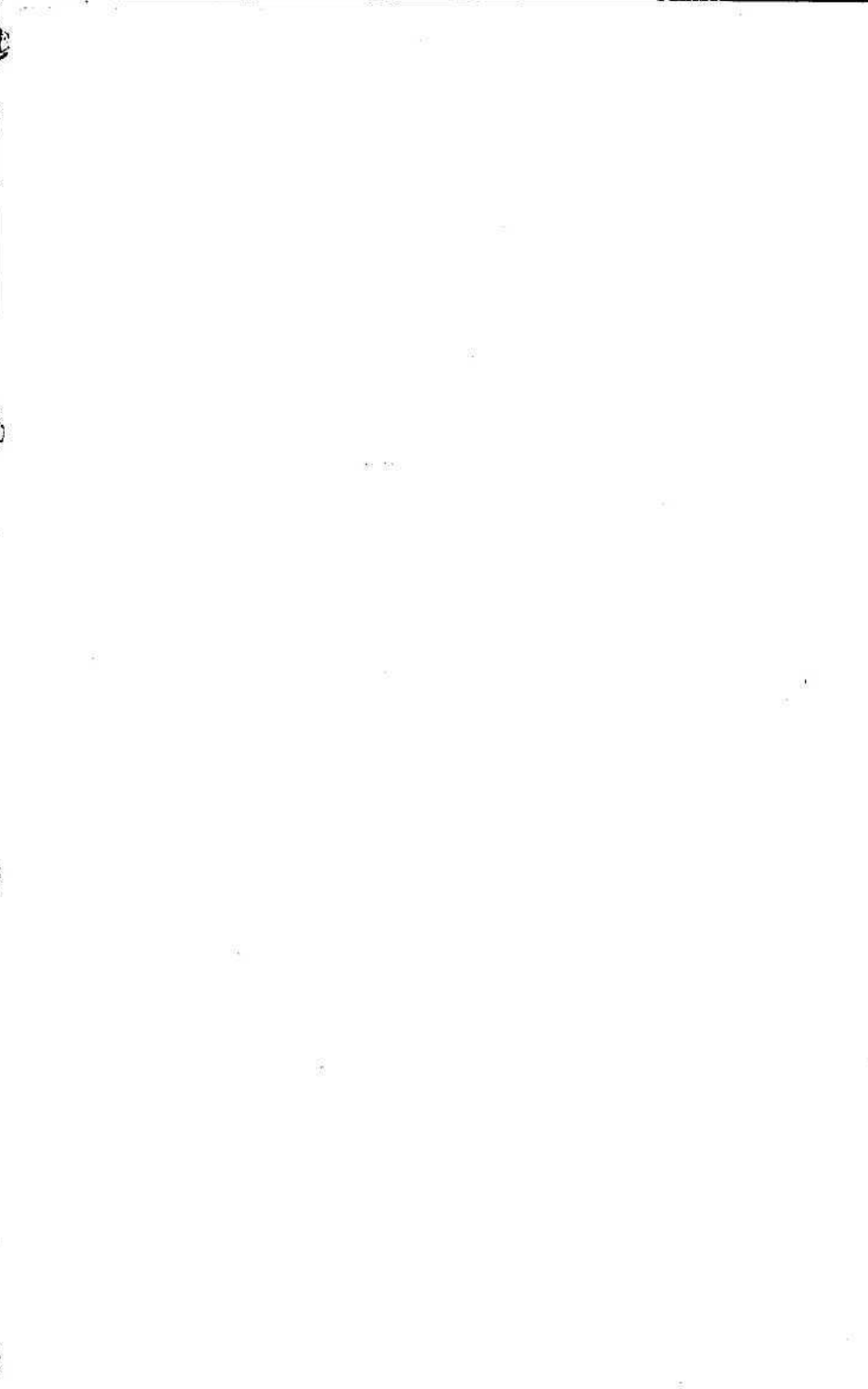


ARTÍCULOS



LINGÜÍSTICA E HISTORIA *

"Lingüística e historia" es un tema reversible, de doble entrada, pues el lenguaje es un ente histórico reductible en último término a la diacronía de su construcción, mientras que, por otra parte, la historia se refleja y significa en una multitud de signos, entre los que también figura el discurso de los que le han ido viviendo como experiencia común y comunicable. Lo cual equivale a decir que la relación del lenguaje y de la historia es la de una doble inserción: la del lenguaje en la historia y, reversivamente, la de la historia en el lenguaje que la trasparenta.

Esta distinción se corresponde —creo que exactamente— con el modelo dicotómico inaugurado por Saussure, aunque ya vigente en Humboldt, que al conceptualizar la *facultad de lenguaje* implica su efectivo ejercicio, o sea un *lenguaje en ejercicio* inmediatamente observable. La facultad de lenguaje se cifra en la *lengua*, dispositivo potencial que, interiorizado por el sujeto, le permite actualizar un *discurso* efectivo y momentáneo, por el que se ejerce la comunicación.

La lengua no es sino un conjunto de representaciones solidarias por el que se aprehende la realidad. La realidad o experiencia a la que el lenguaje se refiere, nunca entra en él sino a través de un filtro o aparato mental que la hace concepcible, reduciéndola a una serie de representaciones correlativas. La relación es de estricta diferencia: en la lengua no cabe identidad. De ahí el axioma de Saussure de que la lengua es forma y no sustancia: es la forma relacional que la mente confiere al universo que denomina, aprehendiendo cada representación por sus rasgos pertinentes. Esa forma, contituida en sistema y de la que no puede evadirse, es el dispositivo por el que percibe y considera su propia circunstancia. La historia del lenguaje es la de esas múltiples formalizaciones de la experiencia, de las que cada una es una lengua natural historiable.

* Comunicación presentada en la Casa de Velázquez (Madrid, abril de 1976).

Aquí habría de intervenir la discusión de un punto litigioso, que se declara a partir del momento en que una importante corriente de la lingüística de hoy —la gramática generativa, en todas sus formas— decide orientar la reflexión hacia las estructuras lógicas —es decir, universales— del lenguaje. Reanudando con la gramática cartesiana, Chomsky defiende la tesis de que la considerable diversidad que se observa en las lenguas no pasa de las estructuras superficiales; pero que si se desciende a la estructura profunda, “la documentación acumulada en el estudio moderno de las lenguas no parece sugerir nada de ese tipo”. Muy al contrario, frente a la multiplicidad de las estructuras de superficie, inmediatamente perceptible, la estructura profunda se presenta como un dispositivo susceptible de reducirse a categorías universales y, por tanto, no historiables. La historia del lenguaje, si se admite semejante teoría, sólo sería la de las superficies sometidas a variaciones secundarias que el lingüista trasciende en vista de restituir la condición universalista subyacente. Ahora bien: no hay que olvidar que toda lengua natural es precisamente su propia superficie, y que carecen de toda vigencia lingüística real tanto la estructura profunda como las etapas transformativas que conducen al horizonte superficial. Así pues, historiar el lenguaje supone que sólo se retenga lo que de él es historiable, y que, por tanto, se excluya la hipótesis universalista, sólo compatible con una concepción acrónica o pancrónica de los fenómenos lingüísticos.

