

La identitat i les llengües. Una visió des de la filosofia

Joan Vergés Gifra

En aquest text començaré parlant de la importància politicomoral de la llengua i del llenguatge – després en faré la distinció– especialment en el context europeu, però al final acabaré dient alguna cosa sobre per què la llengua i el llenguatge haurien de tenir importància des del punt de vista politicomoral. Són dues perspectives lleugerament diferents. Quan faci aquesta segona puntualització (de per què la llengua i el llenguatge haurien de tenir rellevància des del punt de vista politicomoral), apareixerà amb una mica més de claredat –espero– la qüestió de la identitat. En aquest sentit, doncs, durant la meua intervenció intentaré vincular la llengua i el llenguatge amb la qüestió moral i la identitat.

La qüestió lingüística ha esdevingut rellevant en filosofia política (en el pensament polític) des de fa no gaires anys. El 2011, Philippe Van Parijs (un filòsof i economista flamenc resident a Brussel·les que ha voltat arreu del món, també pel món universitari, i té prou reputació en el camp de la filosofia política contemporània) va publicar un llibre que es titulava *Linguistic Justice*. El llibre, d'alguna manera, va ser tota una fita perquè en moltes ocasions els autors del *mainstream* en pensament polític han menystingut la qüestió de la llengua, no l'han considerada prou rellevant. Des de la publicació d'aquest llibre, però, les coses han canviat. Finalment tenim un àmbit de la filosofia política en què la qüestió de la llengua és digna de consideració en clau normativa, una nova subdisciplina anomenada *justícia lingüística*.

En la seva obra, van Parijs defensa l'interès de disposar d'una *lingua franca* –d'una llengua comuna– que uneixi tots els humans, que permeti que es puguin comunicar i que s'entenguin entre si. I justifica aquest interès en termes de justícia distributiva. És a dir, sosté que ens cal una *lingua franca* per tal d'afavorir una major cohesió de la humanitat en el seu conjunt en termes de justícia. La justificació de l'autor és –ometent els detalls que ja es troben en el llibre– que si els humans poguéssim parlar un mateix idioma, si tinguéssim un idioma comú, se'ns podria despertar una empatia mútua que facilitaria l'entesa i la interacció amb els altres: d'un altre que estaria patint en un lloc remot però que entendríem, d'un altre que està passant per una situació complicada però que ens parlaria, etc. La possibilitat d'entendre els altres facilitaria que es despertés l'empatia necessària perquè hi hagués una solidaritat comuna entre els humans i un interès a aconseguir una millor justícia distributiva entre tots.

Ara bé, ell mateix reconeix que el fet de promoure una determinada llengua a l'estatus de llengua franca comportaria la generació d'una sèrie d'injustícies. El millor candidat a esdevenir llengua franca és l'anglès, o el que ell anomena *globish*, que és l'anglès que parlem aquells que no en som parlants nadius. El *globish* és preferible a l'esperanto o al llatí per tota una sèrie de raons –que ara no hi entro–. Les injustícies que es generarien amb la promoció de convertir el *globish* en llengua franca són perfectament compensables, és a dir, equilibrables. És compensable el fet del *free riding*, és a dir, que n'hi hagi uns quants que no s'hagin d'esforçar perquè l'anglès es converteixi en llengua franca, és a dir, que els angloparlants vegin que la seva llengua esdevé llengua franca. És a dir, podem trobar mesures de compensació per als que s'hauran d'esforçar més, els no angloparlants nadius. És compensable també que els angloparlants disposin de més oportunitats des del punt de vista de la cooperació en la promoció i producció del bé públic. És a dir, podem trobar mesures que compensin les menors oportunitats dels no angloparlants pel fet de convertir l'anglès en llengua franca. Van Parijs també creu que, en uns altres termes, es poden dissenyar polítiques i mesures que compensin el fet que els no angloparlants vegin que l'anglès esdevé *globish* i en canvi, la seva llengua, no. Hi ha maneres de contrarestar l'efecte dolent que podria tenir sobre l'autoestima dels no angloparlants. Val a dir que l'autor pensa –i promou– que les institucions europees siguin el lloc on s'hauria de fer aquest primer experiment de promoció de l'anglès a llengua franca mundial. En definitiva, l'autor està convençut que això ajudaria i que aquestes petites injustícies que hem

comentat es poden compensar.

