

# Llenguatge i pensament en Rousseau

Antoni Defez i Martín

En 1866 la Société Linguistique de Paris va proscriure de les seves reunions la discussió sobre l'origen del llenguatge per considerar-la una qüestió obscurament metafísica i insoluble, atès l'estadi d'investigació empírica. Aquest zel positivista –o, millor, aquest recel– manifestava, però, una gran pobresa filosòfica. Certament, durant els dos darrers segles s'havien succeït moltes hipòtesis sobre l'origen del llenguatge, la major part de les quals eren altament especulatives, si no fabuloses. Tanmateix, l'esmentada prohibició pecava en una altra direcció: considerava ingènuament que sols la investigació empírica podria resoldre el problema. Com si hi hagués fets que parlessin tots sols. Es tractava, sens dubte, d'una decisió insensible a la rellevància que per a una qüestió com aquesta tenen els models conceptuals que indefugiblement hom ha de fer servir en el seu tractament. I, en aquest sentit, el seguici de teories produït fins a 1866 gaudia justament d'aquest interès: ser exponent de les diverses concepcions assajades sobre els éssers humans, el llenguatge, la significació i l'aprenentatge lingüístics, sobre la relació entre la conducta lingüística i la conducta natural, la relació entre llenguatge i pensament, etc. Doncs bé, aquí volem considerar un capítol de la història que pretenia silenciar aquella negativa. En concret, considerarem les observacions que sobre el llenguatge va fer J. J. Rousseau en la segona meitat del segle XVIII, els mèrits i demèrits de la qual encara poden ser-nos d'utilitat filosòfica.

\*

Tradicionalment la relació entre la conducta lingüística humana i la conducta natural havia estat contemplada com un cas de discontinuïtat radical, és a dir, com si entre l'una i l'altra existís una diferència essencial i no de grau. Per exemple, per a Aristòtil, els animals estaven dotats de veu –senyals– per a poder manifestar sensacions i passions, mentre que els humans, en funció de llur àni-

ma intel·lectual, estarien dotats de la paraula i, així, de la capacitat per a pensar i raonar, és a dir, de la capacitat de ser éssers polítics, ja que amb el llenguatge hom pot discernir què és el bé i la justícia<sup>1</sup>. Igualment, Descartes, malgrat defensar una concepció de la ment força diferent de l'aristotèlica, també feia de la possessió d'una ànima racional allò que explicaria l'abisme entre les persones i la resta dels éssers. Així, en 1637, estenent la comparació al cas de les màquines, conclou que, tot i que una màquina o un animal poden fer ús de sons -signes- per tal de manifestar llurs estats interns, i tot i que també poden realitzar accions -de vegades millor que els humans-, no obstant això, no poden fer el mateix que fan els éssers humans. A parer seu, malgrat que la imitació fos perfecta, allò que les màquines i els animals no poden tenir és un ús creatiu i intel·ligent del llenguatge. D'una banda, serien incapaços de construir segments lingüístics nous a partir de paraules velles; de l'altra, no podrien saber què estan afirmant o què signifiquen els signes que utilitzen; per últim, tampoc no podrien actuar intel·ligentment, això és, conèixer la significació de llur conducta, preveure'n les conseqüències i plantejar-se objectius conscientment<sup>2</sup>.

Doncs bé, en contra d'aquest essencialisme racionalista, Rousseau en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes* (1755) i en l'*Assaig sobre l'origen de les llengües* (1761) ens presenta una altra imatge ben diferent: no és l'enteniement o la possessió d'una racionalitat intrínseca allò que diferencia els humans dels animals, i no podem, per tant, tractar-los com a éssers essencialment pensants, encara que siguin éssers pensants. Ara bé, Rousseau tampoc no pretenia abraçar l'extrem oposat i apostar per una continuïtat tan íntima entre humans i animals que, en ser tots únicament màquines, hi hagués un trànsit insignificant: en concret, que fos tanta la continuïtat que hom pogués afirmar que l'únic impediment dels animals per a posseir un llenguatge fos sols anatòmic o mecànic. Per exemple, De La Mettrie, que havia defensat aquesta posició en 1748, no descartava que una simple intervenció quirúrgica permetés que els simis arribessin a dominar el llenguatge humà<sup>3</sup>.

Altrament, d'acord amb Rousseau, el tret distintiu dels humans -i aquí Rousseau sí que apel·la a una diferència essencial no explorable mecànicament- seria la llibertat de crear conductes noves, la capacitat de desenvolupar patrons de comportament no establerts per la natura. Més en concret: humans i animals, en quant mecanismes, tenen instints, sentits i passions; és més, uns i altres tenen idees -diguem-ne, continguts mentals- i són capaços de combinar-les. Ara bé, malgrat això, mentre que els animals són màquines autosuficients -sistemes tancats- que viuen immersos en els instints, els éssers humans serien una mena de sistemes oberts que

1. ARISTÒTIL, *Política* 1, 1, 1253a; i *Psicologia*, 429a-431b.

2. DESCARTES, R., *Discurs del mètode*, AT, VI, 50.

3. J. O. DE LA METTRIE, *L'home màquina*, Barcelona: Laia, 1983, pp. 55-60.

viuen en la creativitat, la innovació i la llibertat –avui diríem que la plasticitat és una característica seva; i, en conseqüència, que són éssers perfectibles, encara que també degenerables–. Així podem llegir en el *Discurs*:

No veig en tot animal més que una màquina enginyosa a la qual la naturalesa ha atorgat sentits per refer-se ella mateixa i per a defensar-se, fins a un cert punt, de tot el que tendeix a destruir-la o espatllar-la. Observo precisament les mateixes coses a la màquina humana amb aquesta diferència: que la natura sola ho fa tot en les operacions de la bèstia, mentre que l'home concorre en les seves en qualitat d'agent lliure. L'una escull o rebutja per instint, i l'altre per un acte de llibertat; allò que fa que la bèstia no pugui apartar-se de la regla que li és prescrita fins i tot quan li seria avantatjós de fer-ho, i que l'home se n'aparta sovint per al seu perjudici (...) Tot animal té idees, puix que té sentits; àdhuc combina les seves idees fins a un cert punt, i l'home no difereix en això de la bèstia, sinó en el grau; alguns filòsofs han aventurat que hi ha més diferència entre alguns homes que no pas entre algun home i una determinada bèstia. No és, doncs, tant l'enteniment el que fa la distinció específica entre animals i l'home, com la seva qualitat d'agent lliure. La natura mana a tot animal, i la bèstia obeeix. L'home experimenta la mateixa impressió, però es reconeix lliure de consentir o de resistir, i sobretot és en la consciència d'aquesta llibertat que es manifesta l'espiritualitat de la seva ànima; car la física explica d'alguna manera el mecanisme dels sentits i la formació de les idees, però en la potencia del voler o, més aviat, d'escollir, i en el sentiment d'aquesta potència sols es troben actes purament espirituals, sobre els quals res no expliquen les lleis de la mecànica.