Ni qué decir tiene que de ninguna manera se debe considerar el lenguaje como incompatible con la lógica, sino que ésta, trascendiendo todas las lenguas naturales, es un fenómeno extralingüístico que, forjado por el mismo lenguaje, se representa en la lengua como cualquier otro referente. Lo lógico no es más que un caso —privilegiado, es cierto— de la experiencia: experiencia intelectual y abstracta —es su rasgo distintivo—, radicalmente *decible* y variable en su decibilidad según las estructuras lingüísticas, pero no *decidora*, es decir, operante e imperante en la construcción de las lenguas naturales.

Pero en la historia se conjugan experiencia y lenguaje: experiencia que se transcribe en lenguaje, y que por el lenguaje se hace eficaz; es decir, generadora a su vez de experiencias ulteriores programadas ya en el discurso histórico que las provoca. Así que la historia es discurso, y como discurso expresa experiencias momentáneas y singulares, movilizándolo la lengua y su sistema preestablecido de representaciones. Aquí es donde me espera el historiador que, deseoso de descifrar el discurso histórico, exige del lingüista que le comunique métodos y seguridades. No quisiera defraudar. Soy de los que creen que la ciencia del lenguaje no es ninguna magia, y que no se debe esperar de ella luces excesivas.

Las exigencias del historiador requieren que se formulen ciertos principios o, por lo menos, que se puntualicen los presupuestos del análisis. Uno de ellos es que se renuncie a considerar la lingüística como una ciencia autónoma. El historiador que analiza el lenguaje no lo analiza como lenguaje, sino como transparencia de historia, es decir, como algo cargado de una sustancia referencial que la lengua conceptualiza.

No debe perderse de vista que el discurso es, por estatuto propio, un ente ambiguo. Por un lado, no es más que un ensamblaje de entes lingüísticos y por lo mismo significantes; por otro lado, existe en una situación extralingüística contextual —pre-textual o post-textual— que le confiere su significación y vigencia. Una de las dificultades del análisis del discurso es que la unidad discursiva mínima, que es la frase, no es significante si no es *en situación*, es decir, la situación de que nace y que evoca, y a la que se revierte aclarándose por ella al mismo tiempo que la aclara.

Para tomar un ejemplo excesivamente sencillo, un discurso mínimo como *Cierra la puerta*, enunciado con entonación de mandato, implica por lo menos cuatro presupuestos:

- 1) el locutor y el alocutario se hallan en relación tal que permite que el primero se dirija al segundo para expresar en forma de tuteo el mandato imperativo de cerrar la puerta;
- 2) el alocutario se halla en condición de poder cerrar la puerta;
- 3) el locutor piensa en cierta puerta, y tiene motivos para

suponer que el alocutario puede identificarla sin descripción suplementaria;

4) la puerta en cuestión está abierta en el momento del enunciado.

A lo cual se puede añadir un último presupuesto:

5) el locutor desea que la puerta sea cerrada.

Todos esos presupuestos son otras tantas informaciones que la frase implica y sin las cuales no sería inteligible ni preferible.

Ahora bien: implicar no es lo mismo que significar. La frase en sí es in-significante, aunque constituida por elementos lingüísticos —aquí, tres— dotados en la lengua de inherente y radical significación. De hecho, si mi frase, *como frase*, tiene sentido, es por todo lo que implica y que es estrictamente extralingüístico, pues forma parte de la experiencia referencial.

En el ejemplo que acabo de aducir, el material presupuesto es ínfimo: justo lo necesario para poder reconstruir la experiencia en la que la frasecita está, por así decirlo, inmersa. Pero si en vez de *Cierra la puerta*, lo que se propone al análisis es un discurso político, la cadena de los presupuestos será tan compleja, que algunos historiadores-lingüistas, marxistas casi todos ellos, han enunciado la necesidad de introducir en la condición existencial del lenguaje, y al lado de la competencia propiamente lingüística, "una competencia ideológica general que hace implícitamente posible la totalidad de las acciones y significaciones vehiculadas en y por la «performancia» (*performance*). Introducir la instancia ideológica es, pues, orientarse hacia la problemática de la articulación de las prácticas discursivas y de las prácticas no-discursivas en el seno de la colectividad políticosocial, lo cual significa que, si la lengua es ideológicamente neutra, no sucede así con el discurso, que no es ni puede ser finalidad de sí mismo, sino que funciona, por mediación de la lengua, a fin de formular la relación del hablante con su misma condición de existencia, y en función de sus más inmediatos intereses.

Una buena ilustración es el estudio de Denise Maldidier sobre el vocabulario de la guerra de Argelia en seis diarios

franceses, elegidos para cubrir una totalidad de ideologías desde *L'Aurore* hasta *L'Humanité*. La conclusión de Malidier es que todas o casi todas las voces o lexías de ese vocabulario no adquieren estatuto político sino por una proposición de estructura profunda, es decir, por la relación que instituyen entre "Argelia" y "Francia". ¿Qué significan sintagmas como "la unidad de la nación" o "la independencia de la nación"? Contienen, de hecho, una información ambigua, según que remitan, en estructura profunda, a "Argelia forma parte de la nación francesa" o a "Argelia es una nación". Sólo el análisis de las coocurrencias podrá deslindar las implícitas significaciones de un vocabulario esencialmente polisémico. En un discurso cuyo tema se encierra en el sintagma "salvar la democracia", es imposible decidir de qué democracia se trata, pues la polisemia del vocabulario puede llegar a cubrir esquemas políticos múltiples y limitativamente contradictorios. Las ambigüedades se resuelven si se refieren al núcleo de estructura profunda, que no es sino un haz de presupuestos en conexión directa con el contexto situacional, extralingüístico e intradiscursivo, pues se proyecta siempre en el intratexto del discurso, oculto bajo la polisemia múltiple del significante. Lo cual equivale a decir que, a partir de una experiencia situacional cualquiera y de la representación ideológica que de ella se forja el sujeto, el significante se deja invadir por una multiplicidad de significados ambiguos y contradictorios. Exactamente —o casi exactamente— como en el chiste (*ser de buena cepa*, por linajudo o por bebedor) en que el significante multiplica, y por lo mismo oculta, el significado, dimitiendo de su función propia, que es significar: significante tonto, diría Lacan, pues significa a lo tonto, rehusando toda clase de decisión sobre la intelección correcta del mensaje.

