

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

Fundação Eng. António de Almeida



«OPERA NATURALE È CH'UOM FAVELLA».
*Lenguaje, poder y comunidad en Dante Alighieri**

NURIA SÁNCHEZ MADRID**

Resumen: El artículo analiza la relación que lenguaje, poder y comunidad mantienen en la obra filosófica y poética de Dante. En primer lugar, se ocupa de reconocer qué idea de la existencia humana subyace a la fundamentación dantiana del Imperio como poder político autónomo de la institución eclesial. En segundo lugar, se hace cargo de la consideración del lenguaje como capacidad específica del ser humano e instrumento principal de constitución de una comunidad política, destacando que poetas y políticos han de colaborar en la tarea de regeneración moral que permita a los hombres corresponder a su estatuto racional. Extraemos la conclusión de que la naturalidad del habla no exime de la necesidad de recuperar por medio de la técnica una virtud de la que los primeros hombres pudieron gozar de manera natural.

Palabras clave: Dante, lengua vulgar, unidad del entendimiento, filosofía moral, Imperio

Abstract: The paper deals with the connection between language, political power and social community in the philosophical and poetic works of Dante. First, I tackle the idea of human existence that supports Dante's foundation of the Empire as an autonomous political power in regard to the ecclesiastical institution. Second, it appraise Dante's consideration of language as an specific capacity of human beings and as a crucial instrument for building up a political community, noting that poets and politicians ought to collaborate in the task of moral regeneration that enables human beings to satisfy their rational status. I draw the conclusion that the naturalness of speech does not remove for Dante the need to recover with the help of

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFU, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal.

** Profesora Contratada. Facultad de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid); nuriasma@ucm.es.

the technique a virtue that in the cradle of humankind the human being might have enjoyed naturally.

Keywords: Dante, Vulgar, Unity of the Intellect, Moral Philosophy, Empire

1. Introducción

Así como todas las cosas tienden naturalmente hacia su perfección, el alma humana tenderá hacia la ciencia, en la que reposa su felicidad última. Con esta lectura del inicio de la *Metafísica* aristotélica Dante comienza *El convivio*, obra destinada a modo de ágape espiritual a todos aquellos que alberguen hambre de saber, incluidos quienes encuentran obstáculos para ello procedentes de la familia o de las instituciones civiles. Con esta conversión a la filosofía, nueva encarnación de la *Donna gentile*, Dante confiaba en recuperarse de la honda crisis existencial que supuso la pérdida de Beatrice.¹ Es significativa la justificación dantiana del uso del vulgar en lugar del latín, en virtud de que esta última lengua es incapaz de conocer a todos los interlocutores que se acerquen curiosos a la obra, y «sin intercambio de palabras y de familiaridad no se puede conocer a los hombres»². Frente a un *idioma* encerrado en las escuelas, el vulgar es portador a juicio de Dante de la “buena voluntad” de dirigirse a un público mayor en número, al tiempo que proporciona “cosas útiles” y cuenta con la peculiaridad de dar sin que le sea solicitado nada³. El vulgar aparece, pues, como un don concedido a una multitud de individuos, y, por ende, al individuo, a diferencia del latín, lengua que sólo beneficia a un selecto grupo de intelectuales de profesión.⁴ Y la elección de la lengua que permite divulgar un saber no puede permanecer ajena al hecho de que los legisladores fijan su interés, cuando dictan las leyes, no en los bienes

¹ Sobre el amor a la filosofía como compensación de esta pérdida del amor humano puede acudirse con provecho a A. Diomedes (1999).

² *Vd. Conv.*, I, VI, 10. Todas las citas de esta obra se realizarán según la división en capítulos y párrafos de la ed. de G. Vasoli, Dante Alighieri, *Opere minori*, t. I, parte II, Milano/Napoli, Ricciardi, 1988. Para la traducción al castellano seguimos la edición de F. Molina.

³ *Vd. Conv.*, I, VIII, 2.

⁴ Remitimos sobre la presencia de la cuestión de la lengua a lo largo de la obra filosófica y poética de Dante al trabajo de N. Sánchez Madrid, «La nobiltà del poeta. Una proposta di lettura del «Convivio» di Dante in chiave politica», *Tenzone* (en prensa), resultante de una intervención en el Congreso Internacional *Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri*, celebrado en la Facultad de Filología de la UCM del 5 al 7 de noviembre de 2012.

particulares, sino en el bien común⁵. Lo útil, que siempre será útil para los más, se acompaña de cuatro razones en la disertación que Dante presenta al respecto en el libro I de *El convivio*, que lo caracterizarán como algo jocoso y no triste —pues la utilidad depara alegría, cuyo mérito cae de lado del donante— y como un acto libre provisto de un progreso hacia lo mejor, del que se derivará la complacencia, la adquisición de un amigo, toda vez que la utilidad conserva en la memoria el recuerdo del don, generando un vínculo de amistad con el donante.⁶ Tales condiciones de liberalidad bien ordenada estarían ausentes de un comentario latino, carente de la espontaneidad del vulgar, pues —según subraya Dante— buena parte de los comentarios en latín se componen para satisfacer las demandas de aclaración hermenéutica acerca de un texto precedente (*Conv.*, I, IX), lo que establece relaciones muy distintas con los interlocutores. La proximidad a los hombres no doctos, los *illitterati* —lo que no quiere decir ignorantes— y la bondad particular atribuidas al vulgar han procurado al poeta —según su propia confesión— dos perfecciones propias de todo hombre, a saber, la capacidad de comunicar lo que hay y el ejercicio de la *bontà* en relación a los demás.

La cuidadosa elección de la lengua en la que deberá ser escrito un auténtico *manifesto por la filosofía* —como es *El convivio*— se halla estrechamente unida con el ejercicio del *Juicio*, descrito por Dante como el ojo del espíritu, por el que éste capta la diferencia de las cosas según el fin al que están destinadas. Del mismo modo en que el juicio del ciego dependerá de los demás, el juicio de aquel cuya razón sea ciega seguirá siempre la opinión de otro, como ha ocurrido en el caso del menosprecio secular del vulgar —la lengua común—. El pueblo carece de la virtud derivada de “este hábito de juzgar”, en virtud de la falta de ocio y de su dedicación ininterrumpida a la práctica de una profesión, lo cual les hace comportarse con la mansedumbre de las ovejas, de suerte que, cuando una se precipita por un barranco, es seguida por las demás. Pero precisamente la lengua que ha extendido su uso entre los estratos más modestos de la población, a saber, el *volgare*, ha introducido a Dante en *la vida de la ciencia*, perfección suprema para todo espíritu racional, pues no en vano en ese idioma le fue enseñado el latín. Por todo ello, considera que el pan ofrecido a los lectores e interlocutores apelados desde el *Convivio* ha quedado suficientemente limpio de sus manchas y a salvo del reproche por su tosca hechura, pues la elección de la “cebada” —tan abundante en el uso como el vulgar— como ingrediente principal permitirá que miles se sacien de él sin que se agote. Así,

⁵ *Vd. op. cit.*, I, VIII, 4.

⁶ La secuencia de razones remite implícitamente en el texto de Dante a la definición del *beneficium* y las condiciones en que debe entregarse en el *De beneficiis* de Séneca (I, 14-15, II 1-2 y IV, 18 y 25).

una luz nueva, un nuevo sol se alzar  cuando el otro descienda en el horizonte e iluminará a aquellos que est n en las tinieblas, porque el sol de hoy, el latín, no sabr  iluminar a aquellos que no lo comprendan⁷.