Tanmateix (...) hi ha una altra qualitat molt específica que els distingeix, qualitat sobre la qual no pot haver-hi rèplica; és la facultat de perfeccionar-se, la qual, amb l'ajuda de les circumstàncies, desenrotlla successivament totes les altres, i resideix en nosaltres, tant en l'espècie com en l'individu; mentre que un animal és al cap d'alguns mesos com serà tota la seva vida i la seva espècie al cap de mil anys, com era el primer any d'aquest mil·lenni<sup>4</sup>.

En concret, respecte al problema del llenguatge, els animals estarien en possessió d'un llenguatge de gestos i sons, però aquest seria un codi tancat, un simple sistema de senyals. Els animals farien un ús instintiu o mecànic dels signes tal que l'èxit de la seva aplicació consistiria en la pura satisfacció de llurs necessitats immediates. Per contra, pel que fa al llenguatge humà, la creativitat, la innovació, el perfeccionament, la llibertat i la consciència de la llibertat hi serien presents: hom podria dir que aquí signes i senyals deixen pas als significats i, així, a una conducta simbòlica i intencional. Com, però, hauria sorgit el llenguatge humà? En el *Discurs* llegim:

Lliurat l'home salvatge per la natura al sol instint o, més aviat, recompensat d'aquell que potser li manca per facultats capaces primerament de suplir-lo i tot seguit

4. J. J. ROUSSEAU, «Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes», en *Discursos*, Barcelona: Laia, 1983, pp. 97-98. No ens interessa aquí el vessant moral i polític del pensament de Rousseau. No obstant això, resultarà convenient indicar que és en aquesta característica de poder perfeccionar-se o degenerar que tenen distintivament els humans on Rousseau recolza per a construir tant la seva crítica a la idea de progrés com la seva visió pessimista de la història de la humanitat. En aquest sentit, a continuació de les paraules que acabem de reproduir escriu: «Per què només l'home es sotmès a tornar-se i mbècil? ¿No serà que retorna així al seu estat primitiu i que, mentre la bèstia, la qual res no ha adquirit i tampoc res no ha de perdre, roman sempre amb el seu instint, l'home, en tornar a perdre per vellesa o altres accidents tot el que la seva perfectibilitat li havia fet adquirir, ve així a caure més baix que la pròpia bèstia? Seria trist per a nosaltres d'ésser forçats a acceptar que aquesta facultat distintiva i quasi il·limitada és l'origen de totes les desgràcies de l'home; que ella el treu a força de temps d'aquesta condició primera, en la qual passaria dies tranquils i innocents; que ella és la que, en fer sorgir amb els segles les seves llums i els seus errors, els seus vicis i les seves virtuts, el converteix a la llarga en el tirà d'ell mateix i de la natura» (p. 98).

d'elevat-lo ben per damunt d'ella començarà doncs per les funcions purament animals. Percebre i sentir serà el seu primer estat, que li era comú amb tots els animals; voler i no voler, desitjar i tèmèr, seran les primeres i quasi úniques operacions de la seva ànima fins que noves circumstàncies hi provoquin nous desenvolupaments.

Malgrat el que diuen els moralistes, l'enteniment humà deu molt a les passions, les quals segons opinió general, li deuen també molt; és per llur activitat que la nostra raó es perfecciona, -busquem conèixer només perquè desitgem gaudir-, i no és possible de concebre per que li valdria la pena de raonar al qui no tingués desigs ni temors. Les passions, a llur torn, s'originen en les nostres necessitats, i llur progrés en els nostres coneixements; perquè no es pot desitjar o tèmèr les coses sinó a partir de les idees que pot tenir-se'n o pel simple impuls de la naturalesa; l'home salvatge, mancat de tota mena de llum, solament experimenta les passions d'aquest últim tipus; els seus desigs no ultrapassen les seves necessitats físiques; els sols béns que coneix a l'univers són l'aliment, una femella i el repòs; els sols mals que tem són el dolor i la fam [...] ¿qui no veu que tot sembla apartar de l'home salvatge la temptació i els mitjans de deixar-ho d'ésser? La seva imaginació no li pinta res; el seu cor no li demana res. Les seves mòdiques necessitats es troben tan fàcilment al seu abast, i és tan lluny del grau de coneixements precis per a desitjar adquirir-ne de més grans, que no pot tenir ni previsió ni curiositat. L'espectacle de la natura li esdevé indiferent a còpia d'esdevenir-li familiar; sempre el mateix ordre, sempre les mateixes revolucions; no té el cap per a esbalair-se davant les més grans meravelles; i no és pas en ell que cal cercar la filosofia de la qual té necessitat l'home per a saber observar una vegada el que tots els dies ha vist. La seva ànima, que res no trasbalsa, s'abandona al sol sentiment de la seva existència actual sense cap idea del futur, baldament pugui ser pròxim; i els seus projectes, limitats com els seus punts de vista a penes arriben fins a la fi de la jornada [...] Com més es medita sobre aquest tema més s'engrandeix al nostre esguard la distància entre les pures sensacions i els més senzills coneixements: és impossible de concebre com un home podria només amb les seves forces, sense l'ajut de la comunicació i sense el fibló de la necessitat, franquejar un interval tan gran<sup>5</sup>.

Com veiem, al començament eren els instints, els sentits i les passions; sols després amb el desenvolupament de les necessitats, l'influx de les circumstàncies i d'altres atzars, anirà apareixent el llenguatge, l'enteniment i el coneixement. Ara bé, d'acord amb el que acabem de dir, aquest procés no ha de ser interpretat de manera mecanicista. En l'*Assaig* Rousseau afirma que l'art de comunicar les nostres idees -el llenguatge- depèn menys dels òrgans que fem servir per a dur a terme aquesta comunicació que d'una facultat pròpia a l'home, la qual no sols li fa emprar aquests òrgans amb aquest ús, sinó que li n'hauria fet emprar d'altres si hagués estat necessari. La idea és que els éssers humans, a diferència dels animals, tenen la necessitat intrínseca i espontània de comunicar els seus sentiments i pensaments a altres éssers humans, i que aquesta necessitat fou allò que va fer que cerquessin

5. J. J. ROUSSEAU, *Discurs*, pp. 98-101.

mitjans per a satisfer-la, mitjans que només podien trobar-se en el sentits, ja que aquesta és l'única manera d'actuar sobre els altres. Hom podria dir, així, que és per aquesta tendència innata que la conducta lingüística humana és creativa, innovadora, lliure, simbòlica i intencional<sup>6</sup>.

