

La lengua perfecta de Dante

poetas, y respecto a cuya norma ideal todos los vulgares existentes deberán ser juzgados.

La segunda parte (incompleta) del *De vulgari eloquentia* traza las reglas de composición del único y verdadero vulgar ilustre, la lengua poética de la que Dante se considera soberbiamente el fundador, y que opone a las lenguas de la confusión considerándola una lengua que halla de nuevo la primitiva afinidad con las cosas que fue propia de la lengua adánica.

El latín y el vulgar

El *De vulgari eloquentia*, siendo una apología del vulgar, está escrito en latín. Como poeta, Dante escribía en vulgar, pero como pensador, nutrido de filosofía escolástica, y hombre político que sueña con el retorno de un imperio supranacional, sabía y practicaba la lengua común a la filosofía, a la política y al derecho internacional.

El *De vulgari eloquentia* define el vulgar como la lengua que los niños aprenden a usar cuando empiezan a articular los sonidos, que reciben imitando a la nodriza, sin necesidad de ninguna regla, y lo opone a una *locutio secundaria* que los romanos llamaron gramática, y que es una lengua regida por reglas que se aprenden con un profundo estudio y cuyo *habitus* se adquiere. Del mismo modo que un hábito en el lenguaje escolástico es una virtud, una capacidad de actuar, el lector contemporáneo podría entender que lo que se establece aquí es una simple oposición entre capacidad instintiva de ejecución (*performance*) y competencia gramatical. Pero Dante, cuando habla de gramática, se refiere aún al latín escolástico, la única lengua cuya gramática se enseñaba en aquella época en las escuelas (cf. también Viscardi, 1942), idioma *artificial*, «perpetuo e incorruptibile». Lengua internacional de la Iglesia y de las universidades, anquilosada en un sistema de reglas establecidas por gramáticos que (como Servio entre los siglos IV y V, o Prisciano entre los siglos V y VI) legislaban cuando el latín ya había dejado de ser la lengua viva de Roma.

Frente a esta distinción entre lengua primaria y secundaria, Dante afirma resueltamente que el vulgar es la más noble: porque es la primera que adoptó el género humano, porque la utiliza el mundo entero «aunque esté dividida en diferentes palabras y pronunciaciões» (I, 1, 4) y, finalmente, porque es natural, mientras que la otra es artificial.

Se trata de un pasaje muy delicado. Por un lado se afirma que la lengua más noble debe tener los requisitos de la naturalidad, mientras que la reco-

EL PRIMER TEXTO EN EL QUE EL MUNDO MEDIEVAL CRISTIANO aborda de manera orgánica un proyecto de lengua perfecta es el *De vulgari eloquentia* de Dante Alighieri, escrito probablemente entre 1303 y 1305. El *De vulgari eloquentia* comienza con una constatación obvia, pero fundamental, para nuestro tema: existe una pluralidad de lenguas vulgares, y el vulgar se opone, en su calidad de lengua natural, al latín como modelo de gramática universal pero artificial.

Antes de la construcción blasfema de la Torre de Babel existía una lengua perfecta, en la que Adán había hablado con Dios, y en la que habían hablado sus descendientes, pero con la *confusio linguarum* nace la pluralidad de lenguas. Haciendo gala de un conocimiento de lingüística comparada excepcional para su época, Dante muestra cómo las distintas lenguas nacidas a partir de la confusión se han multiplicado de manera ternaria, primeramente siguiendo una división entre las distintas zonas del mundo, después en el interior del área que hoy llamamos románica, diferenciándose entre lengua de *oc*, lengua de *oil* y lengua del *si*. Esta última se ha fragmentado en una pluralidad de dialectos que a veces, como por ejemplo en Bolonia, varían según las zonas de la ciudad. Esto sucede porque el hombre es un animal inestable y cambiante en sus costumbres, hábitos y lenguaje, tanto en el tiempo como en el espacio.

Si queremos encontrar una lengua más digna e ilustre, debemos realizar una crítica analítica y severa de los distintos vulgares regionales, teniendo en cuenta que los mejores poetas, cada uno a su manera, se han ido distanciando del vulgar de su ciudad, y debemos aspirar a un vulgar *ilustre* (que irradie luz), *cardinal* (que sirva de fundamento y regla), *regio* (digno de ocupar un puesto en el palacio real de un reino nacional, si alguna vez los italianos llegaran a tenerlo) y *curial* (lengua del gobierno, del derecho, de la sabiduría). Este vulgar es propio de todas las ciudades italianas y de ninguna, representa una especie de regla ideal a la que se han aproximado los mejores