2. El proyecto filosófico de Dante y su vertiente práctica: la autonomía del destino político del hombre.

De la mano de una lengua arraigada por el uso habitual fuera de las escuelas y universidades, la filosofía habrá de hacerse cargo en la estela del Filósofo de la definición del fin de la vida humana⁸, pues —según la sentencia aristotélica clásica—, cuando muchos fines particulares est n ordenados a un fin general, aquel que los considere a todos y los ordene conforme al último tendrá autoridad sobre los demás. Semejante papel no puede ser desempeñado sino por el Emperador o monarca universal, reservando al filósofo la función de consejero real, dado que el poder sin filosofía será peligroso, y la filosofía sin poder, débil, de dónde la fórmula «congiungasi la filosofica autoritate con la imperiale a bene e perfettamente reggere»⁹. Pero, antes de estudiar la relación entre los distintos elementos del Imperio, conviene analizar las manifestaciones de la parte más elevada del hombre, distinguida en especulación y acción. Un pasaje del *Convivio* distingue cuatro «operaciones humanas»¹⁰, a saber, las racionales —como el habla—, las que se producen fuera del alma, como las artes mecánicas, así como la amplia gama de operaciones voluntarias. Pero la más elevada de todas será la actividad moral. Dante procede a una auténtica transformación de la filosofía, que abandona la cerrazón escolástica y se abre a su sentido cósmico, al sustituir el primado de la *contemplatio*¹¹ tomista por el de la *filosofía morale*, a la que denomina la «belleza de la filosofía».¹² El alma recibe el don de ser actualizada por la acción de la “virtud celestial”, que la explicación filosófica denomina “entendimiento posible”¹³, una suerte de germen de la felicidad, que cuenta como

⁷ *Conv.*, I, XIII.

⁸ De ahí, la mención del Filósofo en el *Conv.*, IV, VI, 8: «E a vedere come Aristotele   maestro e duca de la ragione umana, in quanto intende a la sua finale operazione».

⁹ *Conv.*, IV, VI, 18.

¹⁰ *Vd. Conv.*, IV, IX, 4-7; *cf.* J. Goudet (1969 : 38ss.).

¹¹ *Vd.* T. de Aquino, *De hebdomadibus*, cap. 1 y *STh*, II-II, q. 180, a. 2, art. 3. *Cfr.* Gilson (1972: 85-160).

¹² *Vd. Conv.*, II, XIV, 17-18. Acerca de la prioridad de lo práctico en la idea de filosofía en Dante nos parece imprescindible el trabajo de R. Imbach, «*Translatio philosophiae*. Dante et la transformation du discours scolastique», cap. V de R. Imbach/C. K nig-Pralong (2013: 147-166).

¹³ *Vd. Conv.*, IV, XXI, 5: «Producido el continente, recibe de la virtud del Motor

fruto con las virtudes, morales e intelectuales. Según la doctrina de las dos vidas posibles, tematizada en *Convivio*, I, v y II iv, el *homo agens* reuniría las cualidades del hombre noble y sabio en su conducta, lo que conducirá a un programa de intelectualización de las virtudes. Así, la justicia será definida como la virtud «que nos dispone a amar y a hacer lo que está en toda cosa» (*Convivio*, IV, XVII, 6-7), como el sentido de la rectitud expresado en los juicios, no sólo como un hábito adquirido. La prudencia, que Aristóteles había considerado como virtud intelectual, es reintegrada por Dante entre las virtudes del hombre *nobile*:

Hay que ser prudente, es decir, sabio: y para serlo hay que tener una buena memoria de las cosas vistas, un buen conocimiento de las cosas presentes y un buen discernimiento de las futuras [...]; si se reflexiona atentamente de la prudencia provienen los buenos consejos que conducen al individuo y a las colectividades hacia un buen fin en las cosas y en las operaciones humanas¹⁴.

La mayor parte de las virtudes en las que se detiene el texto dantiano, propias de la edad adulta e incluso de la ancianidad, no cobran sentido más que si el hombre vive en sociedad y en buena medida para el *vivir bien* en ella. De este modo, la *gioventute* honra en virtud del *amore* a los ancianos y éstos les ofrecerán su experiencia; la *cortesía* obliga a los individuos a prestarse servicio mutuo, lo que también fomenta la *larghezza*; la *lealtade* es definida como observación de la ley; la *affabilitate* aparece como una complacencia en la comprensión del bien, especialmente deseable en los ancianos que cuentan con autoridad para enseñarlo. De entre todas, de eminente alcance comunitaria y civil resultan la *prudenza*, que da los buenos consejos de un sabio experimentado, y la *giustizia*, confirmada como la virtud por excelencia, por la que se confía a los ancianos el gobierno de la ciudad. Las siete virtudes mencionadas —que no incluían la *gioventute* y la *senettà*— poseen un marcado carácter político, en concordancia con la concepción dantiana de la vida activa —esencialmente moral y civil. El envejecimiento del hombre marca el fin de su desarrollo, lo que exige a su vez una orientación progresiva de su virtud a los otros, hacia el bien público¹⁵. En efecto, la plenitud de lo humano coincide con la edad cívica por excelencia, a la que se confiará el gobierno de las ciudades, pues al constituir entonces lo humano una entidad suficientemente edificada en sí misma, estará totalmente disponible para el bien de la comunidad humana. Partiendo de una correspondencia casi perfecta entre

del cielo el entendimiento posible; el cual contiene en sí potencialmente todas las formas universales, según están en su productor y cada vez menos cuanto más lejano de la primera inteligencia».

¹⁴ *Conv.*, IX, XXVII, 5, 2-4.

¹⁵ *Vd. Conv.*, IV, XXVII, 3-4.

el hombre y el Estado, el *Convivio* esboza una fundamentación filosófica del poder civil supremo, a saber, del Imperio universal, jerarquizado en una serie de cuerpos sociales no especificados.

Uno de los principales argumentos para justificar el mando único de la *civitas universalis* será el de la necesidad de la presencia de la comunidad civil para que el hombre alcance la felicidad, al no ser capaz éste de satisfacer por sí solo todas sus necesidades. La dependencia que el individuo mantiene con el conjunto de ciudadanos exige una renovada lectura de la descripción del sabio en el libro X de la *Ética a Nicómaco*¹⁶, de suerte que esa figura pueda identificarse con el Emperador, en tanto que árbitro supremo —por ser el que más se basta a sí mismo— que ponga freno al deseo de crecimiento y adquisición de los ciudadanos privados y vele por el cumplimiento de la justicia, de la *ragione scritta* —el derecho—. El *Convivio* adolece, sin embargo, de una definición exacta de aquello en lo que consista esa vida feliz en tanto que fin específico de la humanidad y fin último del individuo, en la que el crecimiento de un *entendimiento posible* tendrá mucho que decir. Las intenciones excesivas del *Convivio* y su aspecto enciclopédico conducen la obra a terrenos confusos e inciertos. El escrito *Monarchia* parte, por el contrario, de la indicación del fin del género humano, de naturaleza indisolublemente especulativo-práctica, pues no hay desarrollo continuado del entendimiento posible en su potencialidad sin la existencia en común con los otros, constituyendo todos un cuerpo social delimitado por la autoridad imperial. Es digno de señalar a este respecto cómo la obra política de Tomás de Aquino descuida la figura del emperador y habla preferentemente de príncipes de estados más o menos extensos, detentores de una autoridad temporal sobre la que un jefe espiritual único podrá fácilmente ejercer sus derechos, a diferencia de lo que ocurriría ante un imperio universal único. Frente a esta última solución, Dante plantea la existencia de principios universales y necesarios que demuestran la necesidad de un monarca universal, soberano temporal supremo de todos los hombres. Por esta razón, el poeta se sirve de los argumentos con que Aristóteles, Tomás de Aquino y el autor anónimo del *Liber de Causis* prueban que un solo jefe es requerido en cada comunidad política, con el fin de aplicarlos a la única comunidad constituida por seres que piensan, dotados de *logos*, como es el caso de los hombres, capaces de una peculiar *operatio humanae universitatis*, que pretende la actualización completa del entendimiento en el orden de la acción.

