

Ernesto Grassi  
Universidad de Munich

## RETORICA Y FILOSOFIA: LA TRADICION HUMANISTICA\*

### I. *El concepto tradicional de pensamiento científico.*

1. Si damos una mirada al panorama científico de hoy, la filosofía apenas parece tener ya significación alguna y el lenguaje retórico es reconocido tan sólo fuera de la trama del discurso científico como el arte superficial de la persuasión. Las metas y reivindicaciones de la filosofía son rechazadas o relegadas a la periferia de los intereses científicos. La tradición especulativa se ha petrificado y la metafísica arrastra una triste existencia en los cursos de los currículos universitarios establecidos con criterios burocráticos. La lógica, el estructuralismo, la semiótica formal y no en menor grado la sociología se suman a la crítica y rechazo de esta tradición. No es nuestra intención profundizar aquí en este asunto. Pero es necesario recordar que los problemas de la filosofía y la función de la retórica sólo pueden ser discutidos dentro de los límites de la comunicación humana y de las tareas que de ella emergen. Por consiguiente, nos preguntamos si la filosofía misma puede aún recibir una significación inesperada desde una nueva interpretación de la retórica y de su función, y en tal caso, cuál es la tradición que puede ser identificada como nuestro punto de partida.

Debemos comenzar estableciendo la premisa de que todas las concepciones del pensamiento científico, ya sea la antigua, la medieval o la que empezó con Descartes y que llamamos "moderna", parten de una misma comprensión de la ciencia y de su método. La diferenciación entre pensamiento "tradicional" y "moderno", en contraste con lo que generalmente creemos y afirmamos, no señala un cambio en la estructura básica del pensamiento científico. De este hecho depende el rechazo de la retórica en el mundo de la ciencia. Nos enfrentamos, pues, con la doble tarea de explicar estos aspectos y de mostrar que en el humanismo ita-

\* Este artículo apareció originalmente en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 11, Nº 1, 1978. La presente traducción se pu-

blica con autorización de sus editores, *The Pennsylvania State University Press*

liano se desarrolló un modelo nuevo de pensamiento científico, que condujo a una nueva evaluación de la función del discurso retórico.

En tiempos antiguos se difundió la concepción básica de que el saber (*episteme, scientia*) sólo puede alcanzarse cuando nuestros asertos (*logos*) "se yenguen y reposan" sobre un fundamento firme (*epistemi*). Así surgió en la lógica tradicional la estrecha vinculación entre metafísica y lógica.

Sólo una doctrina del ser (*on he on*), es decir, de lo que "es" y está general y necesariamente en la base de todo, puede constituir el origen de nuestros asertos "genuinos". Así surgió la necesidad de establecer los diferentes modos en que el hombre habla del ser (*kategoroin*), para poder emprender la determinación de lo que aparece, de los fenómenos, de manera bien fundada. Mirado desde este punto de vista, el problema fundamental de la lógica es, por un lado, la cópula, esto es, la estructura de la unidad del sujeto y de lo que es dicho o predicado acerca de él. Este es el problema examinado por Aristóteles en los *Primeros Analíticos* como el proceso racional de derivación. Por otro lado, la lógica debe explicar la naturaleza de las razones, de las premisas originarias de que parte cada derivación; y éste es el problema que Aristóteles estudió en los *Segundos Analíticos*.

Por estas razones, para una tal lógica son importantes los tres elementos esenciales de una proposición racional: el concepto (*horos*), la definición (*horismós*) y el proceso racional de inferencia. El concepto debe encerrar o aprehender la naturaleza múltiple de los fenómenos en una unidad. La definición retrotrae esta multiplicidad a la unidad originaria, es decir, al género en que "reposa", y luego expresa la diferencia específica que exhibe dentro del género. De este modo, el fenómeno que ha de ser definido es vinculado con su significación general y necesaria, y expresado en su esencia conceptual. La definición expresa esta universalidad "fija" y "fundada". "La definición (*horismós*) es la aserción (*logos*) que se funda en distinciones"<sup>1</sup>. No olvidemos en este contexto que el significado de *horos*, a saber, limitar, depende de una raíz *hor* idéntica a la del verbo *horao*, ver o mirar. En otras palabras, aquí se trata de un ver los fenómenos con respecto al modo en que se vinculan con un "fundamento" general y con una significación que es así exclusivamente "universal". Nada individual y circunscrito al espacio y al tiempo puede, por tanto, ser aprehendido de este modo. En consecuen-

