

LENGUA Y CULTURA: SU RELACIÓN EN LA LINGÜÍSTICA HISTÓRICA *

La relación entre lengua y cultura es un tema muy amplio y muchas veces tratado incluso por mí mismo, hace veinte años. En mi ponencia de hoy voy a hablar sobre todo de la relación entre la historia de la lengua y la historia de las ideas, ejemplificada con la evolución de la lengua francesa, campo en el cual tengo mucho más experiencia personal que en la historia del español, y esta familiaridad es tanto más importante cuanto que hablando de las relaciones entre lengua y cultura hay que entrar en los detalles y proceder con mucha prudencia. Las constataciones generales, en este campo, no sirven para nada; ya lo veremos en seguida.

El comienzo de nuestro siglo vio nacer dos reacciones significativas contra la lingüística del siglo XIX, la cual, gracias a un trabajo minucioso y serio, había creado la base sólida para una lingüística científica estableciendo las reglas de una fonética —o, más bien, de una fonemática— histórica (einer historischen Lautlehre) y colocándola en el centro de una nueva gramática histórica. Las leyes fonéticas, las «Lautgesetze», aspiraban a elevar la lingüística al nivel científico de las leyes naturales, las «Naturgesetze». Y aunque fue necesario renunciar luego a esta quimera que hacía caso omiso de la naturaleza de las ciencias humanas, el siglo XIX, gracias y a pesar del positivismo de su método, realizó un trabajo útil e indispensable y, gracias a sus resultados, el siglo XX pudo volverse hacia aspectos nuevos y quizás más interesantes. Estas nuevas pers-

* Texto de la Ponencia pronunciada en el XIV Simposio de la Sociedad.
XV, 2. — 1

pectivas se anunciaron después de 1900. El atlas lingüístico de Francia empezó a aparecer (ALF 1902-1912) y ayudó a descubrir la riqueza de los dialectos. La geografía lingüística (Gilliéron, *Scier*, 1905) se estableció en forma metódica e hizo descubrir nuevos horizontes para la historia de la lengua y de la cultura. La «Wort- und Sachforschung», el método de las relaciones entre las cosas y las palabras, siguió por el mismo camino (la revista *Wörter und Sachen* fue fundada en 1909). El horizonte de la investigación lingüística se amplió considerablemente. Pero al hablar, al comienzo de mi exposición, de dos reacciones significativas, he pensado en otros dos aspectos de lo que podría llamarse la revolución lingüística de comienzos del siglo XX: se trata, por una parte, de la obra de Saussure quien opuso la sincronía y la lengua, en tanto que sistema abstracto, a la diacronía del siglo XIX, la que aislaba los hechos (su *Cours de linguistique générale* no apareció hasta después de su muerte, acaecida en 1914), y, por otra parte, la de Vossler y su *Idealistische Neuphilologie*, su «doctrina idealista», que declaró la guerra al positivismo del siglo XIX (el manifiesto de Vossler: *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* apareció en Heidelberg, en 1904¹). En el manual de Iorgu Iordan, *Lingüística Románica*, reela-

¹ Karl Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg 1904; trad. esp.: *Positivismo e idealismo en la lingüística y el lenguaje como creación y evolución*, trad. de J. F. Pastor, Madrid (Ed. Pobllet) 1929; trad. cat.: *Positivisme i idealisme en la ciència del llenguatge*, trad. de M. de Montoliu, en: *Quaderns d'Estudi* I 1, 1915-II 2, 1917; trad. it.: *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio*, trad. di Tom. Gnoli, Bari (Laterza) 1908; 21923.— Véase también Nencioni, *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, Florencia 1946.— *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, 1905; *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung*, Heidelberg 21921; *Frankreichs Kultur und Sprache*, 2. neubearbeitete Auflage, Heidelberg (Winter) 1929 (trad. fr.: Ch. Vossler, *Langue et culture de la France, Histoire du fr. littéraire des origines à nos jours*, Préface et trad. d'Alphonse Juilland, Paris (Payot) 1953; trad. it.: *Civiltà e lingua di Francia, Storia del francese letterario dagli inizi fino ad oggi*, trad. di L. Vertova, Bari (Laterza & Figli) 1948; *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg 1925; trad. inglesa: *The Spirit of Language in Civilization*, transl. by Oscar Oeser, Londres 1932; trad. al esp. por A. Fuentes Rojo, publicado en Madrid, 1959; *Idealistische Neuphilologie*, Festschrift für Karl Vossler hgg. von Viktor Klemperer und Eugen Lerch, Heidelberg (Winter) 1932.— Karl Vossler, *Metodología filológica con referencias a los idiomas modernos, especialmente al alemán*, Curso de conferencias dadas en la Facultad de Filología y Letras de la Universidad de Madrid durante los meses de febrero y marzo de 1929 y 1930; también separadamente Madrid (Sáez Hermanos) 1930, 104 págs.— Leo Spitzer, c.-r. de Vossler 1913, en *ZfSL* 42, 1914, 139-150 (cit. pág. 140, en ale-

borado y editado por Manuel Alvar en 1967, nada menos que 106 páginas están dedicadas a «La escuela idealista o estética de Vossler» (141-247). Vossler fue influido fuertemente por Benedetto Croce. Estas dos reacciones parecían contradecirse rotundamente: Saussure proclamaba en la última frase famosa de 'su' curso: «La lingüística tiene por objeto único y verdadero la lengua considerada en sí misma y por sí misma»²; Vossler y sus discípulos y admiradores, tales como Klemperer, Lerch, Hatzfeld, no admitían, por el contrario, la lingüística más que en la medida en la que ella permitía descubrir o fundamentar la historia de la cultura. Saussure, gracias a Charles Bally y a la escuela de Ginebra, ganó terreno rápidamente y hoy todas las escuelas de lingüística están relacionadas con él, de una manera o de otra.

Se establecieron nuevas distinciones —no es raro que una nueva distinción esté al principio de una nueva disciplina (como la fonología que se distinguió de la fonética)—, en el campo que nos interesa hoy, p. ej., la distinción metodológica entre sincronía y diacronía de un lado, entre histórico y ahistórico del otro. Combinando estas dos oposiciones obtenemos cuatro disciplinas o perspectivas que hay que

mán). — Karl Jaberg, «Idealistische Neuphilologie (Sprachwissenschaftliche Betrachtungen)», *GRM* 14, 1926, 1-25. — Gerhard Rohlfs, *Sprache und Kultur*, Braunschweig/Berlin/Hamburgo (Georg Westermann) 1928, 34 págs. (esp. pág. 7). — Una bibliografía completa de las obras de Karl Vossler (1872-1949) hasta el año 1951: *Bibliographie der Schriften Karl Vosslers 1897-1951*, von Theodor Ostermann, Mit einem Nachruf auf Karl Vossler, vorgelegt von Hans Rheinfelder am 10. März 1950 (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jg. 1950, Heft 11*), Munich 1951, 92 págs. Un artículo necrológico «Recuerdo de Karl Vossler» salió en *Filología* II, 1950, 216-224. — Véase también la excelente síntesis de Hans Helmut Christmann, *Idealistische Philologie und moderne Sprachwissenschaft*, Munich, Wilhelm Fink, 1974, 157 págs.

² *Cours de linguistique générale*, p. p. Ch. Bally y A. Sechehaye, París, 1916, pág. 324 [1922]; Edición crítica de R. Engler: vol. 1, Wiesbaden, 1967/1968, § 3281. Esta frase está citada también por K. Jaberg en su artículo excelente «Idealistische Neuphilologie», *GRM* 14, 1926, págs. 1-25 (cit. pág. 24) a la cual nos dedicamos más tarde. De otra parte la sociolingüística también se apoya en Saussure, porque el mismo *Cours de linguistique générale* habla de una «ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social» (pág. 34); Saussure mismo de todos modos ha expresado este hecho de una manera menos unívoca, véase edición Engler, N.º 283 sig.; véase también el tomo *Die Soziolinguistik in romanischsprachigen Ländern*, edición de Norbert Dittmer y Brigitte Schlieben-Lange (Tübinger Beiträge zur Linguistik, 150), Tübinga, Gunter Narr, 1982. Ha empezado a establecer sus métodos de una manera sistemática en los años 60.

distinguir: Son estudios de carácter sincrónico-ahistórico, p. ej., la descripción fonológica del habla de Hauteville, publicada por Martinet en 1956 (*La description phonologique avec application au parler franco-provençal d'Hauteville (Savoie)*, Ginebra-París 1956), y los *Comportamientos tonales vocálicos en español y portugués*, obra publicada por Lacerda y María Josefa Canellada en 1945 (es decir, que son trabajos sincrónicos y sin consideración del hablante en una situación histórica determinada). Tienen carácter sincrónico-histórico, en cambio, el trabajo de André de Vincenz, publicado en 1974, sobre la desaparición y las supervivencias del franco-provenzal en una comunidad de los Alpes (*Disparition et survivances du Franco-Provençal*, Tubinga 1974, Beihefte ZrP 136), donde el dialecto franco-provenzal se pierde en favor de la lengua francesa, así como casi todos los trabajos sociolingüísticos. La perspectiva diacrónico-ahistórica puede ser ilustrada con los trabajos de Straka sobre la cronología relativa de cambios fonéticos (p. ej., su trabajo «Naissance et disparition des consonnes palatales dans l'évolution du latin au français», en *TraLiLi* 3, 1, 1965, págs. 117-151). El aspecto que nos interesa hoy es el cuarto: la perspectiva diacrónico-histórica que pone en relación la historia de la lengua y la historia general, la historia de la cultura, la historia del hombre. Los estudios sobre sustratos, y superestratos y también la «doctrina» de Vossler se encuentran dentro de esta perspectiva³. Claro está que muchos trabajos combinan dos o más perspectivas.

Pero volvamos a Vossler. La reacción a su «doctrina» no se hizo esperar. Desde el principio ésta fue escéptica. Tres testimonios de tres romanistas de la época reconocidos universalmente: Ya en 1914, en una reseña fundamental, Leo Spitzer, aunque saluda con simpatía la «perspectiva orientada hacia la cultura» (*Kulturperspektive* [140]), reprocha a Vossler el que «vea en cada hecho lingüístico un hecho cultural y admita sin excepción una influencia directa de los factores culturales sobre los factores de la lengua, como si estos mismos factores culturales no crearan un medio, una suma de circunstancias que permiten luego el surgimiento de factores de la lengua (es decir, de forma secundaria e indirecta y

³ Para más detalles véase nuestro artículo «Consideraciones sobre el desarrollo y sobre las perspectivas de la lingüística», *Lexis* (Lima) 1, 1977, págs. 1-4 (versión francesa en *TraLiLi*, XV, 1, 1977, págs. 379-383).

por vías que se sustraen al control científico»⁴. Spitzer habla de «azar arreglado» (141), de «construcciones ad hoc» (142), de «equivocación» (*Fehlgriff* [145]), etc., y trata a Vossler de «verdadero artista» (148).