Si el discurso es por definición polisémico, es fácil comprender la perplejidad del historiador ansioso de transformar en monumento testimonial a la engañosa movilidad del lenguaje. Tanto más cuanto que ese fundamentarse el discurso sobre una situación contextual asumida por el sujeto y, por tanto, implícita en la estructura profunda, presenta desde

el punto de vista operatorio otro aspecto no menos delicado e inquietante, que es el siguiente:

Todo discurso supone, por parte del sujeto que lo profiere, una doble selección, operante en cada uno de los dos niveles del acto lingüístico, a saber: en la experiencia que el discurso refiere, y en el ente que en sí constituye.

La primera selección opera en el campo de la experiencia, que es infinita. La que el texto discursivo retiene no es más que un fragmento de esa infinidad. No le es dado, en efecto, al lenguaje comunicar la totalidad de lo momentáneamente experimentable y decible.

Una vez determinado el fragmento de experiencia comunicable, una segunda selección interviene, cuyo fin es elegir el material lingüístico, es decir los significantes, que han de constituir el texto discursivo, a exclusión de todo el material lingüístico al que, aleatoriamente o no, se niega acceso al discurso. Ni que decir tiene que en la elección/evicción del material lingüístico, intervienen a todos los niveles del psiquismo la vocación polisémica de los significantes o al contrario su univocidad, es decir, su resistencia mayor o menor a la polisemia, en relación cómplice o contradictoria con el significado de estructura profunda radicado en el sujeto y en la situación del sujeto, es decir, en el sujeto en situación.

De las dos operaciones selectivas, la primera —selección de la experiencia decible— engendra la situación contextual en que se inserta el sujeto, mientras que la segunda —selección del material lingüístico— produce, a partir del sujeto, el texto discursivo, inanalizable si no es por referencia a la situación contextual que lo suscita. Un elemento común a las dos operaciones es el mismo sujeto: ente a la vez contextual y textual, y que por consiguiente asume la total genética discursiva.

El sujeto aporta una nueva dimensión teórica al análisis: en ambas operaciones selectivas, su intervención se sitúa ya al nivel de lo consciente, ya al de lo inconsciente, con franjas intermedias en que no es fácil discernir entre lo que el sujeto sabe que está diciendo, habiéndose propuesto decirlo, y lo que dice sin saber que lo dice. De modo que en los significantes polisémicos se invierten no sólo ambigüedades paten-

tes, sino también equívocos insospechados, pero no por eso menos eficaces —sino muy al contrario— en la economía general del discurso.

Pero el texto no es transparente y, frente a la tradición que optaba por aprehenderlo al nivel de su significado global, el análisis no puede reducir el lenguaje sino mediante una trituración destructurante de la linealidad discursiva.

Tal es el caso de los análisis de enunciados basados en el distribucionalismo de Z. Harris, del que echa mano Denise Robin en su trabajo sobre "Feudal, feudalidad y derechos feudales en los *Cahiers de doléances* de la burguesía y de la nobleza",¹ para reconstituir las frases nucleares constitutivas de las estructuras ideológicas profundas.

Un rasgo de la nobleza es que no realiza el término de *feudalidad*, y raras veces el de *derechos feudales*. Sus "performancias" consisten en especificar esos derechos revirtiéndolos en una fórmula de inclusión, como *los derechos de la nobleza*. De hecho, el discurso de los nobles sobre el feudalismo pasa por la unidad léxica de propiedad. Una primera frase básica, muy extensiva en su generalidad, es una referencia al sujeto universal:

<i>La</i>		<i>est</i>		<i>sacrée</i>
<i>Toute</i>	<i>propriété</i>	<i>doit être</i>	<i>restera</i>	<i>inviolée</i>
		<i>demeurera</i>		<i>respectée</i>
				<i>maintenue</i>

La segunda frase, menos general, se funda en un cambio de determinante:

<i>Des</i>		<i>doivent être</i>		<i>respectées</i>
<i>Ces</i>	<i>propriétés</i>			

El paso a la siguiente etapa hace intervenir operadores de dependencia funcional:

¹ DENISE ROBIN, Le champ sémantique de «feodalité» dans les doléances des Etats Généraux de 1789, en A.H.R.F., 1974.

C'est pourquoi
Donc
En conséquence
De ce fait

que introducen la tercera frase:

Les X de la noblesse doivent être conservées

o sea

Toute propriété doit être respectée
Ces propriétés (= les nôtres) doivent être respectées
Donc
↓ <i>Les X de la noblesse doivent être conservées.</i>

La clase de los X incluidos en *propriété* es:

derechos de la tierra	← Propiedad
derechos de los feudos	
derechos de justicia	
rangos	
preeminencias	
distinciones	
prerrogativas	
derechos útiles	
derechos personales	
etc.	

Como la totalidad de los derechos feudales se incluyen en *Propiedad*, queda implícito el principio:

Todos los derechos (feudales) son una propiedad, inalienable como tal.

Otro método que corre parejas con el análisis distribucional, es la técnica del cómputo de coocurrencias, forjada en el Centro de Lexicometría de Saint Cloud. El interés de esa técnica es que aclara el contenido semántico del vocabulario en función del marco sintáctico-contextual de cada unidad.

Una coocurrencia no es más que una cadena de significantes que se suceden enmarcándose unos a otros. La tabla

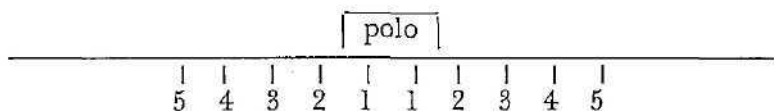
de coocurrencia de una determinada forma elegida como *polo*, consiste en una lectura mecánica de todas las relaciones que dicha forma mantiene con el contexto que la enmarca a la izquierda o a la derecha. Esas relaciones son de tres tipos:

1) frecuencia de aparición de un término en la proximidad de otro (indicio de co-frecuencia);

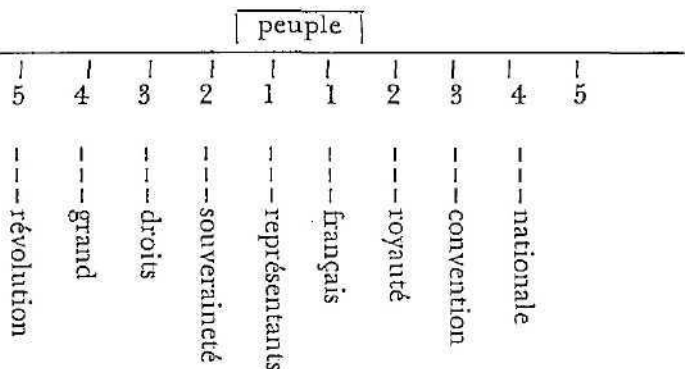
2) frecuencia de disposición, según que un término tienda a situarse a la derecha o a la izquierda de la forma polar. Imagínese la muy elevada frecuencia de una frase como ésta: *La agitación en la Universidad pone en peligro las reformas del gobierno*. Si *Universidad* se toma por polo, *agitación* será atraído a la izquierda, y aparecerá en la expansión izquierda de *Universidad*, mientras que *reformas*, atraído hacia la derecha, se situará en la expansión derecha de la forma polar;

3) distancia con relación al polo (indicio de proximidad).

