamiento no vale más que nuestra capacidad para expresarlo.*

Es fácil ver por qué el diálogo ha sido, desde la Grecia Antigua, una forma predilecta para la exploración de las ideas. Platón lo utilizó para tratar de asuntos tales como la naturaleza del lenguaje, el amor, la verdad, la belleza, la virtud, la sabiduría, la organización ideal de la sociedad o la inmortalidad del alma. Amor, verdad, sabiduría, la inmortalidad del alma... ¡grandiosos y solemnes asuntos! ¿Pero cuál dijimos que era el título del diálogo de Erasmo? *El Ciceroniano: Diálogo sobre el Estilo Latino Ideal.* ¿Cuál, podemos preguntarnos, podría posiblemente ser la relación entre las cualidades estilísticas de la lengua latina tal como era practicada dieciséis siglos antes, y valores morales tales como la verdad y la sabiduría?

El diálogo de Erasmo comienza con dos amigos, cuyos nombres pueden traducirse por «el que da buen consejo» (Sr. Consejero) y «el que tiene las cosas en cuenta» (Sr. Responsable), que han salido a dar un paseo. Mientras caminan, ven a lo lejos a un viejo amigo que, cuando era su compañero de estudios, había sido relleno y sonrosado, «vida y alma» de cualquier celebración. Ahora, esquelético y de mejillas hundidas, parece afligido a causa de una horrible enfermedad. El nombre de este pobre tipo significa «enfermo a causa del duro trabajo» (Sr. Trabajador). Los dos amigos discuten sobre el mal del Sr. Trabajador en términos que intencionadamente invocan la epidemia de sífilis que devasta Europa tras treinta y seis años de contacto con el Nuevo Mundo. «¿Qué será, seguramente no hidropesía?», pregunta el Sr. Responsable. «No, es una enfermedad que va más allá de la piel», responde el Sr. Consejero:

SR. RESPONSABLE: ¿No querrás decir ese tipo nuevo de enfermedad ulcerosa, la sífi...?

SR. CONSEJERO: No, esto se lo está comiendo más en profundidad que eso.

SR. RESPONSABLE: ¿Escupe sangre?

SR. CONSEJERO: Esta enfermedad se ha aposentado en algún lugar más remoto que los pulmones.

SR. RESPONSABLE: ¿Tuberculosis o ictericia?

SR. CONSEJERO: Es algo sumergido más adentro que el hígado.

SR. RESPONSABLE: ¿Quizás ha contraído una fiebre que afecta a sus venas y a su corazón?

SR. CONSEJERO: Sí, es una fiebre, pero al mismo tiempo no lo es: es algo que quema más hondo... algo con su origen en el cerebro, en las profundidades de la mente³.

De hecho, dice el Sr. Consejero, la enfermedad es tan nueva que todavía no tiene un nombre latino, sólo uno griego, que puede ser traducido por «ser fascinado por la emulación» o «ser esclavizado por la admiración». Pues el hecho es que la enfermedad del Sr. Trabajador nace de su deseo obsesivo por imitar, en sus escritos latinos, el estilo del gran orador romano del siglo I a.C., Cicerón: está, en una palabra, sufriendo de la pavorosa enfermedad del ciceronismo. El Sr. Trabajador simboliza a aquellos eruditos (principal, pero no exclusivamente italianos) que, en su deseo por restaurar la lengua latina a la pureza clásica que consideraban que diez siglos de evolución «medieval» habían borrado y pervertido, desarrollaron lo que Erasmo creía ser un culto a Cicerón totalmente desproporcionado.

En este contexto es importante recordar que uno de los mitos más poderosos del Renacimiento sobre sí mismo era que él sólo había rescatado la civilización y las bellas letras de la bárbara e ignorante Edad Oscura: de hecho, debemos el concepto de «medieval» a la noción renacentista de que los aproximadamente mil años siguientes al colapso del Imperio Romano constituían no más que la así llamada «edad media», que separaba las glorias del mundo clásico de su moderno «re-nacer».

Desde Petrarca muchos escritores renacentistas se hacen eco de esta concepción de su propia significación histórica, y una y otra vez no sólo enfatizan el hecho de que es el pensamiento y la civilización lo que ellos están rescatando de la oscuridad del pasado, sino también que la lengua misma ha de ser el medio indispensable de esta recuperación. Rabelais, por ejemplo, el gran contemporáneo de Erasmo, en el