Doce años después Karl Jaberg, en su artículo «Idealistische Neuphilologie» (1926)⁵, hizo la observación: «A Vossler le gusta sembrar antes de haber arado el campo» (2); le reprocha que no haya examinado con suficiente cuidado los hechos y las realidades lingüísticas e históricas, que no haya tenido en cuenta la gran variedad de condiciones («das Heer der Bedingungen»); «en Vossler todo lo que se refiere a la lingüística y a la historia de la lengua», según Jaberg, carece de seriedad («unzuverlässig ist bei ihm alles, was sich auf Sprachwissenschaft und Sprachgeschichte bezieht» [18]): un juicio muy severo. Y elogia a los franceses por no haber trabado relaciones con Vossler. (En efecto, el libro de Vossler fue traducido al francés sólo mucho más tarde: en 1953, v. nota 1.) Lo mismo vale para España, a pesar de que *Positivismismo e idealismo*, traducción de *Positivismus und Idealismus...* (1904), salió antes de la traducción francesa, ¡pero todavía con un retraso de veinticinco años! Pero al igual que Spitzer, Jaberg tampoco condena el principio de Vossler:

Es fácil pretender de manera general que el espíritu humano es la causa de todos los cambios, pero es mucho más difícil determinar que tal particularidad del espíritu humano se halla en relación con tal particularidad lingüística y, en muchos casos, parece que esto es imposible (12).

Lo que le reprocha a Vossler es que haga caso omiso de los hechos y se abandone completamente a su intuición (17). La emprende contra un paralelismo demasiado simplista entre la historia de la cultura y la historia de la lengua, y recuerda que ya Humboldt tuvo prudencia en este campo. No obstante, admite que la concepción de una evolución general compleja es justificada («Die Berechtigung einer solchen Einstellung einer komplizierten geistigen Gesamtentwicklung gegenüber kann nicht abgestritten werden» [17]). Ya Spit-

⁴ Leo Spitzer, reseña de Vossler 1913, *ZfSL* 42, 1914, págs. 139-150 (cit. pág. 140, en alemán).

⁵ Karl Jaberg, «Idealistische Neuphilologie (Sprachwissenschaftliche Betrachtungen)», *GRM* 14, 1926, págs. 1-25.

zer había insistido en el hecho de que se está acostumbrado a tender puentes entre la historia de la cultura y la literatura, pero que la construcción de un puente entre la cultura y la lengua es mucho más difícil y espinosa («eine unendlich heiklere Arbeit», *GRM* 1914, pág. 146).

El juicio de Gerhard Rohlfs, el último de nuestros tres testigos (*Sprache und Kultur*, 1928), no es mucho más indulgente que el de Spitzer y Jaberg. Este trabajo de Rohlfs fue traducido y publicado sólo en 1966 por Manuel Alvar. Los cuadros evocados por Vossler tienen, según Rohlfs, algo de fascinante pero recuerdan a los fantasmas maravillosos de los cuentos orientales:

se reducen a la nada cuando son alcanzados por la deslumbradora luz del día. Casi siempre que la crítica ha efectuado una revisión de las interpretaciones vosslerianas se ha puesto de manifiesto que los hechos lingüísticos reales están en contraposición con las interpretaciones expuestas (pág. 48) ⁶.

Pero si bien comparte el escepticismo de Spitzer y de Jaberg respecto de Vossler, es más optimista que aquéllos en cuanto a la posibilidad de probar las relaciones entre la historia de la lengua y la de la cultura («Sprachgeschichte ist ein integrierender Bestandteil der Kulturwissenschaft und ist von ihren Anfängen an nie anders aufgefaßt worden» [10]) y añade toda una serie de ejemplos de dife-

⁶ Gerhard Rohlfs, *Sprache und Kultur*, Braunschweig-Berlín-Hamburgo, Georg Westermann, 1928, 34 págs. (especialmente pág. 7); una parte de esta publicación ha sido retomada y reelaborada por Rohlfs bajo el título «Sprachwissenschaft und Volkskunde» en el tomo *An den Quellen der romanischen Sprachen*, Halle 1952, págs. 7-17. Traducción esp.: Gerhard Rohlfs, *Lengua y Cultura. Estudios lingüísticos y folklóricos*, Anotaciones de Manuel Alvar, Madrid, Alcalá, 1966, 205 págs. con 38 ilustraciones e índices. Vossler contestó a Rohlfs de manera muy violenta pero sin argumentos convincentes en su reseña de Rohlfs, *Sprache und Kultur*, en *DLZ*, N. F., 5, 1928, 422-424. Véase también W. v. Wartburg, *Problemas y métodos de la lingüística*, trad. de Dámaso Alonso y Emilio Lorenzo, anotado para lectores hispánicos por Dámaso Alonso, Madrid, C.S.I.C., 1951, pág. 164 sigs.; además «Discusiones acerca de las doctrinas de Vossler», en Iorgu Iordan, *Lingüística Románica, Evolución — corrientes — métodos*, Reelaboración parcial y notas de Manuel Alvar, Madrid, Alcalá, 1967, págs. 169-180); la segunda ed. inglesa de 1970 contiene un suplemento escrito por Rebecca Posner: Iorgu Iordan - John Orr, *An Introduction to Romance Linguistics, Its Schools and Scholars*, 2nd rev. ed., with a supplement, Thirty Years on, by Rebecca Posner (= Language and Style Series, 8), Oxford, Basil Blackwell, 1970, XI, 593 págs.

rentes campos (interesantes sobre todo en el campo del folklore).
Escribe Rohlfs:

Con toda admiración, que se debe tributar a esta atrevida obra, no se puede silenciar el hecho de que el libro, aunque no esté equivocado en su pensamiento fundamental, fuese, por lo menos, excesivamente prematuro (pág. 48).

Terminemos esta introducción concerniente a la historia de la lingüística, quizás un poco larga pero en mi opinión indispensable para situar bien el propósito de mi exposición de hoy. El estructuralismo de Saussure tuvo suerte y yo no me opongo a él en absoluto, a pesar de que la ya citada famosa frase «la lingüística tiene por objeto único y verdadero la lengua considerada en sí misma y por sí misma»⁶ me parece, con Jaberg (24), demasiado estrecha, ya Bally se le había adelantado. Vossler, por el contrario —hemos oído el juicio de tres romanistas de primera importancia—, ha sido criticado severamente. Y, todavía en 1974, Charles Camproux subraya «el poco rigor de estos métodos y las generalizaciones indebidas»⁷. Pero la crítica se ha referido siempre a la falta de solidez, el descuido de los hechos, la manera intuitiva y artística de Vossler, pero sin tocar el principio mismo. Y yo mismo he dicho en alguna parte —no me acuerdo dónde— que Vossler, en principio, tenía razón, pero que todos sus ejemplos fueron falsos. La reacción de Vossler contra el positivismo del siglo XIX poseía, sin duda alguna, un aspecto positivo pero, por su falta de solidez y su tendencia a aplicar una psicología demasiado simplista a las relaciones entre la lengua y la cultura, retardó, por otra parte, investigaciones más detenidas y serias en este campo caído en descrédito. Creo que, después de sesenta u ochenta años, es hora de volver allí, sobre una base más segura. Tal fue el fin, creo yo, con el que Alphonse Juilland terminó, en 1953, su Introducción a la traducción francesa del libro de Vossler: esta traducción

hará un llamamiento a los que están verdaderamente empeñados en la tan fecunda aventura «estructuralista» para que no descuiden los factores extralingüísticos que tendrán que ser integrados, tarde o temprano y de una manera rigurosa y sistemática, en la explicación de los hechos y fenómenos lingüísticos [8].

⁷ Charles Camproux, *Les langues romanes* (Que sais-je? 1562), 1974, pág. 33.

Al decir «sobre una base más firme» (o más seria) no he pensado solamente en el inglés que reprochaba a una tribu primitiva el que se valiera de la misma palabra para *aimer* al referirse tanto a un amigo como a algo de comer (porque en inglés se distingue entre *to love* y *to like*); los franceses también *aiment* a la mujer y la col fermentada⁸, sin que se les tilde de salvajes. Pero habrá que tener en cuenta los resultados de la lingüística moderna, la de Saussure y la posterior a él, y en primer lugar el principio de la arbitrariedad del signo. En realidad, este problema es mucho más complejo de lo que parece a primera vista. Si bien es cierto que no existe ninguna relación entre la palabra *árbol* y el objeto que ella designa y que todo significante puede combinarse, en principio, con todo significado, hay que admitir no obstante todas las motivaciones secundarias y el inmenso dominio de la metáfora. Se puede incluso ir más lejos: la denominación de la *ruche* (colmena), por ejemplo, tiene su origen en la expresión celta *RUSCA que quería decir «écorce» (corteza), en alemán *Rindenstülper*, pero más tarde este tipo de colmena fue reemplazado por un tipo germánico hecho de paja (Strohkorb) sin que se hubiera cambiado de denominación⁹.

Aquí está el error más grave de la «doctrina» vossleriana: Vossler cree que el lenguaje sigue automáticamente la historia de la cultura —aunque no lo diga tan expresamente—, y esto no es verdad ni siquiera en la historia de las ideas (lo veremos, p. ej., en la evolución tan diferente entre el francés *clerc* y el inglés *clerk*). Y es muy aventurado poner, p. ej., el uso del indicativo o del subjuntivo en relación con ideologías contemporáneas. Vossler y Lerch efectivamente —si bien es cierto de forma prudente— habían relacionado el empleo del indicativo después de verbos como *ordonner* con el absolutismo del Estado de Luis XIV. Puesto que el Estado absoluto no tolera contradicción ni puesta en duda, una orden no podía ser seguida sino en indicativo, el modo de la realidad: *nous ordonnons que vous ferez...* Pero, incluso en este caso, no se puede excluir la posibilidad

⁸ Charles Bally, *Le langage et la vie*, Genève/Heidelberg, 1913, pág. 107.