nocida diversidad de los vulgares confirma su carácter convencional. Por otro lado se habla del vulgar como si se tratara de una lengua común a todos, aunque diferenciada en palabras y pronunciaciones distintas. Puesto que en todo el *De vulgari eloquentia* se insiste en la variedad de las lenguas, ¿cómo conciliar la idea de que las lenguas son muchas con el hecho de que el vulgar (lengua natural) es común a todo el género humano? Es un hecho indudable y común que se aprende primero una lengua natural sin saber sus reglas, pero ¿es suficiente esto para afirmar que todos hablan la misma lengua? Como mucho se puede decir, y lo afirmamos también hoy en día, que todos los hombres poseen una natural disposición para el lenguaje, una natural *facultad de lenguaje*, que luego se convierte en sus tancias y formas lingüísticas distintas, es decir, en distintas lenguas naturales (véanse también Marigo, 1938, Comentario 9, nota 23; Dragonetti, 1961, p. 32).

Dante tiene clara la noción de *facultad de lenguaje*: como dice en I, 1, 1, existe una *facultad de aprender la lengua materna que es natural*, y esta *facultad es común a todos los pueblos, a pesar de la diversidad de pronunciaciones y palabras*. Que esta *facultad se manifieste*, según Dante, en el uso de los vulgares que él conoce, es obvio; pero no se trata de una lengua específica, sino más bien precisamente de una *facultad general común a la especie*: «solamente al hombre le es concedido hablar» (I, II, 1). La *facultad de hablar es exclusiva del hombre*: no la poseen ni los ángeles, ni los animales ni los demonios. Hablar significa exteriorizar los pensamientos pacidad intelectual», gracias a la cual cada uno comprende el pensamiento del otro, o bien todos leen los pensamientos de todos en la mente divina: los demonios tienen ya un conocimiento recíproco del grado de su propia perfidia; y los animales no tienen pasiones individuales sino específicas y, y no tienen necesidad de conocer las de animales de otras especies. Dante ignora aún que en la *Comedia* hará hablar a los demonios. Pero efectivamente los demonios hablan un lenguaje que no es el humano: y curiosa-mente una expresión diabólica como el célebre «Pape satan, pape satan aleppe» provoca otra expresión, esta vez pronunciada por Nemrod, responsable de la catástrofe babilónica («Raphel mai amèche zabi almin, *Inferno*, XXXI, 67). Los diablos hablan la lengua de la confusión (cf. Hollander, 1980). En cambio, el hombre es guiado por la razón que en cada uno asume formas de discernimiento y de juicio distintas, y necesita una *facultad que le permita exteriorizar un contenido intelectual mediante un signo sensible*.

De lo que se deduce que para Dante la *facultad de lenguaje* se define como la *aptitud para asociar significados racionales a 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*, o sea, *ad placitum*).

Asimismo, Dante tiene claro el concepto de que, mientras que la *facultad de lenguaje es permanente e inmutable para todos los miembros de la especie*, son *históricamente mutables las lenguas naturales*, capaces de crecer con el transcurso del tiempo y de enriquecerse independientemente de la voluntad de cada uno de los hablantes. Sabe que una lengua natural puede ser enriquecida por la *creatividad individual*, y el vulgar ilustra que él se propone forjar pretende ser precisamente producto de la *creatividad*. Pero es como si entre la *facultad de lenguaje y la lengua natural quisiera colocar una instancia intermedia*, según puede deducirse de la manera como reconsidera la historia de Adán.

Lenguas y actos de habla

En el capítulo que abre el tratado, Dante, al referirse a su concepto de *vulgar*, habla de *vulgaris eloquentia*, de *locutio vulgarium gentium*, de *vulgaris locutio*, y utiliza *locutio secundaria* para referirse a la gramática. Podemos traducir *eloquentia*, en sentido genérico, tanto por «*elocuencia*», como por «*lenguaje*» o «*habla*». Pero en el interior del texto aparece una distinción entre varias selecciones léxicas que probablemente no son casuales. En algunos casos Dante habla de *locutio*, en otros de *ydionia*, de *lingua* y de *loquela*. Habla de *ydionia* cuando se refiere, por ejemplo, a la lengua hebrea (I, IV, 1; I, VI, 1 y I, VI, 7) y para referirse al nacimiento de las lenguas del mundo y de las románicas en particular. En I, VI, 6-7, cuando se habla de la *confusio linguarum* babilónica, Dante habla de *loquela*, pero en el mismo contexto utiliza también *ydionia*, referido tanto a las lenguas confundidas como a la lengua hebrea que permaneció intacta. Así habla de la *loquela* de los genoveses o de los toscanos, pero utiliza también *lingua* refiriéndose al hebreo o a los dialectos del vulgar italiano. Parece, pues, que tanto *ydionia* como *lingua* y *loquela* deben interpretarse en el sentido moderno de «*lengua*», *langue* en sentido saussuriano.