Rousseau d'aquesta manera se separava clarament de les opinions que Condillac havia expressat en 1746: l'aparició del llenguatge no es deu a la urgència d'expressar necessitats físiques, ja que si aquest hagués estat el cas, el llenguatge ben bé podria no haver existit –els gestos o els sons haurien estat suficients, com passa amb els animals. Per contra, és la necessitat de comunicar les passions allò que motivà les primeres paraules<sup>7</sup>. I en favor d'això Rousseau troba una raó addicional: mentre que les necessitats físiques –la fam, la set, etc.– separen i aïllen els humans, són les passions –l'amor, l'odi, la pietat, la còlera, la por, etc.– allò que els congrega. Aquest seria, de fet, un segon motiu d'oposició a Condillac, el qual, a diferència de Rousseau, considerava que els humans sempre haurien tingut una existència gregària<sup>8</sup>.

Efectivament, Condillac, mitjançant la història inventada de dos nens, ofería la següent explicació de l'origen del llenguatge. Un nen i una nena extraviats per algun desert emeten crits i realitzen gestos com a expressió natural de llurs sentiments. Aquests crits i gestos, en ser signes naturals d'estats interns i de circumstàncies externes, no són encara signes lingüístics: es tracta simplement d'una acció sotmesa a la necessitat i a l'instint. Per contra, l'aparició dels signes lingüístics vindrà una mica després. A partir de la repetició freqüent de circumstàncies semblants i de l'emissió de crits i gestos naturals, els nens haurien acabat acostumant-se a associar crits, gestos i accions amb les circumstàncies perceptibles o amb els estats interns. Així, en la mesura en què van estar més familiaritzats amb aquestes correlacions, més fàcilment podien evocar-los a voluntat; i a més, amb l'ajut de la memòria i la imaginació, van poder fer amb reflexió el que abans sols feien instintivament. Per exemple, cada nen entén ara que els crits i els gestos de l'altre són signes convencionals dels seus sentiments i, així, que fan referència a la causa que els provoca; en conseqüència, mentre que un pot utilitzar-los per a fer-se entendre, l'altre pot usar-los per a entendre el primer. I d'aquesta manera, doncs, s'hauria produït la primera comunicació d'idees entre humans, les primeres paraules; la resta hauria vingut després: lentament, i per una interacció permanent i un perfeccionament compassat entre l'augment dels mots, l'exercici de les facultats de l'ànima i una major destresa en l'ús dels òrgans del llenguatge<sup>9</sup>.

Doncs bé, en contra d'aquesta explicació mecanicista basada en necessitats, associacions, costums i reflexió, Rousseau, com aca-

6. J. J. ROUSSEAU, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid: Akal, 1980, pp. 23, 30 i 31.

7. J. J. ROUSSEAU, *Ensayo*, pp. 29, 32 i 33.

8. J. J. ROUSSEAU *Discurs*, pp. 102-103.

9. E. CONDILLAC, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Barcelona: Orbis, 1992, Part II, Secc. 1ª, caps. I i II, §1 - §8.

bem de suggerir, invoca una tendència lingüística espontània, creadora, autoconscient, lliure i perfectible. I amb això, si més no a primer cop d'ull, semblaria acostar-se a posicions com les cartesianes. Ara bé, hi hauria dues diferències importants: mentre que Descartes, com hem vist, apel·lava a la possessió d'una ànima racional –una substància que funcionaria amb lleis no mecàniques–, Rousseau, en clau empirista, es limita i es conforma a constatar la irreductibilitat de l'acció lingüística sense cercar-ne explicacions substancialistes. I dos: el seu plantejament, a diferència del de Descartes, pretén ser genètic: cal explicar l'origen i la formació històrica del llenguatge.

Ara bé, serà en la reconstrucció d'aquest procés de formació on Rousseau troba dificultats. A parer seu, el llenguatge exigeix l'existència de la societat: no pot ser producte de l'activitat d'homens naturals –els bons salvatges– que viuen sols i aïllats de manera autosuficient; al seu torn, però, l'existència de la societat necessita d'acords, col·laboració i comunicació, que sols poden aparèixer amb el llenguatge. Com explicar, així, l'aparició de la societat i del llenguatge? Una possible resposta seria apel·lar a la intervenció dels déus: recordem, per exemple, el mite platònic de Prometeu<sup>10</sup>; o també acceptar, respecte al problema del origen de la societat, que els humans són éssers gregaris. Tanmateix, Rousseau, inspirant-se en la física de l'època, fa servir un altre model explicatiu: un model basat en la teoria corpuscular de la matèria i el mètode galileà de composició-resolució. En concret: es tracta d'explicar –reconstruir, compondre, sintetitzar– el tot social a partir dels àtoms socials, els elements últims i inanalitzables obtinguts a través de l'anàlisi –els éssers humans considerats com a individus aïllats. Així escriu:

Encara que volguéssim pensar un home salvatge tan hàbil en l'art de pensar com ens ho mostren els nostres filòsofs, encara que el convertíssim, ell mateix [...] en un filòsof, descobrint les més sublimes veritats, fent-se per un seguit de raonaments molts abstractes màximes de justícia i de raó extretes de l'amor a l'ordre en general, o de la voluntat donada a conèixer pel seu Creador; en una paraula encara que li suposéssim en l'esperit tantes llums i intel·ligència com ha de tenir i en realitat té de feixugor i estupidesa, quin profit trauria l'espècie de tota aquesta metafísica, que no podria comunicar-se i que moriria amb l'individu que l'hauria inventada? Quin progrés podria fer el gènere humà dispers als boscos entre els animals? I fins quin punt podrien perfeccionar-se i instruir-se mútuament homes que, no tenint domicili fix ni cap necessitat l'un de l'altre, amb prou feines potser en trobarien dues vegades en la vida sense conèixer-se i sense parlar-se?<sup>11</sup>

Al començament –en l'estat de natura– els humans haurien viscut de manera autosuficient, sols, aïllats, i sense llenguatge, només

10. Per a la llegenda de Prometeu, PLATÓ, *Protàgores*, 320c-322c. Tanmateix, per a una crítica a aquest tipus d'explicació mitològica, tot i que sota la figura d'un demiürg, *Cràtil*, 429d-438e. La idea de Plató, breument exposada, és que la hipòtesi d'un legislador del llenguatge, diví o humà, no seria capaç d'explicar la significació lingüística, entesa com a exactitud natural de les paraules, ja que, a tal efecte, el legislador hauria de conèixer l'essència de les coses; això, però, només serà possible si el legislador posseeix ja el llenguatge. (Per a aquesta qüestió, A. DEFEZ, «Llenguatge i coneixement en el *Cràtil* de Plató», en *Enrahonar*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1997, n. 28, pp. 123-143). Al seu torn, una interessant explicació de l'origen i la diversitat de les llengües basada en els relats bíblics, i crítica respecte les anàlisis de Rousseau, pot trobar-se en la veu «Llengua» de l'Enciclopèdia de Diderot i D'Alembert escrita pel gramàtic Beauzée. Segons aquest autor, no sols Déu hauria donat el primer llenguatge als homes, sinó que cal considerar els fets narrats sobre la torre de Babel com la causa de la diversitat posterior de les llengües. (L'edició castellana de *l'Essai sur les origines des langues* inclou aquest article com a Apèndix al text de Rousseau.)