Filosóficamente no hay razón de más peso para preferir el gobierno de uno solo, que haga respetar universalmente las leyes y garantice la paz (*Monarchia*, I, 4), que la sentencia aristotélica según la cual «el que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe

¹⁶ *Vd. Ética a Nicómaco*, X, 7-8, 1177a, 12-1179a, 32.

natural»¹⁷. El monarca universal, dotado de la perspectiva más amplia sobre el mundo, parece ser así el mejor candidato para hacerse cargo de la tarea de perfeccionar al género humano, pues, al poseerlo todo, estará bien dispuesto hacia la justicia, así como al ejercer una autoridad sin fronteras no encontrará límites que transgredir. Carente de deseos y apetitos —los verdaderos obstáculos de la justicia, apunta Dante según su lectura del libro quinto de la *Ética a Nicómaco*—, incapaz de experimentar más que caridad —en tanto que rectitud en el amor—, el anhelado Emperador comienza a absorber de modo imparable los caracteres de separación propios del entendimiento posible, al mismo tiempo que la relación que mantenga con los súbditos resultará muy semejante a la que un entendimiento separado y eterno mantiene con el alma intelectual de cada individuo particular. Para favorecer la perfección del entendimiento humano, de naturaleza eminentemente comunitaria, ha de tenerse en cuenta que «el género humano vivirá tanto mejor cuanto más libre sea»¹⁸, cuyo primer principio será el libre albedrío, de suerte que

si el juicio moviera totalmente al apetito y no procediera de él de ningún modo, sería libre; pero si el juicio es movido, de cualquier modo que sea, por el apetito que lo previene, no podrá ser libre, porque no es por sí mismo, sino que, como un cautivo, es arrastrado por otro¹⁹.

No en vano, el más grande don conferido por Dios a la naturaleza humana es la facultad de determinarse por la razón²⁰, lo que la distingue de las bestias, así como de las sustancias intelectuales puras, que cuentan con una voluntad inmutable, pues sólo ella permite alcanzar una felicidad en la vida terrenal a imagen de la eterna. Constituye una de las notas específicas más originales de la noción de razón humana en Dante la consideración de una suerte de limitación del deseo humano a la búsqueda de aquellos objetos que puede conocer²¹, partiendo del principio de Aristóteles según el cual la naturaleza no hace nada en vano.²² El avance de la argumentación dantiana parte

¹⁷ *Política*, I, II, 1252a, 31-32. Si bien parece que Dante, como es habitual en su obra, sigue más bien a Tomás de Aquino, *In XII lib. Metaph. Aristot.*, Proemium, in: R. Imbach/F. Cheneval (Hrsg.) (1993): «Los que poseen la facultad del entendimiento tienen por naturaleza preeminencia sobre los otros» [trad. mía].

¹⁸ *Mon.*, I, XII, p. 24.

¹⁹ *Mon.*, *ibid.*, p. 25.

²⁰ *Vd. Dante, Paraíso*, V, vv. 19-22: «Lo maggior don che Dio, per sua larghezza,/ fesse creando ed alla sua bontate/ più conformato, e quel ch'e' più apprezza,/ fu della volontà la libertate».

²¹ *Vd. Conv.*, III, XV, 7-9.

²² Sobre la cuestión de la limitación del deseo cognoscitivo en Dante se encontrarán útiles consideraciones en P. Porro (2010: 631-659). La monografía más completa sobre el tema es la de P. Falzone (2010: 101-277). Puede consultarse asimismo el ya citado

de un pasaje aristotélico como el siguiente:

[E]stá claro que [...] por los mismos medios se hace bueno un hombre y podría constituirse algién una ciudad aristocrática o monárquica, de tal modo que más o menos serán las mismas la educación y las costumbres que hacen bueno a un hombre y las que lo hacen republicano y monárquico²³.

En términos muy semejantes, sólo el monarca universal podrá querer el bien del género, que consiste en que todos los hombres, existiendo por sí mismos y no en virtud de otro²⁴, lleguen a perfeccionarse —pues la ciudad tiene como fin, no sólo la vida en común, sino también las buenas acciones—, por lo que no permitirá que imperen los intereses particulares²⁵. Esta serie de argumentos filosóficos serán complementados en el libro segundo de la obra por razones históricas y jurídicas que aquilatan una concepción política del *genus humanum* tildada por E. Gilson como «la primera forma conocida de la idea moderna de Humanidad»²⁶, una traducción laica de la unidad representada por la Iglesia. Las virtudes del monarca que se han ido recogiendo a lo largo de las páginas anteriores nos devolvían la imagen de una suerte de padre temporal, encarnación humana del entendimiento agente separado de los averroístas, practicante de la caridad y la justicia, encargado de conducir a una inmensa comunidad, vinculada por una estructura intelectual potencial, como es el entendimiento posible, a su fin propio, por lo que en realidad se manifiesta como su más dispuesto servidor²⁷.

De entre todos los adversarios de su propuesta laica, Dante rechaza especialmente como interlocutores a los decretalistas, pues es en la Escritura en la que espera hallar el verdadero lugar de la Iglesia. También da por perdidos, como imposibles de convencer, a aquellos que ciegan la luz de su razón por la codicia, de manera que, limitando astutamente la obediencia debida al Papa —que recibe su poder de Pedro, no de Cristo—, elegirán al sumo Pontífice y a sus prelados que por su celo hacia la madre Iglesia ignoran la verdad en causa. A diferencia de la opinión defendida por

trabajo de Imbach (2013: 161-164).

²³ *Política*, III 18, 1288a, 32-1288b, 2; *cfr. op. cit.*, 1276b, 30.

²⁴ *Vd. Mon.*, I, XII, p. 26.

²⁵ *Vd. op. cit.*, I, III, p. 12.

²⁶ *Vd. E. Gilson* (1972 : 180).