Parece que con el mismo sentido utiliza Dante *locutio*: por ejemplo, en el mismo texto de la confusión babilónica (I, VI, 6-8), cuando explica que después de la confusión los obreros de la torre habían lenguas imperfectas, dice

que «tanto rudijs nunc barbariusque locuntur», y unas líneas más abajo, al referirse a la lengua hebrea original, habla de «antiquissima locutione». No obstante, en tanto que *ydionia*, *lingua* y *loquela* son términos marcados, es decir, que sólo se utilizan cuando se quiere hablar de una *lingue*, parece que *locutio* tiene un ámbito de uso más genérico y aparece incluso cuando el contexto tiende a sugerir la actividad de la *parole*, el proceso, o la facultad misma del lenguaje. A menudo, Dante habla de *locutio* como si fuera un acto de hablar: por ejemplo, a propósito de ciertas voces animales se dice que tal acto no puede ser llamado «locutio», en el sentido de *locutio* para los actos de habla que Adán dirige a Dios.

Estas distinciones aparecen claras en el fragmento (I, IV, 1) en que Dante se pregunta «cuál fue el primer hombre al que se le concedió la facultad de la palabra (*locutio*), y qué fue lo primero que dijo (*quod primitus locutus fuerit*), y a quién, y dónde, y cuándo, y en qué lengua (*sub quo ydionia-primitoquium* puede traducirse así por analogía con *tristiloquium* y *turpilogium* (I, X, 2; I, XIII, 3) que se refieren al deplorable modo de hablar de los romanos y los florentinos».

El primer don a Adán

En las páginas siguientes Dante afirma que en el Génesis se dice que la primera que habló fue Eva (*mulierem inventiur ante omnes fuisse locutam*) en el diálogo con la serpiente, y le parece «inconveniente no pensar que un acto tan noble del género humano haya protado antes de los labios de un hombre que de los de una mujer». Como ya sabemos, en el Génesis en todo nombrar a los animales y, por lo tanto, presumiblemente emite sonidos (aun curiosamente es ignorado por Dante) y, finalmente, Adán habla para manifestar su satisfacción ante la aparición de Eva. Mengaldo (1979, p. 42) sugiere que, puesto que según Dante se habla para exteriorizar los pensamientos de nuestra mente y, por lo tanto, hablar es un hecho dialógico, Dante quería decir que entre Eva y la serpiente se produce el primer diálogo y, por consiguiente, el primer acto de lenguaje (y esto concordaría con el estatus ambiguo que hemos concedido a *locutio*). ¿Acaso debemos pensar que Adán se complacía por el nacimiento de Eva en su corazón, y que cuando

ponía nombre a los animales, más que realizar actos de lenguaje, estaba estableciendo las reglas de una lengua y, por tanto, estaba haciendo meta-lenguaje?

En todo caso, Dante utiliza este inciso sobre Eva para sostener que es más razonable pensar que fue Adán el primero que habló: y si bien la primera voz que emiten los humanos es un vagido de dolor, la primera voz emitida por Adán no podía ser sino un sonido de gloria y al mismo tiempo de homenaje a su creador: por lo tanto, Adán habría pronunciado en primer lugar el nombre de Dios. El (y que «El») es el primer nombre hebreo de Dios lo atestiguaba la tradición patristica). Probablemente Dante quería destacar el hecho de que Adán habla con Dios antes de dar un nombre a las cosas, y que por tanto *Dios le había dado una facultad de lenguaje antes de que él construyese una lengua*.

Adán habló con Dios a manera de respuesta. Así pues, Dios tuvo que haberle hablado antes a él. Pero no es necesario que el Señor haya usado una lengua. En este punto, Dante recupera la tradición que se remite al Salmo 148, 8, según el cual Dios se expresa mediante fenómenos naturales (fuego, granizo, nieve, la fuerza de las tempestades), pero la corrige sugiriendo que Dios podría haber agitado el aire de modo que éste hiciera resonar palabras auténticas. ¿Por qué Dante tiene que recurrir a esta curiosa idea de un Dios que hace resonar el aire para que Adán escuche sonidos de naturaleza lingüística? Evidentemente porque Adán, como primer individuo de la única especie de animales parlantes, sólo puede recibir ideas a través de la voz. Y porque, como precisa Dante en I, v, 2, Dios quiso que Adán también hablara, a fin de que en el ejercicio de este don fuera glorificado quien había otorgado tal don.

