

## EL ESPIRITUALISMO LINGÜÍSTICO DE AMADO ALONSO\*

JOSÉ R. LODARES

Universidad Autónoma de Madrid

### RESUMEN

El presente artículo considera el influjo de la corriente filosófica espiritualista en el desarrollo de la obra de Amado Alonso. El planteamiento espiritualista subraya la importancia del individuo como agente creador, junto a la herencia histórica y ambiental que lo determina. Sus múltiples ramificaciones aparecen en la obra de Amado Alonso aplicadas al estudio de la lengua española en tres vertientes: historia, estilística y gramática.

### PALABRAS CLAVE

Historiografía lingüística hispánica, Amado Alonso, espiritualismo.

### ABSTRACT

This work takes into account the influence of the philosophic spiritualism in the development of A. Alonso linguistic research. Spiritualism underlines the importance of the human being as an intelligent and imaginative creator inside the surrounding historical and environmental inheritance. Multiplicity of spiritualism branches appears in Alonso's work devoted to three main chapters: spanish language history, stylistic and grammar.

\* Este trabajo se ha realizado, en parte, gracias al proyecto de investigación de la DGICYT Nº PS94 - 0046.

**KEY WORDS**

Hispanic Linguistic Historiography, Amado Alonso, Idealism.

**RÉSUMÉ**

Cet article présente l'influence du courant philosophique spiritualiste á travers l'ouvre d' Amado Alonso. Le spiritualisme souligne l'importance de l'individu comme agent createur face á l'héritage de son histoire et de son environnement qui le détermine. Ses nombreuses ramifications apparaissent dans l'oeuvre d'Alonso en relation avec l'étude de la langue espagnole selon trois orientations: histoire, stylistique et grammaire.

**MOTS-CLÉ**

Historiographie Linguistique Hispanique, Amado Alonso, Spiritualisme.

Amado Alonso resulta ser entre los hispanistas de su generación uno de los que más abiertamente expresa sus vinculaciones con la corriente filosófico-lingüística del espiritualismo; esta idea del espíritu individual como inspirador del cambio y la innovación en las lenguas suele repetirse tácitamente en sus obras o aparecer manifiestamente en ellas, como ocurre en el subtítulo de su célebre *Castellano, español idioma nacional (Historia espiritual de tres nombres)*<sup>1</sup>. Salvo algún comentario más o menos detenido sobre la idea de espíritu lingüístico y sus representaciones en la historia de las lenguas —me refiero a su artículo de 1927 que más tarde comentaremos— A. Alonso no tuvo necesidad de apuntalar teóricamente por extenso su adscripción a las ideas espiritualistas; sus comentarios sobre esta particular visión del lenguaje hay que buscarlos en prólogos, los dedicados a las obras de Vossler (1943) o de Saussure (1945), por ejemplo, o en reflexiones al hilo de asuntos con-

1. No faltan en su obra manifestaciones de este tipo, al tratar el problema del sustrato se incluye entre quienes «[...] vemos en la evolución de un idioma, aquellos resultados acumulados de la actividad y del desfallecimiento del espíritu individual (cambios por expresividad y cambios por desatención), que se han fijado y generalizado según una orientación colectiva» (1951: 262).

cretos a los que se hubiese dedicado algún estudio. Es posible que al releer hoy la obra de A. Alonso los términos *espíritu*, *espiritual*, *espiritualismo* resulten desdibujados, despersonalizados, si se quiere, vaciados del contenido que en el primer tercio de nuestro siglo pudo tener la palabra *espíritu* aplicada a las realizaciones intelectuales humanas y, entre ellas, al lenguaje<sup>2</sup>. No estaría de más, pues, repasar lo que ha sido el concepto filosófico de espiritualismo en general, más allá de su traslado a la disciplina lingüística por quienes tradicionalmente se consideran moldeadores radicales del pensamiento de A. Alonso, esto es, el filósofo italiano B. Croce y el filólogo alemán K. Vossler.

