

Umberto Eco

*Forma Locutionis**

(traducción de Esther Cohen)

El *De vulgari eloquentia* comienza definiendo la lengua vulgar como aquella que los niños aprenden a usar cuando empiezan a articular los sonidos, y que reciben al imitar a la madre. En oposición a la lengua vulgar, existiría una *locutio secundaria* que los romanos llamaron gramática y que es una lengua gobernada por reglas que se aprenden después de un largo estudio y a partir de las cuales se adquiere el *habitus*. Ya que un hábito en el lenguaje escolástico es una virtud, una capacidad de acción, el lector contemporáneo podría ver aquí la simple oposición, ampliamente aceptada por la lingüística moderna, entre ejecución (*performance*) y competencia gramatical (en el sentido de que el niño aprende la lengua sin conocer sus reglas, que aplica instintivamente, mientras que el lingüista explicita estas reglas y muestra la estructura inmanente de una lengua dada).

En cambio, Dante, al hablar de gramática, habla del latín escolástico. En la época de Dante, el latín era la única lengua que se enseñaba en las escuelas, y esta distinción entre una lengua de los laicos (aprendida de los labios maternos) y una lengua de los clérigos, era común en la cultura medieval. Es cierto que, en este contexto, la gramática puede entenderse como "la lengua literaria

* Este ensayo forma parte de una investigación en progreso sobre la utopía de la lengua perfecta en la cultura europea.

regulada" (esta interpretación debe tenerse presente para los fines del desarrollo del discurso dantesco a la búsqueda de una lengua vulgar ilustre, también literaria y regulada), pero es igualmente cierto que al hablar de gramática, Dante piensa instintivamente en la gramática del latín escolástico (cfr. también Viscardi 1942, 31 ss.). Incluso Burchiello dirá, "soy médico en lengua vulgar, no en Gramática".

Frente a esta distinción entre lengua primaria y secundaria, Dante afirma decididamente que la lengua vulgar es la más noble, ya que ha sido la primera en ser utilizada por el género humano, porque el mundo entero disfruta de ella "*licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa*" (I, 4) y, en fin, porque es natural mientras que la otra es artificial.

Este paso es muy delicado. Por una parte se afirma que la lengua más noble debe tener los requisitos de la naturalidad, mientras que la reconocida diversidad de la lengua vulgar confirma su convencionalidad. Por otra parte se habla de la lengua vulgar como de una lengua común a todos, aunque diversa en vocablos y en pronunciación diferente. Ya que todo el *De vulgari eloquentia* (DVE) insiste en la variedad de las lenguas, ¿cómo conciliar el hecho de que las lenguas son muchas con el hecho de que la lengua vulgar (lengua natural) es común a todo el género humano? Ciertamente es común para todos aquellos que aprenden por primera vez una lengua natural sin conocer sus reglas, pero, ¿es esto suficiente para decir que todos hablamos la misma lengua? Ciertamente no. Lo más que se puede decir, incluso hoy lo diríamos, es que todos los hombres poseen una disposición natural para el lenguaje, una *facultad de lenguaje* natural que, más adelante, se encarna en sustancias y formas lingüísticas diferentes. Y en este sentido, tal facultad de lenguaje es aquella que nos dispone a aprender naturalmente y, por lo tanto, con naturalidad y sin esfuerzo la lengua materna, mientras que para aprender una lengua artificial es necesario un estudio sucesivo y el conocimiento explícito de sus reglas (cfr. también Marigo, *Commento*, 9, nota 23; Dragonetti 1961, 32).

Ahora bien, en este capítulo de apertura del tratado, Dante, al referirse a este concepto de lengua vulgar, habla de *vulgaris eloquentia*, de *locutio vulgarium gentium*, de *vulgaris locutio* y utiliza *locutio secundaria* para referirse a la gramática.

Podríamos traducir *eloquentia*, en sentido general, ya sea como “elocuencia” o como “elocución”, “hablada”. Pero en el texto aparece una distinción entre varias posibilidades léxicas que no son, probablemente, casuales. En algunos casos, Dante habla de *locutio*, en otros, de *ydroma*, de *lingua* y de *loquela*. Habla de *ydroma* cuando se refiere, por ejemplo, a la lengua hebrea (I, IV, 1, VI, 1 y VI, 7) y para referirse al surgimiento de las lenguas del mundo y de las romances en particular. En VI, 6-7, donde se habla de la *confusio linguarum* babilónica, Dante habla de *loquela*, pero en el mismo contexto utiliza también *ydroma*, ya sea para referirse a las lenguas confusas como para la hebrea que permaneció intacta. Así, Dante habla de la *loquela* de los genoveses o de los toscanos, pero usa además *lingua* para el hebreo o para los dialectos de la vulgar itálica. Por lo tanto, parece ser que tanto idioma como lengua y *loquela* deban entenderse en el sentido moderno de “lengua”, *langue* en el sentido saussuriano.

En el mismo sentido parecería que utiliza *locutio*. Por ejemplo, siempre en el texto sobre la confusión babilónica, (VI, 6-8), para decir que después de la confusión los trabajadores de la torre hablan lenguas imperfectas, dice que “*tanto rudius nunc barbarius-que locuntur*” y Mengaldo traduce (p. 63) “mientras más burda y bárbara es la lengua que ahora hablan”, traducción autorizada por el hecho que, pocas líneas después, para referirse a la lengua hebrea originaria, se habla de “antiquísima locución”.

Sin embargo, mientras *ydroma*, *lingua* y *loquela* son términos marcados, es decir, que son utilizados sólo cuando se quiere hablar de una *langue*, parece que *locutio* tiene un marco de utilización más genérico y aparece incluso cuando el contexto parece sugerir la actividad de las *palabras*, el proceso o la misma facul-

tad del lenguaje. A menudo, Dante habla de *locutio* como de un acto de habla; por ejemplo, a propósito de ciertas voces animales se dice que “*talis actus locutio non est*” (I, II, 6-7), y al hablar de Adán cuando se dirige a Dios, se dice “*diraxisse locutionem*”.

Releamos ahora, a la luz de estas observaciones, I, I, 1. Existe una facultad para aprender el lenguaje materno que es natural, y esta facultad es común a todas las gentes independientemente de la diversidad de su pronunciación y de los vocablos. Dante se preocupa por esta facultad y por la lengua vulgar que está relacionada con ella, frente a la artificiosidad de la gramática de las escuelas. Por razones históricas, es obvio que Dante identifique esta facultad con el uso de la vulgar italiana, así como del provenzal o francés.

Nardi (1985, 183), al citar el amplio debate sobre el argumento, se opone a esta interpretación:

Se ha pensado que Dante tenía en mente no tanto la lengua vulgar italiana sino, más bien, la facultad natural de hablar, anterior a las reglas del lenguaje gramatical. De manera que esta facultad natural casi pudiera concebirse como no manifestada en alguna forma expresiva determinada, y que Dante no se dispusiera a hablar de la lengua vulgar italiana.

Y sin embargo, la idea de que Dante esté hablando aún de una facultad de lenguaje parece confirmarse en la continuación de su discurso.

“*Soli homini datum est loqui*” (I, II, 1). La capacidad de hablar es propia sólo del hombre; no la tienen ni los ángeles ni los animales ni los demonios. Hablar significa expresar los pensamientos de nuestra mente (aquí, Dante sigue la tradición medieval), mientras que los ángeles tienen una *ineffabilis sufficientia intellectus* por la cual cada uno comprende el pensamiento del otro, o todos leen los pensamientos de todos en la mente divina. De manera similar es su explicación de lo que sucede con los demonios, que conocen recíprocamente el grado de su propia perfidia.