Al llegar a este punto Dante se pregunta en qué idioma habló Adán: y critica a quienes, como los florentinos, creen que su lengua nativa es la mejor, cuando la realidad es que existen muchísimas lenguas y muchas son mejores que el vulgar italiano. Así pues (I, VI, 4), afirma que al mismo tiempo que Dios creó la primera alma creó también una *certam formam locutionis*. Si se traduce esta expresión por «una forma de lenguaje bien determinada» (véase por ejemplo Mengaldo, 1979, p. 55), no se explica por qué en I, VI, 7 Dante afirma que «fue la lengua (*ydionia*) hebrea la que forjaron (*fabricarunt*) los labios del primer hablante».

Es cierto que Dante precisa que está hablando de *forma* «tanto respecto a los vocablos que indican las cosas, como a la construcción de los vocablos y a las desinencias de la construcción», lo cual nos permite pensar que cuando habla de *forma locutionis* quiere referirse a un léxico y a una mor-

folología y, por tanto, a una lengua. Pero si se traduce como «lengua» resulta difícil explicar el fragmento siguiente:

qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptio-
nis humanae dissipata fuisset, ut inferius ostenderetur. Hac forma locutionis
locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt homines posteri ejus us-
que ad edificationem turris Babel, quae 'turris confusionis' interpretatur; hanc
formam locutionis hereditavit filii Heber, qui ab eo sunt dicti Hebraei.
Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oritus
erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur. Fuit
ergo hebraicum ydionia illud quod primum loquentis lingua fabricarunt (I, VI, 5).

Si por *forma locutionis* se entiende una lengua formada, ¿por qué entonces para decir que Jesús habló hebreo se utiliza una vez *lingua* y otra *ydionia* (e inmediatamente después en I, VII, al hablar del episodio de la confusión de las lenguas, se utiliza *loquela*), mientras que sólo se habla de *forma locutionis* al referirse al don divino inicial? Por otra parte, si se admite que la *forma locutionis* es tan sólo la facultad de lenguaje, no se entiende por qué los pecadores de Babel la perdieron y, en cambio, los hebreos la conservaron, puesto que todo el *De vulgari eloquentia* reconoce la existencia de una pluralidad de lenguas nacidas (a partir de alguna facultad natural) después de Babel.

Intentemos traducir de la siguiente manera:

Y es precisamente tal forma la que habrían utilizado todos los hablantes en su lengua, si no hubiera sido desmembrada por culpa de la presunción humana, como se mostrará más abajo. Con esta *forma lingüística* habló Adán: *gracias a esta forma lingüística* hablaron todos sus descendientes hasta la construcción de la torre de Babel, que es interpretada como 'torre de la confusión': esta *forma lingüística* fue la que heredaron los hijos de Heber, que de él tomaron el nombre de hebreos. Sólo ellos la conservaron después de la confusión, para que nuestro Redentor, que según el lado humano de la turaleza debía nacer de ellos, disfrutase no de una lengua de la confusión, sino de una lengua de gracia. Fue, por tanto, el idioma hebreo el que *pronunciaron los labios del primer hablante*.

¿Qué sería entonces esta *forma lingüística* que no es la lengua hebrea ni la facultad general del lenguaje, y que pertenece por don divino a Adán, pero se perdió después de Babel, y que, como veremos, intenta hallar de nuevo Dante con su teoría del vulgar ilustre?

Dante y la gramática universal

Maria Corti (1981, pp. 46 ss.) ha propuesto una solución al problema. Hoy en día está fuera de discusión que no se puede entender a Dante si se le considera solamente un seguidor ortodoxo del pensamiento tomista. Dante se remite, según las circunstancias, a distintas fuentes filosóficas y teológicas, y no hay duda de que recibió influencias de diversas corrientes del aristotelismo llamado radical, cuyo principal exponente fue Sigerio de Brabante. Pero en los ambientes del aristotelismo radical destacaba (y sufrió junto con Sigerio la condena decretada en 1277 por el obispo de París) también Boecio de Dacia, uno de los principales representantes de los gramáticos llamados modistas, y su *De modis significandi* habría influido en Dante. Maria Corti considera que precisamente en el ambiente boloñés de la época se hallaba el foco desde donde, o por presencia directa, o por contactos entre los ambientes boloñés y florentino, le habrían llegado a Dante estas influencias.

Visto así, resulta claro averiguar qué entendía Dante por *forma locutionis*, puesto que eran precisamente los modistas quienes sostenían la existencia de universales lingüísticos, es decir, de unas reglas subyacentes a la formación de todas las lenguas naturales. Boecio de Dacia recuerda en *De modis* que de todas las lenguas existentes se pueden obtener las reglas de una gramática universal que hace abstracción tanto del griego como del latín (*quaestio* 6). La «gramática especulativa» de los modistas sostenía la existencia de una relación de especularidad entre lenguaje, pensamiento y naturaleza de las cosas, puesto que para ellos de los *modi essendi* dependían los *modi intelligendi* y, en consecuencia, los *modi significandi*.