Centrem-nos breument, ara, però en com pensa Van Parijs que caldria compensar els parlants d'altres llengües (com ara el francès, l'alemany o el català) la conversió de l'anglès en llengua franca. La resposta és garantir que la resta de llengües esdevinguin el que ell en diu "la llengua del territori", obligatòria per a tothom, també per als forasters que hi arriben. L'obligatorietat territorial de la llengua compensaria el fet que, des d'un punt de vista de la paritat d'estima (és a dir, que tothom es pugui sentir igualment estimat o valorat), els parlants de les llengües minoritàries haurien de poder disposar de totes les facilitats almenys en el territori on desenvolupen normalment la seva vida, fins i tot de la necessitat que els altres que hi arriben hagin de dominar la seva pròpia llengua. Aquest és l'argument de Van Parijs.

El que m'interessa remarcar, però, són dues coses respecte a aquest argument i aquesta obra. La primera és que Van Parijs reconeix que la qüestió de la llengua és important per a la justícia, en tant que font d'identificació o identitat. Aquest últim tipus de compensació, la petita injustícia que suposa convertir l'anglès en *globish*, té a veure amb el fet que ens identifiquem amb la llengua. Els no angloparlants ens identifiquem amb una llengua que no és l'anglès i, per tant, si convertim l'anglès en *globish*, generarem una petita injustícia que tindrà a veure amb la identificació que habitualment fem amb una llengua, injustícia que caldrà compensar.

Això, com he dit abans, ja és un pas notable en el pensament polític, perquè suposa entendre el que moltes vegades en pensament polític no s'ha acceptat, a saber, que la cultura és un fet de gran transcendència política. Si ens fixem en la major part de teories de la justícia o pensament polític de molts autors –sobretot en les cultures de les nacions dominants–, veurem que la llengua o la cultura no han esdevingut uns elements rellevants de consideració, no han figurat en la llista de béns a tenir en compte. La cultura, tradicionalment, no ha estat considerada d'interès per a la justícia.

La segona observació respecte de l'argument de Van Parijs és que l'autor entén que l'ús d'una llengua i la seva possibilitat de comunicació afavoreix l'empatia entre les persones i, per tant, la promoció de la solidaritat que es pressuposa que hi ha d'haver quan creiem en la necessitat de la justícia distributiva, de la necessitat de distribuir els béns que se suposa que tots hem de compartir. El que m'agradaria qüestionar d'aquest segon supòsit és si és veritat que l'ús d'una llengua i la seva possibilitat de comunicar-nos promou l'empatia i, en conseqüència, el plantejament de la justícia distributiva. ¿Té raó de creure-ho, l'autor?

Per qüestionar-ho, podríem fixar-nos, per exemple, en una sèrie d'experiments que va fer un psicòleg moral americà anomenat Jonathan Haidt i que s'expliquen en el seu llibre titulat *The Righteous Mind*, publicat el 2012. Aquest senyor, juntament amb un equip interdisciplinari i internacional, va dur a terme l'experiment en tres ciutats: Filadèlfia (Estats Units), Recife i Porto Alegre (Brasil). L'experiment consistia a explicar dues històries i una sèrie del que ell anomena *Harmless Taboo Violation Stories*, a nens i adults i, a continuació, analitzar les seves respostes.

La primera història que els explicava era la següent: "Un nen, en un parc infantil, dona una empenta a un altre per agafar-li el gronxador." A continuació, preguntava als informants si els semblava bé o malament, el que ha fet el primer nen. La segona història fa així: "Una nena que ha de portar uniforme escolar per anar a l'escola, decideix no portar-lo i es presenta a l'escola sense uniforme." Novament, preguntava als informants si els semblava bé o malament. D'altra banda, a banda d'aquestes dues històries, en l'experiment de Haidt s'explicaven una sèrie de *Harmless Taboo Violation Stories*, és a dir, històries on s'exposen situacions en les quals es viola un tabú social però no es fa mal a ningú. Històries com ara les següents: "Imagineu que esteu passejant el gos i un cotxe us l'atropella. Teniu el vostre gos mort, l'agafeu, el torneu a casa i, com que ja està mort, l'escorxeu, el cuineu i us el mengeu." Una altra: "Imagineu que aneu a la carnisseria, compreu un pollastre, el

porteu a casa i hi teniu sexe. Després us el cuineu.” Novament, després d’explicar la història, preguntava als informants si els semblava bé o malament el que havia fet el personatge en qüestió.

Jonathan Haidt va plantejar històries d’aquest tipus a gent de les tres ciutats esmentades anteriorment. Recife és una mica més pobre que Porto Alegre i, evidentment, totes dues són més pobres (és a dir, tenen dificultats relacionades amb pobresa socioeconòmica molt més notables) que no pas Filadèlfia. El que interessava als investigadors era veure fins a quin punt les persones a qui sotmetien a aquestes històries “moralitzaven”, és a dir, si consideraven que la violació d’aquests tabús era una qüestió moral, i si les històries plantejades a l’inici es consideraven violacions morals o simplement violacions de convencions socials.