⁹ Véase con referencia a este ejemplo y a otros parecidos mis artículos «Sprache und Kultur, Die Entwicklung zur modernen Sprachwissenschaft», *Ruperto Carola* (Mitteilungen der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg), 29, 1961, págs. 29-46; «Sprachgeschichte und Kulturgeschichte», *Ruperto Carola*, 45, 1968, págs. 82-90.

de encontrar interdependencias entre factores lingüísticos y extralingüísticos. Yo examiné este caso detalladamente hace casi treinta años: Desde el siglo XIII se encuentran a la vez tanto el indicativo como el subjuntivo después de estos verbos, pero el indicativo gana cada vez más terreno (después de *ordonner* en el S. XIII 6 subj.: 9 fut.; S. XIV 65:80; S. XV 37:73; S. XVI 5:16; S. XVII 3:18). Si se quisiera salvar la tesis idealista habría que relacionar el empleo creciente del indicativo con el fortalecimiento progresivo del poder real, pero esto no puede demostrarse. Compárese con el pasaje siguiente:

Con el Imperio italo meridional de Federico II surge el Estado como potencia que vuelve a ganar paulatinamente el dominio sobre los asuntos públicos, el Estado autoritario moderno de carácter centralista. Las repúblicas italianas y el resto de Europa siguen poco a poco este ejemplo el cual logra su primera realización en la Francia de Luis XIV y en el consecuente Estado absolutista que ejerce su poder «con una autoridad absoluta y fuerte sobre casi todos los campos de la cultura» [Ernst Schulz, *Burckhardts Potenzen- und Sturmlehre*, en su curso sobre el estudio de la historia (Reflexiones sobre la Historia Universal) (Informes sobre las sesiones de la Academia de Ciencias de Heidelberg, Sección de Fil.-Hist., año 1983, Inf. 2), Heidelberg (Carl Winter) 1983, 30 págs. (cit. pág. 20)].

Pero el mismo caso presenta un aspecto más seguro de la relación entre la lengua y la historia. En la lengua de las cancillerías de Gascuña la repartición entre el subjuntivo y el indicativo es completamente diferente. El subjuntivo es la regla más o menos hasta 1450. Desde comienzos del siglo XVI es reemplazado bastante categóricamente por el indicativo (S. XIV 28 subj.: 1 fut.; S. XV 128:33 (¡pero todos los futuros después de 1450!); 1500-1528: ¡15 subj.: 201 fut.!)). Este cambio brusco entre 1450 y 1520 no se puede explicar sino por la situación histórica. Gascuña estuvo bajo la dominación inglesa de 1150 a 1450. Fue reconquistada por Francia en 1451. La cancellería real francesa se convirtió en el modelo de los notarios gascones. Ésta se servía, en el siglo XV, más bien del indicativo que del subjuntivo (en una relación de 3 a 2). Para los notarios gascones el indicativo era algo nuevo; el subjuntivo les era familiar. Pero como se esforzaban por seguir el modelo de París, se hicieron más parisinos que los parisienses y generalizaron el indicativo¹⁰.

¹⁰ Véase nuestro artículo «Der Modus nach den Verben der behördlichen Willensäußerung in der französischen und gaskognischen Urkundensprache», en

La interdependencia entre lengua y cultura en el dominio de la evolución de las ideas y concepciones resulta más sutil. Pero, ¿se puede negar una interdependencia, habiendo sido sustituido el fr. antiguo *clerc* 'sabio, letrado, culto' a partir del Renacimiento, por *savant*? No puedo presentar aquí todos los detalles: lo hice hace dos meses en una conferencia en París con el título «De lo sagrado a lo profano: La evolución del francés del Medioevo al Siglo de las luces»¹¹. Según Wartburg:

los numerosos significados secundarios [de la palabra *clerc*] ('sabio', 'secretario', etc.) se explican por el hecho de que en la Edad Media los clérigos poseían el monopolio de la educación y, en general, eran los únicos que sabían leer y escribir (FEW 2, 775 b).

Incluso puede preguntarse si es justificable atribuir dos significados al vocablo *clerc*: 'eclesiástico' y 'letrado', ya que los dos son idénticos, al menos al principio. Sin duda no lo es más separar el antiguo francés *riche* en 'poderoso, noble' y 'quien posee grandes bienes' (FEW 16, 712 s.), ya que, en la Edad Media, las dos nociones son inseparables, como tampoco el vocablo *trop*, que en la Edad Media significaba al mismo tiempo 'mucho, muy' y 'más de lo necesario, en exceso'¹². La separación de las dos nociones no se efectúa sino poco a poco, dentro del marco de la evolución general de las concepciones políticas, filosóficas y religiosas de la edad Media al siglo XVIII, dentro del cuadro de la «secularización» del pensamiento que marchó a la par con una nueva concepción del conocimiento humano, del *savoir*, de la ciencia. Hacia 1500 *clerc* empieza a simbolizar la ciencia

Syntactica und Stilistica, Festschrift für Ernst Gamillscheg zum 70. Geburtstag, 28. Okt. 1957, Tübinga, 1957, págs. 43-69.

¹¹ «Du sacré au profane: L'évolution du français du Moyen Âge au Siècle des Lumières» (en prensa). Véase especialmente K. Ehlers, *Clerc und clergie im Sprachgebrauch des mittelalterlichen Frankreich, eine Abhandlung über den Begriff des Gelehrten und der Gelehrsamkeit im Frankreich des 11. bis 14. Jahrhunderts*, Tesis, Marburgo, 1940; Ulrich Ricken, «Gelehrter» und «Wissenschaft» im Französischen, *Beiträge zu ihrer Bezeichnungsgeschichte vom 12.-17. Jahrhundert* (Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichungen des Instituts für Romanische Sprachwissenschaft, 15), Berlin, Akademie-Verlag, 1961.

¹² Véase mi ponencia del Congreso de Lingüística y Filología Románicas, en Palma de Mallorca en 1980: «Sémantique et lexicologie», publicada en los *Actes del XVI Congrès International de lingüística i filologia romàniques* (Palma de Mallorca, 7-12 d'abril de 1980), t. I, Palma de Mallorca, Ed. Moll, 1982, págs. 295-303.

escolástica del pasado, en las obras de los humanistas. Después de una época de vacilación entre *homme de profonde étude*, *homme de grant science*, *homme de singulière doctrine*, *homme de grande expérience et auctorité*, *homme çavant*, *çavant homme*, *homme docte*, es finalmente la palabra *savant* la que se impone, sobre todo con Montaigne¹³. Este proceso de cambio onomasiológico terminó con la fundación de la revista *Journal des Çavants*, en 1665¹⁴.

Si el cambio de *clerc* por *savant* es el reflejo de un cambio conceptual, esto no quiere decir que esta evolución haya sido inevitable, obligatoria. La palabra *clerc* hubiera podido seguir la evolución conceptual, es decir semántica, en su significado sin cambiar su significante —no olvidemos la arbitrariedad del signo lingüístico. Citemos, en testimonio de una evolución interior en este sentido, el anglonormando *clerc*, punto de partida del inglés moderno *clerk*¹⁵. Las evoluciones lingüísticas no son determinadas de antemano. Y la evolución de la palabra francesa *raison* nos lo confirmará.

¹³ El *FEW* (11, 1956) data *savant* m. «personne qui sait beaucoup en matière d'érudition ou de sciences» de 1634 (en Mersenne), pero hay ya testimonios anteriores. El adjetivo *savant* «qui sait beaucoup en matière d'érudition ou de science» está atestiguado desde 1510 por el *FEW* (*ib.*), pero véanse ya varios ejemplos en Christine de Pisan (Ricken 143).

¹⁴ A propósito de las palabras *savant* — *docte* — *érudit*, *savant* — *habile* — *très habile*, *savant* — *honnête homme* — *philosophe* — *homme de lettres* en la Enciclopedia véase el recentísimo artículo de Lothar Wolf, «Zum Begriff des Gelehrten in der Encyclopédie», en *Le Gai Savoir*, Essays in Linguistics, Philology, and Criticism, Dedicated to the Memory of Manfred Sandmann, ed. by Mechthild Cranston, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1983 [1984], págs. 120-131. En 1800 habrá incluso una *classe savante* como término sociológico (*Datations Besançon* 11, 1977, pág. 85) y estaríamos muy, muy lejos de la clase de los clérigos de la Edad Media. Victor Hugo hizo un retrato satírico de *savant* en *Le Roi s'amuse* (I 4):

Il n'est pas d'animal,
 Pas de corbeau goulu, pas de loup, pas de chouette,
 Pas d'oison, pas de bœuf, pas même de poète,
 Pas de mahométan, pas de théologien,
 Pas d'échevin flamand, pas d'ours et pas de chien,
 Plus laid, plus chevelu, plus repoussant de formes,
 Plus caparaonné d'absurdités énormes,
 Plus hérissé, plus sale et plus gonflé de vent,
 Que cet âne bête qu'on appelle un *savant*!

¹⁵ Véase el trabajo de Karl Krebs, *Der Bedeutungswandel von me. clerk und damit zusammenhängende Probleme* (Bonner Studien zur engl. Phil., 21), Bonn, 1933; Ricken 12.

El reemplazo de *clerc* por *savant* es el reflejo, o, mejor, uno de los reflejos de la evolución general, evocada en último lugar, este año, por Jean Auba en su artículo «Philologie et éducation: Université et universitaire», aparecido en la Miscelánea ofrecida a Gérald Antoine¹⁶. Hablando de la Universidad de París en el siglo XIII, constata:

Desde entonces se instaura un largo juego de balancín entre el poder laico y el poder religioso. La libertad del derecho de enseñar pronto se ve limitada por la Iglesia, la cual establece en principio que «ninguno podrá abrir un curso libre sin haber obtenido la 'licence', o permiso de enseñar, del canciller de la catedral». Felipe Augusto reivindica para el poder real el derecho de intervenir en materia de enseñanza, y concede a los *écoliers* algunos privilegios tales como un *quartier des écoles* en el centro de París. Su pragmática del año 1200 coloca, sin embargo, a los maestros y estudiantes bajo la jurisdicción del canciller de Notre-Dame (pág. 25).