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1054 b7.

cia, porque arranca de situaciones delimitadas en el espacio y en el tiempo, *el discurso retórico no puede ser lenguaje científico.*

2. Consideremos las razones que, de acuerdo con la anterior interpretación, condujeron al rechazo del lenguaje retórico en cuanto modo de expresión científica durante la Edad Media. Juan Scoto Erígena (810-877) responde a la pregunta por qué él no expone la gramática y la retórica diciendo que ello “obedece a que éstas no parecen tener relación con la naturaleza de las cosas, sino más bien con las leyes de la voz humana —que según Aristóteles y sus secuaces no se ocupan de la naturaleza sino de los hábitos del lenguaje— o con objetos y personas particulares, *que distan mucho de la naturaleza de las cosas*”<sup>2</sup>

La “naturaleza de las cosas” aquí mencionada se funda, en esta concepción, sobre “razones” necesarias y generales que representan también sus causas originarias. Los fenómenos siempre cambiantes permanecen ilusorios hasta que son retrotraídos a sus razones en las definiciones. La realidad esencial, la “naturaleza de las cosas”, se alza por encima (o por detrás) de lo múltiple, particular, diferente y relativo, como lo general o universal que debe ser *purificado* de todas estas cualidades mediante el conocimiento. “La variedad de costumbres y formas sociales también procede del entorno, de los tiempos y lugares, de la procreación, de la naturaleza y cantidad de los alimentos, de la situación y la atmósfera. . . , en suma, de todo lo que alcanza cierta estabilidad sin ser ello mismo lo estable”<sup>3</sup>.

Para el pensamiento racionalista medieval, el saber y el lenguaje se apoyan en razones universalmente válidas y sólo son derivables de ellas. Para Abelardo (1079-1142), el pensamiento, el lenguaje y la acción representan sólo una “reconstrucción” del mundo humano por referencia a lo que siempre existe sin variación. Tienden a la composición (*componere*) de la existencia de acuerdo con principios y causas eternos, o a inferirla desde éstos y formularla, por consiguiente, en un lenguaje que es científico en la medida en que posee este *carácter racional*. El lenguaje debería reflejar el orden jerárquico del ser y no situaciones individuales tales como el estado de las pasiones respecto de algo que ocurre “aquí” y “ahora”.

<sup>2</sup> Juan Scoto, *De Divisione Naturae*, v, 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, 27.

No llamamos filosofía a toda ciencia, ni filósofo a todo conocedor, sino sólo a los que sobresalen por la precisión de su saber (*subtilitate intelligentiae preminentes*) y se hace cuidadosas distinciones respecto de lo que saben (*diligentem habent discretionem*). La capacidad de hacer distinciones es propia de quienes pueden aprehender y evaluar las causas ocultas de las cosas. Decimos que las causas son ocultas cuando las cosas que de ellas proceden deben ser consideradas por el entendimiento más bien que experimentadas por los sentidos. Porque los sentidos están distribuidos por igual entre los estúpidos, los hombres capaces de hacer distinciones y los animales<sup>4</sup>.

El interés de la lógica contemporánea en la lógica medieval es comprensible, porque esta última también enfatiza la noción de que el discurso y el pensamiento científicos pueden ser buscados y hallados sólo dentro de la trama de las demostraciones. Pero la lógica moderna no va tan lejos, e indica que las premisas de una demostración lógica formal no pueden ser demostradas, de modo que la lógica sólo puede tener carácter *formal*. Si nos apoyamos en la "intuición" o en la "evidencia" de las premisas, nos entregamos a la arbitrariedad y al subjetivismo; así, en contraste con la concepción especulativa medieval, no hay modo de pasar de la lógica a la metafísica y, por tanto, a la filosofía.