Desde finales del XIX la filosofía europea (básicamente la alemana) se plantea un retorno a los motivos idealistas. En ocasiones esta recuperación se ha interpretado como un rechazo sin más al positivismo inmediatamente anterior de Comte, Spencer, Ardigio y otros<sup>3</sup>. Sin embargo, este retorno al idealismo no es repetición ciega de los motivos kantianos o hegelianos, ni es un rechazo abierto al positivismo en conjunto. Se mantiene más bien una postura ecléctica que, reconociendo la oposición a todo *a priori* (oposición típica del positivismo, por cierto), subraye la parte que tiene el ser individual, el sujeto, en la formación y producción de conocimientos fundados sobre la experiencia. La novedad del espiritualismo estriba en la aceptación de que el acto originario de la experiencia corresponde siempre a un sujeto; como este acto, individualizado, no tendría valor en sí (se convertiría en un solipsismo) además de la conciencia individual existe una general que hace comunica-

2. Pienso, por ejemplo, en el antedicho subtítulo *Historia espiritual...*, donde *espiritual* ha quedado como un adjetivo parecería que de adorno cuando en realidad expresa una declaración de principios, un programa para interpretar una parcela de la historia lingüística de España e Hispanoamérica de acuerdo con el criterio espiritualista: creación individual y nivelación colectiva dentro de un estructura inalterable con cambios que se suceden promovidos en general por impulsos vitales. A mi juicio, este libro de A. Alonso es más espiritualista de lo que parece, quiero decir, que hace honor a su subtítulo al ser un intento manifiesto de interpretar la historia bajo un canon filosófico concreto hoy desatendido; esto y el hecho de que se escribiera para la Argentina de los años treinta, han determinado la pérdida de vigencia, en parte, de esta obra singular.

3. En el campo de la lingüística, por ejemplo, siempre se ha ejemplificado con el divorcio entre positivistas y espiritualistas durante los primeros veinte años de nuestro siglo, cuando la realidad es que no se daban tipos puros, había zonas de acuerdo y las polémicas, en general, no eran ni tan agrias ni tan extremas como se ha venido a decir a veces. Acertadamente lo reconoce así Christmann, H. H. (1985: 40-41), ver también, con respecto a la crítica del «vosslerismo» en su época y la vigencia de sus principios, Baldiger, K. (1985).

bles nuestros pensamientos, nuestras experiencia y, en último caso, determina su generalización.

En suma, el espiritualismo reafirma la importancia de la persona individual en el proceso creativo, evitando la «cosificación» de sus creaciones como si fueran entidades independientes, ajenas a cualquier intervención humana, datos, hechos con existencia exenta con respecto de quien los crea. Por cierto, aunque retoma muchos motivos idealistas, el espiritualismo es corriente aparte, por eso mismo preferimos hablar ahora de *espiritualismo lingüístico* antes que de idealismo en general (término aquel al que siempre se refirió A. Alonso, por otra parte)<sup>4</sup>. Las ramificaciones del espiritualismo son muchas y no es momento de repararlas; en general, puede decirse que motivó un cambio en la orientación a la hora de considerar los fenómenos del conocimiento humano proyectando el interés hacia modos (no abiertamente) antipositivistas<sup>5</sup>.

Convendría advertir que el espiritualismo, como movimiento filosófico, dedicó poco espacio a las cuestiones del lenguaje y que, cuando lo hizo, consideró la actividad lingüística del sujeto como una manifestación más, entre otras muchas, de su actividad vital; asimismo, la lingüística como disciplina de estudio interesaba en cuanto que era filosofía. Así lo declara Croce, por ejemplo, considerado como el principal inspirador del movimiento espiritualista en lingüística, no por él mismo sino por las aplicaciones que de su doctrina hizo K. Vossler en el ámbito filológico<sup>6</sup>. Croce reconoce el lenguaje como acto creador, libre, con un

4. Es muy común, sin embargo, desde la publicación y sucesivas traducciones de la obra de K. Vossler *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* (Heidelberg, 1904) hablar en nuestra disciplina de idealismo lingüístico en términos generales identificando ambas corrientes o incluyendo la particular (espiritualista) dentro de la general (idealista), me parece interesante, sin embargo, recuperar el concepto 'espiritualismo' que, filosóficamente, guarda caracteres propios frente al genérico 'dealismo'.

5. Lo esencial de estas nuevas orientaciones en lingüística (reconocimiento del principio de antiatomismo, distinción entre el paradigma científico-natural y el científico-social, relación lengua-cultura, etc.) es analizado por Coseriu (1981: 74- 102).