En relación con esto (cfr. por ej. Nardi 1985, 185, nota 37), Dante se separa de las opiniones de otros teólogos; pero por otra

parte, se separa también en lo que respecta al lenguaje de los animales (dado que muchísimos autores medievales estaban dispuestos a admitir una cierta forma de lenguaje animal, cfr. Eco *et al*, 1985). Dante argumenta que los animales no tienen pasiones individuales, sino específicas y que, por lo tanto, conociendo las propias, conocen también las de sus similares y no tienen necesidad de conocer las de los animales de otra especie. En cuanto a los animales que parecen hablar en la Biblia, como la serpiente o el asno de Balaam, se trató de una intervención divina o diabólica que mostró como un argumento humano aquello que en realidad fue siempre y solamente silbido o rebuzno.¹

En cambio, el hombre es conducido por la razón, que en los individuos asume formas diferentes de discernimiento y de juicio, de manera que cada hombre en particular parece gozar del privilegio de constituir una especie para sí mismo. Por lo tanto, el hombre tiene necesidad de una facultad que le permita revelar un contenido intelectual a través de un signo sensible, de ahí la función lingüística, de donde se deduce que para Dante la facultad del lenguaje se define como la disposición para asociar los significados racionales a los significantes perceptibles por los sentidos. Siguiendo la tradición aristotélica, Dante admite que la relación entre significante y significado, consecuencia de la facultad de lenguaje, se establece por convención, es decir, *ad placitum* (I, III, 3). Y ya que ésta es una característica común a cualquier lengua humana, es claro que, aquí, Dante está hablando de nuevo de la facultad del lenguaje.

Si la prueba no fuera suficiente, véase lo que sucede inmediatamente después (IV, 1). Dante se pregunta "*cui hominum primum locutio data sit, et quid primitus locutus fuerit, et ad quem, et*

¹ Dante no sabe aún que hará hablar a los demonios en la *Commedia*. Ciertamente, la explicación podría ser la que él da sobre las palabras de la serpiente o del asno. Pero en efecto, los demonios hablan también un lenguaje que no es el humano; y curiosamente, una expresión diabólica como el célebre "Pape satan, pape satan aleppe" reclama otra expresión, esta vez pronunciada por Nimrod, responsable de la catástrofe babilónica ("Raphél maí amécche zabí almi", *Inf.* XXXI, 67). Los diablos hablan las lenguas de la confusión.

ubi, et quando, nec non et sub quo ydiomate primiloquium emanavit". Mengaldo (1979, 41) traduce como "a qué hombre se le concedió por primera vez la facultad de palabra, qué cosa dijo para comenzar y a quién y dónde y cuándo: en fin, a qué idioma perteneció el protolenguaje que surgió de él".

Es evidente que, después de haber hablado de *locutio* como facultad de lenguaje, Dante se pregunte por la lengua que nace antes de esta facultad donada a la especie. Para ser precisos, y para hacer más evidente la diferencia entre los dos conceptos, se podría reformular la última línea de la traducción de Mengaldo como "y en cuál lengua (*ydioma*) se produjo el primer acto de lenguaje (*primiloquium*).²

El primer don a Adán

En las páginas que siguen, parece que Dante no tiene presente de ninguna manera la lección del *Génesis*, casi como si no tuviera el texto bajo los ojos cuando escribe, o estuviera influido por cualquiera otra fuente. Él afirma que en el *Génesis* se dice que la primera que habló fue Eva, no logra darse cuenta de cómo no habló primero el hombre, un ser ciertamente más noble, y argumenta que, por lo tanto, Adán debió haber hablado antes a Dios. Y mientras que la primera voz que emiten los seres humanos es un vagido de dolor, la primera voz emitida por Adán no podía ser más que un sonido de alegría y al mismo tiempo de homenaje a su creador; por lo tanto, Adán habría sido el primero en pronunciar el nombre de Dios, *Él*.³

² *Primiloquium* sería un *apax* dantesco, pero en analogía con *tristiloquium* y *turpiloquium* (DVE I, x, 2 y I, xiii, 3), referido a la mala forma de hablar de los romanos y de los florentinos, y con otras formas como *stultiloquium* que aparecen en los primeros autores cristianos, parecería definir una forma fea, torpe y estólida (estulto) de hablar (sea por el sentido, o por el sonido), más que una lengua.

³ Dante sigue una tradición precisa: que El fue el primer nombre hebreo de Dios lo confirman san Jerónimo, Isidoro de Sevilla, Roger Bacon y otros (cfr. Mengaldo 1979, 43).

Todo esto no corresponde al *Génesis*, donde en todo caso es Dios el que habla primero para crear el mundo con su palabra; después, Adán es llevado a nombrar a los animales y, por lo tanto y presumiblemente, emite sonidos (pero, curiosamente, Dante ignora todo el episodio de *Gén.* 2, 19, concerniente a la *nomina-tio rerum*) y, en fin, Adán habla para manifestar su satisfacción por la aparición de Eva. Eva habla mucho después, y con la serpiente.

¿Por qué razón Dante se alejó tanto del dictado bíblico, que no podía ciertamente ignorar? Probablemente porque quería poner de relieve el hecho de que Adán habla con Dios antes de dar nombre a las cosas y que, por lo tanto, Dios le ha dado una facultad de lenguaje antes de construir una lengua.

Adán habló con Dios en forma de respuesta. Por lo tanto, Dios debe haberle hablado antes. Pero no es necesario que el Señor haya utilizado una lengua. Aquí, Dante retoma la tradición que apelaba al Salmo 148.8, según el cual Dios se expresa a través de fenómenos naturales ("*Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus*"), pero la corrige sugiriendo que Dios podría haber movido el aire de manera que ello hubiera hecho resonar verdaderas y propias palabras. Mengaldo observa (1979, 46) que la hipótesis no es común y que quizás Dante hubiera podido aceptar la idea de santo Tomás (*Summa Th.*, II, II, 5, 1 a 1) según la cual Dios habría hablado a Adán a través de modos de inspiración interna (cfr. también Corti 1981, II, 4). ¿Por qué Dante debe esta curiosa idea de que Dios hace resonar el aire de modo que Adán escuche sonidos de naturaleza lingüística? Evidentemente porque Adán, en la medida en que es el primer individuo de la única especie de animales hablantes, puede recibir ideas sólo a través de la voz. Y porque, como Dante lo precisa en I, V, 2, Dios quería que Adán hablara con el fin de que *in expli-catione tantae dotis* fuera glorificado el haberle hecho tal don.

⁴ Corti cita a B. Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979.

En este punto, Dante (I, VI, 1-3) abre un largo paréntesis para llegar después a discutir el idioma en el que habló Adán; y critica a aquellos que, a partir de los florentinos, creen que su lengua nativa es la mejor, mientras que existen muchísimas y muchas son mejores que la lengua vulgar italiana.

Entonces (I, VI, 4) hace una afirmación precisa y controvertida: "*dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse*". Es necesario poner mucha atención al traducir este pasaje. Mengaldo (1979, 55) traduce: "digamos que, junto con la primera alma, Dios creó una bien determinada forma de lenguaje".

El hecho de que Dios, si ha dado una forma lo haya creado conjuntamente, no plantea problemas particulares para la escolástica aristotélico-tomista; forma y materia no pueden existir separadamente una de la otra (como sucedería, en cambio, en una perspectiva platónica), y las formas son creadas junto con la materia ("*formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse*", *Summa Th.*, I, 45, 8c). En cambio, el punto crucial es la expresión *forma locutionis*.

La traducción de Mengaldo interpreta que Dios había creado la estructura del lenguaje y no una simple facultad de expresarse a través de la palabra. Pero Mengaldo mismo reconoce que, si esta es la interpretación, Dante se opondría a toda una tradición para la cual la lengua hebrea fue creada por Adán al dar el nombre a los animales y que, si Adán creó una lengua, la relación entre palabras y cosas no podía ser más que *ad placitum*, es decir, arbitraria. Si, en cambio, Adán recibe una lengua de Dios, esta lengua divina no puede sino establecer una relación necesaria entre palabras y cosas.

Veamos de nuevo la alternativa y los problemas que surgen de cualquier lado que se elija.