11. J.J. ROUSSEAU, *Discurs*, pp. 101-102

amb unions esporàdiques i puntuals; sols posteriorment, i en funció d'un acte fundacional –un pacte social–, haurien començat a viure en societat i a posseir un llenguatge. El problema, però, és que no es veu com pogué produir-se aquest acte fundacional sense llenguatge i sense la mena de forma de vida compartida que aquest proporciona.

En aquest sentit, algú podria objectar que no cal interpretar aquesta reconstrucció com una hipòtesi empírica que pretengués descriure realment què va succeir en el passat, sobretot quan és Rousseau qui ens avisa que les seves reflexions no pretenen establir veritats històriques, sinó que són «*raonaments hipotètics i condicionals, més propis per a escatir la natura de les coses que no pas per a demostrar-ne el veritable origen*»<sup>12</sup>. Ara bé, això no afecta el problema: la qüestió no és si van existir o no un estat de natura i un pacte social, sinó si aquesta reconstrucció conceptual és plausible; i, si no ho és, per què no ho és, és a dir, quines són les pressuposicions errònies en què es basa i quins atzucacs se'n deriven. I el fet és que Rousseau mateix veu les dificultats que provoca la seva reconstrucció, dificultats que, en realitat, van més enllà de la suara indicada. Així, poc després de constatar la interdependència que mantenen societat i llenguatge, escriu:

Suposem vençuda aquesta primera dificultat; saltem per un moment l'espai immens que deu trobar-se entre el pur estat de natura i la necessitat de les llengües i cerquem, en suposar-les necessàries, com van poder començar a establir-se. Nova dificultat pitjor encara que la precedent: puix que si els homes han hagut de menester la paraula per a aprendre a pensar, han tingut molta més necessitat encara de saber pensar per a trobar l'art de la paraula; i tot i que un hom comprendria com han estat presos els sons de la veu com a intèrprets convencionals de les nostres idees, sempre restaria per escatir quins han pogut ésser els intèrprets d'aquesta convenció per a les idees que, en no tenir un objecte sensible, no podien indicar-se ni pel gest ni per la veu; de manera que, a penes, hom pot formar-se conjeitures defensables sobre la naixença d'aquest art de comunicar els seus pensaments i d'establir un comerç entre els esperits<sup>13</sup>.

Podem presentar aquesta segona dificultat amb l'interrogant de què va ser primer, si el llenguatge o el pensament. D'acord amb Rousseau, el llenguatge, d'una banda, és el formador i l'aquilador dels pensaments; de l'altra, el pensament seria el creador del llenguatge. Com acabem de veure, «*puix si els homes han hagut de menester la paraula per a aprendre a pensar, han tingut molta més necessitat encara de saber pensar per a trobar l'art de la paraula*». Ens trobem, per tant, davant un cas de la paradoxa de l'ou i la gallina –el que Herder anomenarà després «la baldufa eterna». I, no obstant això, inconscientment Rousseau sembla trobar la solució,

12. J.J. ROUSSEAU, *Discurs*, p. 87.

13. J.J. ROUSSEAU, *Discurs*, p. 87.

ja que acte seguit passa a oferir-nos una descripció de com podrien haver estat aquestes passes:

El primer llenguatge de l'home, el llenguatge més universal, el més enèrgic i l'únic que li ha fet falta abans que calgués persuadir homes agrupats, és el crit de la natura. Com que aquest crit només era arrencat per una mena d'instint en les ocasions apressants, a fi d'implorar socors en els grans perills o d'esplai en els mals violents, no se'n feia gaire ús en el curs ordinari de la vida, on regnen sentiments més moderats. Quan les idees dels homes començaren a escampar-se i a multiplicar-se i s'establí entre ells una comunicació més estreta, buscaren signes més nombrosos i un llenguatge més ampli; augmentaren les inflexions de la veu, i hi conjuminaren els gestos que, per llur natural, són més expressius i amb sentit menys dependent d'una determinació anterior. Expressaven, doncs, els objectes visibles i mòbils mitjançant gestos, i els que colpien l'orella mitjançant sons imitatus: però com que el gest a penes pot indicar sinó objectes presents o fàcils de descriure i les accions visibles, com que no és d'ús universal puix que la foscor o la interposició d'un cos el fan inútil, i com exigeix atenció més que no pas la fomenta, se'ls acudí finalment substituir-lo per les articulacions de la veu, que malgrat no tenir la mateixa relació amb certes idees, són més adequades per a representar-les totes com a signes instituïts; substitució que tan sols pot fer-se amb un comú consentiment i de manera bastant difícil de posar en pràctica per a homes que encara no havien realitzat cap exercici amb llurs toscos òrgans, i encara més difícil de concebre en ella mateixa, ja que aquest acord unànime degué estar motivat, i la paraula sembla haver estat molt necessitada per a establir la utilització de la paraula<sup>14</sup>.

Rousseau distingeix aquí tres fases en l'aparició del llenguatge: primer, el moment merament expressiu del crit; després, una fase en què signes i gestos haurien estat usats en col·laboració; i, per últim, l'aparició del llenguatge articulat i, així, la substitució de crits, signes i gestos per paraules. Doncs bé, és en aquesta tercera fase on es plantejaria la dificultat, ja que per a l'aparició de les paraules caldrà un acord entre els humans difícil d'explicar sense paraules – «*la paraula sembla haver estat molt necessitada per a establir la utilització de la paraula*», ens diu. Ara bé, per què dèiem adés que Rousseau té al davant la resposta i no és capaç de veure-la? Inconscientment sembla saber on buscar: que abans del llenguatge i del pensament actuals n'hi va haver de més primitius, els quals estarien més a prop dels sistemes de senyals dels animals que no pas d'un llenguatge simbòlic sofisticat. Amb tot, no considera que aquí pugui trobar-se una resposta satisfactòria.