²⁷ *Vd. Mon.*, I, XII, p. 27: «[D]el mismo modo que no se hace el gobierno para las leyes, sino más bien éstas para aquél, así también los que viven de acuerdo con la ley no se ordenan al legislador, sino que más bien es éste el que está en función de aquéllos [...]. Con esto queda claro también que, aunque el cónsul o el rey sean señores de los demás en razón de los medios, son sus servidores en razón del fin; y sobre todo el Monarca, que, sin lugar a duda, ha de ser tenido por servidor de todos».

el Aquinate, según la cual Cristo habría legado su doble reino, espiritual y temporal, a Pedro y sus sucesores, como dos luminarias que alumbran el día y la noche, Dante afirma que, en caso de que Cristo hubiese poseído una soberanía temporal —que, por otro lado, nunca utilizó—, ésta ascendió con él a los cielos. Es imposible que el Papa hubiera podido heredarla²⁸. La deconstrucción del engañoso argumento clerical que pretende someter la perfección del género humano al gobierno de la Iglesia parte del descrédito de la comparación clásica de los dos poderes, temporal y espiritual, con las dos luminarias creadas por Dios, cuya viabilidad en un cierto sentido no se niega, así como tampoco se rechaza que el imperio se beneficie de la acción —en una relación de gracia— que ejerce sobre él el papado, como la luna de la acción iluminadora del sol²⁹. Pero la luna no debe su existencia al sol —“quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole”—, pues posee por sí misma una cierta luz suficiente —“habet enim aliquam lucem ex se”—. El poder imperial no debe su existencia al sumo Pontífice, sino únicamente a Dios, que ha creado simultáneamente esos dos poderes. Puesto que en todo conflicto de autoridades Dante decide definir el género al que pertenece cada una, concluyendo que se es ser humano según la categoría de *sustancia*, mientras que se es jefe de un Estado o padre espiritual según la de *relación*. Así, el Papa será la forma accidental del papado, lo que le confiere la relación de paternidad espiritual, accidental a la sustancia humana, mientras que el emperador será la forma accidental de la autoridad imperial, lo que le atribuye la relación de jefe soberano de voluntades, siendo del todo vano intentar buscar una medida común a los dos géneros³⁰. De este modo, ninguna de las dos autoridades estará en condiciones de imponerse a la otra, y sólo Dios, autoridad suprema, podrá medir y juzgar toda sustancia y las relaciones que pueda entablar accidentalmente.

²⁸ *Vd.* el trabajo de M. Grabmann (1934).

²⁹ *Vd. Mon.*, III, 4, p. 95. En este mismo sentido debe entenderse la cláusula final de *Mon.*, III, 15, p. 126: «La verdad de esta última cuestión no hay que tomarla en sentido tan estricto que el príncipe romano no esté sometido en nada al romano pontífice; pues la felicidad mortal de algún modo se ordena a la felicidad inmortal. El César, pues, debe guardar reverencia a Pedro, como el hijo primogénito debe reverenciar a su padre; para que, iluminado con la luz de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe de la tierra, a cuya cabeza ha sido puesto sólo Aquel que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales».

³⁰ *Vd. Mon.*, III, 11, pp. 113-115. Según la reconstitución de la tabla tripartita de las autoridades sugerida por el *Convivio*, Gilson propone la derivación común a partir de Dios de la *substantia humanae naturae* —cuyo representante será el *optimus homo*—, así como del emperador y el Papa, cada uno de los cuales se encuentra en una *relatio dominationis* y una *relatio paternitas*, subrayando especialmente el aislamiento del ser hombre con respecto a cualquier encargo político; *vd. Dante et la philosophie*, p. 190.

Merece nuestra atención en la fundamentación de la tesis política de Dante la concepción antropológica, según la cual el hombre se hallaría en el medio de las cosas corruptibles e incorruptibles, lo cual —según señala Dante— ha sido comparado por los filósofos al horizonte, que ocupa el centro de los dos hemisferios terrestres³¹, de suerte que atendiendo al alma será incorruptible³², mientras que atendiendo al cuerpo estará destinado a la muerte. La participación de las dos naturalezas implica la presencia de un doble fin para el hombre, uno alcanzable durante la vida terrenal y otro tras la muerte, semejante a dos vías de salvación, la primera de las cuales se realiza con independencia de la Iglesia. A diferencia de la tesis de Tomás de Aquino en *De regimine principum*, el cual, a pesar de reconocer la existencia de un fin natural en la vida terrenal, declara que el fin último del cuerpo civil no es vivir según la virtud, sino alcanzar mediante una vida virtuosa la contemplación beatífica de Dios, Dante reivindicará la autonomía del fin último natural de los hombres, alcanzable siguiendo las enseñanzas de los filósofos y regulando los actos según la ley de las virtudes intelectuales y éticas³³. Por esta vía quedaría garantizada la distinción entre las tres autoridades legítimas, pues la Filosofía, que nos enseña la verdad total sobre el fin natural del hombre, ha de convivir con la Teología, que determina nuestro fin sobrenatural, y colaborar con el Poder político, que constriñe a los hombres por la fuerza de la ley a respetar la verdad natural de los filósofos y la sobrenatural de los teólogos. Así, mientras el sumo Pontífice conduce al género humano a la vida eterna mediante la revelación, el Emperador lo encauza hacia la felicidad temporal proporcionada por la filosofía, que por sí sola es incapaz de suministrar el orden y la paz que el emperador garantiza a las comunidades humanas, condiciones sin las que ninguno de los dos fines sería alcanzable. La autoridad imperial proviene *sine ullo medio* de una fuente divina y única, quedando únicamente sometido al Papa *in aliquo*, de modo que la supremacía de éste será la de la Paternidad, al que debe el respeto que todo hijo debe a su progenitor³⁴. Los órdenes de jurisdicción serán sistemas cerrados que confluyen solamente en Dios, en tanto que Amor supremo y Motor primero que atrae hacia sí a la comunidad humana universal, concepción en la que la filosofía reina sobre la razón, enseñando a aislar las operaciones intelectuales de cualquier otro orden, debiendo obediencia al Emperador, pero sin que sea necesario que las reglas por las que ambos se rigen sean distintas.

³¹ *Vd. Mon.*, III, 15, p. 123.

³² Dante remite en este punto a *De anima*, II, 2, 413b, 26: «[P]or lo que hace al entendimiento y a la potencia especulativa [...] parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible».

³³ *Vd. Mon.*, III, 15, p. 124.

³⁴ *Vd. E. Gilson* (1972: 198): «la jerarquía de los órdenes en dignidad absoluta no confiere a los órdenes superiores autoridad alguna sobre los órdenes inferiores».

«La destrucción del Imperio es contraria al derecho humano» (*Mon.*, III, 10). «La usurpación del derecho no crea derecho» (*Mon.*, *ibíd.*). Con estas sentencias Dante proclama que la jurisdicción es anterior al juez, del mismo modo que el entendimiento posible es separado y anterior a cada uno de los entendimientos individuales, de suerte que —en una tesis que sostiene la firme condena de la presunta *Donatio Contantini*, que sólo los inicios de la filología renacentista alcanzarán a reconocer como falsa— para que una donación sea lícita se requiere no sólo la capacidad para dar del donante, sino la capacidad de asumir el don por el receptor. Y la Iglesia estaba totalmente incapacitada para recibir bienes temporales. Así como Constantino ocasionó la fatal corrupción de la Iglesia al dictar el inicio de su poder temporal, también podría fundarse históricamente, tomando el ejemplo del Emperador Otón, el sometimiento, igualmente ilegítimo, del Papado al Emperador. Pero la inversión de aquel lamentable error no es el propósito dantiano. La posibilidad de que pueda darse en la vida terrenal —contra la corriente tomista— una virtud y beatitud propia de la naturaleza corruptible constituye una muestra inapelable de la llamativa modernidad de la propuesta filosófico-política de Dante, que conduce a presentar al estado de la comunidad humana bajo una monarquía universal con los rasgos de una suerte de Iglesia laica universal. En lo que sigue pretendemos completar la defensa dantiana de la finitud de la naturaleza humana mediante su comprensión del lenguaje humano, a medio camino entre la gestualidad animal y el lenguaje puramente intelectual de los espíritus puros.