Y Auba continúa:

La cuestión de saber si la Universidad era un cuerpo laico o eclesiástico continuó agitando la universidad de París; ésta obtuvo en el siglo XVI una sentencia del Parlamento que se definía categóricamente en el sentido del carácter laico de su estatuto. Después de haber pedido protección al papa y al rey, la universidad se liberó poco a poco de la tutela de la Santa Sede y reivindicó su calidad de «hija del rey». (...) después de la promulgación, en 1600, de la carta dada a la universidad de París, el Presidente de Thou subraya vigorosamente que la enseñanza es 'una cosa del gobierno, un derecho real' (pág. 26 s.).

La ciencia, en la Edad Media, era una ciencia teológica. No había más que una sola verdad, la Verdad, basada en la Biblia. No hace falta más que consultar a Vincent de Beauvais para constatar que la teología se encontraba en el centro mismo de todas las ciencias¹⁷. Un pluralismo de investigación, como el pregonado por Richelieu en el siglo XVII, habría sido inconcebible en el XIII. Escuchemos a Richelieu:

¹⁶ Jean Auba, «Philologie et éducation: Université et universitaire», en *Au bonheur des mots. Mélanges en l'honneur de Gérald Antoine*, Nancy, 1984.

¹⁷ *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 7, *Das europäische Hochmittelalter*, 1981, pág. 9.

Conviene que las universidades y los jesuitas enseñen a porfía, a fin de que la emulación aguce sus virtudes y que las ciencias estén tanto más aseguradas en el Estado cuanto que estando depositadas en manos de varios guardianes, si los unos llegaren a perder un depósito tan sagrado, éste se encuentre entre los otros (pasaje citado por Auba, *ib.* pág. 27).

El principio de la investigación universitaria se libera de la «Verité divine» y se basa cada vez menos en la Biblia para hacerlo en la Raison. Brecht, en *La vida de Galileo*, lo formula así: «Der Sieg der Vernunft kann nur der Sieg der Vernünftigen sein» («La victoria de la razón puede ser sólo la victoria de las personas razonables») ¹⁸, y Sagredo le pregunta si cree que el papa pondrá en su diario: «10 de enero de 1610. — Cielo abolido (Himmel abgeschafft)» ¹⁹.

La ciencia escolástica, admitiendo por el contrario la supremacía de la Fe «trató de demostrar y no de descubrir», para citar a Gerhaard Baader, historiador de la medicina ²⁰. La medicina, desde el siglo xv y sobre todo desde el xvi, se esforzó por liberarse de la

¹⁸ Cito según Bertolt Brecht, *Leben des Galilei*, en *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, Bd. 3, 1967, pág. 1297.

¹⁹ *Ib.* pág. 1260. El papa se niega a la alternativa iglesia/razón, pero demanda la supremacía de la Fe («Ich will keine Verurteilung physikalischer Fakten, keine Schlachtrufe "Hie Kirche!" und "Hie Vernunft!" . Ich habe ihm sein Buch erlaubt, wenn es am Schluß die Meinung wiedergäbe, daß das letzte Wort nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube hat», pág. 1324). Todo esto es de Brecht. En realidad, Galileo seguía siendo buen católico e intentaba introducir su nueva visión del mundo en el seno mismo de la iglesia (en relación con este tema véase Günther Hamann, «Der Galilei-Prozeß (12. April-22. Juni 1633)», Festvortrag gehalten in der Feierlichen Jahressitzung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 18. Mai 1983, publicado en *Tätigkeitsbericht der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1982-1983*, Wien, 1984, págs. 21-45, especialmente pág. 33: «Denn Galileis Überzeugungen waren ja tatsächlich fest katholisch fundiert. Man erkennt ihn, wenn man aus ihm einen Vorläufer der Freidenkereie macht»; pero él exige enérgicamente «eine Öffnung der Kirche gegenüber den neuen naturwissenschaftlichen Lehren» y es este último punto el que es esencial para el marco de nuestra ponencia. Cp. en 1545 Alejo Venegas: «Que la razón y la fe no son contrarias». (*Primera parte de las diferencias de libros* [21545], ed. facs., Barcelona, Puvill, 1983, Tabla III 11); «Dize sant Augustin. Que razón es un miramiento del anima que discierne y distingue el mal del buen» (*ib.* f.º CXIII rº); «la única virtud que tienen las palabras reside en la fe cristiana» (verso 1573 Damasio de Frías, *Diálogo de las Lenguas*, Pensado pág. 24).

²⁰ En la escolástica «galt es nur Bekanntes aufzuzeigen, nicht Neues zu entdecken» Gerhard Baader, «Mittelalterliche Medizin im it. Frühhumanismus» en *Fachprosa-Studien*, 1982, pág. 253.

tutela de la teología; la intrusión del averroísmo se integra en esta perspectiva ²¹.

Una «artística» independiente de la teología, reducida al trívio en las universidades italianas, orientada hacia una educación moral, constituía la fuente del optimismo relativo a la formación general impartida por los humanistas ²².

Para la ciencia escolástica no podía existir contradicción entre *Dieu* y la *Raison*. Al escribir: «nada es santo ni sagrado para aquellos que se han emancipado de *Dieu et raison* con el fin de seguir sus afecciones perversas» (1534, Rab I 31), Rabelais cita, por así decirlo, la antigua concepción, insistiendo en la unidad de las dos nociones. *Dieu* y *Raison* probablemente eran incluso *Dieu* y la *Vérité* (con mayúscula), la *Vérité éternelle*, cp. FEW 10, 109 b. Pero la *Raison* empieza a emanciparse también. Según el Discurso preliminar de la *Encyclopédie*, Descartes fue quien introdujo «le temps de la raison» (DiscPrél p. XXVI), y el fin de la *Encyclopédie* no es otro, según Swiggers, que informar a la humanidad sobre los progresos de la *raison* ²³. Pero esta evolución, no obstante su importancia, parece haber tenido repercusiones mucho menos graves en el campo lingüístico que el reemplazo espectacular de *clerc* por *savant*, ya que *raison*, uno de los vocablos más complejos en francés, parece haber tenido todos los significados en cuestión desde el francés antiguo («cause, motif qui explique un acte, le pourquoi d'une chose» desde el comienzo del siglo XII; «bon sens, justesse d'esprit, sagesse; faculté de connaître le vrai, usage de cette faculté» igualmente desde el siglo XII), y en efecto, es cierto que se encuentra ya en el siglo XIII, en Alberto Magno, una nueva concepción de la filosofía que deja de contentarse simplemente con recurrir a las autoridades aceptadas ²⁴.

²¹ Baader habla de «la intrusión del averroísmo en la medicina, de la independencia de ésta de la teología, en la cual no fue tolerado» (pág. 252).

²² «Eine von der Theologie unabhängige Artistik, reduziert auf das Trivium an den italienischen Universitäten mit der Tendenz zur moralischen Bildung, war die Quelle des Bildungsoptimismus der Humanisten» (*ib.* pág. 205).

²³ P. Swiggers, *Les conceptions linguistiques de l'Encyclopédie. Etude sur la constitution d'une théorie de la grammaire au Siècle des Lumières*, (tesis) [en prensa].

²⁴ Véase Heinrich Schipperges, «Historische Konzepte einer Theoretischen Pathologie», ponencia ante la Academia de ciencias de Heidelberg el 12 de febrero 1983 (va a publicarse en los *Sitzungsberichte*).

Pero el *FEW* no hace resaltar con suficiente claridad la evolución en la concepción de la 'razón' que nos ocupa, aunque el artículo *RATIO* sea bastante amplio y complejo. Para tener una idea más completa y más justa, es necesario recurrir a dos tesis de Flasche y de Vernay²⁵. Pero, incluso en el *FEW*, se encuentran rastros innegables de esta evolución, por ejemplo, *raison* en tanto que «suma creciente de ideas buenas y justas que existen en la sociedad» sentido que aparece tan sólo con St-Evremond, en 1713, y que está registrado por los diccionarios hasta el diccionario de la Académie de 1878 (*FEW* 10, 110 a). Este sentido sería impensable sin la evolución del pensamiento que nos interesa aquí. Es testimonio de la «croyance sécularisée dans le progrès» (säkularisierter Fortschrittsgedanke) que se remonta al Siglo de las Luces²⁶. Es cierto que desde el francés antiguo *raison* designa lo que Wartburg llama «das diskursive Erkenntnisvermögen» (la facultad de conocimiento discursivo) que él distingue, en el francés antiguo del *entendement*, que designa «das intuitive Erkenntnisvermögen» (la facultad de conocimiento intuitivo) (*FEW* 10, 114 b); esta última corresponde al latín *intellectus*. ¿Habrà preparado la lengua el instrumento del cual se ha valido más tarde con provecho? Esto apenas es posible sin que la *raison* haya cambiado de naturaleza, tanto como la *curiositas*, una de las siete hijas viciosas en Sto. Tomás de Aquino, la cual, a comienzos de los tiempos modernos, se convierte en virtuosa y la que, como *curiosité scientifique*, se convierte en el prototipo del Siglo iluminado y de la Emancipación²⁷. El *FEW*, sin tener en cuenta esta evolución, define *curiosité* como «grand désir de savoir, de connaître» (a partir del siglo XVII), *FEW* 2, 1564 a. Pero, en realidad, la *curiosité*

²⁵ Hans Flasche, *Die begriffliche Entwicklung des Wortes «ratio» und seiner Ableitungen im Französischen bis 1500*, 1936 (Leipziger Romanistische Studien I, 1). Henry Vernay, *Les divers sens du mot 'raison' autour de l'œuvre de Marguerite d'Angoulême reine de Navarre*, Heidelberg, 1962 (*Studia Romanica*, 3).

²⁶ W. Widdig, *Archí-, ultra-, maxi- und andere Steigerungspräfixe im heutigen Französisch*, Genève, 1982, pág. 230 con referencia a P. G. Castex y P. Surer, *Histoire de la littérature*, pág. 426.