Por lo tanto, lo que Dios dio a Adán no es tan sólo la facultad de lenguaje ni es aún una lengua natural: son los principios de una gramática universal, la causa formal, el «principio general estructurador de la lengua tanto en lo que se refiere al léxico como en lo que se refiere a los fenómenos morfosintácticos de la lengua que Adán fabricará lentamente, viviendo y nombrando las cosas» (Corti, 1981, p. 47).

La tesis de Maria Corti ha sido contestada de forma vehementemente (cf. concretamente Pagani, 1982, y Maierü, 1983), objetando que no existen pruebas evidentes de que Dante conociera el texto de Boecio de Dacia, que en varias ocasiones Maria Corti establece entre ambos textos analogías insostenibles y que las ideas lingüísticas que se pueden encontrar en Dante circulan entre otros filósofos y gramáticos anteriores incluso al siglo XIII. Ahora bien, aun concediendo los dos primeros puntos, queda el tercero, es decir,

que la idea de una gramática universal circulaba extensamente en la cultura medieval y que, como ninguno de los críticos de Corti pone en duda, Dante tenía conocimiento de estas discusiones. Decir, tal como hace Materu, que no era necesario conocer el texto de Boecio para saber que «la gramática la superficie», porque esta afirmación aparece también en Roger Bacon, es en todo caso una prueba convincente de que Dante podía pensar en una gramática universal. Por consiguiente, podía considerar la *forma locutionis* otorgada por Dios como una especie de mecanismo innato que a nosotros, hoy en día, nos recuerda exactamente los principios universales de lo que trata la gramática generativa chomskiana (la cual, por otra parte, se inspira en los ideales racionalistas de Descartes y de los gramáticos de Port-Royal del siglo XVII, que recuperaban la tradición modística medieval).

Si esto es así, ¿qué sucede con Babel? Es probable que Dante pensara que con Babel había desaparecido la *forma locutionis* perfecta, la única que permitía la creación de lenguas capaces de reflejar la esencia misma de las cosas (identidad entre *modi essendi* y *modi significandi*), y cuyo resultado inalcanzable y perfecto era el hebreo adámico. ¿Qué es lo que ha permanecido? Han sobrevivido *formae locutionis* descuidadas e imperfectas, como imperfectos son los vulgares italianos que Dante analiza despiadadamente en sus defectos y en su incapacidad para expresar pensamientos elevados y profundos.

El vulgar ilustre

Ahora se puede entender qué es este vulgar ilustre que Dante persigue como si se tratara de una pantera perfumada (I, XVI, 1). Inaprensible, aparece a veces en los textos de los poetas que Dante considera mayores, pero no parece estar aún formado, regulado, explicitado en sus principios gramaticales. Frente a los vulgares existentes, naturales pero no universales, frente a una gramática universal pero artificial, Dante persigue el sueño de una restauración de la *forma locutionis* edénica, natural y universal. Pero —a diferencia de lo que harán los renacentistas cuando vayan en busca de una lengua hebrea que haya recuperado su poder revelador y mágico— Dante pretende recrear la condición original mediante un acto de invención moderna. El vulgar ilustre, cuyo máximo ejemplo será su lengua poética, es el medio con el que un poeta moderno sana la herida posbabilística. El segundo libro del *De vulgari eloquentia* no hay que interpretarlo como un

mero tratado de estilística, sino como el esfuerzo por fijar las condiciones, las reglas, la *forma locutionis* de la única lengua perfecta concebible: el italiano de la poesía dantesca (Corti, 1981, p. 70). De la lengua perfecta este vulgar ilustre tendrá la necesidad (opuesta a la convencionalidad), porque así como la *forma locutionis* perfecta permitía a Adán hablar con Dios, el vulgar ilustre es el que permite al poeta hacer que las palabras se adecuen a lo que deben expresar, y que no podría expresarse de otra manera.

De esta atrevida concepción de su propio papel de restaurador de la lengua perfecta deriva el hecho de que Dante, más que criticar la multiplicidad de las lenguas, pone de relieve su fuerza casi biológica, su capacidad de renovarse, de cambiar en el tiempo. Porque precisamente sobre la base de esta sostenida creatividad lingüística puede proponerse inventar una lengua perfecta moderna y natural, sin necesidad de ir en busca de modelos perdidos. Si un hombre del templo de Dante hubiera creído realmente que el hebreo inventado por Adán era la única lengua perfecta, habría aprendido el hebreo y en hebreo habría escrito su poema. No lo hizo porque creía que el vulgar que él tenía que inventar correspondería a los principios de la forma universal otorgada por Dios mejor de lo que podía hacerlo el hebreo adámico. Dante pretende ser un nuevo (y más perfecto) Adán.