3. La condición lingüística del hombre: la lengua de Adán y la finitud del entendimiento humano

La concepción dantiana de la razón humana, estrechamente ligada al desarrollo necesariamente público y comunitario del denominado *entendimiento posible*, nos parece quedar igualmente iluminada como una defensa de la peculiaridad de la inteligencia, pensada en términos de finitud, desde la comprensión del lenguaje como actividad irreductiblemente humana. La discusión que nos ocupará en las próximas páginas nos conduce inevitablemente a las reflexiones lingüísticas expuestas durante la estancia de Dante y Beatrice en el cielo de las estrellas fijas, en el canto XXVI del *Paraíso*. Allí el poeta cumple con éxito el examen al que le someten los apóstoles Pedro, Santiago y Juan acerca de las tres virtudes teologales, tras lo cual tiene lugar el encuentro con Adán, en cuya descripción serán frecuentes las palabras pertenecientes al campo semántico del lenguaje. En primer lugar, se describe el despertar del poeta que, cegado por la intensa luminaria celeste, debe acostumbrar sus ojos a la misma, hasta que, al percibir *un quarto lume*,

Beatrice le presenta a Adán sin nombrarlo. Se trata de la primera alma que creó la fuerza divina —«Dentro da quei rai/ vagheggia il suo fattor l'anima prima/ che la prima virtù creasse mai»—. Es significativo que, al inclinarse Dante ante el primer hombre, antes de dirigirle la palabra y suplicarle que hable acerca de ciertas cuestiones enigmáticas para la limitada razón humana, Adán, según señala el mismo poeta, adivine de antemano las preguntas que inquietan su ánimo, como son la determinación del momento exacto de la Creación, de la duración de la estancia de la primera pareja humana en el Paraíso terrenal, la explicación de las razones por las que ha retornado al jardín celeste y, finalmente, la indicación acerca de cuál fue la lengua (*idiotoma*) de Adán. El *padre antico* penetra inmediatamente los deseos de Dante porque, como todas las inteligencias puras, tiene acceso a sus pensamientos en el *verace spoglio*, es decir, en el Entendimiento divino, que acoge en sí la imagen de todas las cosas, mientras que ninguna cosa, al estar limitada por naturaleza, puede servir siquiera de analogía de la compleja mente divina. A la vista de tal capacidad será de esperar que la lengua empleada por Adán clarifique, en mayor medida de lo que están en condiciones de hacer las lenguas actuales, la hechura de la Inteligencia divina, pues, en una orientación de la que el pensamiento árabe medieval ofrece no pocas muestras, su primer acto creador vino acompañado de la elección e instauración de la primera lengua, cuyo signo inicial bien podría identificarse con la prístina actualización de una potencia absoluta como la divina.

La complejidad de la cuestión del origen del habla parece exigir que, a diferencia de las demás, solucionadas con mayor facilidad mediante cálculos y cifras, se le dediquen cuatro tercetos. Si volvemos a la introducción del discurso de Adán, observaremos cómo Dante evidencia sin pronunciar palabra su «disio di parlare», tras lo que suplica al primer padre que se dirija a él, consciente de que llevaría mucho más tiempo expresar su deseo de comprender las cuatro cuestiones que atender a que Adán descifre sus pensamientos —«tu vedi mia voglia,/ e per udirti tosto non la dico»—. El discurso del «padre antico» abre paso, tras la invitación del poeta, a una reflexión acerca de la distinción de la comunicación propiamente humana con respecto a la infrahumana —la de los animales— y a la sobrehumana —la de los espíritus puros—, acerca del acontecimiento de la confusión de lenguas en la torre de Babel, de la lengua de Adán y su origen, del carácter natural y la variabilidad del lenguaje humano y de la determinación del primer nombre utilizado para designar a Dios. La toma de postura acerca de todas estas cuestiones³⁵

³⁵ Todos los problemas lingüísticos apuntados por el canto XXVI del *Paraíso* de la *Commedia* remiten al *De vulgari eloquentia*, obra que en lo que sigue citaremos por la edición bilingüe de M. Gil Esteve y M. Rovira Soler en Palas Atenea, Madrid, 1997, proporcionando la indicación de libro, capítulo y párrafo. Con respecto al lenguaje

requiere, como lo exigía la comprensión del hombre como un animal político y su ligazón con un entendimiento posible representado en la tierra por la figura del Emperador, una interpretación muy determinada de la lengua y la creación divina. El primer signo equivaldría, en la estela de la lectura del *De anima* por los *falasifa* medievales, al primer acto de creación *ex nihilo*, la cual parece haber sufrido un proceso de corrupción y debilitamiento que las lenguas vernáculas de la península italiana exponen en su multiplicidad. Pero la primera lengua, ya sea considerada el hebreo o una lengua pre-hebraica, alberga un grado de inteligibilidad seguramente no exigible a los descendientes de la estirpe de Adán, únicamente a los cuales les fue concedido hablar —«Opera naturale è ch'uom favella»³⁶—, pero capacidad innecesaria para los animales y los ángeles, dado que la naturaleza no hace nada en vano. Semejante afirmación implica una concepción jerárquica y teleológica del mundo³⁷, en la que el hombre ocupa el lugar del horizonte entre el mundo inferior y el superior (*Mon.*, III, XV), entre la dimensión de lo sensible y corporal y lo puramente inteligible, según un esquema de lectura del *De anima* aristotélico convertido en lugar común en el Medioevo. Por esta razón, sólo los signos lingüísticos, es decir, formas sensibles, servirán para la comunicación de los pensamientos y conceptos de los hombres³⁸, pues al hablar se desea expresar a los otros una noción presente en el espíritu del que habla, algo solamente posible mediante el vehículo sígnico, al mismo tiempo racional, por expresar un contenido de razón que ha de ser aprehendido por otra razón, y sensible, pues no se limita a un mero intercambio intelectual debido a la necesidad de una recepción sensible por parte del interlocutor. Apoyándose en la concepción tomista sostenida en la *Summa Theologica* acerca del lenguaje, donde se dirá que hablar no es sino manifestar al otro los propios pensamientos por medio del signo sensible³⁹, Dante alude a la

como un don exclusivamente humano y de marcado carácter político —*vd.* Aristóteles, *Política*, I, 2; Tomás de Aquino, *Com. in Pol.*, I, I, lect. 1 y *De regno*, c.1, Leonina, t, XII, p. 450, lín. 55-59: «propio del hombre es servirse de la palabra por la que cada hombre puede expresar a los otros la totalidad de su pensamiento»— el *De vulgari...* consagra los capítulos II y III del primer libro a probar que «soli homini datum est loqui cum solum sibi necessarium fuerit»; *cf.* *Mon.*, I, 3. Acerca de la concepción dantiana del lenguaje remitimos a los trabajos de B. Terracini (1957: 237-246); I. Pagani (1982) y G.C. Alessio (1984: 69-88).