primer libro de su novela en cinco partes sobre los apetitos y hechos gigantescos de sus memorables protagonistas Gargantúa y Pantagruel, articula estas perspectivas en un pasaje considerado durante mucho tiempo como una de las defensas más enérgicas del nuevo aprendizaje que emerge del Renacimiento francés. En el capítulo ocho de *Pantagruel*, publicado en 1532, leemos cómo el joven gigante, por entonces alumno en París, recibe una carta de su padre, Gargantúa. Esta carta apremia al adolescente escolar a aprovecharse de todas las posibilidades que se le ofrecen, posibilidades de las que no dispuso su padre en sus tiempos de estudiante. La inseparabilidad del conocimiento de nuestra obligación histórica de transmitirlo y del rol crítico del lenguaje —no sólo como fenómeno abstracto, sino también como conjunto de lenguajes en su función dialógica— se revela sin ambigüedad como tema central. Cuando el envejecido Gargantúa escribe, «he aquí por lo que, no sin justa causa, doy gracias a Dios mi conservador, porque me ha concedido ver cómo mi decrepitud florece en tu juventud», el orgullo paterno se penetra de un aspecto esencial de la comprensión humanista de uno de los propósitos más importantes de la existencia —la consolidación de la bondad y de la sabiduría en lo que dejamos atrás, para asegurar la bondad y la sabiduría en el porvenir⁴. A pesar de su ahistórico y general repudio por la Edad Media (un tipo de revisionismo que se debía, en mi opinión, mucho más a la polémica y a la propaganda que a la convicción o al principio), el Renacimiento Humanista comprendió que un elemento esencial de cualquier sistema educativo es el escrutinio dialéctico y desapasionadamente alternativo del pasado, no como un medio para reducir las realidades históricas al paladar de la moda, sino como la única manera de evitar la traición a nuestros hijos.

Discutir nociones tales como «lo mejor» es por supuesto presuponer nuestra capacidad para discernirlo, y es aquí donde la inherente inseparabilidad de las ideas y del lenguaje, de la conceptualización y de la articulación, alcanzó su dimensión más trascendente. Es a

la luz de este sentido esencialmente moral de la oportunidad, y por lo tanto de la responsabilidad, que cada generación tiene de pasar a la siguiente lo mejor del pasado, que deberíamos comprender la subsecuente referencia de Gargantúa a las lenguas que quiere que aprenda su hijo. Recordando su bárbara e ignorante juventud, Gargantúa le comunica a su hijo su alegría de que las «buenas letras» hayan sido restauradas por la bondad divina a su resplandor y dignidad primera:

Ahora todo el estudio se concentra en el conocimiento de las lenguas muertas: griego, sin poseer el cual es vergonzoso que un hombre se llame sabio; hebreo, caldeo y latín. (201)

Considerando el lenguaje como la clave del conocimiento, y por lo tanto de toda la sabiduría —conocimiento y sabiduría son inseparables para los humanistas— Gargantúa esboza para su hijo un vasto programa de educación que abarca desde las artes liberales hasta las ciencias naturales, desde el derecho civil a la filosofía, desde «los libros de los médicos griegos, árabes y latinos, sin despreciar los talmudistas y cabalistas», hasta «los libros santos» (202-03). En suma, concluye Gargantúa, que su hijo le permita ver en él un abismo y un pozo sin fondo de conocimiento —pero no por él, sino por la sabiduría misma. La veneración humanista del conocimiento es eminentemente práctica: el conocimiento, siempre que esté sujeto a valores morales y éticos, hace que la calidad de vida mejore, pues «la sabiduría nunca entra en las almas malévolas, y ciencia sin conciencia no es más que ruina del alma» (203). Y sólo el lenguaje permite que la comunicación del conocimiento y, por lo tanto, la obtención de sabiduría, sean posibles.

Pocos cantos al papel que la educación debía tener en la escritura renacentista hay más ambiciosos, o más entrañables. Nuestro verdadero heroísmo, la realización más completa de nuestro potencial gargantuesco como seres humanos, yace en lo que logremos con nuestro aprendizaje, y tanto el estudio de las lenguas como la apropiada comprensión de la naturaleza del lenguaje son precondiciones para tales logros.

Dado todo esto, nos podríamos preguntar cuál es el problema con el Sr. Trabajador de Erasmo ¿Acaso su devoción por Cicerón no lo encamina hacia el ideal educativo de Gargantúa? La respuesta de Erasmo es enfáticamente negativa. El Sr. Trabajador ha cometido el error de asumir que es posible amputar el lenguaje del pensamiento que pretende articular, y su culto a Cicerón se da puramente en el nivel de la imitación semántica y sintáctica, sin interesarse por los principios y valores ciceronianos.

El Sr. Trabajador cuenta con cierto detenimiento cómo trabaja: durante los últimos siete años no ha leído ningún autor, excepto Cicerón, y ha cerrado bajo llave los demás libros que posee para que no contaminen la pureza de su única devoción. Ha aprendido prácticamente la totalidad de la obra de Cicerón de memoria, y ha trasladado a un gran lexicón cada palabra en cada una de las formas en que aparece en los textos de Cicerón ¡No es de extrañar que el lexicón sea tan enorme que ni «dos caballos fuertes» pueden arrastrarlo! Un segundo volumen, aún mayor, cataloga todas las «expresiones características de Cicerón en orden alfabético»; y un tercer monstruo categoriza todas las *clausulae*, «las formas rítmicas que Cicerón usa para comenzar y terminar sus frases, párrafos y períodos». La sorpresa del Sr. Consejero ante el hecho de que sólo el primer volumen es «mucho mayor que la totalidad de la obra de Cicerón» es explicada por el Sr. Trabajador, que le advierte que al compilar sus entradas, para no dejar los asuntos fuera de contexto, copia cada página, reverso y anverso, en la que la palabra en cuestión aparece, con el resultado de que la entrada para cada palabra ocupa varios folios (346-47).