1. Si la *forma locutionis* es una lengua ya formada, esta lectura contrastaría con el episodio de la *nominatio rerum*. Es verdad que Dante no menciona este episodio, como si en ese momento Adán no hiciera otra cosa más que enriquecer con algunos nom-

bres de animales un léxico ya preexistente y estructurado. Pero entonces no se explica la frase de 1, vi, 7: "*Fuit ergo hebraicum ydiuma illud quod primi loquentis labia fabricarunt*". Fue por lo tanto la lengua hebrea lo que los labios del primer hablante fabricaron. Mengaldo traduce "plasmaron": Adán modula, manipula, exterioriza las formas de una lengua de la que no es el inventor. Pero Corti (1981, 50) subraya que

el verbo "fabricar" confirma, si fuera necesario, que Dios creó una *forma locutionis*, no una lengua bella y ya hecha; piénsese, para confirmarse ulteriormente, en el significado que el sintagma *sermo fabricatus* tiene en la expresión de la época, "*sermo fabbricatus et constructus*", donde la *fabricatio* es sinónimo de *nominatio*.⁴

La tradición medieval estaría a favor de un Adán a quien Dios da la facultad de moverse, de dar los primeros pasos, incluso en la invención del lenguaje (y, como veremos, Dante confirma esta lectura en el *Paradiso* xxvi).

2. Si la *forma locutionis* es sólo la disposición a hablar, esto contrastaría con lo que sigue inmediatamente.

Dico autem "formam" et quantum ad rerum vocabula et quantum ad vocabulorum constructionem et quantum ad constructionis prolationem (Mengaldo: "digo 'forma' sea en relación con los vocablos que indican las cosas, sea con respecto a la construcción de los vocablos, sea con respecto a las desinencias de la construcción").

Aquí parece que se está hablando justamente de un léxico y de una morfología. No sólo: Dante continúa precisando:

qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humanae dissipata fuisset, ut inferius ostenderetur. Hac forma locutionis locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt homines posteri ejus usque ad edificationem turris Babel, que "turris confusionis" interpretatur: hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei. His

solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur. Fuit ergo hebraicum ydiuma illud quod primi loquentis labia fabricarunt (I, VI, 5).

Mengaldo traduce (y pongo en cursivas los puntos que querría corregir, poniendo inmediatamente entre paréntesis la alternativa que sugiero):

... y es precisamente de tal forma que harían uso todos los hablantes en su lengua, si no hubiera sido desmembrada por culpa de la presunción humana, como se mostrará más adelante. *En esta forma de lenguaje* (con esta forma lingüística) habló Adán; *en esta* (en ésta, gracias a ésta, refiriéndose a esta forma) hablaron todos sus sucesores hasta la construcción de la torre de Babel —que se interpreta como “torre de la confusión”: esta *forma de lenguaje* (forma lingüística) fue la que heredaron los hijos de Eber, que por él fueron llamados Hebreos. Sólo a ellos les quedó después de la confusión, con el fin de que nuestro Señor, que por su naturaleza humana debía nacer entre ellos, gozara no de una lengua de la confusión sino de una lengua de gracia. Fue entonces el idioma hebreo el *que plasmaron los labios del primer hablante* (el que construyeron los labios del primer hablante).

Si se acepta la traducción de Mengaldo, parece justamente que la *forma locutionis* dada por Dios sea ese hebreo que toda la tradición medieval (por ejemplo, Agustín, Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro o Brunetto Latini) entendía como primera lengua originaria del género humano.

Pero entonces, ¿por qué para decir que Jesús habló en hebreo se utiliza una vez *lingua* y otra *ydiuma* (e inmediatamente después en I, VII, al contar el episodio de la confusión de las lenguas⁵ se

⁵ La versión que Dante da de la *confusio linguarum*, que no parece como el nacimiento de lenguas de diversos grupos étnicos, es particular. Al contrario, la confusión se da en el sentido de que los constructores de la torre y los arquitectos hablan la lengua de los arquitectos, los cargadores de piedras hablan otra, etc. Parece ser que Dante piensa en las jergas de las corporaciones de su tiempo. Por otra parte, quizás, al no poder concebir el nacimiento

usa *loquela*), mientras que sólo en relación con el don inicial divino se habla de *forma locutionis*?

Por otra parte, si se admitiera que la *forma locutionis* es sólo la facultad del lenguaje, no se entiende por qué los pecadores de Babel la habrían perdido mientras que los hebreos la han conservado, en vista de que todo el DVE reconoce la existencia de una pluralidad de lenguas producidas (evidentemente con base en alguna facultad, naturalísima y nobilísima) después de Babel.

Entonces existiría una *forma locutionis* que no es la lengua hebrea y que no es la facultad general del lenguaje, y que perteneció, por donación divina, a Adán, pero que se perdió después de Babel —y que, como veremos, Dante trata de reencontrar con su teoría de la lengua vulgar ilustre. ¿De qué se trata?

Dante y la gramática universal

Recientemente, María Corti (1981, 46 ss.) propuso una solución al problema. El hecho de que Dante no pueda ser comprendido viéndolo solamente como un seguidor ortodoxo del pensamiento tomista está, de hecho, fuera de discusión. Él se refiere, de acuerdo con las circunstancias, a varias fuentes filosóficas y teológicas y queda fuera de toda duda el hecho de que fue influenciado por varias corrientes de ese aristotelismo llamado radical y del que Siger de Brabante fue el mayor representante. Pero a la cabeza del ambiente del aristotelismo radical, se encontraba (y sufrió con Siger la condena del obispo de París en 1277) también Boecio de Dacia, uno de los mayores representantes de los Modistas. Ahora bien, existen suficientes testimonios históricos de la influencia del aristotelismo radical en el ambiente filosófico boloñés y respecto al hecho de que Dante, fuera en el transcurso de una o dos

casí simultáneo de diversas lenguas étnicas, cuya lenta evolución está considerada en el resto del tratado, Dante, de este modo, ha dado cuenta de una confusión involuntaria e inmediata. Mengaldo (1979, 61, nota) admite que no existen explicaciones satisfactorias de esta idea dantesca.

estancias en Bolonia, fuera por otras relaciones intelectuales indirectas, conociera el pensamiento lingüístico de los Modistas. Retomando una idea que aparece ya en Marigo, María Corti sostiene, con base en enfrentamientos textuales inéditos, que Dante se inspiró en el *De modis significandi* de Boecio de Dacia.

La argumentación de María Corti puede resumirse en los siguientes términos. Mientras que los *grammatici positores* proponen modelos normativos de las diversas lenguas naturales, los Modistas, en cuanto que *inventores gramatice facultatis*, y, por lo tanto, filósofos y no gramáticos, tratan de poner a la luz la existencia de universales lingüísticos, es decir, de algunas reglas subyacentes a la formación de toda lengua natural. En el *De modis*, Boecio de Dacia se interroga “*Utrum omnia idiomata sint una grammatica*” (*Quaestio 2*), y concluye que la gramática es una, diversificada *secundum diversae figurationes vocum* (las lenguas naturales) que se consideran como variaciones accidentales de una sola y única forma sustancial de la gramática. En la *Quaestio 5*, Boecio afirma que si la especie humana hablara aún *naturaliter* y si los idiomas no se hubieran diversificado, todos se expresarían *eodem modo*, como aún sucede con algunas pasiones fundamentales que, como el dolor, se expresan con palabras similares en lenguas diferentes. Por lo tanto, de todo idioma existente es posible deducir las reglas de una gramática universal que “*abstrahit a sermone graeco et latino et sic de aliis*” (*Quaestio 6*).

El gramático especulativo es un inventor porque la construcción de una gramática universal precede, al menos por derecho, a las gramáticas particulares de las que se ocupan los *positores*. Él conoce estos *modi essendi* de los que dependen los *modi intelligendi* y, en consecuencia, los *modi significandi*.