3. El pensamiento moderno comienza con Descartes, quien basó la filosofía y, con ella, el pensamiento científico, en el *cogito* en lugar de una doctrina del ser, pero *sin abandonar* el modelo de pensamiento científico que hemos venido considerando. Lo que para Descartes garantiza la objetividad científica es el modelo del pensamiento matemático, la "evidencia" de los principios y axiomas y las proposiciones que pueden deducirse de ellos. Los problemas se resuelven mediante demostraciones que reflejan las premisas matemáticas y geométricas sobre las que se apoyan, "la larga cadena de razones simples y sencillas como las que el geómetra está habituado a usar..."<sup>5</sup>. El punto de partida de la filosofía —el *cogito*— es nuevo si se le compara con el de la Edad Media, pero no redefine de manera alguna la estructura del pensamiento científico.

<sup>4</sup> Pedro Abelardo, *Glossulae super Porphyrium*, en: *Schriften* (Münster, 1933), II, 505

<sup>5</sup> Descartes, *Discurso del Método*, II, 11. Cfr. I, 10.

Lo mismo vale también para Kant. Kant enfatizó que la experiencia sensible, que comienza con el objeto, enseña que algo está constituido de una manera u otra, pero no enseña que no pueda ser de otro modo. De ahí el giro "crítico" de Kant; la ciencia puede completarse si es posible hallar en nosotros mismos formas a priori de conocimiento e inferir otros conocimientos de ellas. La experiencia de la realidad es derivada a diferentes niveles a partir de formas de la conciencia humana que constituyen hechos trascendentales. De este modo, la llamada "revolución copernicana" de Kant reposa sobre el concepto tradicional básico de pensamiento científico.

El modelo matemático es conservado en la tradición idealista. Fichte sostiene que todas las proposiciones coherentes deben tener su raíz en una *proposición fundamental* de la cual se extraen todas sus consecuencias derivables<sup>6</sup>. Hegel estaba convencido de que con Descartes se configuró la filosofía del mundo moderno porque éste "sabe que ella procede de la razón sin ayuda exterior y que la autoconciencia es un aspecto esencial de la verdad"<sup>7</sup>. Y así Hegel rechaza todo intento que no satisfaga las exigencias de la idea y sostiene que el proyecto de volver al mundo de la fantasía o del arte dentro del pensamiento científico es irrelevante. Por esta razón, la retórica no tiene cabida en la filosofía. "La torpeza de tratar de representar el pensamiento como pensamiento recurre al expediente de expresarse en forma sensorial"<sup>8</sup>.

## II. Obras y Palabras como las fuentes de la historia humana.

1. La tradición humanista niega la primacía de la lógica y de su lenguaje. Entiende la retórica como el punto de partida del filosofar y alcanza una nueva comprensión del pensamiento científico, que no es identificado ya con derivaciones de premisas necesarias y universales. Rompe así con el ideal matemático del conocimiento.

Para comprender esta tradición debemos referirnos a diversos autores y consideraciones que, a primera vista, apenas parecen tener relación con los asuntos que hemos estado examinando, ya que se vinculan con

<sup>6</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) en: *Sämtliche Werke*, ed. por J. H. Fichte (Berlin, Veit, 1845). I, 53.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en:

*Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe*, 20 vols., ed. por Hermann Glockner (Stuttgart, Frommanns Verlag, 1958), XIX, 328.

<sup>8</sup> *Ibid.*, XVII, 121.

el problema del origen de la comunidad humana y el de la función política de la poesía. En lo que a la poesía se refiere, debemos notar que utiliza metáforas e imágenes que actúan sobre las pasiones y les imprimen una función retórica.

✓ Nuestro examen histórico empieza antes del humanismo, con el final de la Edad Media, época en que pueden discernirse los comienzos de una nueva manera de pensar. Es comprensible que, sobre la base del modelo de conocimiento que hemos venido considerando, y que es predominante todavía hoy, estos autores sean reconocidos como importantes primariamente desde el punto de vista de la historia literaria, pero que no se les conceda importancia real para el pensamiento especulativo. Deseo ante todo considerar al maestro de Dante, Brunetto Latini, y luego las opiniones de Dante acerca de la función de la poesía como un aspecto del lenguaje retórico, el del poeta como orador.