D'acord amb l'*Assaig*, les primeres paraules tindrien un sentit figurat o metafòric, però no propi; millor dit: serien paraules que des de la perspectiva lingüística humana actual estarien ben a prop de la poesia, en el sentit que no denotarien entitats existents, sinó que sols serien expressió de les passions que les provoquen. En

14. J.J. ROUSSEAU, *Discurs*, pp: 104-105.



aquesta fase els objectes només serien l'ocasió o la circumstància de les passions i dels mots<sup>15</sup>. Al seu torn, en el *Discurs* podem llegir:

S'ha de pensar que els primers mots emprats pels homes tingueren, en llur esperit, una significació molt més extensa que tenen els que hom fa servir en les llengües ja formades i que, ignorant la divisió del discurs en les seves parts constitutives, donaren de primer a cada mot el sentit d'una proposició sencera. Quan començaren a distingir el subjecte de l'atribut i el verb del nom, cosa que no fou pas un mediocre esforç de geni, els substantius en primer lloc no varen ésser més que noms propis i l'infinitiu fou l'únic temps dels verbs; i pel que fa als adjectius, la noció s'hagué de desenvolupar ben difícilment, perquè tot adjectiu és un mot abstracte i les abstraccions són operacions penoses i poc naturals<sup>16</sup>.

Com veiem, en les primeres capes diguem-ne geològiques del llenguatge les paraules haurien tingut un tipus de significació diferent de la que tenen en els llenguatges sofisticats: al començament haurien estat pura expressió de les passions en ocasió dels objectes i, per tant, amb una nul·la capacitat referencial; més tard, ja guanyada la capacitat d'identificar i denotar entitats, els mots foren merament noms de particulars. I tot això, dintre un pensament i un llenguatge concrets, sense possibilitat d'un ús abstracte i universal dels mots, ni de realitzar distincions temporals o adjectivacions. Per exemple, si en aquest estadi els humans posseïen una paraula per a indicar la presència d'ovelles, amb aquesta paraula no podrien parlar encara d'ovelles en general, d'alguna ovella passada o futura, ni atribuir o negar propietats a les ovelles. Ara bé, arribats aquí, Rousseau, fent un salt, introdueix una concepció ideacionista del significat.

L'ideacionisme, que Rousseau va heretar de Locke i de Condillac, és una versió de la teoria referencialista del significat, segons la qual, fent servir el model dels noms propis, cal interpretar el significat de les paraules com les entitats que *ex hypothesi* aquestes denoten o designen. En concret, per a una teoria ideacionista els objectes designats per les paraules són primàriament les idees –els continguts mentals– dels parlants; al seu torn, els objectes exteriors a la ment –els objectes públics i intersubjectius– sols serien anomenats indirectament per les paraules a través de l'intermediari de les idees. Dit d'una altra manera: per a l'ideacionisme, les paraules anomenen de manera immediata els continguts mentals (idees), i de manera mediata els objectes públics en quant els continguts mentals són llurs representacions en la ment del parlant<sup>17</sup>. Doncs bé, en aquesta línia, i fent-se càrrec del problema dels termes generals, escriu Rousseau:

D'antuvi cada objecte va rebre un nom particular, sense consideració de gèneres i espècies, que aquests primers parlants no estaven en condició de distingir; i

15. J.J. ROUSSEAU, *Ensayo*, pp. 34-38.

16. J.J. ROUSSEAU, *Discurs*, p. 105.

17. J. LOCKE, *A ssaig sobre l'enteniment humà* (1690), L. III, caps. 1 i 2; i CONDILLAC, *op. cit.*, Part II, Secc. 1<sup>a</sup>, cap. IX, X i XI, §80 - §116. Ara bé, per exactes, caldria dir que l'ideacionisme té una història que va en el temps més enllà de l'empirisme modern. De fet, Aristòtil ja hauria defensat quelcom semblant en el *Peri Hermeneias* quan escriu: «Els sons expressats per la veu són símbols de les afecions de l'ànima, i les lletres ho són dels sons expressats per la veu. I així com l'escriptura no és la mateixa per a tothom, tampoc els sons expressats per la veu no són els mateixos. Tanmateix, allò de què aquests són primàriament signes, les afecions de l'ànima, són les mateixes per a tothom, i allò de què aquestes son imatges, les coses reals, són també les mateixes» (16a 3-8).

tots els individus es presentaran isolats en llur esperit com ho estan en el tauler de la natura; si un gos es deia A, un altre es deia B; car la primera idea que hom treu de dues coses és que no son la mateixa i ben sovint cal molt de temps per a observar el que tenen en comú; de manera que com més limitats són els coneixements, més extens esdevé el diccionari. L'engavanyament de tota aquesta nomenclatura no pogué ser superada fàcilment: perquè, per tal d'ordenar els éssers sota denominacions comunes i genèriques, calia conèixer-ne les propietats i les diferències; calia observacions i definicions, val a dir, història natural i metafísica, molt més que no pas els homes d'aquells temps podien tenir-ne. D'una altra banda les idees generals no poden ésser introduïdes a l'esperit sinó amb l'ajuda dels mots, i l'enteniment no les pot capir sinó per mitjà de proposicions. Aquesta és una de les raons per les quals els animals no podrien formar-se tals idees ni adquirir mai la perfectibilitat que en depèn [...] Tota idea general és purament intel·lectual; per poc que s'hi barregi la imaginació, la idea es converteix ben aviat en particular [...] Els éssers purament abstractes es veuen de la mateixa manera o només es copsen pel discurs [...] Cal, doncs, enunciar proposicions, cal doncs, parlar per tenir idees generals: car, tot seguit de parar-se la imaginació, l'esperit no funciona més que amb l'ajut del discurs. Si, doncs, els primers creadors només han pogut donar noms a les idees que tenien ja, se segueix que els primers substantius només han pogut ésser noms propis<sup>18</sup>.

No ens interessa aquí el problema de les idees generals i la solució de Rousseau, que segueix de prop el tractament nominalista de Berkeley i Hume, sinó tractar les conseqüències que té l'ideacionisme pel que fa al problema dels orígens del llenguatge<sup>19</sup>. Doncs bé, aquesta seria una teoria que no sols no explica el que ha d'explicar, sinó que a més dóna per explicat allò que hauria d'explicar i que no explica. Vegem-ho en detall. Rousseau afirma que cal llenguatge (proposicions i noms propis d'idees particulars) per tal de convertir les idees particulars en idees generals; no obstant això, considera que les idees particulars no estarien necessitades d'explicació: hom podria dir que existeixen *per se*, independentment del llenguatge, que són reconegudes com a tals pels subjectes a través de la introspecció i que, un cop reconegudes i superada la fase dels crits i els gestos, són batejades amb una paraula, un nom propi a través de definicions ostensives.