6. La opinión de A. Alonso sobre las relaciones entre filosofía y lingüística dentro del espiritualismo quedan patentes en el siguiente párrafo (1943: 18): «Permítase a un lingüista decir con profesional complacencia que esta honda y fecunda concepción del lenguaje, lo más hermoso y sugestivo que sobre esta provincia del espíritu se ha escrito en lo que va de siglo, no ha resultado de calculado maridaje de la filosofía de Croce con la de Humboldt, sino que ha brotado desde la lingüística a la filosofía». Mucho menos amistosas al respecto son las opiniones del filósofo A. Kastil recogidas por Rohlf, A. (1979: 23) en su crítica a la investigación vossleriana.

gran componente intuitivo y artístico según su idea de que «no aprendemos la lengua que hablamos, sino que aprendemos a crearla»; la actividad lingüística se transforma en su paradigma en actividad estética y las disciplinas lingüísticas interesan en tanto en cuanto puedan ser disciplinas filosóficas. Este «descuido» de la filosofía por el lenguaje, o mejor, esta interpretación unilateral de él no fue obstáculo para que Croce fuera reconocido por K. Vossler como motor de sus teorías lingüísticas y orientador del cambio teórico que expuso a principios de siglo con su *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* (Heidelberg, 1904) seguido de *Sprache als Schöpfung und Entwicklung* (Heidelberg, 1905)<sup>7</sup>.

Para el primer Vossler el lenguaje es una actividad individual e intuitiva caracterizada porque es creación. Quien habla actúa en el fondo como un artista creador y lo que resulta verdaderamente interesante de la lengua y en su proyección histórica es ese polo novedoso que se opone a lo convencional, lo estipulado, la corriente «muerta», se diría, de la lengua. La comunidad lingüística interesa en tanto en cuanto es la última que decide si esta novedad va a tener curso, aceptación, o no va a tenerlo. Es importante considerarla pero sin olvidar que el espíritu individual, la libertad creadora, es la única causa eficiente de todas las formas lingüísticas. A estas ideas Vossler acabó añadiendo nuevas consideraciones sobre lo que se debía al espíritu individual y lo que se debía al espíritu colectivo acercándose a presupuestos de gusto romántico, al estilo de Fichte o Schlegel, sobre las relaciones entre el carácter nacional y las creaciones estéticas, entre ellas el lenguaje. De todas formas la relación *carácter (espíritu): cultura: lengua* que se aplica en la obra vossleriana no alcanza la situación causa—efecto que se ha querido ver en algunas ocasiones (Christmann, 1985: 33-35). No hay que olvidar que

7. Versión española de J. F. Pastor publicada en un volumen con doble título *Positivismo e idealismo en la lingüística y El lenguaje como creación y evolución*, Ed. Poblet, Madrid-Buenos Aires, 1929. El aventurerismo que se le censuraba a Vossler desde sus primeras obras radica precisamente en el hecho de estar inspiradas en una construcción teórica para la que el lenguaje es una parcela ancilar de la filosofía, así recoge este clima Portolés, J. (1986: 121): «[...] el fundador de la filología idealista, Karl Vossler, construye su teoría lingüística basándose en e la obra de un filósofo —Croce—, por lo que al realizar en estudios concretos sus presupuestos teóricos, carecen éstos de los necesarios fundamentos en la propia ciencia del lenguaje que le permitan mejorar o, al menos, igualar el rigor de la corriente anterior. Su *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung* (1913) es tan meritorio en su propósito como desasistido de todo un conjunto de trabajos menores que cimenten sus atrevidas conclusiones, lo que permite duras críticas por parte de sus opositores».

Vossler no estaba solo y en realidad predicaba una vuelta al sentido individual-creador que tuvo la lingüística en sus orígenes modernos, desde Humboldt, apoyado, eso sí, por las ideas vigentes del espiritualismo filosófico que, como ya se ha visto, subraya el papel del individuo en el proceso de creación.

Las ideas de Vossler tuvieron bastante predicamento y, sin hablar de escuela espiritualista, sí pueden registrarse modos de aplicación como los que utilizó para el francés E. Lerch o, en distinta medida, los de los romanistas M. G. Bartoli y G. Bertoni. Esta corriente tuvo especial acogida en España y en Suramérica. En lo que atañe a nuestro país la aceptación no se debe a mera casualidad o al gusto particular de determinados autores sino a un conjunto de circunstancias favorables entre las que resultan sobresalientes dos. Por una parte, la difusión del espiritualismo coincide con ciertas inquietudes culturales de la intelectualidad española de principios del XX a las que esta corriente de pensamiento podía brindar nuevos cauces: la idea de regeneracionismo y el propósito de recuperación nacional, se oye hablar de «espíritu nacional» y de las vinculaciones entre la ciencia y la vida. Por otra parte, en términos mucho más particulares, a la fundación de un Centro de Estudios Históricos (1910) donde la vinculación investigadora entre las distintas áreas humanísticas era la norma general a la hora de desentrañar parcelas del pasado cultural e histórico español; la figura del filólogo—crítico literario—historiador de la lengua o general que caracteriza a miembros de distintas promociones del Centro como Menéndez Pidal, A. Castro, los dos Alonsos, A. Tovar o R. Lapesa tiene más fácil explicación en un criterio donde se subrayen las vinculaciones entre los datos históricos y los culturales que en un paradigma de corte positivista. Por eso mismo, aunque procedentes de distintas generaciones y con diferentes puntos de interés, los filólogos españoles del primer tercio de siglo (básicamente los formados en el Centro) pueden agruparse en una escuela cuyos presupuestos son netamente espiritualistas, por mucha flexibilidad que demos al término, por lo menos al considerar las relaciones entre lengua, individuo, colectividad, norma tradicional e inventiva particular, creación y recreación continuada, voluntad expresiva y cambio lingüístico, etc. (Catalán, D., 1955).