Así, cuando escribe latín, el Sr. Trabajador puede estar seguro de ser tan ciceroniano como es posible, ya que sólo usará palabras y formas santificadas por su presencia en los textos de Cicerón. La reducción al absurdo de todo esto surge cuando nos asegura que, por ejemplo, ya que el adjetivo *laudatus* (honorable) y su forma superlativa, *laudatissimus* (honorableísimo) aparecen en su lexicón, los utiliza-

rá sin reparo, pero nunca manchará su estilo con la forma comparativa *laudatior* (más honorable) aunque sea una forma corriente y perfectamente correcta, porque parece que a Cicerón no se le ocurrió utilizarla (349).

Para lograr tal monumental proyecto, el Sr. Trabajador ha reducido su trato social y se ha encerrado a trabajar en «la parte más remota de la casa, con paredes gruesas y ventanas y puertas dobles, y todas las junturas cuidadosamente cerradas con yeso y brea»; y para asegurarse de que ningún sonido penetre ese santuario, ha cerrado también todas las habitaciones adyacentes. Ha renunciado a tantas pasiones distrayentes como le ha sido posible, e incluso ha abjurado de su matrimonio y de la vida familiar, y vive no más que de «diez pequeñas pasas [y] tres semillas azucaradas de coriando» al día.

Erasmus, el pensador pragmático para quien la discusión de cualquier ideal siempre torna a sí su logro puede mejorar la calidad de nuestra existencia, se mueve ahora de la sátira de los métodos del Sr. Trabajador a la sátira de sus frutos. Como resultado de su temor por hacer cualquier cosa no-ciceronianamente, el Sr. Trabajador apenas se arriesga a utilizar su latín: pero cuando no tiene otro remedio, no escribe más de media docena de frases, cada una de las cuales le lleva al menos una semana, ya que ojea sus tres lexicones al menos diez veces por palabra, por miedo a cometer un solecismo. Así, como sus amigos pronto advierten, el Sr. Trabajador encarna un concepto de lenguaje en el que todo lo personal y original queda sometido al copiar simiesco, en el que el papel primordial del lenguaje como comunicación es suprimido, y en el que la utilidad del lenguaje como el único medio de expresión de nuestros pensamientos es denegada. Y es en esta demostración de su sentido del lenguaje donde Erasmo habla en nombre del Renacimiento como totalidad. Con ello no deseo implicar que Erasmo es totalmente original, tampoco que los aspectos de su opinión están ausentes tanto del pensamiento clásico como del medieval: sólo necesitamos invocar al Platón del *Crátilo* o al San Agustín de las *Confesiones* para mostrar lo contrario. Pero, como en

gran parte del pensamiento renacentista, es en la síntesis de lo antiguo y de lo moderno, de las ideas paganas y de las cristianas, donde el interés sincrético del humanismo asume sus características distintivas. Y creo que esto es particularmente cierto en la tripartita noción humanista del lenguaje como expresión (el vehículo de la autenticidad del Ser), como comunicación (el vehículo para conectar al Ser con el Otro), y como conceptualización —no simplemente como medio de dar voz a nuestro pensamiento, sino un sistema tan inseparable del mismo pensamiento que lo hace indistinguible con respecto a éste.

La condena de Erasmo del particular tipo de ciceronismo practicado por el Sr. Trabajador (debo señalar que no todos los ciceronios eran tan idiotas), tiene dos componentes fundamentales. Primero, el argumento puramente estético o estilístico: la sensibilidad de los tiempos modernos exige modos nuevos de expresión, y es tanto anacrónico como estilísticamente impropio utilizar el latín ciceroniano para argüir y explorar asuntos de hoy en día. Sin pudor Erasmo tiene a Cicerón no sólo por uno de los grandes maestros de la lengua latina, sino también como uno de los más grandes moralistas y éticos clásicos: no duda Erasmo de que si hubiese Cicerón vivido en la Era Cristiana, habría adquirido la santidad. Pero no importa cuán justificada pueda estar nuestra reverencia por Cicerón, ya que si hoy anduviéramos por la calle vestidos de toga simplemente porque él vestía una, la gente con razón se reiría de nosotros al vernos. El buen estilo no nos exige congelar el latín en una excesiva reverencialidad cercana al *rigor mortis*, sino proveerlo de toda la espontaneidad y capacidad de crecimiento de cualquier lengua viva cuya función es más comunicativa que meramente declarativa.

Tal concepción del estilo, que se fija en la congruencia de lo que decimos y de cómo lo decimos, surge de la convicción de que hay una conexión inalienable entre el pensamiento y el lenguaje. Una vez nos hemos transformado en seres verbales, el lenguaje es la marca de nuestra humanidad o, con más exactitud, de nuestra racionalidad humana. Es imperativo enfatizar aquí el crucial sentido humanista de

la palabra «humano», que no debe ser tomada como una condición zoológica o biológica, sino como una condición moral o ética. Aunque el infante preverbal es sin lugar a duda un ser humano, no podemos esperar de él que sea racional o ético, ya que el sentido de estos valores se adquiere en la medida en que el infante aprende una lengua. Los humanistas eran totalmente sensibles a todo lo que de implícito hay en la voz «infante»: el latín *infans* significa literalmente «el que no habla». Nuestra capacidad para ser sabios y buenos es en sí una función de nuestra naturaleza como seres verbales.