Son conceptos y términos que ya hemos encontrado en el DVE. María Corti (1981, 38) hace notar que, por lo demás, existen pasajes en donde el orden de las argumentaciones es análogo en Boecio y en Dante. Cuando en el DVE se habla de la variedad de las lenguas, se agrega: “*hinc moti sunt inventores gramatice facultatis*”, de ahí, de la evidencia de ese fenómeno nace la exigen-

cia filosófica de investigar los principios universales del lenguaje. La gramática que se deduce "*nihil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversis temporibus atque locis*" (I, IX, 11). Es la misma posición de Boecio. Y si Boecio había hablado después de voces similares poniendo el ejemplo del dolor, Dante lo hará ejemplificando con el amor.

Ahora bien, también parece claro en quién y en qué cosa piensa Dante cuando habla de una gramática que se identifica con el latín, aunque entiende este latín como lengua artificial. Piensa en la gramática de los Modistas, que asume el latín escolástico como modelo del que extrae la propia gramática universal. La gramática no es el latín de Virgilio; es el latín abstracto y ejemplar de los estudiosos de los *modi significandi*.

Llegamos al punto en que podemos releer el pasaje controvertido sobre la *forma locutionis*. Lo que Dios da a Adán no es sólo una facultad del lenguaje y no es aún una lengua natural; son los principios de una gramática universal, la causa formal, "el principio general estructurador de la lengua, tanto respecto al léxico como respecto a los fenómenos morfosintácticos de la lengua que Adán fabricará lentamente, viviendo y dando nombre a las cosas" (Corti, 1981, 47). Son justamente los Modistas y los premodistas los que distinguen "una *forma locutionis* o *dictionis*, que es universal y, por lo tanto *substantialis* de las *formae accidentales*, propias de los diversos *idiomata*" (ivi, 48).

La tesis de María Corti fue criticada vehementemente (cfr. en particular Pagani 1982, y Maierú 1983). Los argumentos en contra son varios, pero en lo que se refiere a este trabajo podrían resumirse en tres proposiciones: 1. no existen pruebas evidentes de que Dante conociera el texto de Boecio de Dacia;⁶ 2. en varios casos, María Corti establece analogías no sostenibles entre los dos textos;⁷ 3. las

⁶ Por ejemplo (cfr. Pagani 1982, 258), Dante no cita jamás la diferencia entre *modi essendi*, *intelligendi* y *significandi*, que sin embargo era importante para los Modistas.

⁷ Un caso típico, criticado de manera convincente por Pagani (ivi, 265), es el siguiente: Boecio de Dacia observa que si la especie humana hablara

ideas lingüísticas que se pueden reencontrar en Dante también circulaban en otros filósofos y gramáticos, inclusive antes del siglo XIII.

Ahora bien, se pueden perfectamente aceptar los primeros dos puntos, pero queda el tercero, es decir, que la idea de una gramática universal circulaba ampliamente en la cultura medieval (y que, como ninguno de los críticos de Corti pone en duda, Dante tuviera conocimiento de estas discusiones). Decir, como lo hace Maierú, que no era necesario conocer el texto de Boecio para saber que "*grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur*", porque esta afirmación aparece también en Roger Bacon, es, en todo caso, prueba convincente de que Dante podía pensar en una gramática universal.

El punto que nos interesa es: ¿pensaba Dante en una gramática universal cuando hablaba de *forma locutionis* dada a Adán? Los críticos de María Corti utilizan muchos argumentos convincentes para "separar" a Dante de Boecio de Dacia, pero no se ocupan de interpretar el concepto de *forma locutionis*. En cambio, a la luz de lo que hemos leído en el DVE y admitiendo que Dante tuviera conocimiento de las teorías de la gramática universal, debería resultar bastante persuasiva la conclusión de que la *forma locutionis* dada por Dios fuera entendida como una especie de mecanismo innato que a nosotros, contemporáneos, nos recuerda exactamente aquellos principios universales de los que se ocupan las

naturalmente todavía, todos nos expresaríamos de la misma manera, "*sicut nunc videmus dolorem et affectus et conceptus consimiles per quasdam voce exprimi*" (*Quaestio* 5). Corti observa que Dante dice algo similar cuando observa que en las lenguas romances "amor" se expresa con palabras análogas. Pero Dante habla de palabras iguales que subrayan el parentesco entre lenguas de la misma cepa, mientras que Boecio está hablando claramente del hecho de que todos los hombres expresan las pasiones a través de interacciones similares. Este es el tema de la universalidad del *gemitus infirmorum* y de otras expresiones de dolor, ampliamente tratado junto con los sonidos animales de los teóricos escolásticos (véase Eco, Marmo, Lambertini y Tabarroni 1985), y, por lo tanto, el pasaje de Boecio no presenta ninguna analogía con el de Dante.

gramáticas generativas como la chomskiana. En cuanto a la objeción de que esto significa “modernizar” a Dante, ya que esta idea resulta muy similar a la expresada por los lingüistas modernos como Chomsky, ésta no es válida por el hecho de que el mismo Chomsky habla de “lingüística cartesiana”, es decir, de una lingüística que se inspira en los ideales racionalistas de Descartes y de los gramáticos del siglo xvii de Port-Royal —y ellos retomaban una tradición mucho más antigua que insistía, justamente, en la identidad de algunas estructuras lingüísticas universales.

Después de Babel

Si es así, ¿qué sucede con Babel? Corti (1981, 48) parece sostener que Dios hace desaparecer la *forma locutionis* de la mente de los hombres. Pero en tal caso no se explicaría por qué los hombres están aún en condiciones de crear lenguas, y, más aún, lenguas vulgares que Dante considera más naturales que la lengua artificial de los gramáticos. Es probable que también Dante estuviera perplejo frente a este problema y que, en realidad, pensara que con Babel desapareció la *forma locutionis* perfecta, la única que habría permitido la creación de lenguas capaces de reflejar la esencia misma de las cosas (identidad entre *modi essendi* y *modi significandi*), y de la cual surgió el hebreo adánico: insuperable y perfecto. Corti (*ibid.*) cita un pasaje de Pietro Comestore, conocido por Dante, que dice, a propósito de la confusión de las lenguas, que Dios dividió *dicendi modos et formas*. Con Babel desaparece la gramática perfecta, en cuyo cuadro *nomina sunt consequentia rerum*, como dice Dante ya en la *Vita Nuova* (xiii, 14).⁸

⁸ Sobre esta célebre expresión dantesca y sobre su origen a partir de los textos jurídicos, cfr. Nardi (1985, 174 y ss.). Dante no diría que los nombres son la consecuencia de las cosas, sino que los nombres siguen (diría, se adaptan a) a las cosas. De cualquier forma, queda claro que los nombres deben ser consecuencia directa de las cosas en una lengua perfecta recontrada, y no es casual que Dante utilice esta expresión precisamente cuando habla del vulgar ilustre.

¿Y qué ha quedado? Sobrevivieron *formae locutionis* desquiciadas e imperfectas —como son imperfectas las lenguas vulgares italianas que Dante despiadadamente analiza en sus defectos y en su incapacidad para expresar pensamientos elevados y profundos: “Después del cataclismo lingüístico, la lengua natural y universal, al perder su naturaleza comunicativa, se resquebrajó, dejando vagar las voces como restos de una nave naufragada” (Corti 1981, 49).