³⁶ *Par.*, XXVI, v.130.

³⁷ *Vd.* *Conv.*, III, XV, 8-9; *Mon.*, I, III, p. 7; *Par.*, VII, vv. 113-114; *cf.* R. Imbach (1996b : 416-417).

³⁸ *Vd.* *De vulg. eloq.*, I, II, 3: «nihil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum» y I, III, 2: «ad communicandas inter se conceptiones».

³⁹ R. Imbach (1996a: 203), proporciona el siguiente pasaje del Aquinate, *ST*, I, 107, 1, ad 1: «El concepto interior de nuestro espíritu se encuentra encerrado en nosotros

naturaleza simultáneamente sensible e inteligible del lenguaje humano en los siguientes términos:

Fue necesario, por tanto, que la raza humana tuviera, para comunicarse entre sí sus ideas, algún signo racional y sensible, porque teniendo que recibirlo a partir de la razón y entregarlo a la razón, era preciso que fuera racional; y como de un entendimiento a otro no puede transferirse nada sino por un medio sensible, fue preciso también que fuera un signo sensible. Porque si hubiera sido sólo racional, no podría transmitirse; si sólo sensible, no hubiera podido ni ser acogido por la razón ni situarse en ella⁴⁰.

Por su parte, los animales carecen de una capacidad comunicativa semejante a la descrita, puesto que se hallan idénticamente determinados por el programa inflexible que marca el instinto, de modo que al conocer los propios impulsos y deseos se familiarizan también con los ajenos, siempre que se trate de criaturas pertenecientes a la misma especie⁴¹. A diferencia del lenguaje humano, el angélico conoce por mediación del entendimiento divino, que se designa como *speculum* para el espíritu puro, capaz de entender la complejidad de ese Entendimiento agente supremo y separado por el reflejo divino⁴². Por ello no serán de extrañar los versos del *Paraíso*, ya citados en este trabajo, en los que Adán muestra la independencia de su inteligencia con respecto a los signos lingüísticos. Pero, a diferencia de la doctrina original de Tomás de Aquino, Dante no concibe un lenguaje propio de los ángeles o espíritus puros, a los que pertenece un alma bienaventurada como Adán, pues no habrá lenguaje sin signo sensible⁴³. Como la naturaleza humana, el lenguaje será al mismo tiempo sensible e inteligible, de suerte que la intuición intelectual de los ángeles y la mera imitación de los sonidos del habla

como por una doble barrera: primero por la voluntad que puede retener el concepto en el interior de nuestro entendimiento u ordenarlo para la comunicación exterior; en segundo lugar, el espíritu del hombre está encerrado para otro hombre de hecho por la materialidad del cuerpo, por lo cual, cuando la voluntad ordena el concepto mental con vistas a manifestarlo a otro, este otro no lo conoce de un solo golpe, sino que hace falta emplear un signo sensible».

40 *De vulg. eloq.*, I, III, 2.

41 *Vd. op. cit.*, I, II, 5.

42 *Vd. op. cit.*, I, II, 3.

43 El signo será considerado además como un objeto noble, al ser sensible en tanto que sonido, pero igualmente racional al significar algo con sentido arbitrario —la arbitrariedad del signo lingüístico se integra en la concepción isidoriana, *vd. Etym.*, I, 29: «Non omnia nomina a veteribus secundum naturam imposita sunt, sed quaedam et secundum placitum»—. La posibilidad de unión entre el sonido y el significado pertenece por naturaleza al hombre, pero la realización concreta de cada unión será arbitraria y nace de la *discretio*, *vd. Par.*, XXVI, vv. 130-132.

del hombre por un animal como la urraca no deben confundirse con él. El lenguaje no contribuye, de esta manera, solamente a la satisfacción del impulso natural del hombre a la comunidad política, sino que también favorece su libertad, pues el individuo no se rige por el instinto, sino por la razón⁴⁴, que se manifiesta de forma distinta en cada cual, tanto en su capacidad de discriminar la diferencia de las cosas en tanto que encaminadas a un fin —en lo que consiste la *discrezione*—, como en su manera de enjuiciar y en la elección⁴⁵. Cada ser racional tiene que poder “gozar de su propia forma de ser”, lo que requiere sentar las bases materiales que hagan viable la práctica de la sociabilidad y la comunicabilidad con el fin de que los distintos individuos puedan llegar a conocerse, dado que ni el instinto ni la contemplación espiritual serán suficientes para ello.

Tras una invectiva lanzada contra aquellos hombres que toman su propio dialecto por la lengua primera, el *De vulgari eloquentia* se propone defender que Dios ha implantado en el alma de Adán “una forma determinada del lenguaje”⁴⁶, que no será otro que el hebreo, la única lengua humana hasta la construcción de la torre de Babel (*De vulg. eloq.*, I, VI). Sin dirimir la duda acerca de si el don lingüístico divino se refiere a una estructura potencial y no a una lengua ya actualizada⁴⁷, es bien cierto que la forma del lenguaje introducida por Dios en el alma del primer hombre comporta vocablos, construcciones sintácticas y modos de pronunciación que convierten a esa operación en algo muy semejante al acto de escritura con que, por lo general, el pensamiento árabe medieval concibe la creación. Los versos antes indicados del canto XXVI del *Paraíso* servirán para avanzar en esta dirección, pues en ellos se modifica la versión ofrecida en el *De vulg. eloq.* al sostener que Adán habló una lengua que habría desaparecido antes de la construcción de la torre de Babel, una lengua pre-hebraica denominada *I*. Significativamente, Dios habría designado a esta lengua inicial con la letra del alfabeto que más se asemeja al número uno, es decir, al inicio que representa la separación de la nada y la creación, tanto como a la universalidad que ha de caracterizar a una lengua compartida por todo el género humano hasta la propuesta de Nemrod de acceder al más elevado de los entendimientos. Por un lado, la interpretación dantiana de la creación del lenguaje como actualización de una potencia divina, e incluso como encarnación terrenal de la perfección de Dios, como confirma la posterior denominación —«e ciò convene» por la naturaleza de los hombres— de esa lengua primera como *El*, a saber, el nombre hebreo de la divinidad, no resulta demasiado lejana del siguiente in-

⁴⁴ Vd. I. Rosier-Catach (2006, *passim*).

⁴⁵ Vd. *De vulg. eloq.*, I, III, 1.

⁴⁶ Vd. I. Rosier-Catach/R. Imbach (2005).

⁴⁷ Vd. M. Corti (1993: 87-91).

tento del teólogo árabe Ghazhâlî por desterrar a la *potencia* del escenario de la vida de los hombres, por someter la potencialidad de todas las tablillas de cera aristotélicas a la determinación divina, como leemos en el *Renacimiento de las ciencias religiosas*:

Un hombre iluminado por la luz divina observa una hoja de papel manuscrita con tinta negra y le pregunta: ¿Cómo es que tú, que antes ostentabas una claridad cegadora, te has cubierto de negros signos? Eres injusto conmigo, le responde el papel, porque no he sido yo quien ha ennegrecido mi superficie. Pregunta a la tinta, que sin razón alguna ha salido del tintero para esparcirse sobre mí. El hombre se dirige entonces a la tinta en busca de explicaciones, pero ella le responde remitiéndole a la pluma, que la ha sacado de su tranquila morada para exiliarla en la hoja. Interrogada la pluma, ella le remite a la mano que, tras haberla tallado y haber dividido cruelmente su punta, la ha sumergido en la tinta. La mano, que dice no ser más que carne y miserables huesos, le invita a volverse hacia la Potencia que la ha movido; la Potencia le remite a la Voluntad y ésta a la Ciencia, hasta que, de remisión en remisión, el iluminado llega finalmente a encontrarse frente a los impenetrables velos de la Potencia divina, tras de los cuales una voz terrible le grita: “A Dios no se le piden cuentas de lo que hace, mientras que tú sí que tendrás que rendir cuentas”⁴⁸.