Una representación gráfica de las jerarquías de coocurrencias se presenta como una configuración del siguiente tipo:



Un ejemplo: *peuple* en un discurso de Robespierre (mayo 1794):



Ese gráfico revela inmediatamente las lexías estereotipadas "grand peuple", "droits, souveraineté, représentants du peuple". Desde luego, la tabla de coocurrencias no es más que una base o punto de partida de la investigación. Con todo, presenta el aspecto estadístico de las frases en que entra "peuple", noción tomada aquí como representación abstracta y con valor exclusivamente político. En efecto, el significante de "pueblo" es claramente polisémico, pues puede evocar el conjunto de los ciudadanos o el de los pobres. Aquí lo que se recoge es la dimensión política y no la social: "el gran pueblo francés" encarnado por sus "representantes en la convención nacional", definido por "sus derechos", "su soberanía", y antagónico de la "Realeza".²

Los dos métodos que acabo de describir responden a la preocupación formalista y cuantitativa que caracteriza a la lingüística de hoy, formalizante y "estadistizante". Pero si se me permite la pregunta, ¿para tan corto viaje se necesitaban tantas y tan complejas alforjas? Al fin y al cabo, el análisis distribucional o el cómputo de coocurrencias ¿nos proporcionan acaso intelecciones que una lectura atenta no nos hubiera sugerido? Desde luego, semejantes métodos aplacan nuestra angustia —la de la cuarta regla de Descartes—; pero si nos lo dicen todo del texto visible, no nos informan en absoluto sobre sus subsuelos no inmediatamente asequibles: el subtexto o el infratexto. Esa dimensión, que es la de la comunicación oculta —y, por oculta, más eficiente— escapa por completo al análisis distribucional y a la lexicometría. Ahora bien: el lenguaje, por su misma configuración, conduce al sujeto, y por el sujeto al discurso intratextual, que se disimula y revela incluso en los más rigurosos gráficos de coocurrencias.

¿Otros caminos? Les propongo una ojeada al estudio, un tanto díscolo, que G. Miller ha consagrado al discurso de Vichy: *Les pousse-au-jour du Maréchal Pétain*,³ libro en que

² A. GEOFFROY, LAFON, TOURNIER, *Analyse lexicométrique des Co-Occurrences en formalisation* (Policopía de l'E.N.S. de Saint-Cloud, s.f.); en Robin, 134.

³ G. MILLER, *Les pousse-au-jour du Maréchal Pétain*. Paris, Ed. du Seuil, 1975; 238 pp.

la lexicometría se adosa a una muy peculiar y discreta adición de tipo psicoanalítico, atenta sobre todo a las imprevisibles relaciones que el texto establece entre las palabras.

Las formas léxicas de más elevada frecuencia en los discursos del Mariscal son: *France* = 170, *Français* = 128. Vienen después: *Pays* = 75; *Etat* = 63; *Nation* = 43; *Patrie* = 42. Lo cual significa que en el discurso de Pétain, Francia es alternativamente *pais*, *estado*, *nación* y *patria*. ¿Qué contexto selecciona cada uno de esos significantes? El ordenador proporciona las siguientes jerarquías de coocurrencias:

PAYS

1 INTÉRÊTS	1 ESPRIT
2 FAUT	2 ATTEINT
3 PLUPART	3 MEURT
4 SAUVEGARDE	4 SOUFFRE
5 SOUFFRANCES	5 EXISTENCE
	6 VEUT
	7 EXIGE
	8 RENAÎT

ÉTAT

1 AUTORITÉ	1 ÉTAT
2 JEUNESSE	2 JEUNESSE
3 ÉTAT	3 NATION
4 CHEF	4 PEUT
5 INTÉRÊTS	5 FORT
6 CITOYENS	6 PROBLÈMES
7 APPARTIENT	7 IRRESPONSABILITÉ
8 ATTENDRE	8 FONCTIONNAIRES

NATION

1 UNITÉ	1 CLASSES
2 PLACE	2 ENTIÈRE
3 LIBERTÉ	3 SOLIDARITÉ
4 FATALE	4 DISPARAITRE

5 HOMMES	5 ENSEMBLE
6 CLASSES	
7 ÉLÉMENTS	

PATRIE

1 SALUT	1 DEMEURE
2 GRANDEUR	2 VIE
3 AIDER	3 CONFIANCE
4 CONTINUITÉ	4 AMOUR
5 COEUR	5 ENFANTS

Pocos puntos comunes entre los cuatro sistemas de coocurrencias. *Pays, Etat, Nation* y *Patrie* atraen formas distintas. La repartición no es, pues, aleatoria. El primer coocurrente a la izquierda de la combinación básica:

les intérêts du pays
l'autorité de l'état
l'unité de la nation
le salut de la patrie.

De esas cuatro combinatorias, nace un programa ideológico, radicado en la relación que el polo establece con sus coocurrentes. Así *Pays*, que a la derecha lleva seis coocurrentes verbales:

Le pays *atteint*
meurt
souffre
veut
exige
renait

El material coocurrente, tanto a la derecha como a la izquierda, proclama que el país se realiza como tal por su mismo destino doloroso: *pais-salvaguardia, pais-sufrimiento, pais-renaciente*: el país sufre y muere para renacer de su mismo sufrimiento, pues mortalmente herido en su misma exis-

tencia ("un pays mortellement atteint dans son existence") encuentra en el sufrir su salvaguardia.

Obsérvese que *souffrance* y *souffrir* son coocurrentes exclusivos de *pays*. No sufren la *nación*, ni el *estado* ni la *patria*, sino ese *pais*, que, realidad concreta y suma de intereses, se identifica con el sufrimiento redentor de su jefe "crístico". En nombre de su propio sufrimiento sacrificial, el *pater dolorosus* pide a sus hijos que suman a su vez ese sufrir sano y gozoso —por cuanto que con fe aceptado— y por el que se restablece el circuito del goce: el no-goce redentor del hijo-súbdito es imagen y semejanza de ese no-goce ejemplar del padre-jefe, que en él se invierte en goce de mandador, y en los hijos-súbditos, en goce de ser mandados. Lo cual declara imprevisiblemente la sintaxis de las lexías en que *pais* coocurre con verbos de activa voluntad: *querer* y *exigir*. En efecto, lo que *pais* *exige* o *quiere* son actos pasivos: "l'intégrité du pays exige que *soient préservées* les sources de notre ravitaillement". No exige *preservarlas*, sino que *sean preservadas*; es decir que una autoridad tutelar indennominada se ejerza en vista de tan ansiada preservación, que el *pais* renuncia a tomar a su cargo.