En su *Tresor*, que es la primera *summa* medieval escrita en lengua vulgar (provenzal) en lugar del latín, Brunetto Latini (1220-1294) propone la tesis fundamental de que la política tiene primacía entre todas las formas de conocimiento (*artes*). Al hacerlo, no estima que la noción de política se restrinja a la del arte de gobernar, sino que la entiende más bien como toda actividad vinculada con el despliegue de la naturaleza del hombre y el surgimiento de la comunidad.

De acuerdo con la concepción de Latini, en la base de la política hay dos formas de la actividad humana: la *obra* —en este tratado especifica una serie de oficios mediante los cuales el hombre transforma la naturaleza para satisfacer sus necesidades— y la *palabra*.

La política... es la ciencia más alta y la actividad más elevada de los hombres. Es la que nos enseña cómo gobernar un pueblo, un estado o una comunidad en tiempos de guerra y de paz. Nos enseña todas las artes y oficios (*mestiers*) que el hombre necesita (*ki a vie d'ome sont besonable*). Y esto lo alcanza de dos maneras: una es mediante obras (*oeuvre*), la otra mediante palabras (*paroles*). Lo que alcanza mediante obras lo hace a través de los oficios del herrero, del tejedor, del labriego... oficios todos que el hombre necesita... Lo que el hombre alcanza mediante *palabras* lo logra a través de su boca y de su lengua<sup>9</sup>.

\* Brunetto Latini, *Li livres dou Tresor*, (California Press, 1949), p. 21.  
ed. por F. J. Carmondy (University of

Para Latini, “palabra” significa lenguaje, tanto en la libertad de la prosa como en su forma poética, donde las expresiones están ordenadas mediante el ritmo y la melodía, esto es, mediante niveles más altos y más bajos de los sonidos. El asocia ambas formas del lenguaje con la retórica, enfatizando por cierto que “el lenguaje en prosa es amplio y pleno, al modo en que habla la mayoría de las gentes. El camino de la rima, en cambio, es estrecho y cerrado (*clos et fermés*) como algo contenido por muros y empalizadas, a saber por peso, medida y número inequívoco (*de pois et de nombre et de mesure*), que el hombre no puede ni debe transgredir”<sup>10</sup>. A esta enumeración añade Latini una nueva característica esencial del lenguaje poético al escribir:

El orden del lenguaje artístico no sigue el camino acostumbrado sino que toma estrechos senderos y atajos que le conducen [al poeta] directamente a la meta que desea alcanzar. El no dice de qué modo es cada cosa; aun cambia lo que viene primero hacia la mitad, o después —no por azar, sino deliberadamente para hacer manifiesta su intención<sup>11</sup>.

Latini menciona explícitamente la concepción ciceroniana de que el poeta posee una capacidad única y originaria, a saber, la de fundar la comunidad y la historia humanas. Latini escribe:

Tulio dice que al comienzo los hombres vivían con leyes de bestias, sin habitaciones adecuadas y sin conocimiento de Dios, entre bosques y guaridas silvestres, de tal modo que no conocían matrimonios regulares ni se reconocían padres e hijos. Hubo entonces un hombre sabio y elocuente (*bien parlans*), que aconsejó tan bien a los otros y hasta tal punto les mostró la grandeza del alma y la dignidad de la razón y del discernimiento (*discretion*), que los sacó del salvajismo y los condujo a habitar en un lugar y a respetar la razón y la justicia. Y así, por la elocuencia que en él acompañaba a la sabiduría (*sens*), fue éste como un segundo Dios que hizo un mundo por el ordenamiento de la comunidad humana<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 328

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 318: *Tuilles dit que au commencement qu li home vivoient a loi de*

*bestes, sans propres maisons et sans cognoissance de Dieu, parmi le bois et parmi le repostailles champetres, si ke nus ni regar doit mariage nus ne con-*

Los comentarios de Latini se vinculan probablemente con el siguiente pasaje del *De inventione* de Cicerón:

Pues hubo un tiempo en que los hombres vagaban por los campos como animales salvajes (*in agris homines passim bestiarum modo vagabantur*), vivían de los alimentos silvestres y actuaban más bien de acuerdo con las facultades del cuerpo que con las del espíritu (*nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant*). No tenían religión divina ni reconocían deberes humanos. Ninguno atendía a los matrimonios legítimos, ni consideraba con certeza a sus hijos como propios (*nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam inspexerat liberos*)... De este modo, por la ignorancia y el error, las pasiones del alma —señoras ciegas y temerarias— abusaban de las fuerzas del cuerpo— un sirviente peligroso<sup>13</sup>.