Consideraciones como éstas conducen al segundo componente de la condena del ciceronismo que hace Erasmo, componente que va mucho más allá que la mera burla de la inanidad estilística del Sr. Trabajador. Este aspecto del argumento de Erasmo está inmediatamente anclado en los problemas religiosos de su época, pero sus implicaciones son de extraordinario alcance. Su objeción al ciceronismo se puede expresar sencillamente: expresar los misterios y verdades del cristianismo limitándose al lenguaje de la latinidad pagana es, necesariamente, caer en la promoción de valores paganos. Escribiendo en 1528, justo once años después de la ruptura de Lutero con la Iglesia Católica Romana, Erasmo contempla una cristiandad en progresiva división: la reivindicación del latín precristiano y ciceroniano —el lenguaje de un escritor y de una cultura a los que Dios en su sabiduría había vedado los beneficios de la Verdad revelada— sólo puede exacerbar el desarraigo intelectual, las turbulencias espirituales y las disputas internacionales que hacen peligrar la unidad cristiana.

Podemos compartir, o no, el interés erasmista por el cristianismo: ello es un asunto de conciencia y de creencia personal. Pero no se puede negar su clarividencia al señalar las consecuencias intelectuales y espirituales del lenguaje que elijamos utilizar. Bajo la apariencia de un discurso cómico, Erasmo destruye la noción de que hay 'lo que' decimos (nuestro significado) y 'cómo' lo decimos (nuestro discurso), mostrando que 'lo que' y 'cómo' son una misma cosa. Cuando medio siglo después Montaigne afirmó que «el estilo es el hombre»,

estaba concientemente haciéndose eco de esta comprensión del lenguaje como condición definidora de nuestra naturaleza humana.

Para probar esto, el Sr. Consejero cita un pasaje de intachable narrativa ortodoxa cristiana, que luego procede a 'traducir' al latín ciceroniano. Como el original y la 'traducción' están en latín, nos arriesgamos a perder algo al traducirlos al español; pero aún así, ambos pasajes muestran claramente cómo Erasmo consigue transformar un texto perfectamente cristiano en otro pagano. Primero, el original no problemático, en lo que podríamos denominar latín cristiano «erasmista»:

Jesucristo, la Palabra y el Hijo del Padre Eterno, vino al mundo según los profetas, y habiendo sido hecho hombre, por su propio deseo libre se sometió a la muerte y redimió su Iglesia; Él apartó de nosotros la ira del Padre al que habíamos ofendido, y nos reconcilió con Él de forma que, justificados por la gracia de la fe y liberados de la tiranía, pudiéramos acceder a la Iglesia, y perseverando en la comunión con la Iglesia pudiéramos después de esta vida acceder al reino de los cielos. (389)

Ni los teólogos más conservadores podrían encontrar en estas palabras peligro alguno contra la ortodoxia. Ahora, permítanme leer las mismas «ideas» en el vocabulario que Cicerón hubiera tenido que utilizar, y veremos que apenas hay nada que pudiéramos tildar de cristiano:

El intérprete e hijo de Júpiter Optimo Máximo, nuestro guía y rey, según los oráculos de los adivinos voló del Olympo a la tierra y, asumiendo la figura de un hombre, por su propia voluntad libre se ofreció a los espíritus de los muertos para salvaguardar la república; y así habiendo restablecido la libertad en su asamblea, o su estado, o su república, extinguió el rayo que Júpiter Optimo Máximo iba a descargar sobre nuestras cabezas, y renovó nuestras relaciones buenas con él, para que, restaurados en la inocencia por el generoso regalo de la persuasión, y manumitidos de la servidumbre del gran denunciante, pudiéramos ser instaurados en la ciudadanía del estado y, perseverando en la sociedad de la república pudiéramos, una vez el destino nos someta al abandono de esta vida, contemplar la suma total de todas las cosas en la compañía de los dioses. (389)

¡Nunca el problema definido en la expresión italiana, «Traduttore-Traditore» (traductor-traidor) ha sido tan brillantemente ilustrado!

Hablar de traducción es por supuesto ir al meollo de la cuestión. Como Erasmo muestra tan brillantemente, ponderar la naturaleza del lenguaje en su función comunicativa es necesariamente ponderar la naturaleza de la traducción: todo lenguaje es, por su propia naturaleza, una traducción, tanto si nos referimos a la traslación del cerebro a la lengua como si nos referimos a la traslación de una lengua a otra. La fascinación renacentista por la naturaleza traslaticia del habla viene de la conciencia de que es una actividad que depende absolutamente de la aceptación del Otro por el Ser: sólo hablamos porque existe un Otro. Lo que se deriva del juego de Erasmo es a la vez devastadoramente simple e infinitamente complejo. Moverse del pensamiento al habla es un acto de traducción similar al de la traslación de un discurso de un estilo a otro, o de la transferencia de un texto de una lengua a otra. Ningún discurso se puede traducir con entera exactitud, puesto que no hay traducción sin interpretación: decir es significar, y decir de nuevo es significar algo nuevo. La próxima vez que alguien intente contradecir nuestra argumentación diciendo con ligereza «eso es sólo un asunto de palabras», o «pero eso es mera retórica», deberíamos recordar el virtuosismo de Erasmo. El impacto de la elección semántica y del arreglo retórico sobre lo que muchos pueden defender como una verdad por la que morirían voluntariamente es capaz de transformar esa 'verdad' en lo que esas mismas personas podrían sin reparo calificar de malditas falsedades paganas —y podrían cometer asesinatos y genocidios por ello.