Considerem, per exemple, el cas de la sensació del dolor: d'una banda, tindríem la sensació de dolor; d'una altra, el seu reconeixement per part del subjecte. Aquest subjecte en un començament pot usar crits, gestos o sons per a expressar la seva passió –el dolor. Amb el temps, però, decideix posar el nom de 'dolor' a la seva idea particular o sensació de dolor. I això també seria vàlid tant per a altres idees simples que representen característiques dels objectes públics, com respecte de la idea complexa –la imatge mental complexa– corresponent a qualsevol objecte. Per exemple, si al començament els homes podrien expressar llur passió envers

18. J.J. ROUSSEAU, *Discurs*, pp. 106-107.

19. Dit breument, que no hi ha idees generals, sinó que totes ho són de particulars, no essent les idees generals altra cosa que idees particulars associades a un nom i usades pels subjectes de manera general per a fer referència a objectes que tenen en comú característiques rellevants (G. BERKELEY., *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge* (1710), Introducció, §6 - §17; i D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), I, 1,VII).

les ovelles -o, millor, envers la seva idea particular d'ovella- amb una barreja de sons i gestos o amb alguna paraula usada metafòricament, amb el pas del temps podrien haver acordat de donar-li el nom de 'ovella'.

Ara bé, aquesta reconstrucció inclou tesis que necessiten explicació. Fem-ne una llista: (i) que per als parlants amb anterioritat al llenguatge existeixen de manera ben definida i estructurada les idees i les coses; (ii) que existeixen les idees -els continguts mentals- com a representacions dels estats del cos i de les altres coses exteriors a la ment; (iii) que els sons inarticulats, els gestos i, després, les paraules són una espècie de noms propis de les idees, essent aquestes llurs significats; (iv) que hi ha una operació mental semblant a un bateig inicial que fixa la referència, donant significat a les paraules; i (v) que tots els parlants es posaran d'acord en la manera com bategen llurs idees, és a dir, en el que signifiquen les paraules que usen per a comunicar-se.

Doncs bé, per a Rousseau, la dificultat rau en (v) o, millor, en un cas concret d'aplicació de (v), ja que, com hem vist adés, *«tot i que un hom comprendria com han estat presos els sons de la veu com a intèrprets convencionals de les nostres idees, sempre restaria per escatir quins han pogut ésser els intèrprets d'aquesta convenció per a les idees que, en no tenir un objecte sensible, no podien indicar-se ni pel gest ni per la veu»*. En altres paraules: la dificultat no es trobaria en el cas de les idees que són representacions d'objectes públics i intersubjectius: aquí l'acord vindria garantit per la mateixa existència dels objectes perceptibles per a tothom. Per contra, el problema es planteja amb les idees que, en no ser públiques ni intersubjectivament observables, no poden ser considerades, amb garantia, com allò designat pels diversos usos d'una mateixa paraula. Ara bé, un cop s'accepta que aquí hi ha un problema, la dificultat s'estendria també a les idees que Rousseau considerava a estalvi: com saber que tothom anomena «ovella» al mateix objecte, això és, a la mateixa combinació de color, forma, olor, textura, etc.?; o, com saber que tothom combina d'igual manera les idees que jo combino quan penso o percebo una ovella?

Tanmateix, podria ser que aquesta no fos la dificultat real. Efectivament, i si allò problemàtic no fos (v), sinó les tesis (i) (iv) o, si es vol, l'ideacionisme en general? En aquest cas, Rousseau tindria raó a afirmar que en la seva reconstrucció dels orígens del llenguatge hi ha un problema, però s'equivocaria sobre el problema que hi ha. Aquest no seria el de com assegurar l'acord en l'ús de les paraules que versen sobre idees no públiques, sinó precisament el de la falsa imatge que ens ofereix (i) (iv). D'acord amb aquestes tesis, tant el llenguatge inarticulat del sons com el llen-

guatge de les paraules tindrien la funció d'anomenar el curs preexistent de les idees particulars del subjecte que parla. Què passaria, però, si tot fos radicalment distint? És a dir: (i) que per als parlants amb anterioritat al llenguatge NO existiren de manera ben definida i estructurada les idees i les coses; (ii) que NO existiren les idees –els continguts mentals– com a representacions dels estats del cos i de les altres coses exteriors a la ment; (iii) que els sons inarticulats, els gestos i, després, les paraules NO fossin una espècie de noms propis de les idees, NO essent aquestes el significat d'aquells; i (iv) que NO hi hagués una operació mental semblant a un bateig inicial que fixés la referència, donant el significat a les paraules.

Així, podríem dir que en les capes geològiques més bàsiques del llenguatge, els crits, els gestos o els primers sons no són noms propis de res –continguts mentals o idees–, sinó simples reaccions naturals i espontànies. I dos: que tampoc les expressions lingüístiques que els substituirien –per exemple, «tinc dolor» o «dolor»– no tindrien per què ser noms propis d'algun contingut mental, sinó simples substitucions que enriqueixen i sofisticuen aquelles reaccions naturals i espontànies. És més, quelcom semblant podríem dir de la paraula «ovella»: a l'inici el que hauria existit no és la representació mental d'ovella, sinó la capacitat natural de reaccionar, de distingir i identificar ovelles, reaccions naturals que no pressuposarien, però, cap reconeixement de què és ser ovella o de quines són les propietats comunes a totes les ovelles<sup>20</sup>.