Dante y Abulafia

Al pasar del *De vulgari eloquentia* al *Paraiso* (y han transcurrido algunos años), parece que Dante haya cambiado de opinión. En el tratado se decía sin ambigüedades que de la *forma locutionis* dada por Dios nace el hebreo como lengua perfecta, y que ya en aquella lengua se dirige Adán a Dios llamándolo *El*. En cambio, en el *Paraiso*, XXVI, 124-138, Adán dice:

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
 innanzi che al'ovra inconsumabile
 fosse la gente di Nembroi attenta:
 Ché nullo effetto mai razionabile,
 per lo piacer uman che rimovella
 seguendo il cielo, sempre fu durabile.
 Opera naturale è ch'non favella;
 ma così o così, natura lascia
 poi fare a voi secondo che v'abbella.
 Pria ch'ï' scendessi all'infernale ambascia,
 I s'appellava in terra il sommo bene

onde vien la letizia che mi fascia:

E *El* si chiamò poi: e ciò conve-
ché l'uso di i mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene

(ed. crítica de G. Petrocchi).

[La lengua que yo hablaba ya no cuenta desde antes de que a la obra inconsumable la gente de Nemrod se hallara atenta;

porque ningún efecto razonable, dado que el gusto humano se transforma siguiendo al cielo, fue siempre durable.

Con la agilitate se conforma

que hable el hombre, mas déjale natura que hable a su gusto de una u otra forma.

Antes que fuese a la infernal tortura,

I se llamaba en tierra el bien que tiene ardiendo de alegría a mi envoltura;

y *El* se llamó después: y así conviense,

porque el uso mortal fronda es fecunda en la rama, que vase y otra viene]

[Trad. castellana de Ángel Crespo,
Seix Barral, Barcelona, 1977].

Adán dice que, aunque nacidas de una natural disposición a la palabra, las lenguas después se diferencian, crecen y cambian por iniciativa humana, hasta tal punto que incluso el hebreo que se hablaba antes de la construcción de la torre ya no era el mismo que el que él había hablado en el paraíso terrenal (donde llamaba «I» a Dios, mientras que después fue llamado «Eli»).

Aquí Dante parece vacilar entre Génesis 10 y Génesis 11, dos textos que ya tenía a su disposición también antes. Por tanto, ¿qué es lo que empuja a Dante a efectuar este cambio de rumbo? Una prueba interesante es esta extraña idea de que Dios pueda ser llamado «I», opción que ningún comentarista de Dante ha conseguido explicar de manera satisfactoria.

Si volvemos un momento al capítulo anterior, hallaremos que para Abulafia los elementos atómicos del texto, las letras, tienen significado por sí mismas, hasta el punto de que cada letra del nombre de YHWH es ya un nombre divino y, por lo tanto, incluso la *Yod* por sí sola es un nombre de Dios. Transcribamos, tal como podía hacerlo Dante, la *Yod* por «I», y ya

tenemos una posible fuente del «viraje» dantesco. En cualquier caso, parece que esta idea del nombre divino no es la única que Dante tiene en común con Abulafia.

En el capítulo anterior hemos visto que Abulafia establecía una ecuación entre Torá e Intellecto Activo, y que el esquema mediante el cual Dios había creado el mundo coincidía con el don lingüístico que había concedido a Adán, una especie de matriz generativa de todas las lenguas que no coincidía todavía con el hebreo. Existen, pues, influencias averroístas en Abulafia, que le llevan a creer en un Intellecto Activo único y común a toda la especie humana, y existen indudables y demostradas simpatías averroístas en Dante y, en cualquier caso, es manifiesta su concepción aviceno-agustiniana del Intellecto Activo (identificado con la Sabiduría divina), que ofrece las formas al intelecto posible (cf. especialmente Nardi, 1942, pp. x-xii). Tampoco son ajenos a la corriente averroísta los modistas y otros defensores de una gramática universal. Se trata, pues, de una posición filosófica común que, aun sin querer demostrar influencias directas, podía inclinarse a ambos a considerar el don de las lenguas como la concesión de una *forma locutionis*, matriz generativa afín al Intellecto Activo.

Pero aún hay más. Según Abulafia, el hebreo había sido históricamente el *protolenguaje*, pero el pueblo elegido, a lo largo del exilio, había olvidado aquella lengua originaria. Por consiguiente, como dirá Dante en el *Paraiso*, en el momento de la confusión babilónica la lengua de Adán estaba «tutta spenta» [«ya no cuenta»]. Idel (1989, p. 17) cita un manuscrito inédito de un discípulo de Abulafia, en el que se dice:

todo el que crea en la creación del mundo, si cree que las lenguas son convencionales, debe pensar también que existen dos tipos de lenguas: 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 ha derivado de la primera, y la primera sólo fue conocida por Adán y no fue transmitida a ninguno de sus descendientes excepto a Set ... Así llegó la tradición a Noé. Y la confusión de las lenguas en el momento de la dispersión solamente se verificó en el segundo tipo de lengua, la natural.