La idea de que de alguna manera podría ser posible desvincular la palabra de los pensamientos que expresa tiene, sin embargo, su eco, en un cierto número de acercamientos contemporáneos, tanto a la escritura literaria como a la teoría crítica. Hay una maligna inclinación en algunas escuelas modernas de crítica a considerar el lenguaje

como una forma de expresión desprovista de valores inherentes, arguyendo que el lenguaje no puede articular los principios consensuados por los que definimos nuestra cultura o articulamos nuestra sociedad. Tal perspectiva debe por lo tanto denegar a la literatura su capacidad para comunicar un significado: como los oponentes de estos modos de análisis han expresado, «no hay significado, sólo hay significados». Algunos paladines de este acercamiento radicalmente antihumanista han creído que apelar a los principios de la retórica clásica o de una metodología crítica como la del Formalismo Ruso puede reforzar su posición. Con ello, han pasado por alto el requerimiento ciceroniano de que el que use la retórica debe ser «un *buen* hombre aleccionado en el arte de hablar», una noción que claramente postula el ideal humanista de un lenguaje efectivo al servicio del bien moral. Y parecen haber malinterpretado varios rasgos importantes del Formalismo transformándolo en una ideología moralmente neutra y, por lo tanto, haber negado sus implicaciones éticas y sociales. Sólo tenemos que leer una de las obras más influyentes en este dominio para observar el travestismo resultante. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* de Mijail Bajtin, ha llegado a ser la biblia de muchos críticos deconstruccionistas. Haciendo hincapié en el contexto marxista de la obra de Bajtin, tales críticos han retratado un Bajtin que arguye como si el lenguaje pudiera ser divorciado del sistema de valores del hablante. Basándose en el análisis que hace Bajtin del papel de la cultura popular y de la inherentemente anárquica y anti-sistema energía de lo carnavalesco en la novela de Rabelais, sostienen que en textos que hablan con la voz del pueblo, es decir, con la voz de una persona no identificable, o con la ausencia de un determinable marco de creencias, el texto habla, de hecho, de manera autoreferencial, para sí mismo. Tales asuntos como los de los principios morales o éticos no deberían, argumentan tales críticos, tener relevancia en lo que debería ser puramente una descripción de la forma y de la manera de su recepción, más que una consideración de la intención autorial o de valores culturales compartidos.

Oír lo que Bajtin dice de la época de Rabelais es comprender cuán mal interpretada ha sido su perspectiva:

Las lenguas son concepciones del mundo no abstractas sino concretas, sociales, atravesadas por el sistema de las apreciaciones, inseparables de la práctica corriente y de la lucha de clases. Por ello, cada objeto, cada noción, cada punto de vista, cada apreciación y cada entonación, se encuentran en el punto de intersección de las fronteras de las lenguas y las concepciones del mundo, se hallan implicados en una lucha ideológica encarnizada. En estas condiciones excepcionales, cualquier dogmatismo lingüístico y verbal, cualquier ingenuidad verbal, resultan de todo punto imposibles⁵.

El lenguaje, si se lo separa de su contenido humano, moral y ético, es sólo jerga sin sentido en el vacío. Nada es nunca «mera retórica», porque como tanto Bajtin como los humanistas renacentistas comprendieron con tanta claridad, nunca podemos evadir la responsabilidad de nuestros pensamientos y de nuestras acciones alegando que «sólo es una cuestión de palabras». Al respecto es notable señalar que los recientes intentos para exonerar al eminente académico de Yale y teórico de la deconstrucción Paul de Man del oprobio de haber escrito artículos antisemitas en la Bruselas ocupada por los nazis, se han fundamentado en la traslación de la responsabilidad del individuo hacia el lenguaje. Nada podría constituir mayor traición a los profundos valores que informan tanto la retórica clásica como la idea del lenguaje humanista que creció de ella.

* * *

Pero precisamente porque el lenguaje como valor depende de la utilidad al servicio de la que lo pongamos, hay también una vertiente más oscura y más trágica en la noción renacentista del lenguaje como factor definidor de nuestra humanidad. En ningún sitio está más claro que en las frecuentes referencias al lenguaje de los escritos de los exploradores que versan sobre sus contactos iniciales con los habitantes del Nuevo Mundo. En uno de los más originales y reflexivos libros

que aparecen en el contexto de este quinto centenario de la cruzada atlántica de Colón, el libro de Kirkpatrick Sale *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, leemos cómo, una y otra vez, la percepción europea de los indígenas fue formulada en términos que reflejan su perspectiva del lenguaje. En el primer par de años, cuando estaba extendida la idea de que el Edén había sido redescubierto, tan perfecto era el clima, tan abundante la generosidad de la naturaleza, tan intachables los nativos en su ignorancia del pecado y en la carencia de vergüenza que evidenciaba su desnudez, nos encontramos a Colón anotando en su *Diario*:

quedaron tanto nuestros que era una maravilla [...] son gente de amor y sin codicia [...] aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen una habla más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa⁶.