Más reveladora todavía es la lexía en que *pays* coocurre con *vouloir*: *Le pays veut être administré, ravitaillé, entendu*. La activa voluntad del *pais* se ejerce con el fin de suscitarse en situación pasiva. El objeto de *querer* es que el mismo sujeto se erija en paciente de tres operaciones tutelares: *ser administrado*, *ser abastecido*, *ser escuchado*. El programa se ha realizado plenamente cuando la voluntad renuncia por fin a ejercerse si no es en detrimento de la libre y pernicioso actividad del sujeto.

El método de Miller no difiere del conjunto de ocurrencias, sino en el enfoque. En lexicometría estricta, un gráfico de coocurrencias es el espectro del discurso, y se lee como tal. Pero aquí el mismo gráfico se considera como un repertorio de asociaciones significantes en todos los niveles, y en último término independientemente de la potencial frecuencia de tal o cual lexía aclaradora de los más ocultos designios. He aquí, sacado del mismo libro, un enunciado típicamente

nacionalista, que figura en un artículo del *Temps*, de octubre de 1940:

“L'essentiel est qu'on en finisse avec un système dans lequel un naturalisé de fraîche date, célibataire sans profession définie, sans racines dans le pays, pesait exactement autant qu'un père de dix enfants attaché de longue date au sol et producteur utile”.

El francés no tiene por antónimo, al no-francés, sino al pseudo-francés, o sea a un recién venido, que ni tiene ni echa raíces, que no se halla ligado a ninguna actividad profesional (una profesión exige un mínimo de permanencia), y que, célibe perpetuo, se desinteresa de estabilizarse en familia y descendencia.

Frente al pseudo-francés, el francés auténtico es tan antiguo como la tierra (“attaché de longue date au sol” ↔ “sans racines dans le pays”), es padre de familia y se multiplica por diez (“père de dix enfants” ↔ “célibataire”) produce y es útil, lo que quiere decir que desempeña una doble actividad: es trabajador y semental. Su simiente es tan útil como su trabajo. A diferencia del pseudo-francés, célibe sólo atento a su placer egoísta y sin mañana, el francés no conoce más goce que el de la adusta y patriótica reproducción: productor y reproductor útil, se le califica por medio de su significante claramente polisémico.

Pero ahora interesa el verbo por el que se establece la relación entre el pseudo-francés y el francés, definiendo el pernicioso sistema en que se equivalían.

El caso es que la tal equivalencia no se significa denotativamente por verbos como *valer* o *équivaler*, sino por el verbo *pesar*, exclusivo de toda discusión de un más o menos de valor: *pesar* es lo que hace la balanza, que no califica, sino que cuantifica objetivamente el justo peso de las cosas. Gracias a la objetividad de la balanza, sé yo ahora que lo que el sistema daba por equivalente y que a todas luces no podía serlo, no lo es de hecho, pues el fiel me indica que el pseudo-francés y el francés no se equivalen sino en virtud de una ley falseada y falsificadora. O sea que el sujeto, al recu-

rrir al verbo *pesar*, ha decidido delegar su juicio por medio del lenguaje a un objeto imparcial, *fiel* por definición, que, incapaz de cometer errores, viene a confirmar y a *justificar* su sentimiento: el pseudo-francés es abominable, y no lo digo yo, sino que lo proclama la misma balanza que no sabe ni puede mentir.

No sé el indicio de frecuencia de *pesar* en el discurso de Vichy. Pero si sé que, si no apareciera más que una única vez, en la frase que acabo de analizar, me dice más historia de los años 40 que las más frecuentes ocurrencias del *corpus*.

Yo no soy historiador, aunque sí elaboro mi técnica interpretativa de los textos, que no es estadística, sino lingüístico-simbólica, más próxima por tanto al análisis de Miller que a la deestructuración distribucionalista o lexicométrica. No quiero, pues, dejar esta ocasión sin intentar a mi vez una lectura con mis propios métodos.

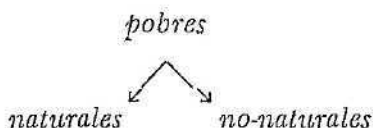
El texto que les propongo es la *Deliberación en la causa de los pobres* de Domingo de Soto, escrita en 1545 en contra de ciertas iniciativas que entonces se quisieron tomar para organizar la beneficencia, una de las cuales consistía en encerrar a los pobres, quitándoles de pedir por puertas y atendiendo a la administración de una limosna colectiva y presupuestada. Desde luego, mi análisis no será exhaustivo, y se limitará a dos aspectos: el primero es la topología de la pobreza, y el segundo la relación limosna/dinero.

La noción de *pobre* se define por la oposición: *pobre/rico*, que no es sino derivación de *tener/no-tener*: "(Hay) entre los *ricos* y los *pobres* esta diferencia: que los *ricos tienen* de suyo de que pueden delicada y preciosamente mantenerse, y los *pobres no tienen*... (p. 111).

"El que tiene *da* al que no tiene" (p. 66), porque le *sobra*: "Sobrar es lo que sin detrimento de vuestro estado podéis hacer" (p. 66). De donde, para el rico, que tiene y le sobra, el *ser obligado* a dar (p. 36), y para el pobre, que no tiene, "el *derecho* en cualquier necesidad a pedir" (p. 36). Así pues, se encadenan las binariedades contrastivas: *rico/pobre*; *tener/no tener (sobrar/faltar)*; *dar/pedir*; *obligación/derecho*.

Sabido es que Domingo de Soto se eleva contra toda orga-

nización autoritaria de la limosna, y en especial contra las ordenanzas municipales que mandaban echar del lugar a los pobres forasteros que andaban pidiendo por las calles. De ahí, bajo la rúbrica *pobres*, una nueva binariedad ilícita:



que inmediatamente se contrapone a la que es la misma sustancia del libro:



Todo el intento del teólogo es sustituir la segunda binariedad a la primera.

Dejando aparte a los pobres fingidos y ateniéndose a los legítimos, Domingo de Soto les considera como elementos de un conjunto funcional elaborado por la mente divina, que es la misma sociedad. Por tres veces en el libro, expresa la idea de que en ese conjunto el pobre no existe sino con relación al rico, cosa que les iguala no en la función que desempeñan, sino en desempeñar ambos una función.