La gramática de los Modistas se quería “especulativa” porque en ella debía reflejarse la naturaleza de las cosas. Cuando se derrumba esta capacidad de reflejo, entonces la lengua se convierte *ad placitum*. Parece, en efecto, que Dante —aquí también alejándose de la tradición medieval— sostiene que sólo las lenguas postbabélicas instauran una relación puramente convencional con las cosas. Después de la confusión de las lenguas, toda *loquela* nuestra, con excepción de aquella creada por Dios, fue reconstruida por convención (“reparada a nuestro beneplácito”; I, IX, 6).⁹

La lengua vulgar ilustre

Ahora se puede comprender lo que era la lengua vulgar ilustre al que Dante trata de cazar como si se tratara de una pantera perfumada (I, XVI, 1).¹⁰ En algunas partes de los textos de poetas que Dante considera como mejores, aparece como inexpugnable, pero no parece estar aún formado, regulado o explicitado en sus principios gramaticales. Frente a las lenguas vulgares existentes, naturales pero no universales, frente a una gramática universal pero

⁹ El hecho de que en este pasaje se haga alusión al don divino como si se tratara de una *loquela* y no como una *forma locutionis*, me parece un mero artificio retórico: Dante no discute más la relación entre forma originaria y hebreo, y, por metonimia, nombra a una en lugar de la otra, dado que lo que es necesario subrayar es el olvido de la lengua hebrea originaria que se deriva como efecto del don de la *forma locutionis* perfecta. Por otra parte, también Mengaldo (1979, 75-76) apunta cómo este párrafo había suscitado muchas discusiones, y no es el caso pedirle a las formulaciones dantescas una absoluta sistematicidad y coherencia.

¹⁰ Sobre la pantera, cfr. las anotaciones de Jacqueline Risset (1982, 56-57).

artificial, Dante continúa el sueño de una restauración de la *forma locutionis* edénica, natural y universal. Pero —a diferencia de lo que harán los renacentistas al ir en busca de una lengua hebrea restituida a su poder revelador y mágico— Dante pretende recrear la condición originaria con un acto de invención moderna. La lengua vulgar ilustre, de la cual la lengua poética será el mejor ejemplo, es el modo en que un poeta “moderno” cura la herida postbábélica. Este vulgar ilustre tendrá la necesidad (opuesta a la convencionalidad) de la lengua perfecta, porque así como la *forma locutionis* permitía a Adán hablar con Dios, la lengua vulgar ilustre es la que permite al poeta hacer uso de las palabras adecuadas para expresar lo que deben expresar y que, de otra manera, no sería expresable.

El hecho de que Dante, en el DVE, en lugar de maldecir la multiplicidad de las lenguas, destaque su fuerza casi biológica, su capacidad de renovarse y de transformarse en el tiempo, se debe a esta concepción atrevida de su propio papel como restaurador de la lengua perfecta. Porque es justamente con base en esta firme creatividad lingüística como él puede proponerse la tarea de inventar una lengua perfecta moderna y natural, sin andar a la búsqueda de modelos perdidos.

La evolución del hebreo

Quizás esto explica una contradicción entre DVE y *Paradiso* xxvi, que la mayor parte de los comentaristas destacan como un cambio de opinión, profundo, radical e inexplicable, casi un viraje por parte de Dante. En el DVE se dice, sin ambigüedad, que el hebreo como lengua perfecta nace de la *forma locutionis* dada por Dios, y que, cuando Adán se dirige a Dios llamándolo *El*, lo hace ya en esa lengua. En cambio, en el *Paradiso* xxvi, Adán dice:

La lengua que hablé, pereció del todo antes que las gentes de Nembrot acometiesen su interminable obra; que ningún efecto

racional fue por siempre duradero a causa de la voluntad humana, que se renueva conforme a la influencia de los astros. Acto natural es que el hombre hable, pero que sea en esta o en la otra forma, la misma naturaleza os deja proceder como más os plazca. Antes que yo bajase a las infernales penas / se llamaba en la Tierra al Supremo Bien, de quien procede la dicha que gozo ahora. *El* se llamó después, y así debía ser, porque los usos entre los mortales son como las hojas de los árboles, que desaparecen para dar lugar a otras.

Adán dice que Dios nos da la facultad del lenguaje o una gramática universal más definida, pero después, las lenguas se diferencian, crecen o se transforman por iniciativa humana; y en prueba de ello aduce que el mismo hebreo que se hablaba antes de la construcción de la torre ya no era el mismo que había hablado en el paraíso terrestre (donde él llamaba a Dios “*I*”, mientras que después fue llamado “*EL*”)

En efecto, el viraje dantesco se refiere sólo a la sustitución de *I* por *El* como primer nombre divino. Pero por lo demás, Adán está diciendo que, una vez recibida la buena *forma locutionis*, incluso una lengua perfecta como el hebreo se forjó y se transformó de acuerdo con los tiempos y las costumbres por iniciativa de la palabra humana. Y, por lo tanto, si así lo ha hecho el pueblo elegido, lo mismo podrá hacer Dante: transformar una lengua vulgar natural y particular conduciéndola, por iniciativa poética, a una condición de naturalidad universal.

Es verdad que, en el DVE, también el hebreo adánico tenía la cualidad de ser inmutable y, por lo tanto, Dante ciertamente se corrige, pero lo hace para perfeccionar la idea que ya se expresa en el DVE, obra que, recordémoslo de nuevo, no quiere ser un tratado sobre los orígenes del lenguaje sino, sobre la posibilidad de contribuir a la invención de una lengua vulgar ilustre, la lengua perfecta del futuro.

La pregunta que nos podemos plantear es si, sobre todo, este “viraje” depende de una intuición dantesca muy personal, o no es certificable también en otro contexto contemporáneo. Ante esta pers-

pectiva, no será aventurada; siempre y cuando se haga con prudencia, una exploración en los territorios del pensamiento cabalístico.

La cábala de los nombres

La tradición cabalista sigue dos filones. Uno está constituido por la cábala de las Sefirot, llamada también cábala teosófica; el otro, representado por Abraham Abulafia, está constituido por la cábala de los nombres o cábala extática, que se practica recitando los nombres divinos y las varias combinaciones de las letras del alfabeto hebreo.

La práctica de lectura de la Torah, sugerida por Abulafia, podría conducirse de nuevo ya sea a las modalidades de la interpretación alegórica de las Escrituras, que triunfa durante todo el medioevo cristiano, ya sea al modo en que los seguidores de la cábala teosófica leen el texto sagrado para encontrar ahí alusiones simbólicas a las Sefirot. Sin embargo, la práctica de Abulafia está caracterizada por el hecho de que, mientras que en la cábala teosófica y en el alegorismo cristiano la interpretación aspira a encontrar un sentido oculto del texto sin alterar la letra (es más, recuérdese cómo para san Agustín el problema era restablecer, con absoluta certeza, la letra del texto, o la mejor o más fiel versión originaria de las Sagradas Escrituras), para Abulafia, la interpretación se realiza alterando, desordenando, descomponiendo y recombinando la superficie textual y su misma estructura sintagmática, hasta llegar a esos átomos lingüísticos que son cada una de las letras del alfabeto. El problema está en conducir nuevamente el texto a un conglomerado de letras para componer nuevas cadenas significantes. "Abulafia transforma las letras de las palabras bíblicas en alegorías filosóficas y psíquicas, mientras que los teósofos transforman la palabra bíblica en símbolo de entidades sobrenaturales" (Idel 1988a, 215).

La cábala de las Sefirot respeta el sentido literal del texto (sustancia del contenido) además de la sustancia de la expresión (manifestación lineal del texto), mientras que la cábala extática las

trastorna a ambas y recompone el texto en un proceso de recreación lingüística continua. Si para la cábala teosófica el texto se encuentra entre Dios y el intérprete, para la cábala extática está entre Dios y el texto.

Esto es posible porque, para Abulafia, los elementos atómicos del texto, las letras, tienen significado en sí mismos, independientemente de los sintagmas en los que aparecen. Cada letra es ya un nombre divino: "Al inicio de la operación se recita el Tetragrammaton. Y visto que, para las letras del Nombre, cada letra es un Nombre en sí misma, debes saber que la Yod es un nombre, y YH es un nombre" (*Perush Havdath de-Rabbi 'Akiva'*).¹¹

He aquí un texto que debería hacernos reflexionar porque ahí aparece la noticia de que Dios puede ser llamado también con la única inicial de su nombre, y la *Yod* de Abulafia no puede no sugerirnos la *I* dantesca, que en efecto, sustituye la *Yod* en la gráfica de *Iaveh*. Pero esta analogía debe relacionarse con otro pasaje de Abulafia donde aparece una nueva analogía muy interesante.