²⁷ «Die Neu-Gier, die Sensationslust, der unersättliche Schaufraß, jene *curiositas* aber auch, die zu Beginn der Neuzeit vom Laster zur Leistung wird und die als 'wissenschaftliche Neugier' zum Prototyp der Aufklärung und Emanzipation hat werden können» Heinrich Schipperges, «Modelle der Entfremdung und Selbstfindung im hohen Mittelalter», en *Selbstfindung in einer Zeit der Selbstentfremdung*, Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung, ed. por Herbert Kessler, vol. 7, 1983, págs. 59-72 (cit. pág. 65).

del siglo XVII ya no es la del siglo XIII, así como la *raison* de Descartes ya no es la de Vincente de Beauvais. La lexicología y la lexicografía deberían tener en cuenta estos cambios de concepción. Yo tengo la impresión de que nuestro análisis semasiológico en perspectiva diacrónica aún se encuentra en un estadio bastante rudimentario. Retenemos el reemplazo de *clerc* por *savant* (bajo una óptica onomasiológica), pero la evolución semasiológica de *raison*, de *curiosité* y de muchas otras palabras se nos escapa, por lo menos en parte. El *bon sens* de la Bible Guiot²⁸, ¿era lo mismo que el *bon sens* del siglo XVIII? («notre siècle qui ne reconnoît de juge souverain que le seul tribunal du *bon sens*» dice el Prefacio (p. XXVI) de *Ménage* 1750). Y el *bon sens* del siglo XIX y del siglo XX, liberado de las concepciones de la antigua medicina con su confusión de *sang* y de *sens*, de SANGUIS y de SENSUS, ¿sería todavía el mismo *bon sens* que en el siglo XVIII? (Schipperges, en la ponencia ya mencionada [n. 24], habla de «kosmisch gesteuertes Humoralgeschehen»). En estos casos, el *FEW* remite a las monografías correspondientes.

Yo creo, sin embargo, que en futuro la lexicología habrá de tener esto en cuenta de manera creciente. ¿No es inconsecuente la práctica actual? El cambio en la concepción de la *curiosité*, del siglo XIII al XVII, fue pasado por alto; no obstante, el *FEW* registra la *curiosité* en tanto que «désir, goût indiscret de percer les secrets d'autrui» (a partir de Richelet 1680, *FEW* 2, 1564 a), cosa que me parece perfectamente fundada puesto que esta variante se integra en el conjunto del nuevo vocabulario de la sociedad del siglo clásico, del siglo de *conversation*²⁹, palabra atestiguada desde 1656, de los *cercles*³⁰ (atestiguada desde 1649), de la *société* en tanto que «toute compagnie de personnes qui s'assemblent habituellement pour le jeu, la conversation, etc.» (atestiguada desde Furetière 1690, *FEW* 12, 20 b), el siglo

²⁸ Afr. *bon sanz* Bible Guiot (v. Tobler-Lommatzsch [= TL] t. 9), *boen sens* Gautier d'Arras, *Ille et Galeron* 3260 (*FrMod* 41, 1973, 293); el *FEW* (11, 463 a) da sólo ejemplos más recientes. Véase también 1534, Rab. I 14; 24; 52.

²⁹ Christoph Strosetzki, *Konversation, Ein gesellschaftlicher und literarhistorischer Topos im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Tesis, Düsseldorf, 1977. El *FEW* da *conversation* «échange de propos sur un sujet, entretien» desde 1666, Molière (*FEW* 2, 1132 b), pero se lo encuentra ya en 1656 en la obra de l'Abbé de Pure.

³⁰ Frm. *cercle* «réunion de personnes groupées dans un salon» a partir de 1653; *cercle* del rey, de la reina «réunion de personnes admises dans l'intimité du roi ou de la reine» (La Roch 1649 — Raym 1832), *FEW* 2, 704 b.

del *honnête homme* preconizado en 1630 por Faret³¹, el siglo de la *galanterie* (FEW 17, 476 a), del *bon goût* (atestiguado desde 1643), el *mauvais goût*, que data de Richelet 1680, FEW 4, 342 b), el siglo de la *politesse* (dep. 1659, FEW 9, 129 a), del *génie* (desde Chapelain)³², de la *médiocrité* en tanto que «vertu propre à l'honnête homme»³³, e incluso podrían agregarse muchos más³⁴. Todos estos ejemplos son testimonios de que la lexicología —el FEW retuvo los primeros datos en todos los casos mencionados— no se niega a tener en cuenta la evolución de los conceptos tal como ellos se reflejan en la historia del vocabulario. No obstante, debería hacerlo en forma sistemática.

El reemplazo de *clerc* por *savant*, la evolución de la concepción de la *raison*, la evaluación de la *curiosité* viciosa que se convierte en una virtuosa *curiosité scientifique* no constituyen, ni mucho menos, los únicos testimonios de la «secularización» de las concepciones. Esta evolución se hace sentir en gran parte de la terminología del pensamiento que tiende poco a poco a emanciparse de la tutela de lo *sacré* para orientarse hacia lo *profane*, y esto en campos muy diversos. Tengo que limitarme a algunos otros ejemplos significativos. La MAIESTAS, la *majesté*, designa siempre en el francés antiguo la «grandeur suprême de Dieu», Dios todopoderoso, término bíblico y sacrosanto (FEW 6¹, 53 b) y sus variantes más populares *majeté*, *maeté*, *maisté* no tuvieron jamás otro significado. Desde el siglo XII Dios es llamado también *rei de majesté* (CourLouis, Berger; Wace, FEW 6¹, 53 b y 10, 366 b) ya que Dios es *le roi des rois* (dep. ca. 1175,

³¹ Véase FEW 4, 462 b y la nota 6; véase también Jean-Pierre Dens, *L'honnête homme et la critique du goût. Esthétique et société au XVII^e siècle*, Lexington/Kentucky, French Forum Publ., 1981 (cp. RF 95, 1983, págs. 189-190).

³² Frm. *génie* «aptitude particulière, accompagnée d'une grande puissance créatrice dans une activité de l'esprit» (desde Chapelain, Som 129) FEW 4, 105 b; véase también G. Tonelli, *Genius from the Renaissance to 1770, Dictionary of the History of Ideas*, ed. by P. Wiener, II, 293-297; H. H. Christmann, «Zu den Begriffen 'génie de la langue' und 'Analogie' in der Sprachwissenschaft des 16. bis 19. Jhs», *Beitr. Rom. Phil.* 16, 1977, págs. 91-94; F.-Jos. Meissner, *Wortgeschichtliche Untersuchungen im Umkreis von fr. enthousiasme und génie*, Ginebra 1979.

³³ FEW 6¹, 615 a (1654-1688, La Fontaine; RF 64, pág. 293); véase también Christmann, Rivarol (véase el título exacto en la nota 51), pág. 28.

³⁴ Muchas veces no son las 'palabras claves' que escapan a la atención del historiador de la lengua, sino más bien sentidos secundarios y específicos que pasan inadvertidos, como p. ej. *rechercher* v. a. «chercher vivement la société de qn» (desde Fér 1787, FEW 2, 697 a, pero ya en las *Lettres Persanes*, 3), *adresser* «faire aller droit vers une personne» (17^e-19^e s., FEW 3, 84 a/b), etc.

Chrétien). Aunque ya los primeros capetos se habían atribuido a sí mismos el título de *majestas*³⁵, los primeros reflejos no se encuentran en el francés antiguo sino a partir del siglo XIII: en 1279 y 1280 la *royal majesté* se halla atestada en Nápoles, haciendo referencia a Carlos I³⁶; hacia 1335 Jean de Vignay habla de la *majesté royaul* o de la *royaul majesté* refiriéndose a Felipe VI de Valois³⁷. Sin embargo, el título de *majesté* empieza a generalizarse tan sólo a partir del siglo XIV, y *majesté* aplicada al rey sin la adición de *royal* no aparece antes del siglo XVI, lo que permite integrarla dentro de nuestra perspectiva. *Sa majesté* pasa a ser idéntica al Rey de Francia desde Enrique Estienne y Montaigne (*FEW* 6¹, 53 b). Este paralelismo entre Dios y el Rey permitió a San Luis jurar *au nom de moy*, en mi nombre, por no jurar *au nom de Dieu*, «pero un hermano menor le reprendió por esto»³⁸.

Al lado de *majesté* se puede colocar el término *hiérarchie*: este término de origen griego constituye, hasta el siglo XIV, únicamente un término del latín cristiano de la Edad Media. Hacia fines de la época es adoptado por el antiguo francés del latín medieval: *gerarchie* «ordre de subordination des chœurs célestes, des divers degrés de l'état ecclésiastique» (1332, con variantes en el siglo XIV). Hacia el fin del siglo XIV penetra en el dominio secolar: se le encuentra hacia 1389 en Philippe de Mézières (*ZrP* 85, 1969, pág. 547) y luego

³⁵ Wartburg, *FEW* 6³, 327 b (adiciones), corrige así, con referencia a Vaille, *Hist. des Postes* 2, 15; *BiblEcChartres* 17, 2, pág. 553, lo que Reinhart había escrito en el artículo *MAIESTAS* *FEW* 6¹, 54 b: «En France, ce fut d'abord Charles V qui s'attribuait le titre de majesté, en profanant sa limitation sacrale».

³⁶ P. Nobel, *Étude du vocabulaire des documents en français des Archives angevines de Naples (Règne de Charles I^{er})*, Tesis, Estrasburgo, 1979.

³⁷ *Les Enseignements de Théodore Paléologue*, éd. by Christine Knowles, Londres, The Mod. Hum. Research Assoc., 1983, 21, 22; el original gr. es de los años 1326 ó 1327; la traducción latina de 1330; la trad. francesa por Jean de Vignay, de ca. 1335 (manuscrito del siglo XIV); véase nuestra reseña que va a publicarse en la *TraLiLi*. El *FEW* no lo atesta antes de ≈ 1380 en una carta de Carlos V (*majesté royale*) y en Deschamps (*la royale majesté*), etc., y hablando de la «grandeur suprême du roi de France» en Froissart (*majesté royale*), *FEW* 6¹, 53 b.

³⁸ Se reencuentra *Li rois jura: «En non de mi»* en Le Dit de Guillaume de Saint-Amour v. 80 (en Rutebeuf éd. Jubinal 2I, 1874, pág. 90, donde se cita en nota el pasaje de la Crónica de St-Denis; el pasaje se encuentra en Rutebeuf, éd. Faral/Bastin I, 1959, pág. 247, y fue prob. escrito en 1256). Véase también *u nom de moi* «espèce de jurement» en Maillart (1318), con la nota de Wartburg: «probablement atténuation de *en nom Dieu*» (*FEW* 7, 176 b; 178 b n. 7).

en la corte de Carlos el Temerario (atestiguado por el cronista Chastellain), lo que incita a Wartburg a comentar:

Es significativo para la vida en la corte de Carlos el Temerario y para las concepciones del Duque que se aplique aquí por primera vez este término a la sociedad severamente organizada de la corte (FEW 4, 426 a).