Amado Alonso se formó en este clima intelectual. Nada tiene de extraño su simpatía por la figura de Vossler ni su gusto por aquellas ideas filosóficas que dentro del ámbito intelectual de los años veinte apuntaran a aspectos espiritualistas (Bergson, Freyer, Dilthey, Hartmann...). La circunstancia personal de verse en Buenos Aires como

director del Instituto de Filología desde 1927 a 1946 contribuyó a que el espiritualismo se conociera en Suramérica y tuviera seguidores por esos años y aún en promociones posteriores, donde se ha querido completar esa doctrina con aportaciones provenientes del estructuralismo lingüístico (algo que en realidad ya apuntó el propio A. Alonso)<sup>8</sup>. Su vinculación a la corriente espiritualista queda manifestada con su artículo «Lingüística espiritualista» (1927). Esta primera declaración de intenciones —si bien tuvo matización en trabajos posteriores, sobre todo en lo referido al tratamiento de las opiniones histórico-lingüísticas de K. Vossler<sup>9</sup>— define bien el tipo filológico de A. Alonso y orienta la inspiración con que ejecutará buena parte de su obra lingüística posterior. En «Lingüística espiritualista» se contraponen dos paradigmas filosóficos a la hora de plantearse el hecho del lenguaje: el naturalista, que estudia «Las palabras y los giros como hechos consumados [...] con unas leyes inflexibles que determinan inexorables cambios» y el nuevo paradigma espiritualista que considera el lenguaje como «creación libre de un antepasado nuestro». El espiritualismo cambia la orientación de los focos de interés investigador para el filólogo al considerar las producciones lingüísticas no como hechos exentos o estados de lengua más o menos fijos sino como actos humanos y como fenómenos de creación. En su primera etapa el espiritualismo de A. Alonso se basa en una argumentación muy sencilla: el lenguaje es creación individual, pero esta creación se produce en una circunstancia de convivencia, es una creación eminentemente social y puede ser aceptada o no por los demás; es decir, al proceso mismo de creación individual, personal, sigue el de nivelación colectiva. El creador o innovador lingüístico no es cualquier sujeto, estas expresiones creativas «en un principio salieron de labios de los hombres más dotados [...] estos cambios que significan expresiones renovadas, esto es, nuevas, se deben a los individuos más expresivamente dotados en su medio» (1927: 233). Este «aristocratismo» lingüístico, es decir, el señalar como

8. Sobre la rama argentina de la escuela de Madrid ver Catalán D. (1955: 100-110), Coseriu, E. (1977: 251-263).

9. En su artículo de 1927 A. Alonso emite abiertas críticas a los procedimientos vosslerianos, críticas que desaparecen en contribuciones posteriores. Una muestra, refiriéndose a sus análisis sobre algunas cuestiones de fonética histórica del italiano emite el siguiente juicio: «[...] he querido poner de relieve cómo Vossler, que fustiga con despiadada justicia a los positivistas porque se satisfacen con la exactitud del dato o con poco más, cae él en el vicio contrario lanzándose a construir, sin la prudente comprobación de materiales, con una alegre falta de responsabilidad. Del anatemizado acarreo de materiales sin intención constructiva, pasa él a edificar castillos en el aire. Otras veces aprovecha sus errores para fines de propaganda patriótica.» (p. 231-232).

motivadores del cambio o de la innovación a un grupo de hablantes egregios cuya inventiva cala con mayor o menor éxito en la masa de hablantes, es muy característico del espiritualismo y está muy ligado a la idea de libertad creadora<sup>10</sup>.