Para la cábala extática, el lenguaje es un universo en sí mismo y su manipulación puede conducir a una contemplación mística capaz de dar mayores resultados que la contemplación del mundo natural (y en este sentido, el cabalista parece superior al teósofo y al filósofo). La estructura del lenguaje representa la estructura de lo real.

Este tema es evidente en Abulafia, pero ya en los escritos de Filón de Alejandría se había buscado parangonar la esencia íntima de la Torah con el Logos, el mundo de las ideas, al grado de que algunas concepciones platónicas penetran también en la literatura agádica-midrásnica, en la cual se veía a la Torah como el esquema a partir del cual Dios había creado el mundo.¹²

¹¹ Idel (1989) observa que este factor que confiere sentido también al sonido aislado está cercano a la concepción moderna del texto poético, donde también la palabra singular aislada tiene un sentido preñado, un valor estético en sí misma.

¹² Idel (1989, XII) aclara que para algunos cabalistas teosóficos, la Torah debería asumir formas diferentes dependiendo de las diversas eras cósmicas

La Torah eterna se identifica, por lo tanto, con la sabiduría y, en muchos pasajes, con un mundo de las formas, un universo de arquetipos. En otro lugar, y en una línea decididamente averroísta, Abulafia establecerá una ecuación entre Torah e intelecto activo, "la forma de todas las formas de los intelectos separados" (*Sefer Mafteah ha-Tokhahot*). Por otra parte, el mismo *Zohar* (I, 34b) dice que "todas las materias, naturales y sobrenaturales, y todas las materias de este mundo y de todos los mundos por venir están en la Torah". Para Abulafia, la Torah nos fue dada para actualizar nuestro intelecto posible.

Por lo tanto, de manera totalmente diferente de lo que sucede en la tradición filosófica occidental (desde Aristóteles hasta los estoicos y el pensamiento medieval, incluida la filosofía árabe y judía), en la cábala, el lenguaje no representa el mundo en el sentido en que el significante representa el significado o el referente. Si Dios creó el mundo a través de la emisión de voces lingüísticas o de letras alfabéticas, estos elementos semióticos no son representaciones de algo que ahí preexiste, sino que son formas sobre las cuales se modelan los elementos de los que se constituye el mundo. Los resultados de esta asunción y su importancia para nuestro tema es evidente: aquí se delinea una lengua que es perfecta porque no sólo refleja ejemplarmente la estructura del universo sino que, produciéndola, coincide con ella como el molde con el objeto formado.

Sin embargo, para Abulafia, esta matriz de todas las lenguas (que hace una unidad con la Torah eterna pero no necesariamente con la Torah escrita) no coincide aún con el hebreo. Parece que Abulafia hace una distinción entre las veintidós letras (y la Torah eterna), como matriz, y el hebreo como lengua madre del género

en las que funcionaría de forma diferente. Para Abulafia, en cambio, a pesar de que se preste a una combinación infinita de las propias letras, el sentido fundamental de la Torah no debería cambiar y, en tal sentido, de acuerdo con Idel, Abulafia sería siempre un tradicionalista. La combinatoria debería aspirar al descubrimiento y a la proyección al mismo tiempo, del sentido místico definitivo del texto sagrado.

humano. Las veintidós letras del alfabeto hebreo representan los sonidos ideales que deben presidir la creación de cada una de las otras setenta lenguas existentes. El hecho de que otras lenguas tengan un mayor número de vocales, depende de las variaciones de pronunciación de las veintidós letras fundamentales (los otros sonidos extranjeros serían, en términos modernos, alófonos de los fonemas fundamentales).

Y por tradición profética nosotros entendemos, por la boca de Dios, que ha revelado sus secretos a su siervo Moisés, que el mundo entero fue creado de las letras de la Lengua Santa, y que todas las otras lenguas, en oposición, aparecen como si fueran simios (*Sefer Imre Shefer*).

Otros autores subrayan que los cristianos carecen de la letra *Het* y que los árabes ignoran la *Peh*. Un cabalista renacentista como Yohanan Alemanno afirma que las variaciones de la pronunciación respecto de las veintidós letras hebreas deben asimilarse a los sonidos de los animales (algunos se parecen al gruñido de los cerdos, otros al croar de las ranas, otros al sonido de las grullas), de manera que el hecho mismo de pronunciar otros sonidos revela cómo las otras lenguas son propias de pueblos que han abandonado la conducta de vida justa. En tal sentido, la multiplicación de las letras es uno de los resultados de la confusión babilónica. Alemanno está consciente del hecho de que otros pueblos han reconocido su lengua como la mejor del mundo, y cita a Galeno, según el cual la lengua griega es la más agradable y la que más responde a las leyes de la razón, pero, sin atreverse a contradecirlo, admite que esto deriva del hecho de que existen afinidades entre el griego, el hebreo, el árabe y el asirio.

Para Abulafia, las veintidós letras representan todos los sonidos producidos de manera natural por los cinco órganos de la fonación. Lo que permite dar vida a las diversas lenguas es el modo de combinar las letras. Abulafia encuentra que la palabra *zeruf* (combinación) y la palabra *lashón* (lengua) tienen el mismo

valor numérico (386). En tal sentido, conocer las veintidós letras y las leyes de la combinatoria significa conocer la llave de formación de cada lenguaje.

Abulafia admite que la elección de representar estos sonidos a través de ciertos signos gráficos es materia de convención, pero habla de una convención establecida entre Dios y los profetas. Abulafia conoce muy bien las teorías corrientes del lenguaje según las cuales los sonidos, para algunos cosas o conceptos, son convencionales (porque encontraba esta idea aristotélica-estoica en autores como Maimónides), pero parece salir del embarazo con una solución un tanto moderna, distinguiendo implícitamente la convencionalidad de la arbitrariedad.

El hebreo nació por convención, como todas las lenguas: Abulafia rechaza la idea, sostenida por otros, incluso en el ambiente cristiano, de que un muchacho abandonado a sí mismo después de su nacimiento, habría, automáticamente, hablado hebreo. Y sin embargo, el hebreo goza del único privilegio de no ser una lengua arbitraria y es la lengua madre y santa porque está de acuerdo con la naturaleza (y por lo tanto, el nombre dado por Adán refleja la naturaleza de las cosas). Por esta razón, Dios lo escogió aún sin haberlo creado. El discípulo de Abulafia, Joseph Gikatilla (*Béure ha-Moreh*) dirá que

el significado del *Génesis* (2, 19) "Éste es su nombre" es que es el nombre verdadero, de acuerdo con la sabiduría divina basada en el Libro supremo. Porque (Adán) recibió todo esto en la Cá-bala y el Bendito Santo lo había informado acerca del orden secreto del universo (...) y después de que Él lo instruyó, Adán fue capaz de llamar a cada cosa por su verdadero nombre, de acuerdo con la Intención Divina.

En tal sentido, el hebreo fue el protolenguaje y, como tal, fue necesario para crear todas las otras lenguas:

Si no hubiera existido este primer lenguaje no hubiera existido un consenso mutuo para dar a un objeto un nombre diferente del

que tenía antes, porque la segunda persona no hubiera comprendido el segundo nombre si no hubiera conocido el nombre original, de manera que pudiera ponerse de acuerdo sobre el cambio (*Sefer ha Sekhel*; cfr. Idel 1989, 13-14).

Abulafia lamenta que su pueblo, en el transcurso del exilio, haya olvidado su propia lengua originaria y, naturalmente, pretende que el cabalista sea aquel que trabaja para reencontrar la verdadera matriz de todas las setenta lenguas. Será el Mesías quien revelará definitivamente los secretos de la cábala, y la diferencia entre los lenguajes terminará al final de los tiempos, cuando cada lengua existente sea reabsorbida por la lengua sagrada.