La sociedad humana tiene su origen en el poeta como orador y en las obras. Hemos reproducido los pasajes anteriores de Latini y de Cicerón porque son casi *verbatimim* lo que Giambattista Vico dirá en su *Ciencia Nueva* cientos de años más tarde, cuando hable acerca del origen de la sociedad humana<sup>14</sup>.

2. Surge el problema de determinar la importancia de las concepciones de Latini y, en caso de que tengan una significación filosófica, qué se sigue de todo ello en lo concerniente a la función de la retórica. Para entender el origen de la tradición que ve el fundamento de la sociedad humana en la poesía y en el pensamiento metafórico, se hacen necesarias algunas referencias históricas. En su oración *Pro Archia*, Cicerón sostiene que el arte y la poesía no pueden ser considerados como expresiones del talento individual, porque están enraizados en el campo de

*nissist peres ne fiz. Lors fu uns sages hom bien parlans, ki tant consilla le autres et tant lor moustra la grandour de l'ame et la dignité de la raison et de la discretion, qu'il les restrist de ce sauve-gines, et les aombra a abiter en i. lieu et a garder raison et justice. Et ensi por la bonne parleur ki en lui estoit acompaignie o sens fu cesti ausi comme*

*i. secons Dieu, ki estora le monde par l'ordene de l'humaine compaignie.*

<sup>13</sup> Cicerón, *De inventione*, I, 2, 88-89.

<sup>14</sup> Giambattista Vico, *Scienza Nuova* (*Opere*, ed. por F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953).



la objetividad y en lo sagrado<sup>15</sup>. De esta manera se halla el verdadero significado y función del “recordar” que tipifica al poeta debido a su relación con lo originario. La memoria que es patrimonio típico de los poetas permite que lo glorioso y famoso reaparezca a través de ellos y pone a las generaciones más tardías en relación con estos “ejemplos”. Es decir, el poeta realiza de este modo una tarea básica, esencial, histórica y política.

Mediante las afirmaciones enaltecedoras de los poetas, la memoria es activada en el alma porque los hechos históricos que representa se revelan como “ejemplos”. Cicerón dice:

Y así en una ciudad (como Roma) donde los generales todavía honraban el templo de las musas y casi llevaban el nombre de “poeta” en los decorados de sus armas (*imperatores prope armati poetarum nomen et Musarum delubra coluerunt*), aun los jueces que vestían los hábitos de la paz no podían evitar honrar y favorecer a los poetas (*non debent togati iudices a Musarum honore et poetarum salute abhorrere*)<sup>16</sup>.

La segunda tarea política de la poesía es vista en el hecho de que a través de sus medios —sonidos, palabras, imágenes— ella actúa sobre las pasiones y exhibe una vinculación con el tipo de retórica que conduce a la acción y a la realización de fines políticos. Esta es precisamente la tesis defendida por Horacio en su *Epístola a los Pisones* acerca de la estrecha vinculación entre el arte, la retórica y el desarrollo de la comunidad humana con su orden e instituciones. Para Horacio, la poesía es aquella fuerza primaria capaz de superar el caos en que los hombres viven primitivamente. Es el medio por el cual se desarrolla el orden de una sociedad humana. Los poetas son llamados *vates*, “reveladores” o visionarios, porque ven nuevas relaciones humanas posibles de una manera originaria no derivada y dan nacimiento a tales posibilidades. Horacio, como Latini en el pasaje citado más arriba, remite al papel del poeta en la tradición antigua y a las hazañas fabulosas de Orfeo y Anfión. Orfeo sacaba a los hombres de las selvas atrayéndolos con la música, y por medio de su arte los hacía formar una comunidad humana. Anfión puso las piedras en movimiento mediante su música para la construc-

<sup>15</sup> Cicerón, *Pro Archia*, 18.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 27.

ción de Tebas y las dispuso del modo adecuado para constituir una sociedad civil. Su meta era de naturaleza política, porque las murallas de la ciudad son el límite con el caos exterior, con la naturaleza que el hombre no ha forzado aún para que le sirva, que todavía no ha "humanizado"<sup>17</sup>.