Independientemente de la renovación teórica, el espiritualismo promete novedades prácticas al encauzar los intereses de la investigación filológico-lingüística hacia campos nuevos con una orientación común: relacionar los actos del lenguaje con las circunstancias vitales de sus hablantes, en la creencia que de pueden sacarse interesantes noticias y conclusiones sobre la vida de los antepasados examinando, diríamos, sus restos lingüísticos. La profunda unidad (lo que no implica relación casual, ni paralelismo exacto, ni automatismo) que existe entre lengua, cultura y actitud vital en el concepto espiritualista permite al filólogo formado en estas ideas decantarse hacia todo cuanto signifique interés humano en la historia lingüística. Las preguntas a las que debe responder esta nueva orientación, esto es, su programa investigador, queda cabalmente resumido en el siguiente párrafo: «¿Han triunfado, acaso, todas las creaciones expresivas individuales? ¿Se han generalizado? ¿Se han hecho de todos? No, sino en una parte mínima. ¿Cuáles son las que han ganado a la colectividad? ¿Cuándo? ¿En qué circunstancias de cultura, de historia interna y externa? ¿Dónde? ¿En qué áreas geográficas o sociales? ¿Qué enseñanzas sobre la convivencia y sobre la clase de relaciones de sus habitantes nos ofrecen esas áreas y las vecinas? ¿A qué orden de representaciones eran más afectables aquellos hombres? ¿Por qué?». (1927: 234). La característica radical del criterio espiritualista consiste en que, al subrayar el papel creador del individuo, permite develar conocimientos que de otro modo pasarían inadvertidos: novedades relativas al pasado de los hablantes (cuando el espiritualismo se aplica a la historia lingüística), novedades sobre la actitud humana (cuando se aplica a la estilística), novedades sobre gustos, preferencias o actitudes colectivas que determinan o perfilan modos lingüísticos (en la gramática, en la fonética, en el léxico). Es este un programa muy alejado del paradigma naturalista y, a su vez, son estos unos conocimientos imposibles de deducir de la lectura de textos aplicada, simple y llanamente, a

10. El propio A. Alonso repite la idea de los sujetos expresivamente dotados once años después (1938: 78-79) al considerar las ideas lingüísticas de Herrera (a su modo, un precursor del espiritualismo): «La lengua se orienta por el gusto y, en la actitud aristocrática y artística de Herrera, por el gusto de los mejores. [...] La unidad de la lengua está en la coherencia del gusto de los mejores y en su tradicional continuidad y evolución».

la recogida de datos archivables sin que se deduzca de ellos nada relativo al «pasado íntimo de los pueblos»; la combinación de los filológico y lo lingüístico que predica el espiritualismo unida a su criterio explorador del lado humano del lenguaje abren nuevos caminos en una dirección que, si bien había sido señalada por antecesores de la talla de Humboldt o Schuchardt, no había adquirido un desarrollo notable ni en el aspecto teórico ni en las aplicaciones prácticas, que prometían la obtención de datos, sobre todo de tipo histórico, insospechados y propiamente inalcanzables con tal precisión para otra disciplina que no fuera la filología de orientación espiritualista<sup>11</sup>.

La idea básica de que en el lenguaje late una creación individual libre promovida por una selección de hablantes y nivelada por la masa lingüística anónima, guardando un equilibrio innovación-nivelación que caracteriza a un tipo idiomático en conjunto a través del tiempo (la forma interior del lenguaje o el genio de la lengua), en suma, lo que se condensa en el breve ideario expuesto en 1927, no variará en A. Alonso aunque se matice en aportaciones posteriores. Como era de esperar, este ideario determinará sus intereses como hispanista dirigiéndolos a tres focos muy del gusto del espiritualismo: a) en los *trabajos de carácter his-*