La forma de los cabalistas y la *forma locutionis* dantesca

Si ahora volvemos a las páginas del *De vulgari eloquentia* sobre la *forma locutionis*, no podemos no sorprendernos por la analogía entre la posición de Dante y la de Abulafia. En ambas encontramos la idea de una forma general, principio de toda gramática específica, sobre cuya base se crean todas las lenguas, y la idea del hebreo como lengua madre, ya que fue creada por quien conocía, por enseñanza directa de Dios, todos los secretos de esa forma. Si las analogías fueran prueba de contacto o filiación, deberíamos decir que la posición de Dante en el DVE se aclara sólo a la luz de estas ideas cabalísticas.

Otro elemento interesante está dado por el hecho de que encontramos en la escuela de Abulafia una idea que ayuda a explicar el presunto viraje de Dante en el *Paradiso* xxxii, cuando sugiere que el hebreo hablado en el momento de la confusión de las lenguas no fuera el mismo hablado por Adán.

Idel (1989) cita un manuscrito inédito de un discípulo de Abulafia en que se dice:

Quien crea en la creación del mundo, si cree que las lenguas son convencionales, debe también pensar que existan dos tipos de

lengua: la primera es divina, nacida de un pacto entre Dios y Adán, y la segunda natural, basada en un pacto entre Adán, Eva y sus hijos. La segunda se deriva de la primera, y la primera la conoció sólo Adán y no fue transmitida a ninguno de sus descendientes con excepción de Seth (...) Y así llegó la tradición a Noé. Y la confusión de las lenguas en el momento de la dispersión se realizó sólo para el segundo tipo de lengua, la natural.

En primera instancia, este texto parece sugerir que se dio una evolución del hebreo originario de Adán. Pero, si se recuerda que el término "tradición" se refiere a la cábala, y si se tiene presente la posición de Abulafia, he aquí que el pasaje citado alude de nuevo a una sabiduría lingüística, a una *forma locutionis* como conjunto de reglas para la construcción de lenguas diferentes. Si la forma originaria no es lengua sino una matriz universal de las lenguas, he aquí que se confirma la misma transformación histórica del hebreo.

Ahora bien, no existen pruebas de que Dante conociera el pensamiento de Abulafia y la tradición cabalística en general. Sin embargo, Abulafia vive en el mismo periodo y pasa un tiempo en Italia, del 1279 a 1291 (Idel 1989, 83), y alguna huella de su enseñanza debe haber quedado en el ambiente hebreo italiano. Antes del Renacimiento, ciertamente, un pensador cristiano no se acercaba a las misteriosas doctrinas de los hebreos, escritas además en una lengua desconocida. Y si lo hubieran hecho, no lo habrían admitido, ciertamente, de manera pública. La comunidad hebrea pertenecía a esa categoría de rechazados, como los herejes, que, como dice efectivamente Le Goff (1964, 373), el medioevo oficial parece detestar y admitir al mismo tiempo, con una mezcla de atracción y miedo, manteniéndolos a distancia, pero fijando esta distancia de manera bastante cercana para tenerlos a la mano, por lo cual "lo que se llama caridad en relación con ellos se asemeja a la actitud del gato cuando juega con los ratones".

Como nos lo confirma Pico, antes de la revaluación humanista, y todavía en su época, se tenían nociones imprecisas de la cábala y se la confundía con la necromancia *tout court*. También en

este caso, por lo demás, se ha sugerido (Gorni 1990, vii) que Dante cita con demasiada insistencia varias artes adivinatorias y mágicas en la *commedia* (astrología, quiromancia, fisionómica, geomancia, piromancia, hidromancia y, naturalmente, los nigromantes); de alguna manera, Dante estaba al día en una cultura subterránea y marginada de la que forma parte, de manera confusa, la cábala, al menos de acuerdo con un saber corriente.

Por otra parte, los cabalistas italianos, en cuanto que eran parte de la comunidad hebrea italiana y a pesar de su ghetización, no podían vivir totalmente separados de la realidad social de la época, al menos porque hablaban las lenguas vulgares locales. Circulaban hebreos convertidos y existía una polémica constante, hecha de debates escritos u orales entre la Iglesia y la Sinagoga (cfr. Calimani 1987, viii). Muchos teólogos, ansiosos de renovar la exégesis bíblica, consultaban rabinos. Los préstamos entre pensamiento árabe y pensamiento hebreo, por un lado, y pensamiento árabe y pensamiento cristiano, por otro, eran frecuentes y documentados. Un hombre como Dante podía no haber conocido directamente los textos, pero pudo haber recogido sugerencias, quizás de segunda mano. No olvidemos los contactos provenzales de su maestro, Brunetto Latini, y las relaciones entre los cabalistas y Provenza.

Además, no debemos subestimar las influencias averroístas en Abulafia y, en todo caso, su evidente creencia en un intelecto activo único y común a toda la especie humana, que se identificaba con la Sabiduría y con la Torah eterna. La simpatía de Dante por las posiciones averroístas ha sido comprobada ampliamente, así como su concepción avicenisista-agustiniana del intelecto activo (identificado con la sabiduría divina), que ofrece las formas al intelecto posible (cfr., en particular Nardi 1985, v). A los Modistas y otros seguidores de una gramática universal no les era extraño el filón averroísta. Incluso sin buscar influencias directas, se puede hablar ciertamente de un clima intelectual que se manifiesta tanto en el mundo cristiano como en el judío y musulmán, y Dante era un intelectual demasiado sensible e informado para no captar este clima.

En tal sentido, la interpretación de la *forma locutionis* del DVE, no como lengua sino como matriz universal de las lenguas, a pesar de que no se refiera directamente a los Modistas, como lo quiere María Corti, debe ser tomada en cuenta ulteriormente.

Naturalmente, como se ha visto, la solución de Dante será obviamente diferente a la de Abulafia, pero se trata ciertamente de dos opciones que se derivan de la misma asunción de base.

Conclusión

En este punto, y en el ámbito de un estudio sobre la búsqueda de la lengua perfecta, nos podríamos preguntar por la función que adquiere una relectura del *De vulgari*, dado que la solución dantesca parece disociarse tanto de la de los investigadores de una lengua preadánica como de la de quienes quieren probar que hubo constructores de nuevas lenguas. No sería la única vez en la historia que alguien haya tratado de definir como perfecta a la propia lengua, identificando, por ejemplo, en el francés, la lengua de la razón, o en el alemán, la única lengua en la que es posible filosofar. En todos estos casos, la intraducibilidad se convierte en condición de perfección, y se asiste a la paradoja de una lengua perfecta que no puede decir las cosas que dicen las otras lenguas, sino sólo las cosas que ella es capaz de decir (y que, naturalmente, son las únicas que vale la pena decir).

La búsqueda europea de una lengua perfecta irá, en cambio, en otra dirección; será la búsqueda de una lengua que permita a todos entender y decir con mayor precisión aquello que las lenguas particulares dicen mal.

Pero justamente para los fines de esta investigación debemos violentar la obra dantesca y —después de interpretarla por lo que intenta decir— usarla también para aquello que, sin decirlo, sugiere.

En su incursión glotológica, Dante, en realidad —además de decir cuál fue su elección— prefiguró casi todas las opciones que

se podrían haber presentado a los teóricos de las lenguas perfectas, como si cada cada uno de ellos hubiera desarrollado una posibilidad ya delineada en el DVE.

Además de la elección dantesca, el DVE sugiere al menos otras cinco.

1. Existió una lengua perfecta y fue el hebreo adánico. Ya que se ha conservado (al menos, según Dante) hasta la diáspora, será necesario ir a la búsqueda de esta lengua perdida. Será la elección de los cabalistas cristianos del Renacimiento y los posteriores a éste. Pero si, para algunos de ellos, el hebreo deberá estudiarse en su gramática para poder entender las revelaciones que esta lengua puede transmitir, para otros el hebreo será revelador en la medida en que resulta incomprendible, circundado de un *mana*, poderoso como fuerza de operación mágica y no como instrumento de comunicación.