Pero esta belleza moral era demasiado buena para ser desperdiciada: tenía que ser explotada y utilizada, y aquí de nuevo el instrumento para tal propósito era la lengua. En otro lugar Colón anota con entusiasmo:

Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio [...] Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida a seis a Vuestra Alteza para que aprendan a hablar. (91)

«Para que aprendan a hablar...». Sería sencillo, y sin duda perfectamente justificable, condenar la arrogancia cultural implícita en gran parte del juicio europeo sobre las civilizaciones del Nuevo Mundo. Es fácil condenar la noción subyacente de que aquéllos cuya lengua es diferente de la nuestra son inferiores a nosotros, y de que aquéllos a quienes ni siquiera concedemos la capacidad del lenguaje, aquéllos a quienes «[llevará...] para que aprendan a hablar» sean los que menos merecen nuestro respeto. Acaso nosotros ¿no despreciamos hoy mismo a quien consideramos «lelo»? Incluso en nuestra charla cotidiana, nos adherimos a la oposición entre *infans* y humano, y

continuamos proyectando lo que bien podría ser una ansiedad instintiva que, en el fondo, equipara la carencia de lenguaje con la carencia de humanidad⁷.

Después de la primera reacción paradisiaca y de la concomitante idea de que los frutos estaban ahí para ser cogidos, los horrores no se hicieron esperar. Una vez que las contribuciones europeas terróricas de la viruela, la pólvora, la caballería montada, de los grandes perros lobo que podían despedazar el cuerpo de una persona, y de todas las demás brutalidades de la colonización hubieron tenido su efecto, los nativos ya no fueron considerados los milagrosos supervivientes de un mundo edénico. En una frase que, por su asociación de valores, expresa perfectamente el sentido del lenguaje como poder, Colón escribe que los «indios», así los llamaba,

son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas [...] y son buenos para les mandar y les hacer trabajar y sembrar, y hacer todo lo otro que fuese menester. (153)

Nada les falta sino el conocimiento de la lengua para así tenerlos «todos sojuzgados [haciendo...] todo lo que [se] quisiere» (94). Si la adquisición del lenguaje fue, en un sentido, la señal de nuestra armoniosa existencia en el Jardín del Paraíso, la conciencia de Colón de que nada les falta sino «aprender nuestra habla [para tenerlos] todos sojuzgados» y así transformar a unas gentes libres en un pueblo esclavizado, fue suficiente para arruinar la percepción de la perfección edénica. Los mitos de la antigüedad tienen que llegar a su cumplimiento, y antes que a la redención por la Palabra, el *hubris* de Adán en el Edén debe conducir a las contiendas y disensiones de Babel. Ni diez años habían transcurrido desde que Colón se hallara entre ellos, y ya el gran humanista español Sepúlveda podía encontrar, en su empobrecimiento lingüístico, no sólo la explicación sino también la misma justificación de la destrucción de los pueblos nativos,

en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad y religión; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras [...] y

tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras [...] ¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas?⁸

Como Kirkpatrick Sale señala, «el tema recurrente de la bestialidad es revelador [...] Proviene del santificado dogma cristiano de que aquéllos que viven apegados a la naturaleza son por naturaleza bestias y por lo tanto ‘menos que humano’ en la jerarquía divina denominada cadena del ser». Es difícil permanecer indiferente cuando nos enfrentamos con la ironía de que una fe predicada sobre un Amor que se hizo Carne, un Amor encarnado en la Palabra, debería, sean cuales fueren sus virtudes, haber suscitado tanto odio y tragedia.

Y quizás esta triste ambivalencia en ningún sitio está más agudamente retratada que en el personaje que Shakespeare inventó para la que fue seguramente su última obra teatral, una pieza que refleja todas las ambigüedades del Humanismo, todas las aspiraciones fracasadas y las esperanzas frustradas. Seguramente más que cualquier otra pieza de literatura, es *La Tempestad* la que con mayor intensidad refleja el conflicto de valores, de cultura y naturaleza, de espiritualidad y bestialidad, de inocencia y corrupción, que acabaron prevaleciendo en el mundo renacentista. Y el destino de Calibán es inquietantemente parecido al de los indios.

De hecho es destacable ver cómo los detalles de su retrato, y especialmente la ecuación de su monstruosidad y de su lenguaje, reflejan los primeros trazos del retrato de los nativos en el *Diario* de Colón. Cuando la obra comienza, Calibán no es más que una alimaña, una bestia de carga, «un pequeño monstruo rojo y horrible» nacido de bruja, no honrado de figura humana⁹. El mago Próspero dice, en una significativa asociación entre el servilismo y la carencia lingüística, «visitaremos a Calibán, mi esclavo, que nunca nos da una contestación amable» (987). Cuando requiere a Calibán, chilla, «¡Hola! ¡Esclavo! ¡Calibán! ¡Terrón de barro! ¡Habla!» (987). Y

seguramente no hay retrato más poderoso del poder coercitivo del conocimiento corrupto sobre la naturaleza incultivada que cuando el brutalmente borracho Estéfano descubre su propia habilidad para esclavizar dándose cuenta, como Colón, de que «nada falta sino conocer el lenguaje y darles órdenes». Midiendo a Calibán se pregunta:

¿Dónde diablos ha aprendido nuestro idioma? [...] Si logro curarle, domesticarle y conducirlo a Nápoles, será un presente digno del mayor emperador [...] Probará mi botella. (998)

Hay un océano de sufrimiento tan grande como el Atlántico que queda detrás de la profética respuesta de Calibán: «todavía no me haces gran daño; pero pronto me lo harás» (998). Sólo el menosprecio de borracho late en la respuesta de Estéfano. Tratando a Calibán como si fuera mudo, privándolo de la humanidad y denegándole el derecho a su propia voz, lo obliga a beber: «Venid acá; abrid la boca. He aquí lo que os va a desatar la lengua, gato. Abrid la boca» (998-99)¹⁰.