11. Ciertamente puede decirse que parte de este empeño en descubrir «intimidades» a través de las señas de identidad idiomáticas favoreció entre los autores de corte espiritualista ciertas exageraciones advertidas, incluso ridiculizadas, por sus contemporáneos. Christmann, H. H. (1985: 42) recuerda al respecto los comentarios de Eugen Lerch sobre la palabra *plorere* 'llorar' en francés antiguo; para Lerch el hecho de que *plorere* significara con propiedad 'llorar sonoramente' (lat. PLORARE) junto a la ausencia de derivados de LACRIMARE 'llorar (genéricamente)' sería indicativo de que antiguamente en el Norte de Francia era más frecuente el lloro aparatoso que el natural. Entre los autores españoles más o menos afectos al espiritualismo no hay exageraciones así (porque el criterio espiritualista no se aplicó en tales extremos deductivos) pero tampoco faltan ejemplos similares; uno de ellos lo cita precisamente A. Alonso (1927: 234-235) al hilo de unas conclusiones de R. Menéndez Pidal sobre la divergencia entre los derivados castellanos de dos palabras cuasihomófonas latinas: CALCEA > *calza* frente a CALCE > *coz*, de donde parece deducible el siguiente hecho: «[...] en la época en que ese cambio *al + consonante* en *o* se produjo, las calzas eran usadas solamente por las gentes privilegiadas, las de posibles económicos, las de educación escolar o que vivían en un ambiente de cultura fuertemente conservadora. Es decir, en quienes la fidelidad a algunas pronunciaciones latinas eran actos estéticos, precisamente por la posible comparación permanente con pronunciaciones plebeyas. Los pobres, los incultos, esos iban con las piernas al aire, iban *descalzos*. Y *calce*, en contra, se cambió en *coz*, sin fidelidad a la tradición latinizante, porque la acción que la palabra designa era familiar a los pobres, a los iletrados, los que tenían que cuidar los caballos de los señores y trabajar mezclados con las bestias domésticas».

*tórico* se subrayan las circunstancias vitales, convivenciales o anímicas que influyen en el éxito o en la orientación de determinados usos lingüísticos y, viceversa, se trata de deducir de estos últimos conocimientos de interés con respecto a aquellas. b) El *interés por la estilística* radica en que con ella se entra en el «laboratorio lingüístico» de hablantes especialmente notables, aquellos que son capaces de apartarse de la norma convencional e innovar de manera más o menos exitosa; el interés por la creación individual es, como se ha venido diciendo, uno de los puntales teóricos del espiritualismo y, lógicamente, debe prestarse mucha atención a las autoridades creativas que originalmente pueden dar cierto carácter a un modo lingüístico. c) En los trabajos dedicados a *cuestiones gramaticales* se subrayarán aquellos puntos que caracterizan, que singularizan a una lengua procurando encontrar ellos el contenido emocional que los sistematiza.

Uno de los apartados más ilustrativos de esta orientación lingüística corresponde al modo de enfocar los fenómenos relativos a la historia de la lengua, lo que podríamos llamar historicismo espiritualista. Un ejemplo notable es *Castellano, español idioma nacional (Historia espiritual de tres nombres)* (Buenos Aires, 1938). La argumentación de todo el ensayo<sup>12</sup> está basada en una correspondencia: es posible revelar aspectos vitales, humanos y de creatividad individual de la historia lingüística hispánica analizando los diversos contenidos que adquieren las denominaciones de la lengua común y, viceversa, actitudes vitales determinan que, por épocas, grupos selectos de hablantes escojan tales o cuales apelativos y les den curso común. Una argumentación circular que aparece muy completa. Pero hay más: al mero concepto denominador

12. Me he referido anteriormente (v. nota 2) al hecho de que esta obra, más que un ensayo «científico» u «objetivo» —como habitualmente se la trata— es un ensayo de espiritualismo histórico o de interpretación de datos según un paradigma determinado (sin que esto le reste ningún valor aunque pudiera restarle actualidad en cuanto al enfoque). Como se sabe, el espiritualismo, diríamos, puro no inspira ninguna corriente en los estudios de historia de la lengua española, caracterizados más bien por el eclecticismo atento que les imprimió la actitud pidaliana ante distintas corrientes metodológicas. Sin embargo, motivos espiritualistas pueden localizarse muy bien incluso en las obras de la primera generación del Centro, R. Menéndez Pidal o Américo Castro; evidentes en este segundo autor, menos advertibles en el primero (aunque su obra *Orígenes del español* (Madrid, 1926) participe esencialmente de ellos al explicar, por ejemplo, las motivaciones de la «disidencia» lingüística castellana frente a las hablas vecinas). *Castellano, español* [...] sí es, sin embargo, un claro intento de materializar una obra de la escuela espiritualista ya solo por la forma de interpretar los datos expuestos.