Pese a las apariencias teológicas, capaces de convertir a cada acción humana en un accidente de la mente de Dios, nos parece que Dante se mantiene en su concepción de la lengua más cerca de la concepción aristotélica del acto de la potencia pura como un acto de vuelta de ésta sobre sí misma, según el modelo de solución del pensamiento supremo como un *pensamiento que se piensa a sí mismo*⁴⁹. Esa vuelta sobre sí mismo, que en el *De anima* se describe como la alteración de aquello que se entrega a sí mismo, se menciona en la ligazón en la que se encuentran la *societas* del entero género humano y el entendimiento posible que garantiza el progreso de los conceptos y los pensamientos, explicando, así, la misma existencia del lenguaje. Recordando la tesis de Alberto Magno, en su comentario de la obra aristotélica arriba mencionada, un entendimiento que no es sino pura *receptibilitas*, hasta para recibir los caracteres lingüísticos, no podría captarse a sí mismo como un objeto, toda vez que sería incapaz de auto-reificarse, si es que pretende conservar su auténtica naturaleza. Por ello, si bien Dios mueve la pluma para escribir en la receptiva cera de los hombres una estructura lingüística, la potencia del entendimiento de éstos mantendrá la facultad de volverse sobre

⁴⁸ Recogemos la cita del magnífico trabajo de G. Agamben, «Bartleby o sulla contingenza», capítulo de su obra *La comunità che viene* y que ha sido traducido al castellano por J. L. Pardo, en VV.AA. (2000: 104-105).

⁴⁹ *Vd.* Aristóteles, *Metafísica*, A 1074b, 15-35.

sí misma, percibiendo su mismo no-poder, momento en el cual parecerá que las letras se escriben solas⁵⁰ —«et hoc simile est, sicut si diceremus quod litterae scriberent seipsas in tabula»—. La potencia que queda del lado del género humano se manifiesta desde la afirmación de Adán, que habla del «idioma di ch'usai e che fei», pues, si bien es natural que el hombre hable, la naturaleza deja en manos del mismo la invención del lenguaje, siendo el único responsable de la variabilidad e historicidad del lenguaje humano, cuyas consecuencias pueden observarse —según el *Paraiso*— antes de la llegada de Babel, por lo que el fenómeno de incomprensión y la confusión entre las lenguas no se atribuye únicamente a un castigo divino, sino a la peculiar constitución de la naturaleza humana. En el discurso dantiano Nemrod aparece —siguiendo la tradición teológica cristiana— como el instigador de la construcción de la torre, y en cuanto tal como símbolo de la imposibilidad de comunicar. Así, el gigante responsable de la confusión de las lenguas habla sin decir nada (*Inf.*, XXXI, vv. 46-81), pues no comprende otra lengua que la suya, la cual, a su vez, nadie entiende. Nemrod constituye una prueba de hasta qué punto el habla representa una potencia específicamente humana, pues la imagen del gigante, a pesar de su tamaño sobrehumano, lejos de elevarle por encima de las limitaciones humanas no le confiere sino un aspecto teratológico. El fenómeno experimentado en Babel será, por otra parte, integrado en la interpretación dantiana de un modo asombroso en la vida de la ciudad —como si el relato bíblico fuera una alegoría de la vida civil—, como subraya la atención concedida a los distintos oficios participantes en la construcción, los cuales, tras el fenómeno de la confusión, tan sólo conservaron una lengua común «para los que se reúnen en un mismo trabajo»⁵¹. De este modo, Dante intenta ofrecer una explicación racional de la diversidad de las lenguas, recurriendo a la siguiente secuencia lógica. La antigua lengua

⁵⁰ *Vd.* G. Agamben, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁵¹ *Vd. De vulg. eloq.*, I, VII, 6-7: «Realmente casi todo el género humano colaboraba en la obra de iniquidad: unos daban órdenes, otros creaban las estructuras, o levantaban los muros; parte reglaban esos muros con las escuadras y otra parte los alineaban con los niveles; unos cortaban las rocas, otros se dedicaban a transportarlas por mar o por tierra, y otros distintos se entregaban a diferentes trabajos, cuando fueron sacudidos por el cielo con una confusión tan grande que todos los que con una sola y misma lengua se dedicaban a esta obra, se apartaron del trabajo, confundidos en muchas lenguas y nunca volvieron a la misma comunicación oral. Realmente sólo se mantuvo la misma lengua para los que se reunían en un mismo trabajo; por ejemplo, para todos los arquitectos, una; otra para todos los que transportaban piedras, y para todos los que las tallaban, otra; y así aconteció a todos los que trabajaban. Cuantas clases de oficios se dedicaban a esta obra, en otros tantos idiomas se desmembró el género humano desde ese momento; y cuanto más elevado era el trabajo que realizaban, tanto más ruda y bárbaramente hablaron desde entonces». M. Corti, en (1993: 243-256), habla de una lectura “laica y cívica” del relato bíblico.

común se habría desmembrado según las clases de oficios, de suerte que cuanto más elevado fuera el trabajo, más ruda y bárbara resultaría la lengua. Sólo la exigua estirpe de Sem, el pueblo de Israel, habría conservado la lengua adamítica hasta su disolución. El empleo del lenguaje a manos de los hombres —«l'uso de' mortali»— será asemejado en un préstamo horaciano a las hojas que, siguiendo un curso natural, caen de las ramas de los árboles —«come fronda/ in ramo, che sen va e altra vene»⁵²—, siendo la temporalidad e inestabilidad humanas la causa racional del desmembramiento de la lengua universal original:

Afirmamos, por tanto, que ningún efecto supera a su causa, en cuanto que es su efecto, puesto que nada puede producir lo que no es. Y así, porque todo nuestro lenguaje (excepto aquel que fue creado por Dios para el primer hombre) es modificado a nuestro gusto, después de aquella confusión que no fue otra cosa que olvido de la lengua anterior, y porque el hombre es un animal muy inestable y cambiante, el lenguaje no puede ser duradero ni nada continuo, sino que, como otras cosas que nos son propias, por ejemplo, las costumbres y modas en el vestir, es preciso que se diferencien a causa de las distancias de lugar y tiempo⁵³.