Con Rabelais, quien lo emplea tres veces, el término *hiérarchie* adquiere el derecho de ciudadanía en un dominio aún más vasto. Lo aplica a partir del Tiers Livre, en primer lugar hablando de los miembros, de las partes del cuerpo humano (III 4) y finalmente refiriéndose a la «hiérarchie» de los animales venenosos (IV 65)³⁹.

El caso de la palabra *plaisir* contiene más matices y exigiría todavía investigaciones detalladas. La fórmula de súplica *se Deu plaist* es, en todo caso, muy antigua y se encuentra ya en la chanson d'Alexis (FEW 9, 1 b). La pérdida de su valor religioso va hasta el actual *s'il vous plaît*. Y la fórmula jurídica del Rey de Francia *car tel est notre plaisir* tiene su modelo en el uso religioso: *au plaisir Dieu* «si Dieu le veut» (bien atestiguado desde el siglo XII).

Habría que examinar también más de cerca el término de *grâce*. *Gratia* designaba, desde la primera traducción de la Biblia en los siglos III y IV, la *grâce* de Dios, la Redención (Gnade als Erlösung, FEW 4, 246 b). Si bien conservará algo de su substancia religiosa en *le coup de grâce*, la perderá completamente en la evolución de *grâce à Dieu* a la fórmula *grâce a moi, grâce a toi...*

Más compleja aún es la historia de la palabra *passion* que, según el texto del siglo X llamado la Passion, designa en primer lugar la Pasión de Cristo en la Cruz (FEW 7, 731 a; el excelente artículo del FEW fue redactado por Alwin Kuhn). Es posteriormente, pero tan sólo hasta el siglo XVII, «el sufrimiento físico, la enfermedad» (Wace-Wid 1675, FEW 7, 731 b; el alemán *Patient* 'enfermo', tomado del francés, FEW 8, 15 a, ha conservado este significado). Pero la *passion* en tanto que «impression d'un certain degré de vivacité, reęue dans l'âme; mouvement de l'âme, bon ou mauvais» que corresponde al alemán *Leidenschaft*, no proviene sino del siglo XVI (a partir de Est 1538, FEW 7, 732 a), lo mismo que la *passion* «amour

³⁹ Hay que añadir los ej. de ca. 1389 y de Rabelais en el FEW.

violent» (en pl. de 1572 a la segunda mitad del siglo XVIII; criticada por Voltaire; en sing. desde l'Astrée, hacia 1620, FEW ib.). La Pasión de Cristo se ha transformado en un sentimiento muy terrestre y humano.

A la luz de esta profanación de la *passion* ya no sorprende el hecho de que lo *merveilleux* de la Edad Media, descrito en forma impresionante por Daniel Poirion⁴⁰, esta creencia ambivalente que se refiere a la vez a Dios y al Diablo, se transforme hacia el siglo XVI: «à l'enchantement de la *merveille*, qu'affrontaient le chevalier de la Loi et le clerc de la Raison, on verra se substituer l'imposture de l'artiste-mage et le mythe du poète inspiré» (p. 126)⁴¹. *Merveille* et *merveilleux* sirven desde el siglo XV simplemente para designar el non plus ultra en todas las direcciones: en las Cien Novelas nuevas (Cent nouvelles nouvelles), escritas hacia 1462, se experimenta «un *merveilleux* déplaisir», en el Alexandre en prosa se experimenta «ung *merveilleux* dueil», en otros textos se está alegre *a merveilles*, se es diligente *a merveilles*, se siente temor *merveilleusement*, se está irritado *que c'est merveille*. Se comprende pues que en Rabelais Panurge esté *merveilleusement sçavant* (Rab. II 18) y que, en el romance de Jeanne Flore (hacia 1537), un león se frote «*merveilleusement* la queue en terre». Lo *merveilleux* será entregado a la ironía por Voltaire y habrá que esperar al romanticismo con su redescubrimiento de la Edad Media y con ella de lo *merveilleux* verdadero y serio.

Me he guardado el ejemplo más importante para el final: él nos conducirá por última vez, gracias a la metáfora de la *lumière*, del *Siècle des ténèbres* al *Siècle éclairé*; volveremos así a la evolución de la concepción de la *Raison*, a la que va de los *clercs* a los *savants*, de la ciencia teológica a la ciencia en el sentido moderno. Menciono esto al final porque, en mi opinión, es el dominio de la metáfora el que refleja más inmediata y directamente las relaciones entre la

⁴⁰ Daniel Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du moyen âge* (Que sais-je? 1938), París 1982 (véase mi reseña en la ZrP 99, 1983, 393 sig., donde se encuentran también las referencias exactas de los pasajes citados aquí); véase también Wolf Dieter Müller-Jahncke, «Zum Magie-Begriff in der Renaissance-Medizin und Pharmazie», en *Humanismus und Medizin*, ed. por R. Schmitz y G. Keil (Acta humaniora) 1984.

⁴¹ Cp. «Le Dieu des vers, ce Dieu de la Lumière» 1761 Voltaire, en Grimm, *Correspondance*, ed. Kölving 1, 48.

historia de la lengua y la de la cultura, y muy especialmente del pensamiento humano. La metáfora de la *lumière*, desde la Antigüedad egipcia, griega y romana, es de una riqueza extraordinaria y de una importancia capital. Heinrich Schipperges, historiador de la medicina, en su artículo *Vom Licht der Natur im Weltbild des Paracelsus*⁴², lo puso de relieve refiriéndose a la Edad Media:

Con la *lumière* tenemos ante nuestros ojos una de las imágenes más maravillosas y profundas del Medioevo, una imagen verdaderamente luminosa e iluminante, todo un mundo visual en el cual todas las instancias del espíritu humano y todos los fenómenos de la naturaleza adquieren su sentido y su significación. Los elementos lexicales de esta metáfora son *lumen* y *lux*, pero también *splendor* y *claritas*, de donde se pueden derivar tanto las *luminaria* concretas como la *illuminatio* y lo *elucidarium* (pág. 30).

Schipperges traza la historia de la teoría y de la metafísica de la *lumière* hasta el *Liber de lumine*, de Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico de la Mirandola (1463-1494), en el que toda *lumen naturale* está sometida aún a la *lumen gloriae*. Y muestra la posición revolucionaria de Paracelso (1493-1591) entre la concepción bíblica de la *lumière* en la Edad Media y la concepción moderna. Paracelso aconseja a los médicos que no esperen la respuesta del Espíritu Santo a sus cuestiones profesionales, sino que pongan su confianza en esta *lumière* que no se sabrá encontrar sino en la Naturaleza (pág. 34). El *oratorio* es reemplazado por el *lab-oratorio*, juego de palabras hecho por Schipperges en su exposición ya mencionada (v. n. 24). Paracelso, por su conferencia de la *lumière* de la Naturaleza, abandonó definitivamente el orden cósmico de la tradición escolástica (pág. 46), y es consciente de ello. El camino es largo desde el pasaje del Poème moral, escrito hacia 1200:

Deus est vraie *lumiere*, si cum dist l'escriture.
 Qui enluminez ert de la *lumiere* pure,
 Nule riens ke deus fist ne li serat *obscure*,
 Anz verrat tot ensemble, cascade creature.

(PoèmeMorC, strophe 448.)

⁴² Heinrich Schipperges, «Vom Licht der Natur im Weltbild des Paracelsus», *Scheidewege. Vierteljahresschrift für skeptisches Denken*, ed. por F. G. Jünger y Max Himmelheber 6, 1976, págs. 30-48; véase también R. Guardini, *Das Licht in Dantes Göttlicher Komödie*, Munich 1956.

hasta el Discurso preliminar de la *Encyclopédie* (1751), el cual constata que es a partir del Renacimiento cuando la *lumière* a *eclairé* le monde (pág. XIX; XXIV) y hasta Voltaire, quien, en 1775, escribe:

Le peuple, en son erreur grossière
Ferme les yeux à la *lumière*,
Il n'en peut supporter l'*éclair*.

(Ode)

Me cuesta trabajo resistir a la tentación de 'iluminar' este camino con numerosas citas, pero me resigno con una pequeña selección para no abusar demasiado de su paciencia. Un texto de comienzos del siglo XIII (Ms. mil. XIII):

Iceste fable regarde a vos, o vos homme, quicunques volez mener vostre pensé en *la souveraine lumiere*, ce est en Deu. Quar cil liquels vencuz flechira ses *lumières*, ce est *reison et entendement* [véase más arriba] en l'enfernal fosse, il perdra quanque il aveit de bien.

(Dwyer, *Boethian Fictions*, 1976, pág. 102.)

Hacia 1335, Jean de Vignay llama a Dios el «souverain *Pere de Lumiere*» (JVignayEnsK 97; 230; v. más arriba n. 37). Verso 1445:

avant qu'on voise En paradis ou en *lumiere* Fault que l'ame soit Necte et *clere*.

(*La Confession et Testament de l'amant trespasé de deuil* de Pierre de Hauteville, éd. R. M. Bidler (Inedita et Rara, 1), Montréal 1982.)

En el siglo XVI abundan todavía los testimonios de la concepción tradicional, en primer lugar en el seno de la Iglesia católica o protestante; no hace falta sino mirar las *Epistres* de Lefèvre d'Étaples, donde se habla de «la gracieuse et vivifiante *lumiere evangelique* et de la mortelle *nuict d'erreur*», de la «*lumière de foy*» y del «*vray jour*, auquel n'a aucunes *tenebres* et la *vraye lumiere de vie eternelle*» (ZrP 95, 1979, pág. 188 s.) y, por otra parte, a Calvino, quien habla de los que son destituidos «de la *lumière de raison*» (Huguet, *Dict.* s. XVI bajo *destituer*). Pero los textos literarios también abundan en ejemplos:

En 1540:

O des humains infallible *lumiere*
 Qui en tout temps de *luyre* est coustumiere,
 Et ne se peult de *tenebres* comprendre.

(Victor Brodeau, *Les louanges de Jesuchrist*
 nostre Saulveur, éd. Tomlinson 1982, pág. 136.)

En 1558:

et jugez le mal estre bien, et le bien mal, faisant de *lumiere tenebres*,
 et des *tenebres lumiere*.

(Boaistuau, *Le Théâtre du Monde*, éd. M.
 Simonin, 1981, pág. 160.)