se unen criterios artísticos que varían según la vigencia del momento histórico que se trate: ideales de lengua según modelos latinos, según expresión natural del hablar, según distintas necesidades expresivas del momento hablante siempre capitalizadas por autoridades. En suma, el ensayo se fundamenta en los grandes polos del espiritualismo: razón vital, razón estética, razón individual, recreación colectiva. Si se advierte con justeza, en *Castellano* [...] todos los cambios en la orientación y en las necesidades denominativas del idioma común se deben a impulsos psíquicos, anímicos, intelectuales, en suma, por los que acaban aflorando nuevas realizaciones expresivas que se canalizan a través de nuevos nombres. Una novedosa conciencia de nacionalidad, que provoca una intuición con urgencia de expresarse es lo que en los siglos XV-XVI favorece el desplazamiento de *castellano* a favor de *español* que promueven «los espíritus más atentos» de la época; por el contrario, actitudes vitales que propician los nuevos centralismos burocratizados reverdecen el apelativo *castellano*, de estilo más acorde con las necesidades dieciochescas. Los mismos matices de corte vitalista se repiten en las opciones denominativas típicas de América.

En los trabajos dedicados a la estilística, ya sea para analizar los motivos estéticos particulares que subyacen en un autor concreto ya estén dedicados a aspectos gramaticales del español, la idea motriz es la misma: se trata de llamar la atención sobre la importancia de los elementos psíquicos, anímicos, que revelan una particular «forma interior del lenguaje». Este concepto, muy del gusto de la escuela espiritualista, particulariza las lenguas y ofrece interesantes visiones distintivas de cómo se percibe la informe realidad en unos y otros hablantes en el acto de darle a esta una forma lingüística determinada. Los trabajos recogidos en *Estudios lingüísticos. Temas españoles* (Madrid 1951), son una estu-penda muestra de esta vertiente filológica.

Sin perder el norte del primer planteamiento espiritualista, A. Alonso redefinió algunos de sus puntos en manifestaciones teóricas posteriores como las expuestas en sus prólogos a la *Filosofía del lenguaje* de K. Vossler, y al *Curso de lingüística general* de F. de Saussure. Se trataba, por un lado, de establecer puentes entre uno y otro lingüista reconociendo la antinomia saussureana lengua/habla (imposible en Vossler) pero centrando el foco de interés en la segunda de modo que el criterio positivista de Saussure derive hacia el espiritualismo: «El concebir tal autonomía del sistema era un postulado de la orientación positivista, que se creía obligada a mondar del objeto de la ciencia lo que fuera indeterminación, y, por consiguiente, todo lo que fuera espíritu con su liber-

tad de iniciativa»<sup>13</sup>. Reflexiones de este tipo son las que determinan que Amado Alonso no sea un simple difundidor de Vossler sino que acabe moldeando a su arbitrio modelos positivistas y antipositivistas enlazándolos con concepciones filosóficas vigentes en su época y tratando de superar algunas de las vías muertas del espiritualismo. Un ejemplo al respecto, entre otros que se podrían citar, es la discusión sobre lo que Vossler consideraba el «lado letal» del lenguaje.

En el espiritualismo de corte vossleriano hay dos polos opuestos con respecto al lenguaje: el lado creativo, estético y libre del sujeto frente al lado convencional, culturalmente establecido, repetitivo, donde toda creación es imposible. Lo establecido como costumbre es, metafóricamente, el lado letal idiomático, que tiene escaso interés para el paradigma espiritualista al ser esencialmente no creativo sino un conjunto de discursos repetidos a los que el hablante se obliga. Amado Alonso, sin embargo, propuso otra visión donde el convencionalismo lingüístico (asimilable a la *lingua* saussureana) no fuera mera ausencia del espíritu creador y para tal proposición se apoyaba en la teoría fenomenológica del «ser espiritual» cuyo más conocido exponente se encuentra en la obra del filósofo N. Hartmann. Para este autor la estructura del ser espiritual presenta tres formas: espíritu personal, histórico-objetivo y objetivado. Las dos primeras son bien conocidas para el espiritualismo lingüístico, el centro de la vida espiritual pertenece al espíritu personal (creación), que se encuentra bajo el peso de influjos ambientales y hereditarios (nivelación). Pero la lengua no muere en la nivelación, es decir, en lo histórico-objetivo, sino que esta forma supone otra recreación más porque el espíritu en sí nunca es objetivo, no puede serlo, sino que se objetiviza, o mejor, lo objetiviza siempre un espíritu personal. Lo que encontramos, pues, en las formas objetivas no son sino momentos objetivados por espíritus individuales<sup>14</sup>.

13. Alonso, A. (1945: 27); sobre la reinterpretación saussureana hecha por A. Alonso, invirtiendo los términos de interés para la lingüística espiritualista que no se preocupa tanto por la lengua sino por la actividad individual y colectiva del habla, ver Malmberg, B. (1983: 131-136) y Portolés, J. (1986: 186).