Si recordamos que el término «tradición» se refiere a la Cábala, nos encontramos con que el fragmento citado alude de nuevo a una sabiduría lingüística, a una *forma locutionis* como conjunto de reglas para la construcción de lenguas distintas. Si la forma originaria no es lengua, sino más bien matriz universal de las lenguas, resulta confirmada la misma mutabilidad

histórica del hebreo, pero también la esperanza de poder recobrar aquello es, por otra parte, un acontecimiento aislado en la historia de las lenguas originaria y hacerla fructificar de nuevo (de manera distinta, obviaciones entre Dante y el pensamiento hebreo).

¿Podía conocer Dante el pensamiento de Abulafia?

Abulafia había estado en Italia en diversas ocasiones: lo hallamos en Roma en 1260, se detiene en la península itálica hasta 1271, año en que re-di-Ser Daniele que hará lo mismo, utilizando una *Divina comedia* transcrita a Barcelona, pero lo hallamos de nuevo en Roma en 1280, con el propósito de convertir al papa. Después marcha a Sicilia, donde sus huellas se pierden hasta finales de los años noventa. Sin lugar a dudas sus ideas influyeron en los medios hebraicos italianos. Y en el año 1290 asistimos a un debate entre Hillel de Verona (que probablemente se había encontrado con Abulafia veinte años antes) y Zerakhya de Barcelona, que había llegado a Italia a comienzos de los años setenta (cf. Genot-Bismuth, 1975, 1988, II).

Hillel, que frecuenta los ambientes boloñeses, escribe a Zerakhya y plantea la cuestión iniciada por Heródoto: en qué lengua se expresaría un niño que se hubiera criado sin haber sido expuesto a estímulos lingüísticos. Según Hillel se expresaría en hebreo, porque se trata de la lengua otorgada originariamente al hombre por naturaleza. Hillel aparenta no saber, o no tener en cuenta, que Abulafia sostenía una opinión distinta. No así Zerakhya: le responde acusando sarcásticamente a Hillel de haber cedido a los cantos de sirena de los «incircuncisos» boloñeses. Los sonidos emitidos por un niño privado de educación lingüística, objetiva, serían similares al ladrido de los perros, y es una locura sostener que la lengua sagrada haya sido dada al hombre por naturaleza.

El hombre posee en potencia la aptitud para el lenguaje, pero esta potencia sólo se convierte en acto mediante una educación de los órganos fonadores que se establece por aprendizaje. Y Zerakhya utiliza aquí un argumento que volveremos a encontrar después del Renacimiento en muchos autores cristianos (como por ejemplo en *In Biblia polyglotta prolegomena* de Walton, 1632, o en *De sacra philosophia*, 1652, de Vallesio): si hubiera existido el don primigenio de una lengua sagrada originaria, todo hombre, cualquiera que fuese su lengua materna, tendría que saber igualmente la lengua sagrada por don innato.

Sin pretender fantasear sobre un encuentro entre Dante y Abulafia, basaría esta discusión para demostrar cómo la temática abulafiana se debatía en la península itálica, y precisamente en el ambiente boloñés del que Dante habría recibido influencias (y del que, según María Corti, habría captado tantas ideas sobre la *forma locutionis*). El episodio del debate boloñés

Genot-Bismuth nos ofrece un panorama apasionante de aquel resto de siglo, en el que hallamos más tarde a un Yehuda Romano, que impartirá

lecciones sobre la *Divina comedia* a sus correligionarios, o a un Lionello de Ser Daniele que hará lo mismo, utilizando una *Divina comedia* transcrita en hebreo, por no hablar de un personaje sorprendente como Immanuel Roma, que en sus composiciones poéticas parece que juega a tomar a contrapelo los temas dantescos para aspirar casi a componer una *Comedia* hebraica.

Naturalmente, esto sólo sirve para documentar una influencia de Dante en el ambiente judío italiano, y no viceversa. Pero Genot-Bismuth desarrolla también influencias opuestas, sugiriendo incluso un origen hebreo de la teoría de los cuatro sentidos de la escritura que aparece en la epístola XIII de Dante (cf. Eco, 1985), tesis quizá arriesgada, si se tiene en cuenta la abundancia de fuentes cristianas de que podía disponer Dante sobre este tema. Pero mucho menos arriesgada, y por muchos motivos convincente, parece la tesis de que Dante precisamente en Bolonia, en los años que siguieron a la polémica Hillel-Zerakhya, pudiera haber captado resonancias de aquel debate judío.