Pero esto no había sido siempre así. Calibán no ha sido siempre considerado un deshecho. Como él le recuerda a Próspero, «esta isla me pertenece» (987), ya que Próspero es un recién llegado:

Cuando viniste por vez primera, me halagaste, me [colmaste de halagos y caricias]. Me dabas agua con bayas; me enseñaste el nombre de la gran luz y el de la pequeña, que ilumina el día y la noche. Y entonces te amé y te hice conocer las propiedades todas de la isla, los frescos manantiales, las cisternas salinas, los parajes desolados y los terrenos fértiles. (987)

Pero, de igual manera que en los primeros viajes de los exploradores, las cosas se torcieron: Calibán había intentado raptar a la hija de Próspero, y podríamos así concluir que ésta es la causa que justifica su caída de la gracia. En realidad, sin embargo, como en el caso de Adán y Eva, no es la ignorancia sino el conocimiento el motivo de la «expulsión del Edén» de Calibán: para ser específico, el conocimien-

to del lenguaje. Puesto que el hecho es que es el intento de Miranda de concederle el lenguaje lo que le ha conducido a la caída: de nuevo, como Colón, como Estéfano, incluso ella ha comprendido intuitivamente el sentido en que el cultivo del lenguaje puede llevar a la domesticación y a la posesión. «Esclavo aborrecido», grita Miranda (olvidando quién fue el que esclavizó a Calibán)¹¹:

Tengo compasión de ti. Me tomé la molestia de que supieses hablar. A cada instante te he enseñado una cosa u otra. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer. (987-88)

Dadas las catástrofes que han resultado de tantos intentos —bien intencionados o no— de «civilizar», de definir al Otro en términos que privilegian solamente al Ser, podemos quizá perdonar el alarido de desesperación con que responde Calibán, incluso si niega con él todo lo que de valor tiene el compromiso renacentista con el lenguaje como piedra angular de los valores humanos:

¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje! (988)

* * *

Pero de ningún modo podemos permitir que la maldición de Calibán al lenguaje sea la última palabra, puesto que trata de los peores aspectos, no de los mejores, del paralelo del lenguaje y de la condición humana. La plaga de Calibán nos devuelve a, y cierra el círculo de la comparación de Erasmo del Sr. Trabajador y de sus padecimientos de sífilis. La denuncia de Calibán del lenguaje se enraiza en último término en su experiencia de él como mecanismo para herir, subyugar y menospreciar. Pero debemos recordar que, al final de su diálogo, Erasmo hace al Sr. Consejero decir que, aunque el Sr. Trabajador parece estar curado de su enfermedad, podría ser necesario llamar al médico en el caso de una recaída: y el nombre de este científico, que

garantiza la curación de todo lo que de equivocado hay en el acercamiento del Sr. Trabajador al lenguaje, es el Dr. Palabra —es decir, el griego *logos*, una forma en la que nuestro sentido de ‘palabra’ y de ‘significado’, y de ‘lo que’ decimos y de ‘cómo’ lo decimos está íntima e inseparablemente relacionado. Es por eso que Cicerón, tras su esfuerzo por traducir la filosofía griega al latín, concluyó que ningún término latino cubriría el significado de *logos*, y propuso (entre otras formas) su «ratio atque oratio», que nosotros podemos traducir como «razón y oración, pensamiento y habla, significado y expresión»¹². Decir que la cura de la sífilis, de la esterilidad y de la locura de un lenguaje no comunicativo está en el *logos*, es decir que el valor del habla yace en su capacidad para decir todo lo que es humano de nuestra condición humana.

La mayoría de los usuarios del lenguaje saben esto de una manera u otra. Lo que he estado tratando no es, sin duda, un asunto completamente original del Renacimiento; es una percepción que fue perfectamente familiar para los griegos, aunque no todo el mundo lo vio de la misma manera. Sospechoso como siempre del *logos*, Aristóteles en *Sobre las refutaciones sofisticas*, por ejemplo, argumentó justo lo opuesto, cuando en su discusión sobre ciertos tipos de falacias conectadas con el lenguaje, escribió:

El error se produce más cuando investigamos la cosa con otros que cuando lo hacemos para nosotros mismos —pues la investigación con otros se hace mediante enunciados, mientras que para uno mismo se hace poco menos que a través del objeto mismo¹³.

Pero mucho de lo que importa en el Renacimiento nace del rechazo a Aristóteles y del acercamiento a Platón. El poderoso vínculo entre razón y oración, pensamiento y habla, fue algo que Platón seguramente entendió, cuando en el *Sofista* preguntó:

El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?¹⁴

Al reflexionar sobre la *relación* entre pensamiento y comunicación, los humanistas del Renacimiento dieron, con tal noción, un paso adelante en la comprensión de la consecuente alianza entre lo verbal y lo humano.