2. A pesar de que el DVE no considera esta posibilidad, era fatal que la búsqueda del hebreo debiera conducir a la cultura del Renacimiento a descubrir la tradición cabalística, de la que se aprenderá que la creación se llevó a cabo por medio de una combinación de letras. Por lo tanto, a través del descubrimiento del hebreo se perfila una de las vías maestras de la búsqueda de la lengua perfecta, aquella que irá de Raymundio Lulio a Leibniz y a la lógica moderna.

3. Si justamente una *forma locutionis* perfecta dependía de la lengua adánica, será necesario ir a la búsqueda de esta gramática (que es gramática no sólo de palabras sino de ideas, no sólo de *modi significandi* sino también de *modi intelligendi*). De las reinterpretaciones medievales del *Isagoge* de Porfirio, a los teóricos de las lenguas racionales de los siglos XVII y XVIII inglés, y más allá, se inicia la aventura de una construcción de una lengua de la razón capaz de combinar un paquete finito de universales.

4. Si es posible construir de las escorias, de las leyes incompletas, de los residuos de las lenguas naturales, una lengua vulgar ilustre de alcance universal, ¿por qué no tratar de construir una lengua internacional que reformule una gramática entera remi-

tiéndose a los radicales semánticos y a estructuras sintácticas de todas o de algunas lenguas existentes? Esta lengua será "artificial" en cuanto a construcción, pero seguirá tendencias lingüísticas tan naturales que no podrá más que imponerse para un uso universal y, en tal forma, se convertirá en una nueva y única lengua perfecta natural. Es la vía que siguieron innumerables constructores de lenguas internacionales, de las cuales el esperanto es el ejemplo más conocido y respetado.

5. Sigue siendo controvertido el modo en que Adán habló con Dios. Ciertamente, sobre la base de una buena *forma locutionis*, pero, dado que Dios no se dirigía a él con palabras expresadas vocalmente, ¿cómo es que se dio la relación de comprensión recíproca? Muchos dirán que esta relación —en la cual los sonidos podían servir o no de soporte— era de naturaleza mística. Dios podía hablar a Adán de la misma manera en que Amor dicta al poeta. María Corti (1981, II, 4), que insiste particularmente en este tema, ofrece una vasta reseña de fuentes patrísticas y medievales que podían alentar a Dante en tal sentido. Entonces tendríamos un proceso de transferencia de sentido donde el vehículo expresivo es irrelevante porque el sentido se trasmite, por decirlo así, de mente a mente o de corazón a corazón. Naturalmente, un sentido cuyo apoyo externo es intraducible porque es estrépito, ruido, sonido no lingüístico, no es parafraseable ni interpretable. El máximo de la naturalidad, de la perfección y de la profundidad de revelación, se identifica con el máximo de indecibilidad. La más racional (por divina) de las lenguas se manifestaría como relación irracional sobre la que la razón interpretativa no tiene nada que decir. Curiosa paradoja, si no fuera que esta tendencia ha generado una práctica, entre otras cosas, muy anterior a Dante: la *glosolalia*. En un cierto sentido, también la relación renacentista con el hebreo como lengua incomprensible tenía vetas glosolíticas. La práctica de la glosolalia representa un momento en que las expresiones parecen afines al incomprensible balbuceo postbabélico; y sin embargo, la comprensión está asegurada aunque no es demostrable. E incluso siguiendo la elección poética de

Dante, podemos dirigirnos en una dirección glosolálica; por ejemplo, con la búsqueda de un lenguaje transmental entre los futuristas rusos, o con la concepción de una poesía de quintaesencia, donde el máximo grado de sentido se expresa en la ambigüedad de la reticencia, de la alusión expresada por el espacio blanco (véase Mallarmé).

Así, el DVE no contiene sólo el programa lingüístico y poético de Dante, sino que representa, *in nuce*, sin que el autor se diera cuenta, temas que otros desarrollarán, ignorando a menudo las propuestas dantescas. De manera a menudo desordenada y con no pocas contradicciones, Dante estaba pensando en todos los problemas que la búsqueda de la lengua perfecta podía poner en juego.

Bibliografía

- CALIMARI, Riccardo 1987, *Storia dell'ebreo errante*, Rusconi, Milán.
- CORTI, María 1981, *Dante a un nuovo crocevia*, Società Dantesca Italiana, Quaderno I, Libreria Commissionaria Sansoni, Florencia.
- CORTI, María 1984, *Postilla a una recensione* en "Studi medievali", 3a serie, xxv, 2.
- DAL PRA, Mario 1977, "Cabala", en *Enciclopedia Einaudi*, vol. II, Turín.
- DI NOLA, Alfonso M. 1984, *Cabbala e mistica giudaica*, Carucci, Roma.
- DRAGONETTI, Robert 1961, *La conception du langage poétique dans 'De vulgari eloquentia' de Dante*, en *Aux frontières du langage poétique*, Romanica Gandensia IX.
- ECO, Umberto, MARMO C., LAMBERTINI R., TABARRONI A. 1985, *Latratus canis*, en *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- ECO, Umberto 1986, *La lettera XIII e l'allegorismo medievale*, en *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milán (trad. esp. en *Acta Poetica* 6).
- GORNI, Guglielmo 1990, *Lettera, nome, numero*, Il Mulino, Bologna.
- IDEL, Moshe 1988a, *Kabbalah, New Perspectives*, Yale University Press, New Haven.
- IDEL, Moshe 1988b, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- IDEL, Moshe 1988c, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York, Albany.
- IDEL, Moshe 1988d, *Hermeticism and Judaism*, en Merkel I. y Debus A., *Hermeticism and the Renaissance*, Washington, Folger.
- IDEL, Moshe 1989, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- LE GOFF, Jacques 1964, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, París.
- MAIERÚ, Alfonso 1983, *Dante al crocevia*, en "Studi medievali", 3a serie, xxiv, 2.
- MAIERÚ, Alfonso 1984, *Il testo como pretesto*, en "Studi medievali", 3a serie, xxv, 2.

- MARIGO, A. 1938, *'De vulgari eloquentia' ridotto a miglior lezione e commentato da A. Marigo*, Le Monnier, Florencia.
- MENGALDO, Pier Vincenzo 1968, *Introduzione al "De vulgari eloquentia"*, Antenore, Padua.
- MENGALDO, Pier Vincenzo 1979, *Introduzione e note al 'De vulgari eloquentia'*, en Dante Alighieri, *Opere Minori*, II, Ricciardi, Nápoles.
- NARDI, Bruno 1985, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari.
- PAGANI, Ileana 1982, *La teoria linguistica di Dante*, Liguori, Nápoles
- RISSET, Jacqueline 1982, *Dante écrivain*, Seuil, París.
- SCHOLEM, Gershom et al. 1979, *Kabbalistes chrétiens*, en *Kabbalistes chrétiens, Cahiers de l'Hermetisme*, Albin Michel, París.
- SCHOLEM, Gershom 1954, *Zur Geschichte der Anaenge der Christlichen Kabbala*, en *Essays Presented to Leo Baek*, East and West Library, Londres (ahora en Scholem et al. 1979, en versión francesa puesta al día).
- SCHOLEM, Gershom 1960, *Zur Kabbala ind ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zurich (trad. esp. *La Cábala y su simbolismo*, Buenos Aires, 1979).
- SCHOLEM, Gershom 1974, *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalén.
- SECRET, François 1964, *Les Kabbalistes chrétiens de la renaissance*, Dunod, París (trad. esp. *La kabbala cristiana del renacimiento*, Taurus).
- VISCARDI, Antonio 1942, *La favella di Cacciaguida e la nozione dantesca del latino*, en "Cultura neolatina", II.