“Y éste fue el saber y providencia de Dios: que hubiese ricos que como ánima sustentasen y gobernasen los pobres, y pobres que como cuerpo sirviesen a los ricos” (p. 26). La necesidad para los pobres de pedir fuera de sus lugares, hace que el reino se represente como un cuerpo único, en que la caridad circula de un lugar a otro: “Ansí como en una ciudad hay hombres ricos y hombres pobres, y en un obispado

lugares ricos y lugares pobres, así en un reino hay obispados ricos y obispados pobres, y todo el reino es un cuerpo". Y al paso la figura del cuerpo que es el reino, con su providencial geografía de obispados ricos y obispados pobres, se transforma, gracias a San Pablo (I Cor. 12) en el cuerpo que somos todos los cristianos, en que "los ricos han de ser como estómago para mantener a los pobres", pues "en Jesucristo no hay distinción entre griego y latino, y judío y gentil, porque todos somos de un dueño" (pp. 37-39). E incluso la desigual distribución de las haciendas se comprende mejor, si se piensa que Dios las confió a los ricos para mantenimiento de los pobres". "E hizolo así su Majestad para trabarnos más en caridad y darnos a entender que todos éramos de un dueño y por ende nos habíamos de haber como miembros de un cuerpo, entre los cuales hay tan extrema amistad que nunca el uno tiene menester del otro que luego el otro no le socorra" (pp. 62-63).

¿Estamos frente a un discurso religioso que tiende a borrar, en beneficio de la fe, las relaciones de clase? No lo creo, pues bajo el igualitarismo cristiano, las clases, y el estatuto de cada una de ellas, aparecen claramente subrayados. Se trata más bien de una política cristiana de colaboración de clases, basada en el amor —*caridad*— que impone la limosna, y afirma la fraternidad igualitaria entre los que son todos hijos de Dios. Todo lo cual se declara en la lexis *trabarnos en caridad* y en la relación *menester/socorro*.

En nombre de ese principio, Domingo de Soto protesta contra discriminaciones, prohibiciones, averiguaciones que sólo el pobre debería sufrir, pues no caen nunca sobre los ricos. Y tanto más vitandas son, cuanto que el pobre tiene también su dignidad humana, su patrimonio de respetabilidad personal, que pueden lastimar tantas pesquisas: "Antes que socorran la miseria del pobre escudriñan tanto su vida que contra la orden del derecho a las veces descubren los pecados secretos... No se puede inquirir el pecado de nadie; si no ha precedido infamia o bastantes indicios... A los pecadores de pobres más cuidado se pone en descubrir sus culpas que en encubrir sus necesidades. Asaz es miserable su

estado si no pueden recibir una pobre limosna *sin correr primero peligro de la honra*" (p. 99).

La honra es esencialmente privilegio del rico y poderoso, y general reconocimiento de su autoridad. Así, los buenos ricos, compadecidos del pobre, "abaten la ufanía donde la sangre de su linaje y las *honras* de sus estados los encumbran" (p. 122), con una interesante equivalencia: "sangre del linaje" = "honra del estado".

Pero a esa *honra*, que es la del rico, responde la honra personal del pobre, que tanto injurioso examen pone en peligro. La *honra* del rico es la que se le tributa, y que no se tributa al pobre, que por tanto no la tiene: "¿Qué mayor pena queréis dar al pobre de la que él se padece?", prosigue inmediatamente Domingo de Soto. Gente desechada a la orilla del mundo, *sin honra*, sin deleite, desnudos, sin cama, sin casa, sufriendo perpetua batalla con el hielo, con el estío y con la hambre, que es la más fiera de todas". Y obsérvese que el *sin honra* encabeza la enumeración de todo lo que, faltándole al pobre, lo define como pobre.

Nos hallamos frente a un caso patente de polisemia: dos son las *honras* del pobre: la positiva y la negativa, la que tiene y la que no tiene. Por un lado se excluye de la honra-privilegio, y por otro se incluye en la honra-dignidad personal, en virtud de un estatuto social de desigualdad que se combina aquí con el criterio cristiano de la universal igualdad de las almas. De modo que el significante *honra* no solamente es polisémico, sino contradictorio: contradicción por la que se descubre, casi a modo de lapsus, la tensión contradictoria que anima el proyecto de Domingo de Soto: igualitarismo espiritual dentro de la distinción de clases mantenida como designio oculto de la providencia.

En cuanto a la relación de la *limosna* con el dinero, obsérvese en primer lugar que la *limosna* es mucho más que *dinero*. En *lexías como la manera de distribuirse la limosna* (p. 12), *la limosna de los pobres, la limosna que a los pobres se debe* (p. 85), la *limosna* no es lo que se da a un pobre que mendiga, sino la masa de las dádivas: *la suma de la limosna* (p. 115), que *disminuye, mengua* o al contrario *aumenta* (p. 101).

La evaluación es difícil porque la limosna es múltiple: "La *limosna* que a los pobres debemos *no solamente es de pan* mas de cualquier socorro de que tengan necesidad" (p. 13). "Las *limosnas no sólo se suelen hacer de dinero*, sino de muchas cosas sobradas de por casa. Acontece que al marido se le hace mal de sacar para el pobre el *dinero* de la bolsa y tiene por bien que la mujer les dé un pedazo de *pan*" (pp. 120-121).

Esa limosna en especie, que se solía llamar *limosna de pan*, de lugar a un mal chiste, por el que Domingo de Soto procura justificar la apelación, recordando el ceremonial de la limosna según se cuenta en las historias de la gentilidad: "hay memoria —dice— que en todas las casas de gente principal donde había comidas solemnes, acabando de comer los señores se abrían las puertas a los pobres. Y de allí dicen que vino la significación del verbo *pando*, que quiere decir *abrir*, como quien dijese: *el pan se da*" (p. 112).

En la *Deliberación*, las menciones de la limosna monedada son rarísimas. Una cantidad interviene para evaluar globalmente la limosna: "Si hay en una ciudad doscientos legítimamente pobres que para socorrer enteramente sus necesidades han menester *mil ducados*..." (p. 109), o al contrario para significar cuantías simbólicamente mínimas: "Y para dar licencia a un hombre que pida por Dios *un cuarto*, le han de pesquisar..." (p. 83); "No le basta (al pobre) pedir, sino importunar hasta ablandar el corazón de donde pueda exprimir *una blanca*" (p. 117). Un *cuarto*, una *blanca*, como quien dijese: una gota, una nada.

Una sola vez en la *Deliberación* se menciona al dinero efectivamente en poder del pobre, y es para refutar el argumento de los que alegan a favor del encerramiento el caso de aquellos "que les hallan cosidos los ducados en la ropa" (p. 114). A lo que el teólogo responde que "otros por peores artes allegan ducados que no les caben en los talegones". Pero sobre todo, téngase en cuenta que "ansí como por otras artes honestas y lícitas tienen los hombres derecho de levantar y ennoblecer su estado, ansí los pobres pidiendo limosna, aunque no tengan derecho de acumular gran tesoro, empero tiénenle de allegar con qué puedan vestirse y tratarse mejor

para poder servir a un bueno o para poder ejercitar su arte, si la saben, o para poner algún trato de que se puedan mantener. Y deste poder les privan si les estorban que mendiguen" (pp. 114-115). Así que el pobre no sólo tiene derecho de pedir limosna, sino también de atesorarla para mejorar su estado por servicio, por artesanía o por trato. Actitud ésta opuesta a la de un Vives que, pretendiendo insertar al pobre en el circuito de la producción, propone que se costee su aprendizaje, pero le prohíbe reunir dinero con que pudiera sustraerse al trabajo. Domingo de Soto, en cambio, encuentra plausible el ahorro, único modo con que el pobre, en el contexto económico español, puede salir de su marginalidad y valerse por fin a sí mismo.

