

hasta las regionales y las nacionales y, en el caso del español, hasta la comunidad hispánica internacional. Ramón Menéndez Pidal lo dice con su acostumbrada sabiduría (aunque oponiendo a las variedades locales, no la lengua común, sino la "lengua culta"): "La lengua culta y literaria es tan connatural al hombre cuando quiere universalizar sus pensamientos, como la lengua local lo es cuando piensa las cosas más cotidianas y caseras"¹⁶. De suerte que, si se tratase del uso de lo local para "las cosas más cotidianas y caseras", no habría que poner reparo alguno: habría que estimular esas tendencias, porque es bueno que las comunidades afirmen su individualidad también a nivel local. Pero las más de las veces no se trata de esto, sino de algo que los hispanoamericanos ya han superado: de hacer de los idiomas regionales y locales nuevas lenguas comunes y casi "nacionales", o sea, destinadas a ser empleadas en situaciones y niveles del hablar en los que normalmente se emplea la lengua común y/o nacional. Más aún: no se trata sólo de elevar los idiomas locales y regionales a la dignidad de lenguas comunes, sino que, en gran parte, se trata de construir esas lenguas comunes a partir de las variedades locales, porque éstas no están pertrechadas para el empleo en los niveles en cuestión ni en lo tocante a unidad y fijeza internas, ni en cuanto al caudal léxico indispensable para tal empleo. Ahora bien, aun prescindiendo de si esto es empíricamente realizable o no –de la duda razonable de si las comunidades respectivas estarán dispuestas, sin presión política exterior, a seguir a los promotores de esas nuevas lenguas dejándose arrastrar en un proceso histórico innatural y anacrónico¹⁷–, lo que se propone e intenta significa reducir radicalmente la alteridad lingüística española y, por ende, también la identidad espiritual que la lengua española confiere a sus hablantes. Porque el español, eliminado de una serie de usos por las nuevas lenguas comunes que se preconizan, se mantendría en esas comunidades sólo como "lengua de relación", como una especie de lengua extranjera limitada a un uso supra-regional o internacional. Se pretende que con esto se afirmaría en cada caso "lo nuestro", opuesto, evidentemente, a "lo ajeno". Muy de acuerdo con "lo nuestro" y con la necesidad de afirmarlo. Pero "nuestro" no es sólo lo que nos separa de otros, sino también lo que nos une a otros. E incluso lo que nos une es más nuestro, porque es de vigencia más general y nos inserta en una comunidad más amplia, ensanchando así nuestro horizonte histórico.

LA LINGÜÍSTICA DEL TEXTO COMO HERMENÉUTICA DEL SENTIDO

1. En la epistemología implícita o explícita de la lingüística actual se tiende a considerar la lingüística del texto como lingüística *general* (ciencia general de los textos) *aplicada* a los textos individuales. Esto no es aceptable sin distinciones, ya que en la lingüística del texto, por la naturaleza misma de su objeto, lo individual se da antes (y es fundamento) de lo general. El sentido propio de la lingüística del texto, su alcance y sus límites, también en relación con la literatura y la "ideología", sólo pueden establecerse de forma satisfactoria a partir del hecho de que tal lingüística concierne al plano por excelencia *individual* de los discursos.

2. En efecto, con respecto a lo individual considerado en sí mismo ("objetos", no "conceptos" ni "clases"), no puede haber ciencia general, sino sólo *descripción* y *análisis*: un objeto sólo puede ser analizado y descrito.

3.1. Un discurso es un hecho *semiótico*: consta de signos, mejor dicho, de "significantes" que apuntan a un "contenido", el cual, a su vez, no se presenta como tal en el discurso mismo considerado en su realidad exterior y empíricamente comprobable. Por ello, como en todo el dominio de los hechos semióticos, *analizar* y *describir* un discurso significa propiamente *interpretarlo*; o sea, identificar de manera fundada el contenido al que apunta (o que "expresa"). En este sentido, la lingüística del texto –como, por otra parte, toda lingüística concerniente a las dos facetas de los signos– es *hermenéutica*, revelación sistemática y fundada de un contenido: precisamente, en este caso, hermenéutica del discurso (o "texto").