La *musiké* —no la música, sino la capacidad organizadora de las **musas** y de los poetas— crea la medida para todo lo que no está meramente "fuera" de los hombres en la forma de "naturaleza exterior", sino que se manifiesta también en ellos, en sus impulsos y pasiones. Las actividades poéticas, figurativas y por tanto también "metafóricas", proporcionan la posibilidad de que la humanidad se libere a sí misma de las constricciones inmediatas de la naturaleza. Esta posibilidad se manifiesta en el "festival"; la humanidad es celebrada en la libertad alcanzada por el poder de la metáfora<sup>18</sup>.

Con esto, al poeta como orador se le atribuye "conocimiento". La medida o criterio que proporciona sirve para realizar la esencia del hombre desarrollando y ordenando las pasiones en la familia y regulando las relaciones entre los hombres en el orden del estado<sup>19</sup>. Desde este punto de vista, la función del arte y de la poesía es su "utilidad" (*prodesse*) para la construcción del mundo humano. Pero ¿qué elementos explican aquí el papel de la retórica cuando Latini se refiere a las obras y las palabras como fuentes de la historia humana y extiende la tradición del poeta como orador para incluir la acción poética?

### III. *El poeta como orador.*

1. El problema con que nos enfrentamos es que nuestro ideal racionalista de conocimiento científico identifica el rigor del pensamiento objetivo con lo demostrable y excluye de la esfera teórica toda forma de lenguaje figurativo, poético, metafórico y retórico. De este hecho surgen tres preguntas: 1) si tal exclusión es legítima; 2) cuál es, ya sea que la aceptemos o la rechacemos, la importancia de una tradición como la humanística, que se basa en la afirmación de la primacía del lenguaje figurativo como fuente de la historicidad característica de los seres humanos; y, por último, 3) el problema de si las interrogantes y teorías de la

<sup>17</sup> Horacio, *Ars Poetica*, 391 sqq.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 312 sqq.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 403 sqq.

tradición humanista permiten superar el carácter puramente lógico y "formalista" del pensamiento contemporáneo.

Para aproximarnos más a estos problemas desde una perspectiva histórica, deseo referirme a dos obras de Dante, el *De vulgari eloquentia* y el *Convivio*, donde la noción del poeta como orador está expuesta con todas sus implicaciones. Dante define el lenguaje poético como "una idea retórica expresada en música" (*fictio rhetorica musicaque poita*)<sup>20</sup> Para Dante, *fictio* significa "idea" y  *fingere* es idéntico a *imaginare*<sup>21</sup>. El participio *poeta* viene del verbo arcaico *poire* y se relaciona etimológicamente con la palabra griega *poiesis*. *Poiesis* tiene como significado fundamental la producción de algo que altera la naturaleza y no contiene su fin en sí mismo. Es el hacer una obra ya por su utilidad, ya para su goce. *Fictio rhetorica* significa una invención que actúa expresivamente, como lo hace el arte de la palabra<sup>22</sup>. Tiende hacia la unidad, interconexión y ordenamiento de las partes, y en último término a la reproducción de las pasiones y a la influencia sobre ellas<sup>23</sup>. La conexión con la música que Dante menciona se refiere al ritmo del verso y al carácter estructurado y determinado del lenguaje poético<sup>24</sup>.

De acuerdo con la definición de Dante, el lenguaje surge como una pregunta o una respuesta (*vel per modum interrogationis, vel per modum responsionis*) en el contexto de la imposición de alguna necesidad de carácter material o espiritual<sup>25</sup>. La imposición se manifiesta como una tarea, y sólo por referencia a esta tarea recibe la realidad, tal como está dada a nuestros órganos sensoriales, su significado. Aquí importan dos aspectos de esto: por una parte, la adscripción de significados a las apariencias sensibles, esto es, la actividad de "metapherein", y por otro lado la imposición de una tensión y "atención" (un *tendere ad*). De acuerdo con Dante, lo originario, esto es, lo divino, se manifiesta en esta tensión primordial<sup>26</sup>. Aquí se hará manifiesta toda la importancia de la teoría del lenguaje de Dante, que deberemos examinar en su totalidad.