La *Deliberación* es de 1545. Permitaseme compararla, a manera de conclusión, con la casi coetánea *Vida de Lazarillo de Tormes*.

Las nociones de *honra* y de *dinero* se hallan tan estrechamente relacionadas en el *Lazarillo*, que ya en el *Prólogo* los dos términos son co-ocurrentes. Acaba de exponerse el interés que hay en escribir libros, que nunca son del todo malos y no se deben romper ni destruir. . . "porque, si así no fuese, muy pocos escribirían para uno solo, pues no se hace sin trabajo, y quieren, ya que lo pasan, ser recompensados, no con *dineros*, mas con que vean y lean sus obras y si hay de qué, se las alaben, y a este propósito dice Tulio: «La *honra* cría las artes». La referencia a Cicerón introduce *honra* como sustituto de la oración nominalizada: "Con que vean y lean sus obras y. . . se las alaben", de donde resulta la representación de una *honra* que se tributa al otro, marcándole consideración y respeto.

En cuanto a la relación *honra/dinero*, es de equivalencia: siendo la *honra* valor de *no-dinero*, las dos nociones se excluyen mutuamente, y cada una es el sustituto negador de la otra. De modo que, si *honra* implica el *no-dinero*, es de esperar que el *dinero*, o cualquiera de sus sinónimos, funcione como *no-honra*.

Esa doble relación inversa está perfectamente ilustrada en el Tratado del escudero, pletórico de *honra* y pobrísimo de *dinero*, hasta el extremo de que esa honra insostenible se

convierte en una especie de maldición, que el lenguaje familiar expresa con una locución dos veces citada por Lázaro: *la negra que llaman honra, su negra que dicen honra*, locución en que la *honra*, que se evoca en la perspectiva del pobre, *es decir del dinero*, se desvaloriza en *negra*, llegando a discutirse el mismo fundamento de la denominación:

la/su | ... que llaman/dicen | honra

De ahí que, si la *honra* y el *dinero* se contextualizan positivamente, uno de los dos es inadecuado, y nos hallamos ante una proposición falsa. Tal es el caso con el diálogo de Lazarillo y del Arcipreste (Tratado VII). Éste hace observar a su criado que no tiene por qué preocuparse con los dichos de malas lenguas viendo a su mujer entrar y salir de la casa arciprestal: "Ella entra muy a tu *honra* y suya, y esto te lo prometo. Por tanto no mires a lo que puedan decir, sino a lo que te toca, digo a tu *provecho*". *Provecho* es aquí sinónimo funcional de *dinero*.

La aserción es con toda evidencia paralógica. La maledicencia no puede sino arruinar el crédito de *honra* que se atribuye Lázaro de Tormes. La frase del Arcipreste, que relaciona *honra* con *provecho*, es alusión al conocido refrán: "Honra y provecho no caben en un saco". El paralogsimo está, pues, en yuxtaponer *honra* y *no mires a lo que puedan decir*. De ahí que el (*mira*) *a lo que te toca* introduzca, no ya la *honra* como parecía anunciarlo el *Por tanto*, sino el *provecho*, que es lo que mejor casa con la maledicencia consentida: "(*mira*) *a lo que te toca, digo a tu provecho*". Si Lázaro se contenta con su *provecho*, su *honra* no puede ser, bajo significante inalterado, sino una no-honra, una honra inversa: perversión última del lenguaje que se erige ahora en un aparato de significantes mendaces, dispuestos ya a que se invierta en ellos lo contrario de lo que aparentan significar.

Esa operación falsificadora es lo que en el *Lazarillo* se denuncia a partir del presupuesto de que *honra* es *no-dinero* y que *provecho* es *no-honra*. En esto el desconocido autor adopta una actitud contraria a la que impera en la menta-

lidad aristocrática, en la cual el provecho bajo forma de don del señor al vasallo es un modo de darle honra, y un medio de que sustente la que le es propia. Decíase que el honrado da honra. El soberano honra con el don al señor, pues sin ese provechoso don, el noble no puede sustentar honra. El escudero del *Lazarillo* no aspira a otra cosa, sino a recibir dones para sustentar su honra, aunque sea pagándolos a costa de su íntima dignidad.

Hasta aquí la relación *honra/dinero*. En cuanto a la que une el dinero con la limosna, el rasgo dominante del *Lazarillo* en sus primeros tratados, es que para el yo narrador las dos limosnas, la de pan y la de dinero, son rigurosamente equivalentes: el dinero es pan, y no funciona como dinero sino como pan.

El dinero como tal no existe sino para el avariento. El ciego "tenía otras mil formas y maneras de *sacar el dinero*". Convierte en dinero las oraciones, velando por la rentabilidad del esfuerzo, pues abrevia el rezo en cuanto vuelve la espalda quien se la encargó. En casa del cura de Maqueda, el alimento se tasa en dinero: "*Cinco blancas* de carne era su ordinario... De la taberna nunca le traje *una blanca* de vino". El dinero llega a convertirse en objeto cultural, ocupando un lugar encima del altar: en el ofertorio "*ninguna blanca* en la concha caía que no era de él registrada... Cuantas *blancas* ofrecían tenía por cuenta, y acabado el ofrecer, luego me quitaba la concha y la ponía sobre el altar".

No así en *Lazarillo*, que recibe o roba el dinero como sustento. El texto permite además establecer la equivalencia de la moneda y del alimento radicalmente indiferenciados. El mozo le roba al ciego pan o longaniza de su fardel, vino de su jarro; pero también dinero, que le sisa y hurta en medias blancas: "y cuando le mandaban rezar y le daban blancas, como él carecía de vista, no había el que se la daba amagado con ella, cuando yo la tenía lanzada en la boca y la media aparejada, que por presto que él echaba la mano, ya iba de mi cambio aniquilada en la mitad del justo precio". Lo cual significa, en lectura inmediata y literal, que Lázaro recoge la blanca para besarla y se la mete en la boca, sacando la media que tenía preparada. Pero en lectura profunda, no

literal sino asociativa, el texto dice claramente que el dinero se recibe *en la boca*, exactamente como los alimentos, y que pan, torreznos y monedas todo es uno: el pobre vive prisionero de su oralidad, de la que no puede evadirse; el dinero que para otros existe como constitutivo de un circuito económico transcendente, para Lazarillo es tan inmediato sustento como el pan: economía primitiva, limitada por fuerza a la supervivencia del cuerpo. Es lo que el autor enuncia más brutalmente aún en el Segundo Tratado, cuando Lázaro explica que de noche se metía en la boca la llave del arca, para que el amo no se la descubriese: "Porque ya, desde que viví con el ciego, *la tenía (la boca) tan hecha bolsa*, que me acaesció tener en ella doce o quince maravedís, todo en medias blancas. . .". Esa *boca hecha bolsa* es signo claro y tajante de esa economía bucal a la que el pobre está condenado por su misma pobreza.