3.2.1. Hay tres tipos de contenido lingüístico: *designación*, *significado* y *sentido*. La designación es la referencia a la realidad "extralingüística", o bien esta realidad misma (en cuanto "representación", "hecho", "estado de cosas"), independientemente de su estructuración por medio de tal o cual lengua, y es propia del hablar en general. El significado es el contenido dado en cada caso por una

16. Castilla, *la tradición, el idioma*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1947, 2ª ed., pág. 201.

17. Proceso históricamente "innatural", porque una lengua común del nivel al que se aspira se propone para todo el ámbito de una lengua histórica, no para un uso regional. Y proceso "anacrónico", porque lo que se pretende es anular siglos de historia lingüística, y, precisamente, de una historia que es también historia propia de esas mismas comunidades a las que las nuevas lenguas se destinan (y no sólo historia "castellana"); o sea, porque la lengua común existe ya y es lengua común (y nacional) también de las comunidades que se pretende oponer a una ficticia comunidad "castellana". Es relativamente fácil fabricar lenguas abstractas y "fablas"; pero las comunidades lingüísticas no se fabrican: se constituyen históricamente, y por su propia voluntad.

lengua determinada. El sentido es el contenido propio de un discurso en cuanto manifestado por la designación y el significado: la actitud humana que el discurso implica o la finalidad con que se realiza. Así, por ejemplo, "pregunta", "respuesta", "mandato", "súplica", "invitación", "rechazo", "saludo", "comprobación" son unidades mínimas de sentido. Por consiguiente, la lingüística del texto es *hermenéutica del sentido*, así como la lingüística del hablar es *hermenéutica de la designación* y la lingüística de las lenguas, *hermenéutica del significado*.

3.2.2. En el sentido, la relación semiótica es doble: por un lado, los signos significan algo (en la lengua) y designan algo (como "extralingüístico"), y, por otro lado, lo significado y designado por los signos funciona a su vez como "significante" para un contenido de segundo orden, que es precisamente el sentido. Por tanto, la hermenéutica del sentido implica como previo el conocimiento del significado y de la designación, y, con ello, las correspondientes hermenéuticas. Por otra parte, en un discurso complejo, las unidades de sentido se combinan ("articulan") unas con otras en unidades de nivel cada vez superior, hasta el sentido global del discurso considerado. La interpretación de un discurso debe ser, por tanto, en cada caso, comprobación fundada y justificación de la articulación del sentido.

3.2.3. Justificar el sentido en el texto significa, entonces, llevar el contenido ya comprendido a una determinada expresión: mostrar que al significado del macrosigno en el texto corresponde una expresión específica.

3.3. El sentido se da sólo en los discursos, pero en *todos* los discursos, no sólo en los literarios. Con todo, el texto literario ocupa a este respecto una posición privilegiada, ya que la poesía (la "literatura" como arte) es el lugar de la plenitud funcional del lenguaje: del máximo despliegue de sus posibilidades¹. Por ello, la lingüística del texto es (o debe ser) en primer lugar *hermenéutica literaria*. Pero en la medida en que todo texto tiene sentido, la lingüística del texto debe tener en consideración también los textos no literarios, examinando la particular reducción de las posibilidades de despliegue de sentido que se da en ellos. Desde este punto de vista, la lingüística del texto coincide con la *estilística de los textos*; más exactamente, la comprende, porque va más allá de los textos literarios, del mismo modo que comprende todas las demás formas de ocuparse de los textos que se suelen denominar *filología*.

4.1. Como toda hermenéutica, la lingüística del texto implica una *metodología* y una *heurística*, y son éstas las que constituyen su aspecto "general". En la heurística, en particular, se trata de establecer el registro de lo que cabe esperar, o sea, de los tipos comprobados o posibles de sentido y de los procedimientos que suelen conllevarlos, o los han conllevado en discursos ya experimentados². Tal registro debe, sin embargo, entenderse como "abierto": en nuevos textos podrán identificarse nuevos procedimientos y tipos de sentido, o sentidos nuevos de procedimientos ya comprobados.

4.2. Contrariamente a lo que se piensa, esto no constituye ninguna limitación de la lingüística del texto y no se presenta de otro modo en la descripción de las lenguas. También en este caso, la "gramática general" es, en realidad, heurística, registro abierto de posibilidades, y la descripción de una lengua es hermenéutica: identificación de las funciones semánticas de esa lengua y de los procedimientos que las manifiestan. La ilusión de que la gramática sea ciencia propiamente dicha y no hermenéutica depende del hecho de que la heurística gramatical está mucho más adelantada que la textual, o sea, de que conocemos ya un gran número de posibilidades del significado y de procedimientos expresivos, de suerte que, en lenguas no estudiadas aún, encontramos las más de las veces tipos de significado y procedimientos ya comprobados en otras lenguas. La diferencia real es más bien de índole cuantitativa: reside en que la variedad de los textos es muy superior a la variedad de las lenguas.