El paso decisivo en las reflexiones de Dante tiene lugar con la afirmación de que originariamente, en un tiempo ahistórico anterior a la rebelión del hombre contra Dios —simbolizada para Dante en la cons-

<sup>20</sup> Dante, *De Vulgari Eloquentia*, II, IV, 2.

<sup>21</sup> Véase Dante, *Purgatorio*, XXXII, 69; *De Monarchia*, II, XII, 7 y III, IV, 16.

<sup>22</sup> Dante, *Convivio*, III, IV, 1.

<sup>23</sup> *Ibid*, I, X, 13.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, VII, 14 y IV, VI, 4.

<sup>25</sup> Dante, *Vulg. Eloq.*, I, IV, 4.

<sup>26</sup> *Ibid.*

trucción de la torre de Babel— sólo había un lenguaje único para todos los hombres. La fragmentación de este lenguaje originario comienza con la erección de la torre de Babel y el trabajo que le es esencial, es decir, con la diversificación de actividades diversamente estructuradas. Para Dante el trabajo significa dar un sentido a las cosas naturales y, con ello, transformarlas con vistas a algún fin particular aún no alcanzado. En el caso concreto que aquí nos ocupa se trata de la erección de la torre. En otras palabras, todo oficio que surge de la necesidad de realizar alguna tarea particular define la realidad y se constituye en la fuente de la “denominación”.

El origen del trabajo, del que se desarrollan las diferentes lenguas, es el esfuerzo. Este se articula de acuerdo con la meta aún no alcanzada de “humanizar” la naturaleza. Según Dante, esta “humanización” comienza con la rebelión contra el orden originariamente existente, que con ella se pierde para ser reconstruido otra vez de manera distinta. Aquí se halla el origen de la historicidad humana.

Dante escribe que en la construcción de la torre de Babel una parte de los hombres

mandaba, otra dirigía las obras (*architectabantur*), una parte erigía murallas, otra las nivelaba con escuadra... de modo que, si bien originalmente usaban una y la misma lengua, ésta se dividió en el curso de la obra en muchas lenguas, y una vez abandonada la obra ya nunca volvieron a la misma comunicación recíproca. Sólo aquellos que estaban unidos por una misma actividad conservaron la misma lengua (*solis enim in uno convenientibus actu eadem loquela remansit*). Hubo una para los arquitectos, otra para los acarreadores de piedras... Para todas las diferentes tareas que formaban parte de la obra surgieron diferentes idiomas que condujeron a la desintegración de la unidad de la raza humana (*tot ydiomatibus tunc genus humanum disiungitur*)<sup>27</sup>.

En este estado de rebelión con que la historia da comienzo a su existencia, Dante discierne dos clases de lenguaje. La primera clase es ahistórica y artificial, un lenguaje en el cual las diversas lenguas de pueblos diferentes han cristalizado, por así decirlo, según reglas fijas. Este es,

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, VII, 6-7.

para Dante, la lengua universal, el latín. También llama “gramatical” a esta lengua, porque está, en su concepto, construida de un modo puramente racional y es de este modo ahistórica.

De aquí partieron los inventores del arte del latín (*gramatice facultatis*). El cual latín (*gramática*) no es sino la invariable unidad del lenguaje en diferentes tiempos y lugares (*inalterabilis locutionis idemptitas diversis temporibus atque locis*). Como éste se regula por el consenso de muchas gentes, no queda sujeto a las voluntades individuales y es por tanto invariable (*nulli singulari arbitrio videtur obnoxia, et per consequens nec variabilis esse potest*). Fue inventado para evitar la pérdida del acceso a la autoridad y a los hechos de los más antiguos y de sus continuadores, que se seguiría si la voluntad de los individuos pudiera cambiarlo de un modo u otro (*propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis*)<sup>28</sup>.

Los grandes poetas latinos concibieron sus obras en esta lengua que está libre de cambios históricos.