Por otra parte, entre los humanistas tales como Rabelais se encuentra por primera vez una evaluación completamente nueva:

Le temps estoit encores *tenebreux* et sentant l'infelicité et la calamité des *Gothz*⁴³ [c'est le précurseur du XVIII^e s. qui qualifie le moyen âge comme les siècles des ténèbres ou gothiques] qui avoient mis à destruction toute bonne littérature; mais par la bonté divine, la *lumiere* et dignité a esté de mon eage rendue es lettres (1532, Rabelais II 8).

Es lo que Gargantúa escribe a su hijo Pantagruel. Este pasaje fundamental que tiene su correspondiente en la *restitution des bonnes lettres* como denominación del Renacimiento, adición de 1542, Rab 19 [45] y que nos recuerda a Paracelso, no fue incluido ni por Sainéan en su gran obra sobre el lenguaje de Rabelais (1922-1923), ni por Marty-Laveaux en su gran glosario de Rabelais (1902-1903), ni por Huguot.

El siglo XVII es, no obstante, el que asegura el triunfo de la nueva concepción de la metáfora. Si bien es cierto que el Père Mersenne, en 1624, habla todavía de la *lumière de la foy*⁴⁴, basta con leer una

⁴³ Véase *gothique* (como epíteto de la Edad Media) en el FEW 16, 103 b; F. Nies, ZrP 84, 1968, págs. 67-88; P. Zumthor, «Roman et gothique», *Homenaje Siciliano*, págs. 1223-1234; H. Meier, *Homenaje Betz* pág. 300 n. 15, etc.

⁴⁴ Marin Mersenne, *L'Impiété*, 1624 [reimpresión Frommann-Holzboog 1975], pág. 641: «voyez Seneque le Philosophe, et Epictete, vous m'advouërés que beaucoup de grands personnages, qui n'avoient que la *lumiere de la raison* pour leur guide, et leur fanal» (sentido nuevo ¡pero calificado negativamente!) *ib.* pág. 704; pero habla también positivamente de «la *lumiere* que Dieu a imprimee dans leur esprit» *ib.* pág. 554, y «qu'il a plus de *lumiere* de ce costé là [= ¡les sentiments!] que du costé de Dieu, et de la religion» *ib.* pág. 678.

carta de Scarron de 1651, puesta de relieve por Roger Lathuillère en las Misceláneas Antoine que acaban de aparecer, para darse cuenta de los nuevos valores:

l'épithète *lumineuse*, empruntée au langage des *ruelles*⁴⁵ où l'on parle sans cesse de *lumière* (manquer de *lumière*, avoir des *lumières*, se piquer de *lumière*, la multitude des *lumières de l'esprit*, un *esprit sans lumière*)⁴⁶.

Es inútil dar ejemplos para el siglo XVIII. Ya no hay solamente *lumières* filosóficas y abstractas, sino también *lumières sur les sucres* (*Disc. Prél. de l'Enc.*, XLIV), y el término se encuentra casi en todas las páginas de una obra tal como *Le parfait boulenger*, de 1778⁴⁷, donde se habla de las *lumières* du physicien (pág. 81), de las *lumières* des Magistrats (134), de las *lumières physiques* (211), etc., etc.⁴⁸.

Esta evolución no ha pasado inadvertida para el FEW: *lumière* «connaissance des choses» (desde ca. 1640), con una nota según la cual ya en el siglo XVII era usada sobre todo en plural; de allí el *Siècle des Lumières*. En cuanto a su antiguo significado («caractère de la vérité qui rend les choses intelligibles pour l'esprit»), Wartburg anota que éste se halla desde luego sólo en los textos religiosos, más tarde también en un sentido más amplio, de acuerdo con la evolución filosófica y científica. Y agrega:

⁴⁵ Véase, a propósito de *ruelle*, la tesis de R. Büff, *Ruelle und Realität, Preziöse Liebes- und Ehekonzeptionen und ihre Hintergründe* (Studia Romanica, 35), Heidelberg, 1979.

⁴⁶ Roger Lathuillère, en *Au bonheur des mots, Mélanges Antoine*, 1984, página 293.

⁴⁷ Antoine Augustin Parmentier, *Le parfait boulenger ou traité complet sur la fabrication et le commerce du pain* [1778], reimpression en facs., Marsella (Jeanne Laffitte) 1981.

⁴⁸ Véanse, para el siglo XVIII, sobre todo Roland Mortier, *Clartés et ombres du Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969 (y espec. «Lumière» et «Lumières», Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècles, pág. 13 sigs.); Jochen Schlobach, *Zyklen- und Epochenmetaphorik*, Munich, Fink, 1980; Paul Hoffmann, *La Femme dans la pensée des lumières*, París 1977, 622 págs. (cf. *RF* 93, 1981, págs. 263-267); Fritz Schalk, «Zur Semantik von 'Aufklärung' in Frankreich» (*Festschrift Wartburg* 1968, págs. 251-266; Ulrich Ricken, *Grammaire et philosophie au Siècle des Lumières. Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, 59650 Villeneuve-d'Ascq, PUL III, 1987, 241 págs. (se refiere más bien a la *Raison* y a la gramática).

Los numerosos empleos poéticos y figurados no son tomados en consideración ya que formarían parte de una historia de la metáfora (FEW 5, 446 a, n. 4).

¡Un punto espinoso y complejo que habría que discutir!

Hemos visto, además, que *lumière*, lo mismo que su antónimo, las *ténèbres* (¿vienen acaso de allí *les lumières* en pl.?) forman parte de un campo de metáforas sinonímicas o afines en el cual desgraciadamente, por falta de tiempo, no podremos detenernos. No les ofreceré más que algunos ejemplos. La más importante es, sin duda, *éclairé* que sirve de adjetivo a *lumière*. Éste también proviene del lenguaje bíblico. También Mersenne, en 1614, dice: «Dieu vueille *l'esclairer*, et luy oster le Bigotisme de la teste»⁴⁹. Pero ya P. Nicole (1671-1674) habla de un «amour-propre *éclairé* qui sait connaître ses vrais intérêts et qui tend par raison à la fin qu'il se propose»⁵⁰. Para los autores de la Encyclopédie, finalmente, todo el mundo debe ser *éclairé*: le peuple (*Dics. Prél.* pág. XXII), les gens (pág. XIX), le public (pág. XVIII), la nation (pág. XXXIII), les esprits (pág. XXXII), les Artistes (pág. XXII), les amateurs (pág. XLI), le gouvernement (bajo el lema «invention»), un Mécène (pág. XXXIII); por último habla de «la *lumière* dont le monde devoit être *éclairé*» (pág. XXIV), y en la «Advertencia» del t. III dicen que la reflexión podrá simplificar y *éclairer* una práctica *aveugle* (cita del artículo «invention»). Existen incluso los *Etymologiste(s) éclairé(s)* (Ménage 1750, Préf. pág. XXV).

El *siècle éclairé* es una expresión corriente; y el Parfait Boulanger (1778) habla también de los «hommes *éclairés* en tout genre qui se sont livrés entièrement à l'économie rurale» (pág. 52), de la intención de *éclairer* los habitantes del campo (pág. 56), de «la *manipulation éclairée* du Boulanger» (pág. 55), y «el conocimiento de las partes constitutivas del trigo puede... guiar y *éclairer* al panadero sobre la selección de las diferentes harinas» (pág. 215). En suma, *on s'éclaire journellement* (p. XXXIX), lo que quiere decir que se aprende todos los días por experiencia.

⁴⁹ Marin Mersenne, *L'Impiété*, 1624 [reimpresión Frommann-Holzboog 1975], pág. 640.

⁵⁰ Citado por H. Häufle, *Aufklärung und Ökonomie, Zur Position der Physiokraten im Siècle des Lumières*, Munich, 1978, pág. 45.

Eclairé va acompañado por *éclaircissements* pl. (1751, *Disc. Prél.* p. XXXVIII, XLIV), por *enluminer* (ya en 1466 en Michault, *Doctrinal* LXV 10) y *lumineux* (esprit lumineux, 1751, *Disc. Prél.* p. XXIV; v. también 1755 *Enc.* bajo «invention»), por *clarté* que exigiría todo un capítulo especial⁵¹, e incluso por *lampe*, *flambeau*, *éclair* (v. el vol. de R. Mortier [n. 48], págs. 38, 43, 56. etc.). La metáfora, no obstante su frecuencia, se mantiene muy consciente puesto que se la puede atenuar reemplazándola por *lueur*: «Souvent une invention jette de grandes lumières sur celle qui la précède, et quelques lueurs sur celle qui doit la suivre» (1755, *Enc.* bajo «invention»).

El antónimo las *ténèbres* acompaña la *lumière* desde el principio. En francés antiguo se habla de *mortels tenebres* del infierno⁵², en la Biblia de Lefèvre d'Étaples (1530) les *puissances des ténèbres* son los «demonios» (*FEW* 9, 234 a); en el siglo XVIII es el símbolo de la ignorancia, lo mismo que *nuît* («Bacon, né dans le sein de la nuit la plus profonde» 1751 *EncDiscPrél.* XXIX; «chercher dans la nuit la plus sombre une route nouvelle» *ib.*), *obscurité* (la Encyclopédie habla de los «longs intervalles de l'ignorance et de l'obscurité» *Enc.* 9, 609 a bajo «livre»), *ombre* (v. Mortier 1969, 36, etc.; ya Mersenne, en 1624, *Impiété*, Préface) y *nuages* («répandre des nuages sur» *EncDiscPrél.* p. II; VII; «exempts de nuages» *ib.* p. VIII)⁵³.

⁵¹ Cp. ca. 1250 «En la *clarté* ke Deus ot fete» (Peres10C 830); 1534 «La *clarté* n'esjouit elle toute nature?... Car par la *clarté* son tous humains esjouiz, comme vous avez le dict d'une vieille que n'avoit dens en gueulle, encores disoit elle: *Bona lux*» (Rabelais I 10 [38] et [45]); 1751 «des Ouvrages de Philosophie, dont la *clarté* et la précision doivent faire tout le mérite» (*EncDiscPrél.* p. XXX; v. aussi XXXVI, XLI; etc.). Provocativamente, G. Cohen daba el título *La grande clarté du moyen âge* a uno de sus libros (1945). Examina el concepto de «la *clarté*» de la lengua francesa con mucho escepticismo Harald Weinrich, «Vaugelas und die Lehre vom guten Sprachgebrauch», *ZrP* 76, 1960, págs. 1-33, y, más recientemente, habló de un «mito sugestivo» («Die sprachlose Freundschaft oder Bleibt uns die Sprache weg?» *Französisch heute* 3-oct.-1978, pág. 157; véanse también R. Baum, «Tradition und Geschichte im Leben der französischen Sprachgemeinschaft», *Archiv* 216, 1979, págs. 291-313; H. H. Christmann, «A. de Rivarol und Johann Christoph Schwab pari passu», en *Studia Neolatina. Festschrift für Peter M. Schon*, ed. por Johannes Thomas, Aachen, Editorial A. Mayer, 1978, págs. 24-37.