14. Así interpreta A. Alonso (1943: 18-19) esta concepción fenomenológica: «La expresión «objektiver Geist» siempre me ha descontentado como la reducción de los irreductible; permítaseme, pues, emplear la variante «espíritu objetivado», que recoge con mayor fidelidad la idea que aquí nos interesa: que el espíritu que podamos ver en una forma objetiva es, ni más ni menos, el espíritu individual —el espíritu, a secas— que alguien ha puesto en ella. Una flecha indicadora no tiene por sí más espíritu que la intención de aviso que un espíritu personal le ha imbuido. Es, pues, el espíritu individual o subjetivo allí fijado en una forma, esto es, objetivado y no objetivo».

La teoría fenomenológica del «espíritu objetivo-objetivado» salva la «letalidad» vossleriana al hacer que la autonomía de las formas lingüísticas no sea una simple zona idiomática muerta, pues todas las formas proceden en realidad de espíritus subjetivos, creadores, que necesitan para su circulación, difusión y éxito el concurso de otro espíritu recreador: lo objetivado no es sino la producción constante de espíritus creadores y recreadores por eso la lengua es invención constante, en palabras del propio Amado Alonso (1943: 19): «El otro polo vossleriano [se refiere al «letal»] ya no se podrá mirar como negativo y desespiritualizado, sino también como espiritual y vivo, gracias a la chispa que el espíritu creador ha puesto (y fijado) en él y gracias a la recreación que sufre en el espíritu del receptor. En el polo comunal pervive el individuo». Esta concepción del espíritu objetivado subyace, concretamente, en la consideración de A. Alonso sobre los orígenes del español americano que resulta no una mera extensión del dialecto andaluz sino una genuina poligénesis o recreación de un sistema lingüístico por nuevos hablantes (antiandalucismo que matizó en sus últimos años).

La corriente espiritualista no aparece en nuestro autor como un mero traslado de modos vosslerianos a los estudios literarios lingüísticos sobre el español, es notable la huella de Vossler en algunos puntos, pero es igualmente característica la intención de complementarla, por una parte, con aportaciones de los movimientos filosóficos vigentes en el primer tercio del siglo XX, (la antedicha idea del espíritu objetivado), por otra, aunándole ideas saussureanas respecto a la lengua como sistema. Estas inquietudes caracterizan muy bien su obra y su particular posición en la historia de la lingüística iberorrománica, resumible en las palabras que le dedica D. Catalán (1974: 115): «A. Alonso consiguió fertilizar el terreno, en Hispanoamérica y en España, para una renovación de las ideas y los métodos lingüísticos, sin necesidad de destruir o negar la antigua tradición gramatical americana, ni la herencia metodológica de la escuela de Madrid».

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, A., «Lingüística espiritualista», *Síntesis* (Artes, ciencias y letras), 8, 1927, Buenos Aires, pp. 227-236.  
 —, (1938), *Castellano, español, idioma nacional (Historia espiritual de tres nombres)*, Buenos Aires, Losada.  
 —, (1951), *Estudios lingüísticos. Temas españoles*, Madrid, Gredos [1972, 3ª ed.]

- BALDIGER, K., «Lengua y cultura: su relación en la lingüística histórica», *RSEL*, 15, 1985, pp. 247-276.
- CATALÁN, D. (1955), *La escuela de lingüística española y su concepción del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- , (1974), *Lingüística iberorrománica. Crítica retrospectiva*, Madrid, Gredos.
- CHRISTMANN, H. H. (1985), *Filología idealista y lingüística moderna*, Madrid, Gredos.
- COSERIU, E., (1977), *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- , (1981), *Lecciones de lingüística general*, Madrid, Gredos.
- MALMBERG, B., «Amado Alonso, intérprete del Cours de Saussure», *Lingüística Española Actual*, 5, 1983, pp. 131-136.
- PORTOLÉS, J. (1986), *Medio siglos de filología española (1896-1952). Positivismo e idealismo*, Madrid, Cátedra.
- ROHLFS, G. (1979), *Estudios sobre el léxico románico*, Madrid, Gredos.
- SAUSSURE, F., (1945), *Curso de lingüística general*, (Trad. prólogo y notas de A. Alonso), Buenos Aires, Losada.
- VOSSLER, K., (1943), *Filosofía del lenguaje. Ensayos*, (Trad. y onotas de A. Alonso y R. Lida. Prólogo de A. Alonso), Buenos Aires, Losada.