En cas de ser les coses com les acabem de presentar, aleshores, a diferència del que pensava Rousseau, sembla que no hi hauria cap problema per a explicar l'acord del parlants respecte del significat de les paraules. Atès que les paraules primàriament no signifiquen denotant entitats, aquest acord no consistiria en un estar d'acord respecte de quina entitat és denotada per cada paraula. Per contra, l'acord lingüístic estaria garantit per la concordança dels parlants respecte de llurs reaccions naturals i espontànies en les circumstàncies escaients. I aquí per circumstàncies escaients no hauríem d'entendre la preexistència d'entitats que s'identifiquen prèviament en el llenguatge –si es vol, entitats que s'autoidentifiquen–, talment que aquestes entitats haguessin de ser identificades i reconegudes pels parlants abans de tenir destresa lingüística. De fet, si aquest fos el cas, el problema de Rousseau reapareixeria. No, ben bé al contrari: l'inici del llenguatge no hauria estat presidit per activitats de tipus intel·lectual com, per exemple, el reconeixement de què és ser ovella o de quines són les suposades propietats comunes a totes les ovelles, o el reconeixement de què és fenomenològicament la sensació de dolor. Com diem, a l'inici del llenguatge sols hi hauria hagut reaccions naturals i espontànies

20. L. WITTGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques* (1958), Barcelona: Laia, 1983, §243-§315.

21. Per a una descripció de l'aparició del llenguatge dintre l'evolució natural de l'espècie humana, A. GOMILA, «Evolución y lenguaje», en F. BRONCANO (ed.), *La mente humana. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* vol. 8, Madrid: Trotta, 1995, pp. 273-300. Gomila ofereix la següent formulació de la lògica del procés de la filogènesi del llenguatge: el llenguatge va sorgir per satisfer les necessitats comunicatives de l'espècie humana. Aquesta intencionalitat no aniria, però, lligada a una consciència reflexiva, ja que la consciència reflexiva seria precisament una de les conseqüències de la mateixa evolució del llenguatge. Al contrari, l'aparició i evolució del llenguatge s'hauria produït a través de diverses fases, estant lligada a noves formes d'organització social derivades a canvis del nínxol ecològic, al procés d'encefalització i altres canvis anatòmics, al fenomen de la immaduresa dels nadons i llur conseqüent major dependència social, a la coevolució de la capacitat representacional i de la capacitat lingüística a partir d'una comunicació proto-lingüística en la qual els participants no tindrien encara coneixements específicament lingüístics, a l'adopció de l'estratègia cognitiva (accés al llenguatge) com a valor adaptatiu, a les estratègies de la novetat i de la flexibilitat adaptativa que hauria desenvolupat una progressiva especialització neuronal, etc. I tot això, segons Gomila, sense haver de concloure que tot el llenguatge sigui innat o que genèticament estigui pre-programat: a parer seu, només hauria arribat a fer-se innat un dispositiu per a l'adquisició del llenguatge, el qual permetria desenvolupar certs tipus d'estructures lingüístiques, però no unes suposades propietats universals per a tot llenguatge. I és que el llenguatge s'hauria desenvolupat i s'estaria desenvolupant en condicions canviants, raó per la qual no hauria de menystenir-se el seu aspecte creatiu: de fet, els canvis lingüístics –per exemple,

el de la capacitat recursiva del llenguatge- difícilment podrien ser seguits per canvis genètics. En suma: seria un error plantejar-se el problema de l'aparició del llenguatge com un trànsit del no-res al tot, i no sols perquè això aniria contra els fets, sinó perquè aquesta pressuposició seria també la que causa precisament les paradoxes de la necessitat del llenguatge per tal d'instaurar el llenguatge.

22. J. G. HERDER, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra Selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982, p. 143. En aquest sentit, resulta interessant tenir present com Herder va imaginar els orígens del llenguatge. Per a aquest autor, el que hi hagué al començament no fou primer un crit i després una paraula entesos pels humans, instintivament o amb reflexió, com fent referència a quelcom preexistent i important només en relació a llurs necessitats físiques. Al contrari, els humans ja des de ben començament viurien immersos en una dimensió simbòlica que depassaria amb escreix la pura satisfacció de necessitats físiques, i on els signes no serien símbols per tenir un valor referencial, sinó per reenviar a altres activitats simbòliques -lingüístiques o no- i que Herder anomena 'reflexió' (*Besonnenheit*). Herder presenta com a exemple paradigmàtic dels inicis del llenguatge el reconeixement d'una ovella. A parer seu, l'ovella no seria reconeguda pels parlants -o, si es vol, els parlants no reaccionaran davant l'ovella- com si simplement es tractés de quelcom útil en un sentit alimentari, ni com si fos un objecte que posseeix certes característiques comunes a tota una classe d'objectes, sinó a través d'algun tret distintiu -en concret, el seu bel-, el qual passaria a formar part de llur univers simbòlic com a element discriminatori. Dit d'altra manera: en els inicis el belar de l'ovella hauria estat allò que va permetre als parlants centrar la seva atenció, identificar, reconèixer i reidentificar cert segment d'una realitat d'estructura a penes diferenciada. S'hauria creat, així, un nou espai simbòlic. (Per a una

sobre les quals, a poc a poc, hauria anat aixecant-se la resta del llenguatge amb els seus sofisticats recursos referencials i sintàctics.

Ara bé, aquestes reaccions naturals i espontànies que es trobarien a la base del llenguatge no haurien de ser enteses com a reaccions merament mecàniques o instintives, sinó que elles mateixes ja constituïrien una mena de món simbòlic. Així, els primers signes ja podrien comptar com a símbols, i no per tenir un valor referencial, sinó per reenviar a altres símbols i altres activitats simbòliques -lingüístiques o no-, això és, per tenir un lloc en el tot d'una forma de vida. Dit d'una altra manera: la significació dels primers signes ja dependria holísticament del rerefons simbòlic en el qual tenen lloc. En conseqüència, hom podria dir que la conducta lingüística humana no és, estrictament parlant, un afegitó exterior a la conducta natural, ni un afegitó que s'hagi produït peça a peça, mot a mot. Al contrari, ja la conducta natural, almenys a partir de cert moment de l'evolució biològica dels humans, hauria estat simbòlica, i així la conducta lingüística seria una perllongació d'aquesta conducta natural, una perllongació que l'enriqueix, permetent activitats tan sofisticades i completes com usar referencialment el llenguatge, fer referència a objectes que no són presents, fer un ús abstracte i general de les paraules, realitzar descripcions detallades i precises, establir relacions entre les coses, construir mons ficticis, etc. És més, la conducta lingüística també propiciaria noves maneres de reaccionar i sentir, modificant les anteriors i més bàsiques, atorgant-los noves significacions en re-situar-les en el tot de l'acció humana, o introduint-ne de noves. D'aquesta manera, l'acció lingüística esdevindria l'activitat amb la qual la realitat, incloent-hi la pròpia acció humana, és realitat per als éssers humans, l'horitzó dintre el qual els humans es troben<sup>21</sup>.