Así pues, la *Vida de Lazarillo de Tormes* es con toda evidencia la historia de una difícil, aunque incontestable promoción: la promoción al dinero, a una especie de submercantilismo larvario, al que Lázaro accede a partir del momento en que dimite de pobre y entra a servir al capellán de Toledo: "Púsome en poder un asno y cuatro cántaros, un azote, y comencé a echar agua por la ciudad. Este fue el primer escalón que yo subí para venir a alcanzar buena vida, porque mi boca era medida. Daba cada día a mi amo treinta maravedís ganados y los sábados ganaba para mí, y todo lo demás, entre semana, de treinta maravedís. Fueme tan bien en el oficio, que al cabo de cuatro años que lo usé, con poner en la ganancia buen recaudo, ahorré para me vestir muy honradamente de la ropa vieja".

La frase clave, la de la promoción, es ésta: "Este fue el primer escalón que yo subí para venir a alcanzar buena vida, *porque mi boca era medida*". Curiosamente, aparece aquí otra vez el mismo significante: *boca*. Desde luego, no con el mismo sentido. Es sabido que esa frase, que aún se oye en el hablar familiar, significa que las cosas se obtienen "a pedir de boca". Lázaro accede a una vida mejor, porque trabajando como aguador en comandita, ganaba a pedir de boca, sin duda por su gracia en el pregón, que debía ser tanta, que

en efecto el éxito se medía en el talento de su boca oradora. Así que esa boca no es ya la de la absorción alimenticia, sino la del lenguaje: se pasa de una fase primitiva a una organización más compleja. El significante del tránsito es uno: la polisémica *boca*, que precisamente por su polisemia inherente se erige en elemento de enlace. Lo que aquí me interesa es que, siendo *una* la boca, exprese el paso de la fase oral del dinero-alimento a una fase ulterior, más evolucionada, que es, bajo el signo del lenguaje, la de la economía de mercado. Con el Sexto Tratado, Lazarillo pasa del trueque primitivo en que el dinero no existe como tal (“Yo no tengo dineros que os dar por la llave —le dice al calderero—, mas toma de ahí el pago”), al universo laboral-mercantilista, en que se retribuye y comercializa el trabajo, y en que el trabajador, poniendo su ganancia en buen recaudo, ahorra, y con el trato llega a salir de la miseria. Pero para ello ha sido preciso renunciar a la limosna, a la indiferenciación *pan/dinero*, para tratar el dinero como un valor en sí, y no como un cualquier vector de trueque. Siendo la boca medida, no sólo quedan satisfechas las necesidades alimenticias, y con ellas la función primaria y radical de la boca, sino que ahora se trascienden en el área del lenguaje por acceso de la boca a su función estructurante total.

¿Qué conclusión sacar de todo ello? ¿Quién es pobre? ¿Para quién la limosna? Cuando Lázaro descubre la bolsita vacía del escudero, su reflexión suena como un eco del debate de la *Deliberación* sobre los pobres legítimos o fingidos: “Este es pobre —dice— y nadie da lo que no tiene”. Pero la identidad del tema no debe disimular las hondas diferencias de enfoque. El proyecto de Domingo de Soto se reduce, en nombre de la fe, a la colaboración de clases, con la necesaria permanencia de los pobres en el cuerpo social. No así el *Lazarillo*, que parece clamar que no hay colaboración posible con los “buenos”, y que los que han nacido “a la orilla del mundo”, en esa misma orilla se quedan, definitivamente sojuzgados por los mismos que impunemente falsifican el lenguaje común. No tiene más devenir de honra el pobre, que el que le toca; digo, su provecho. De ahí que el librito consagre, entre otras cosas, la evasión del pan-limosna

y el acceso del *yo* al dinero-trabajo. El ligar las dos cosas al *yo* hace que el *Lazarillo* se sitúe en la encrucijada de lo metafísico y de lo socioeconómico, marcándose en doble enfoque al nivel del lenguaje, en esa *boca* tan significativamente polisémica.

La *boca* del *Lazarillo*, precisamente por su polisemia, me recuerda la frase que Lewis Carroll atribuye a su Humpty Dumpty: "Siempre que hago trabajar tanto a una palabra, le pago un plus", lo cual nos reconduce al problema del discurso histórico, que no es sino un momento específico de la general actividad discursiva, de ese discursar, que la lingüística no consigue dominar del todo.

La lingüística es la ciencia de la lengua, no del discurso. Su área de eficacia se restringe a lo que en el discurso es vigencia de lengua, y que no es todo el discurso. No hay discurso fuera de una situación contextual en la que el sujeto está inmerso. Ahora bien: la lengua es indiferente a toda situación, y, siendo la cosa mejor repartida del mundo, desconoce al sujeto. El discurso, en cambio, vinculado al sujeto, y a la situación, los comprende por fuerza como elementos extralingüísticos o paralingüísticos, necesarios a su intelección. Es de esperar, pues, que en el tránsito de la lengua al discurso se produzca una mutación específica. Esa mutación afecta el significante y su vocación polisémica.

La lengua reduce, o por lo menos regula, los efectos de la polisemia, determinando en cada significante un único sentido para cada tipo de contexto. De ahí que el significante lingüístico sea un ente cerrado, inscrito en programas sintácticos que son únicamente los de su competencia. Un significante de ese tipo es siervo de su(s) significado(s).

La relación se invierte en el significante del discurso, que, dejándose invertir libremente por toda clase de intentos polisémicos, produce por asociación significados múltiples, imprevisibles, que son los del sujeto en situación. La primacía es ahora del significante, que significando "a lo tonto", suscita polisemias casi inaprehensibles. Las estructuras profundas, o el modelo de competencia ideológica de los historiadores-lingüistas, no son sino un intento de inmovilizar lo esencialmente fugaz.

De ahí la resistencia del discurso —y en especial del discurso histórico político tan arraigado en situaciones— a los intentos de formalización lingüística. Pero el discurso de la historia ¿es el del sujeto irrumpiendo en su lenguaje? A los historiadores les toca responder.

MAURICE MOLHO

Universidad de París.