⁵² MarieMadT 1 («des mortels *tenebres* d'infer», fin del s. XI).

⁵³ Cp. ya en 1539: «quitais con los rayos muy *claros* de vuestra doctrina las muy espesas y mas que Cimericas *nieblas* de ignorancia que en los entendimientos vulgares se hallan». Carta de Don Francisco de Bovadilla de la Santa Iglesia Romana (en Alejo Venegas Dif. III r°).

La emancipación de las ciencias de la tutela teológica; la *desacralización* (para hablar con Daniel Droixhe⁵⁴) del pensamiento, se levanta hostilmente contra lo que los *savants*, los historiadores llamaban desde el siglo XVI la *Edad Media, medium aetas*⁵⁵. Ésta se convierte en el símbolo de la ignorancia; la Encyclopédie la designa como un «long intervalle d'ignorance» (*EncDiscPrél.* p. XIX) y habla de los «siècles d'ignorance» (*ib.* p. XXII s.), de los *siècles grossiers* (1755, *Enc.* bajo «invention»); de los *siècles de la barbarie* (*DiscPrél.* XXXIII; XX; XXII; XXVI). Son, en suma, los *siècles de(s) ténèbres* (1765, *Enc.* 14, 788 b). ¡La Edad Media se ha convertido en el objeto mismo de sus propias metáforas!

Volvamos, para terminar, a Vossler y su filología idealista, criticada por todos sin ser negada por ninguno. Vossler se equivocó queriendo volver a llevar todo a la historia de la cultura y a la historia de las ideas, incluso el artículo partitivo y el empleo del subjuntivo⁵⁶. Hizo caso omiso del fin comunicativo de la lengua, el que implica una cierta estabilidad (v. Jaberg), y no tuvo en cuenta el carácter arbitrario del signo (Saussure). Pero no cabe duda —y yo espero que esta exposición, aunque forzosamente todavía de manera demasiado simplista, ¡por desgracia!— haya confirmado la estrecha relación existente entre la historia del pensamiento y la historia de la lengua en el sector del vocabulario de las ideas y en las partes de la lengua que son y han permanecido motivadas, y yo pienso en primer lugar en el dominio de la metáfora, el cual, con frecuencia, se escapa a la lexicología. La futura lexicología, no obstante, tendrá que tenerla en cuenta con mayor intensidad en la medida en que la lengua y las metáforas reflejan la historia del pensamiento humano. Hemos ofrecido muestras de la desacralización del pensamiento en el período que va de la Edad Media al Siglo de las Luces. La época actual se esfuerza por abrir nuevos horizontes y estoy convencido de que esta nueva evolución tendrá sus repercu-

⁵⁴ Daniel Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*, Ginebra-París, Droz, 1978, pág. 160.

⁵⁵ Véase la tesis de Jürgen Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs*, Munich, 1972, y mi artículo «Moyen âge: un anglicisme?», *RLiR* 26, 1962, págs. 19-24; R. Lanson, *Le goût du moyen âge en France au XVIII^e s.*, París, 1926.

⁵⁶ Véase a propósito de esta teoría nuestro comentario más arriba (y la nota 10).

siones no sólo en la historia del pensamiento, sino también en la historia de la lengua. Permítanme que cite por última vez a Heinrich Schipperges:

Las ciencias naturales modernas, al adoptar un nuevo relativismo y un nuevo perspectivismo, se han apartado de la visión del mundo y de la concepción de la naturaleza clásicas, y anuncian una ruptura de graves consecuencias. Es más que sintomático el hecho de que esta ruptura no haya sido ocasionada por los hombres de letras y los poetas, ni siquiera por los filósofos, sino por el núcleo teórico de las ciencias naturales...⁵⁷.

Una observación final. Los problemas de los que acabo de hablar forman parte, por lo menos en cierta medida (los problemas se vuelven a mezclar), de un problema mucho más vasto y complejo: del problema del paso de la lengua bíblica a la lengua general, y ciertos ejemplos traídos por mí, tales como *passion*, se entrelazan en ella. Es en este marco más amplio donde habría que volver a examinar, por ejemplo, la substitución del latín *jus* por *directum*, el francés *droit* el cual, según Lerch, se debe al latín cristiano (re-

⁵⁷ *Modelle der Entfremdung...* 1983 (véase el título en nuestra nota 27) «En el sentido de este relativismo y perspectivismo, las ciencias naturales modernas se han apartado de la concepción clásica del mundo y la naturaleza, iniciando así el cambio más radical de nuestro tiempo. Y es más que sintomático que esta ruptura con las formas anteriores, esta revolución, no haya sido iniciada por los exaltados ni los poetas, y ni siquiera por los filósofos, sino por el grupo más irreductible entre los defensores de la posición científica tradicional, aquellos investigadores que Nietzsche había caracterizado como "una casta ruda y laboriosa de maquinistas y constructores de puentes del futuro que no han de hacer otra cosa sino ejecutar trabajos groseros"» (pág. 68 s.). En el mismo sentido se orientan teóricos contemporáneos de la física, como por ejemplo Herrmann Haken (de la Universidad de Stuttgart), que pone en cuestión el determinismo tradicional admitiendo la existencia de «caos deterministas», cuyas reglas se está intentando descubrir ahora (véase su artículo «Abschied vom Determinismus?», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 de diciembre 1984, N.º 292, p. I). Por lo demás, hay también una reacción de las bellas artes, de la estética, contra el racionalismo, la cual quiere presentar una «verdad» no «científica»; véase Michael Jäger, *Die Ästhetik als Antwort auf das Kopernikanische Weltbild*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984. Admito solamente en casos de esta envergadura (substitución del principio teológico por el principio racional) la tesis de Thomas Kuhn, para quien el progreso de la ciencia se realiza por un cambio de paradigmas (véase para este tema el artículo muy reciente de Heinz Staab, «Zur Entstehung des Neuen in der Naturwissenschaft dargestellt an einem Beispiel aus der Chemieggeschichte», ponencia para la Academia de Ciencias de Heidelberg, 12 de enero 1985 (se publicará en los *Sitzungsberichte*).

cuerda el término bíblico *directa via* y el salmo 25 (26), 12: *Pes meus stetit in directo*)⁵⁸, el caso de *en vain* el cual, igualmente según Lerch, se remonta al latín eclesiástico, a saber, a los diez mandamientos de la Biblia (*non assumes nomen Dei in vanum*, *Exod.* 20, 7)⁵⁹, y muchos otros⁶⁰. En este marco se inscriben también profanaciones encantadoras tales como *mon ange* como término afectivo (ya en Malherbe) y *ange* «hijo, mujer encantadora, adorable, espiritual» (ya en Furetière 1690, *FEW* 24, 561 a), para no hablar de un *ange de la route*, un ángel de la autopista, es decir, de un guardia en motocicleta, un ángel completamente moderno a quien se encuentra desde la postguerra.

Permítanle a un lexicólogo inveterado que termine con una cita lexicológica, debida a Covarrubias, a su *Tesoro de la Lengua Castellana*, aparecido en 1611: es un reflejo tardío de la concepción escolástica de la ciencia que saca toda la verdad de la Biblia. Su tesoro comienza con un comentario a la letra *a*. El alfabeto comienza en todas las lenguas por *a* porque:

es la primera que el hombre pronuncia en naciendo, salvo que el varón como tiene más fuerza dize *A*, y la hembra *E*; en que parece entrar en el mundo lamentándose de sus primeros padres Adán y Eva⁶¹.

¿Cuál es la esencia de este trabajo? Vossler ha tenido el mérito de enfrentarse al positivismo anterior. Sería absurdo negar la íntima relación existente entre la cultura, la historia en general y

⁵⁸ Eugen Lerch, *ZrP* 60, 1940, pág. 289; se debería reexaminarlo, junto con *tortum* («tordu» > «injuste»), cf. *FEW* 3, 90 b; 132, 98 b.

⁵⁹ Eugen Lerch, *Futurum*, 1919, 66 sigs.; *Französische Sprache und Redensart* 1934, 94; *ZrP* 60, 1940, 289; Wartburg (*FEW* 14, 165 a) cita esta opinión de Lerch sin tomar posición.

⁶⁰ Edelgard DuBruck, p. ej., escribe en una reseña de *Death in the Middle Ages...* 1983 (a propósito de la contribución de Oexle): «Later on, churchyards became cemeteries, apart from communal life, landscaped with care on the peripheries of towns... The dead are not only dechristianized, but even desocialized: they have become *corpses*» (*ZrP* 100, 1984, pág. 578), pero no hay que olvidar que *corps* «cadáver» está atestiguado en francés desde el siglo XI (*FEW* 2, 1214 b). No he podido consultar el trabajo de Richard K. Fenn, *Liturgies and Trials, The Secularization of Religious Language*, Oxford, Blackwell, 1982; (paperback) 1984.

⁶¹ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana* [1611], Madrid (ed. anastática por Ediciones Turner), 1979, sub *a* (véase mi reseña en la *ZrP* 99, 1983, págs. 244-246).

la historia de las lenguas, pero esta relación no es una relación simplemente determinada e inevitable. En la historia de la lengua no existe una determinación calculable y obligatoria. El hombre mantiene su libertad en sus preferencias y decisiones. Esto tiene validez incluso para un fenómeno de naturaleza social como lo es la lengua. El problema al probar la interdependencia reside en la mayoría de los casos en la escasez de los datos, incluso en francés, la lengua tal vez mejor investigada en la perspectiva diacrónica. Esto nos obliga a mantenernos prudentes, a no sacar conclusiones prematuras, y a respetar el libre albedrío del ser humano, la espontaneidad y la libre voluntad existentes también en el uso de la lengua. En este sentido quiero terminar con una frase de William Labov: «Historical linguistics may be characterized as the art of making the best use of bad data.»

KURT BALDINGER