Casi se podría decir que en *De vulgari eloquentia* Dante se aproxima a la tesis de Hillel (o de sus inspiradores cristianos, como le reprochaba Zerakhya a Hillel), mientras que en *Paraiso*, XXXVI se decanta por la de Zerakhya, que era la de Abulafia, si no fuera porque en la época en que Dante escribe el *De vulgari* ya era posible que conociera las opiniones de ambos.

Pero aquí no se trata tanto de documentar influencias directas (aunque Genot-Bismuth documenta algunas contribuciones historiográficas por parte hebrea que mostrarían un juego de sugerencias y repeticiones a través del *De regimine principum* de Egidio Romano), como de atestiguar la existencia de un clima en el que las ideas circulaban en medio de una polémica constante, constituida por debates escritos y orales, entre la Iglesia y la Sinagoga (cf. Calmani, 1987, p. viii). Por otra parte, si antes del Renacimiento un pensador cristiano se hubiese aproximado a la doctrina de los judíos, desde luego no lo habría admitido públicamente. La comunidad judía pertenecía a una categoría de repudiados, como los herejes, a quienes —como dice incisivamente Le Goff (1964, p. 373)— la Edad Media oficial parecía detestar y admirar a la vez, con una mezcla de atracción y miedo, manteniéndolos a distancia pero fijando una distancia lo suficientemente próxi-

ma como para tenerlos al alcance de la mano, por lo que «la llamada caridad para con ellos se parece a la actitud del gato cuando juega con los ratones».

Antes de que fuera revalorizada en los medios humanísticos se tenían nociones imprecisas de la Cábala, y se la confundía con la nigromancia *racour*. También a este respecto, no obstante, se ha sugerido (Gorni, 1990, p. vii) que Dante cita con excesiva insistencia en la *Comedia* distintas artes adivinatorias y mágicas (astrología, quiromancia, fisiognómica, geomancia, pirromancia, hidromancia y, naturalmente, nigromancia); en cierto modo Dante estaba al corriente de una cultura subterránea y marginada de la que el cabalismo formaba parte confusamente, por lo menos según la opinión popular.

De este modo, la interpretación de la *forma locutionis*, no como unacido lengua sino como matriz universal de las lenguas, podrá ser tomada en consideración posteriormente, incluso sin necesidad de atribuirse la directamente a los modistas.

CAPÍTULO CUATRO

El *Ars magna* de Ramon Llull

ASI CONTEMPORÁNEO DE DANTE, RAMON LLULL (latinizado en Lullus, y castellanizado antiguamente como Raimundo Lulio) era un catalán y mallorqués que vivió probablemente entre 1232 (o 1235) y 1316. Es importante su lugar de nacimiento, en la época de las tres culturas, cristiana, islámica y judía, hasta el punto de que la mayor parte de sus 280 obras reconocidas fueron escritas inicialmente en árabe y en catalán (cf. Ottaviano, 1930), y que Llull, tras una juventud mundana y una crisis mística, ingresara como terciario en la orden franciscana.

Esto explica el proyecto de su *Ars magna* como sistema de lengua filosófica perfecta mediante la cual se podrá convertir a los infieles. Esta lengua pretende ser universal, porque universal es la combinatoria matemática que articula su plano de la expresión, y universal también el sistema de ideas comunes a todos los pueblos que Llull elabora en el plano del contenido.

Ya san Francisco había ido a convertir al sultán de Babilonia, y la utopía de una concordia universal entre pueblos de raza y religión distintas había convertido en una constante del pensamiento franciscano. Contemporáneo de Llull era el franciscano Roger Bacon, quien establecía una estrecha relación entre el estudio de las lenguas y el contacto con los infieles (no sólo árabes, sino también tártaros). El problema de Bacon no era tanto el de inventar una lengua nueva, como el de difundir el conocimiento de las lenguas de los demás, ya sea para convertirlos a la fe cristiana o para que el mundo cristiano occidental pudiera enriquecerse con la sabiduría de los infieles, susrayéndoles sus tesoros de sabiduría que no tenían derecho a poseer (*tamquam ab iniustis possessoriis*). La finalidad, y el método, son distintos, pero la exigencia universalista es la misma y anima el mismo ambiente espiritual. Bajo el inevitable fervor misionero y la llamada a una cruzada basada en el diálogo y no en la fuerza militar, se agita una utopía universalista e irenista, en la que el problema lingüístico asume un papel central (cf. Alessio, 1957). La leyenda quiere que Llull muera martirizado