El mero hecho de que *hay* una alianza es algo que siempre ha inspirado a aquéllos que utilizan un lenguaje bello para expresar la belleza de la vida, tanto si hablamos de la Atenas griega, de la Europa humanista, o de, incluso, Nueva Inglaterra. Como todos los poetas saben muy bien, experimentar la belleza de la vida es ser necesariamente conciente de su fugacidad —pero el misterio de la lengua yace en el hecho de que al mismo tiempo que expresa lo efímero, lo estabiliza. Así Emily Dickinson eterniza ese instante en el que la vívida radiación del verano emerge en el otoño, gloria muriente:

Imperceptiblemente, como el dolor,
Se desvanecía el verano...

Más temprano llegaba el ocaso,
La mañana brillaba extraña...
Una gracia angustiada, aunque cortés,
Como invitado que quisiera marcharse.

Y así, sin alas,
Sin la ayuda de una quilla,
Nuestro verano se escapó levemente
Hacia lo hermoso¹⁵.

El sentido renacentista del lenguaje indujo de hecho a muchos humanistas a la creencia de que la existencia es «una gracia angustiada, aunque cortés» cuya fugaz naturaleza hace de los placeres de la vida invitados «que quisiera[n] marcharse». Pero también vieron que a través del lenguaje no sólo accedemos a esta gracia y festejamos estos placeres: es a través del lenguaje cómo nos podemos asegurar de que no estamos solos. Concebido como *logos* que sólo adquiere su culmen en el acto de comunicación, el lenguaje permite al Ser abrazar al

Otro. Y si ello es así, que nuestra vida se mueve como una inexorable huida «hacia lo hermoso», entonces el lenguaje puede reconciliarnos con lo que, por otro lado, nos podría parecer ruina y futilidad, cuando un poeta nos puede hablar con palabras que dicen de lo bello y de todo lo que compartimos en nuestra existencia¹⁶.

Es también lo que me permite agradecerles su presencia aquí hoy, y decirles cuánto, en una de las frases más exquisitas de Emily Dickinson, «encontré amparo al hablar con ustedes» (23)¹⁷.

[Traducción y notas de JOSÉ MANUEL MARRERO HENRÍQUEZ, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.]

N O T A S

- 1 He sustituido todas las citas y referencias en inglés —tanto originales como traducciones— por las correspondientes ediciones en español. Al carecer de la traducción al español del diálogo de Erasmo, del poema y de la carta de Emily Dickinson, y del libro de Kirkpatrick Sale, he traducido tales textos de las anotadas ediciones en inglés. También he añadido varias notas al texto original de la conferencia, ya para explicar la traducción de algún término, ya para poner de relieve alguna referencia implícita en el particular contexto de su exposición pública.
- 2 «Self» y «Other» en el original inglés.
- 3 *Collected Works of Erasmus*, vol. 28, Trad. Betty I. Knott, Toronto: University of Toronto Press, 1986, p. 342. El resto de las citas refiere esta edición.
- 4 RABELAIS, François: *Gargantúa y Pantagruel y otros escritos*, Trad. E. Barriobero y Herrán, Madrid: Aguilar, 1967, p. 200. El resto de las citas refiere esta edición.
- 5 BAJTIN, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Trad. Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 426-27.
- 6 COLÓN, Cristóbal: *Diario de a bordo*, Madrid: Historia 16, 1985, p. 169. El resto de las citas refiere esta edición.
- 7 En la medida en que «lelo» significa una ‘estupidez’ que se manifiesta en ‘la dificultad del hablar’ he dado cuenta de la voz inglesa «dumb», que significa ‘estúpido’ y ‘mudo’ a la vez, y de la bivalente relación semántica que se establece entre tal término y el latín «infans».

- 8 SEPÚLVEDA, Juan Ginés de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 105, 113.
- 9 SHAKESPEARE, William: *Obras completas*, vol. II, Trad. Luis Astrana Marín, Madrid: Aguilar, 1981, p. 986. El resto de las citas refiere esta edición.
- 10 Luis Astrana Marín anota que ésta es una alusión al proverbio «Good liquor will make a cat speak», «el buen licor haría a un gato hablar».
- 11 En la edición que he utilizado estas palabras se le atribuyen a Próspero. Aunque palabras muy duras, quizá, para una joven tan inocente; cabe señalar que, en efecto, en los folios originales éstas son palabras de Miranda.
- 12 *De Inventione*, I. 2.
- 13 ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica (Organon)*, vol. I, Trad. Miguel Candel Martín, Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 327.
- 14 PLATÓN: *Diálogos*, vol. V, Trad. M^a Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 471.
- 15 DICKINSON, Emily: *Selected Poems and Letters of Emily Dickinson*, New York: Doubleday, 1959, pp. 195-96. El resto de las citas refiere esta edición.
- 16 Emily Dickinson vivió en Amherst, Massachussets. Sus versos, hermosos en sí, son también excelente culminación discursiva: explican la referencia a Nueva Inglaterra, región sobre una de cuyas colinas se erige Trinity College.
- 17 De la carta a Thomas Wentworth Higginson.