Els resultats de l’estudi foren que hi ha una relació directa entre classe social i el fet de considerar que es tracta simplement de violacions de convencions socials. Com més ric i benestant ets, més penses que simplement s’ha violat una norma social i no pas una norma moral. En canvi, com més pobre ets, més tendeixes a pensar que s’ha violat una norma moral. La gent pobre de Recife considerava que era moralment incorrecte no complir amb la norma d’anar amb uniforme escolar a l’escola –que és el que toca–, encara que no fessin mal a ningú.

Aquest factor socioeconòmic era fins i tot superior al fet de la pertinença a la ciutat i a una cultura lingüística. A Recife i Porto Alegre parlen brasiler, i a Filadèlfia parlen anglès. Els rics de Filadèlfia estan més a prop dels brasilers de Recife i Porto Alegre que no pas dels pobres de la mateixa ciutat. Si tot això és veritat, però, sembla legítim que ens puguem preguntar si el fet de poder parlar i entendre una mateixa llengua ajudarà a una major entesa moral entres les persones. Sembla que els experiments de Jonathan Haidt van en direcció contrària al que pressuposa Van Parijs. Si és veritat que els rics de Recife s’entenen més amb els rics de Filadèlfia (encara que parlin idiomes diferents) que no pas amb els pobres de la seva ciutat (tot i que parlen el mateix idioma), semblaria que el fet de poder la llengua que usa una altra persona no és determinant a l’hora de generar una sensibilitat moral o un marc moral de comprensió comuna de les coses. El factor socioeconòmic, en canvi, semblava determinant perquè uns veiessin en les situacions exposades un problema moral i altres, en canvi, simplement un problema de violació de convencions socials. La divisió és molt important. Per tant, aquí hi ha un problema de base en el plantejament que fa Van Parijs sobre la justícia lingüística i més concretament en l’interès de promoure l’anglès com a *globish*.

No ho tinc desenvolupat, ni sé exactament com s’hauria de fer, però la meva intuïció va en la direcció següent i es podria expressar en dos punts. Un primer punt que cal tenir en compte és que la identificació, possiblement, no depèn tant de la llengua que utilitzem –sigui la que sigui– com del llenguatge. En aquest punt caldria fer una distinció entre llenguatge i llengua, és a dir, entre les capacitats lingüístiques i la manera com les fem servir (i que es poden desenvolupar amb una llengua o amb més d’una). El segon punt és que a l’hora de desenvolupar marcs comuns de comprensió morals el que compta és la manera com exercim les nostres capacitats lingüístiques, capacitats que no són reductibles al fenomen llengua. La meva intuïció és que desenvolupem identitat lingüística amb l’exercici efectiu de les nostres capacitats lingüístiques, més que no pas amb les llengües.

En l’àmbit català –possiblement, fruit d’una influència molt notable del Romanticisme– tendim a pensar que les llengües comporten una certa identitat. Però és possible que aquest plantejament sigui esbiaixat. Segons el meu punt de vista, i com ja he comentat anteriorment, el que compta és l’exercici que fem de les nostres capacitats lingüístiques, exercici que podem desenvolupar en relació amb una llengua, però també amb més d’una llengua –i fins i tot amb diferents registres dins d’una llengua–. Això explicaria que els rics de Filadèlfia s’entenguin més amb els rics de Recife, que no pas els rics de Recife amb els pobres de la mateixa ciutat.

Tot això té a veure amb el fet que la identitat –també la identitat lingüística– més que ser un punt de

partida o d'arribada és un procés que té lloc al mateix temps que moltes altres coses. Com es diu a vegades en filosofia –i també en altres camps–, la identitat és un fenomen *by-product*, és a dir, quelcom que resulta al mateix temps que fem altres coses. L'amistat, per exemple, és un *by-product*. L'amistat no la pots generar directament, no pots voler esdevenir amic d'algú simplement perquè així ho vols, perquè t'ho marques com a objectiu; n'ets amic a base de fer altres coses que són d'interès compartit. Succeeix el mateix amb l'amor i amb molts altres fenòmens de rellevància moral. La identitat segurament resulta de fer altres coses que tenen interès per elles mateixes. Tenir en compte tot això ens hauria de permetre entendre millor la relació que sembla que hi ha entre llengües i identitats. Sembla una banalitat, però no ho és tant. Si estic ben orientat, podríem dir que el que fa, per exemple, que la gent s'identifiqui amb el català no és pas que sàpiguen català, sinó que facin coses *amb* el català, *a través* del català, *en* català.