Rousseau sembla acostar-se a les primeres d'aquestes observacions, quan emfasitza que els primers mots haurien estat pura expressió de les passions en ocasió dels objectes, però sense capacitat referencial; també quan afirma que «els homes han hagut de menester la paraula per a aprendre a pensar». Tanmateix, com hem vist, segueix un altre camí en abraçar tot seguit una postura ideacionista. Dit d'una altra manera: veia la direcció en què calia buscar la solució del problema, però malbarata aquesta intuïció en donar finalment prioritat a la funció lingüística de denotar entitats, entitats identificables amb anterioritat al llenguatge. Per aquesta raó, Rousseau també podria ser objecte de la crítica que Herder va dirigir a Condillac en 1772: dotar misteriosament els humans de la capacitat d'entendre què és per una paraula denotar quelcom, això és, pressuposar l'existència del llenguatge per tal d'explicar l'aparició del llenguatge, o creure inconscientment que les paraules van sorgir perquè ja existien abans d'existir<sup>22</sup>.

I ara també podem entendre millor el problema de la relació llenguatge-pensament. Com hem vist, Rousseau el plantejava com un dilema de prioritats entre el llenguatge i el pensament, cosa que seria conseqüència de l'adopció de l'ideacionisme. Efectivament, Rousseau sembla considerar el pensament com un procés mental constituït per la successió d'episodis discrets formats d'idees o continguts mentals. Es tracta d'una concepció que suggereix que entre llenguatge i pensament hi ha una relació externa, essent lògicament separables. D'una banda, el pensament donaria significació i intencionalitat al llenguatge, el qual en si mateix sols seria un conjunt inert de sons; d'una altra, el llenguatge serviria per a fer públics els pensaments propis i per a poder interpretar els pensaments d'altri. Dit metafòricament: el llenguatge vindria a ser quelcom semblant al vestit extern del pensament, mentre que el pensament seria allò que dóna vida i forma al llenguatge.

Ara bé, aquest model ens estaria oferint una imatge dolenta de com funciona el llenguatge, ja que no cal suposar que el pensament, bé com a procés o bé com a missatge, acompanyi la paraula, com si fos un parlar immaterial. Millor dit: sense negar l'existència de processos i estats mentals, no seria necessari invocar-los per tal d'explicar la significació i l'eficàcia semàntica del llenguatge. Al contrari, ni els significats tenen per què consistir en una referència mental, ni tampoc la vida de les paraules té per què ser parasitària d'algun procés mental. En concret, la vida que necessiten les paraules, en quant signes inerts, podria ser simplement l'ús social que tenen en la seva interacció amb altres activitats, lingüístiques o no. Així, des d'aquesta perspectiva, pensar no seria quelcom essencialment distint de parlar, sinó que llenguatge i pensament formaran, diguem-ne, una melodia que sols amb una forçada abstracció podem dividir en sons i significats. Dit d'una altra manera: l'acció lingüística, de vegades, es produeix en veu alta, de vegades sense obrir els llavis, i encara en altres fent servir un llapis escrivint. En cap cas, però, no caldria considerar que una suposada activitat oculta de pensament gaudeixi de prerrogatives: un cop expliquem que 'parlar-pensar' és una activitat social que realitzen els éssers humans a partir de llurs reaccions naturals i la progressiva sofisticació del llenguatge, ja no serà necessari hipostasiar cap activitat oculta. I això seria vàlid no sols respecte del llenguatge i el pensament actuals, sinó també pel que fa als seus estadis més primitius: en tots els casos es tractaria d'una relació interna i no externa<sup>23</sup>.

Altrament, per a Rousseau, la relació 'llenguatge-pensament' esdevé problemàtica perquè volia explicar-la en termes de prioritats, temporal i lògica. Per a Rousseau les idees són pensaments entesos com a continguts mentals, i el pensament no sols seria la successió i la combinació d'aquestes idees, sinó també el procés

anàlisi de la posició de Herder i de les anticipacions que aquest hauria fet d'algunes de les tesis del segon Wittgenstein, Ch. TAYLOR, «La importància de Herder», en *Argumentos filosóficos* [1995], Barcelona: Paidós, 1997, pp. 115-141).

23. Per a aquesta qüestió, WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §109, §316-§362, §428, i II xi; també Zettel, Oxford: Basil Blackwell, 1967, §93-§130, §143, §605-§614. Per raons d'espai no podem ocupar-nos aquí d'aquelles situacions en què sembla que hi ha pensament però no llenguatge, com passa quan diem que algú fa quelcom pensant-hi, volent indicar que hom ho podria fer sense pensar. Aquests casos, però, no demostren que el pensament sigui una activitat mental que acompanya l'acció; tampoc que es tracti d'una activitat conceptual no-lingüística. Altrament, el que sí que demostren és que l'ús del mot 'pensament' té moltes aplicacions i ramificacions. Així, fer quelcom pensant-hi no seria altra cosa que fer això d'una manera distinta de quan es fa sense pensar: per exemple, fer-ho prestant atenció als resultats de l'acció, o evitant conseqüències futures o immediates, o fer-ho ajustant expectatives i resultats, o avançant esdeveniments, etc. Cap d'aquestes activitats, però, no necessitaria l'acompanyament d'un discurs conceptual interior, com tampoc no el necessiten les activitats atentes i previsoras dels animals. Ara bé, que no el necessitin no vol dir que sempre n'estigui absent: de vegades, serà suficient amb seguir l'acció, en altres un ensinistrament; i, de vegades, en certs moments pot incloure pensament conceptual o lingüístic, el qual en alguns casos, però no sempre, pot arribar a ser posteriorment un simple automatisme. I tot això, és clar, en distints graus, ja que entre fer quelcom pensant-hi i fer-ho sense pensar serien possibles gradacions diverses.

que ha de posar en relació les idees amb les paraules, és a dir, donar vida al llenguatge. Com explicar aleshores l'acord dels parlants, si llenguatge i pensament són lògicament independents? És més, com explicar la normativitat lingüística si, d'acord amb el model proposat, cada parlant, i no el llenguatge entès com a acció social, podria de ser al capdavant la màxima autoritat respecte a la correcció del llenguatge? Hom podria resumir el problema de Rousseau com una dolenta interpretació de l'expressió quotidiana 'pensar abans de parlar'. Aquesta expressió, que en l'intercanvi lingüístic ordinari significaria només que cal sospesar les conseqüències que pot tenir allò que diem, hauria estat interpretada sota el model del vestit que acabem de presentar. Ara bé, acceptat aquest model, sempre podríem preguntar-nos paradoxalment «*com puc saber què he de pensar abans d'oir-m'ho dir?*», pregunta que justament planteja la dificultat que el mateix Rousseau trobava a la seva explicació<sup>24</sup>.

24. Per a aquesta qüestió, M. BLACK, *El laberinto del lenguaje* [1968], Caracas: Monte Avila, 1969, pp. 101-113.

ANTONI DEFEZ I MARTÍN  
*Facultat de Lletres*  
*Universitat de Girona*  
[antoni.defez@udg.es]