5.1. Un discurso es un hecho de hablar. Pero el hablar es una actividad compleja que va más allá de lo lingüístico en sentido estricto; no se habla sólo con signos lingüísticos (pertenecientes a una lengua determinada), sino también mediante actividades expresivas complementarias, de acuerdo con determinados principios generales del pensar y de acuerdo con el conocimiento de las "cosas", mejor dicho, de ideas y creencias acerca de las "cosas", de una determinada "ideología" (estratificada en una serie de "ideologías" de alcance más o menos amplio), todo lo cual contribuye al contenido de los discursos.

5.2. En este sentido, todo discurso "refleja" (es decir que manifiesta) una ideología, exactamente del mismo modo como la manifiesta una lengua (o varias lenguas): se trata de una ideología "instrumental", que pertenece al significante de los discursos.

5.3. De esta ideología *con* que se hacen los discursos, hay que distinguir la ideología que se hace *en* los discursos y que no pertenece a su "significante", sino

1. Cf. mis "Tesis sobre el tema 'lenguaje y poesía'", en *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, págs. 201-207.

2. Cf. mi *Textlinguistik. Eine Einführung*, Tubinga, Gunter Narr, 1980, págs. 68-111.

a su "significado", es decir, a su *sentido*. En el texto literario tal ideología puede corresponder a (o sea, resultar reinterpretable en términos de) una ideología "común" o "general", pero, en cuanto literariamente manifestada, es siempre "singular", es decir, al mismo tiempo individual y universal (cf. V § 2.8.).

6. Algunos ejemplos de hermenéutica literaria en relación con las dos ideologías pueden verse en este volumen (cf. VII §§ 3.2.-3.2.4.)³.

ORATIONIS FUNDAMENTA. LA PLEGARIA COMO TEXTO

0. Voy a desarrollar el tema que queda acotado en el título desde una perspectiva lingüística: desde el punto de vista de la lingüística del texto, de *mi* lingüística del texto (expuesta en mi *Textlinguistik. Eine Einführung*, Tubinga, Gunter Narr, 1981), y por tanto también de la filosofía del lenguaje en la que se funda.

1.1. La plegaria es, ante todo, un *discurso* o *texto*; y, precisamente, un texto de naturaleza del todo particular. En todas las religiones conocidas, es un monólogo (eventualmente colectivo o coral) entendido como diálogo: implica un *yo* o un *nosotros* humano que habla y un *Tú* divino que escucha y obra, incluso si no responde en la lengua de los hombres. O, por expresarlo con las palabras de la lingüista suiza Ricarda Liver, autora de un libro excelente al que tendremos ocasión de volver: "La plegaria es la expresión explícita de las relaciones entre hombre y Dios. Refleja en sus diversas formas el modo en el que el hombre se representa el ser y los modos de obrar de la Divinidad. La plegaria tiene sentido sólo si Aquel a quien se dirige es concebido como un ser actuante dispuesto a acceder al diálogo con el hombre. Sin embargo, el diálogo es asimétrico: por parte del hombre consta de palabras; por parte de la Divinidad, de actos".

Desgraciadamente, en la mayor parte de la bibliografía tradicional sobre este tema –de la bibliografía conocida por mí, se entiende–, no se parte de la peculiar naturaleza textual de la plegaria y por eso no se llega a caracterizar adecuadamente el modo autónomo de conocimiento que implica, ni a inferir la concepción del mundo que manifiesta. Así, el libro "clásico" de Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (Múnich, Reinhardt, 1969), más que una investigación científica sobre la plegaria y sobre sus formas históricas, es un desmesurado himno a la plegaria. Y la voz *Preghiera* de la *Enciclopedia Italiana* –voz por lo demás excelente– informa, sin lugar a dudas, convenientemente sobre los distintos tipos de plegaria, sobre la plegaria en las diversas religiones, sobre sus formas elementales y desarrolladas, pero no considera la plegaria como texto, por lo que también las distinciones que establece son

3. He presentando estos y otros análisis de poesía griega, de Cervantes, de Kafka y de poesía popular en mi *Textlinguistik. Eine Einführung*, Tubinga, Gunter Narr, págs. 126-140.