La constante movilidad de las cosas del mundo, el progresar paralelo de la modificable naturaleza humana y el lenguaje de los hombres, parecen hacer difícil la elección de una de las lenguas vernáculas en particular de la península como aquella digna de ser considerada común. Pero en una escena semejante y a la vista de la resonancia política que la reflexión sobre el lenguaje guarda para el poeta florentino, el *vulgare*, como las acciones más nobles de los italianos, que no son exclusivas de ninguna ciudad y precisamente por ello son comunes a todas, deja su huella en todas las urbes —pudiéndose notar más en una zona que en otra— por medio de «primissima signa», si bien no reside (*cubat*) en ninguna en particular, de suerte que «es propia de toda ciudad italiana, aunque parece no ser de ninguna»⁵⁴ —*quod omnis latie civitatis est et nullius esse videtur*—. El *vulgare illustre*, además de *cardinale*, *aulicum* y *curiale*, parece, pues, la forma actualizada de la lengua que se halla en potencia en las distintas hablas dialectales italianas, cuya nobleza ha sabido ser extraída sólo por algunos poetas excelsos⁵⁵, representantes del

⁵² *Par.*, XXVI, v. 137.

⁵³ *De vulg. eloq.*, I, IX, 6.

⁵⁴ *Vd. De vulg. eloq.*, I, XVI, 4-6.

⁵⁵ *Vd. op. cit.*, I, XVII, 3: «Parece en todo caso elevada [la lengua vulgar] por el magisterio cuando vemos que de tantas palabras rudas que emplearon los italianos, de tan intrincadas construcciones, de tan defectuosas pronunciaciones y de tan rústica acentuación, se ha sacado algo tan excelente, tan libre, tan acabado y tan cultivado, como demuestran en sus canciones Cino da Pistoia y su amigo».

mejor sentido de la propia lengua. Luego, en la soldadura que, como esperamos haber dejado mínimamente trazado a lo largo de estas páginas, el pensamiento dantiano ha venido trazando entre la existencia de un *entendimiento posible*, la *societas* del género humano en su multiplicidad y la *lingua vulgar* o *común*, como *speculo* de la finitud de la razón humana, parece que, por un lado, el Emperador, en virtud de su inigualable acopio de medios y autoridad, representaría algo así como la garantía terrestre y accidental del ideal de máxima perfección del entendimiento humano. Por el otro, el Poeta se alza con su dominio de la lengua como magnífico acompañante del Filósofo en la dilucidación de la realidad, al iluminar la inteligibilidad que generalmente permanece en potencia en las cosas, al extraer lo universal no accesible a la ciencia —los brotes y signos de la lengua común, del *vulgare* en las lenguas dialectales—, la belleza encerrada en el mundo que se traduce en promesa de la Ciudad del hombre. No habrá, por tanto, comunidad verdadera en Dante sin el horizonte de la libertad de pensamiento y sin la potencialidad del mismo proporcionada por la estructura del *entendimiento posible*, de radical *intentio* terrenal a pesar de su separación con respecto al alma individual, pero tampoco habrá fundación efectiva de la *civitas* sin la presencia de un *Poeta* que sea capaz de aislar cuidadosamente lo que de universalmente comunicable encierra toda palabra humana, trazando un nuevo lenguaje, en el que se llega a sentir la lengua propia como extraña, que, en lugar de mirar hacia el pasado y los gloriosos orígenes, señale hacia la tarea de una renovación lingüística, política y moral.

Bibliografía

- ALESSIO, G.C., «La grammatica speculativa di Dante», *Lecture classensi* 13 (1984), pp. 69-88.
- ARISTÓTELES, *Metafísica (Met.)*, trad. cast. por T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994 (1ª reimpresión).
- *Física (Fis.)*, trad. cast. por G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- *Ética a Nicómaco (EN)*, ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araújo, Madrid, CEPC, 1999.
- *Ética Nicomáquea/Ética Eufemia (EE)*, introd. por E. Lledó, trad. cast. por J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995 (3ª reimpresión).
- *Política*, ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araújo, Madrid, CEPC, 1951 (reed.: 1999).
- *Poética (Poet.)*, ed. trilingüe por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1988 (2ª ed.).
- *Retórica (Ret.)*, trad. cast. por Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
- *De anima (De an.)*, introd., trad. cast. y notas por T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994 (3ª reimpr.).

- CORTI, M., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino, 1993.
- “Lingua universale e lingua poetica”, in Id., *Dante a un nuovo crocevia*, Le Lettere, Firenze, pp. 33-76, 1982.
- DANTE, *Convivio*, R. Imbach, F. Cheneval e Th. Ricklin (ed.), 4 vol., Hamburg, F. Meiner, 1995-2004.
- Convivio*, F. Molina Castillo trad. y ed., Madrid, Cátedra, 1995.
- De vulgari eloquentia*, edizione bilingue di F. Cheneval, con introduzione di R. Imbach e I. Rosier-Catach e commentari di R. Imbach e T. Suárez-Nani, Hamburgo, F. Meiner, 2007.
- Monarchia*, ed. bilingüe latín-alemán de R. Imbach y C. Flüeler, Stuttgart, Reclam, 1989.
- La divina Commedia*, a cura di G. Petrocchi, 3 vol., Mondadori, Verona, 1966-67.
- DIOMEDI, A., «Il nesso “perfezione-filosofia” in Dante», *Quaderni di Italianistica XX* (1999), pp. 191-210.
- FALZONE, P., *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Napoli, Il Mulino, 2010.
- GHISALBERTI, A., *Il pensiero filosofico e teologico di Dante*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.
- GILSON, É., *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1972.
- GOUDET, J., *Dante et la politique*, Paris, Aubier, 1969.
- GRABMANN, M., *Studien über den Einfluss der Aristot. Philos. auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934.
- IMBACH, R., *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Fribourg, Cerf, 1996.
- Quodlibeta. Articles choisis*, Fribourg, 1996.
- „Dante und die Philosophie“, in: DANTE, *Monarchia*, Stuttgart, Reclam, 1989, pp. 13-25.
- IMBACH, R./F. CHENEVAL (HRSG.), *Prologe zu Aristoteles Kommentare*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1993.
- IMBACH, R./KÖNIG-PRALONG, C., *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Paris, Vrin, 2013.
- IMBACH, R./MASPOLI, S. (ed.), „Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia*“, in: Kl. Jacobi (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen, Narr, pp. 291-321, 1999.
- NARDI, B., “Il linguaggio”, in Id., *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, pp. 148-175, 1942.
- PAGANI, I., *La teoria linguistica di Dante*, Napoli, Liguori, 1982.
- PORRO, P. «Tra il “Convivio” e la “Commedia”: Dante e il “forte dubitare” intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate», in Speer, A./Wirmer, D. (éd.), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, Berlin, De Gruyter, 2010.
- ROSIER-CATACH, I./IMBACH, R., « De l’un au multiple, du multiple à l’un – une clef d’interprétation pour le *De vulgari eloquentia* », *La résistible ascension» des vulgaires – Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge: problè-*

- mes pour l'historien* (Mélanges de l'Ecole française de Rome t. 117, 2005/2), p. 509-529.
- ROSIER-CATACH, I., «'Solo all'uomo fu dato di parlare'. Dante, gli angeli e gli animali », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 3 (2006), pp. 435-465.
- TERRACINI, B., *Natura e origine del linguaggio umano nel De vulgari eloquentia*, in: *Pagine e appunti di linguistica storica*, Firenze, Le Monnier, 1957.
- VERNANI, G., *De reprobatione monarchiae*, Firenze/Roma/Milano, 1906.
- VV.AA., *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de H. Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de G. Deleuze/G. Agamben/J.L. Pardo*, Valencia, Pre-textos, 2000.