2. La gran tarea asumida por Dante nace de esta conciencia de su misión como poeta. Sostiene que el lenguaje “verdadero” y “auténtico” nunca puede ser “artificial” o “fijo” (se refiere al latín), sino uno en que los hombres trabajen, actúen y vivan —aquella lengua en que expresan sus esfuerzos y las pasiones que emergen de situaciones concretas. Alude a la segunda clase de lenguaje, a la lengua materna de los pueblos particulares con toda su historicidad. “La lengua vulgar nos es más próxima cuanto más unidos estamos con ella. Ella sola nos es la más próxima antes que otras, tanto por sí misma como por accidente, porque está vinculada con las personas que nos son más próximas, como nuestros parientes, nuestros conciudadanos y nuestro propio pueblo. Esta es nuestra lengua materna (*lo volgare proprio*), que no es sólo próxima, sino máximamente próxima a cada uno de nosotros”<sup>29</sup>.

La “autenticidad” de la lengua que el poeta lleva a cumplimiento como *vates* u “orador” puede ser hallada e identificada tan sólo en la multiplicidad de diferentes dialectos que son expresión de situaciones históricas particulares. Dante describe la primera fase de esta tarea, que

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, IX, 11.

<sup>29</sup> Dante, *Convivio*, I, XII, 5-6.

nunca antes había sido formulada por un poeta de manera tan consciente y programática, como la caza de una pantera oculta en la espesura de una selva entre los matorrales de diferentes dialectos. Esta metáfora expresa la opinión de Dante según la cual una multiplicidad de formulaciones conduce a diferentes ritmos, normas y órdenes, todos ellos indispensables para hacer posible la comunidad necesaria para vivir en diferentes situaciones. "Después de cazar por las selvas y campos de Italia sin haber encontrado la pantera que buscamos, queremos perseguirla de acuerdo con un plan, para poder atrapar en nuestra red a esta criatura cuyo olor está en todas partes pero que no se muestra en ninguna (*redolentem ubique et necubi apparentem*)"<sup>30</sup>.

También nos habla Dante de los peligros de esta cacería, consistentes en que ella no puede ser conducida adecuada y objetivamente si quien la emprende es seducido por una inclinación hacia su propio dialecto. El pasaje siguiente revela el peligro de esta falta de objetividad en todo su dramatismo. Dante escribe:

Pero nosotros, para quienes el mundo es la patria como para los peces el mar (*nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor*), aunque bebimos del Arno antes de tener dientes y amamos tanto a Florencia que padecemos injusto exilio por su amor, apoyaremos nuestro juicio en la razón más bien que en los sentimientos. A pesar de que no hay en la tierra un lugar más propicio que Florencia para nuestro placer o para el aquietamiento de nuestra sensualidad (*quamvis ad voluptatem nostram sive nostre sensualitatis quietem in terris amemior locus quam Florentia non existat*), hemos recorrido los volúmenes de los poetas y de otros escritores, en que el mundo es descrito en general y por partes. Hemos evaluado las diversas ubicaciones de los lugares del mundo y su relación con ambos polos y con el Ecuador, y hemos llegado a la conclusión de que hay muchos lugares y ciudades más nobles y amenos que Toscana y Florencia, donde nací y soy ciudadano, y de que muchas naciones y pueblos usan lenguas más hermosas y útiles que los italianos<sup>31</sup>.

Dante cree que el lenguaje objetivo y verdadero que él busca sólo puede hallarse allí donde la autorrealización humana se expresa en su confrontación con la naturaleza, esto es, en el trabajo, en la comunicación

<sup>30</sup> Dante, *Vulg. Eloq.*, I, XVI, I:

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, VI, 3.

con los demás, en el enfrentamiento con las propias pasiones, en suma, en la lengua como expresión de la historicidad.

Partiendo de este supuesto desarrolla Dante su gran tesis de que como poeta, esto es, como el creador del significado de la realidad a través de su propia adscripción de dicho significado, él completará esta tarea. Sin embargo, dicha tarea sólo puede completarse cuando los poetas adscriben significados con miras a la formación de la sociedad y a su futuro. El lenguaje necesario para esta tarea tiene que usar imágenes y metáforas, porque sólo de esta manera puede actuar sobre las pasiones. El poeta debe ser un orador. Es dudoso que un poeta haya pretendido jamás poseer, *en virtud de sus propias facultades*, la capacidad de producir, en medio de la jungla de sentimientos y metas y acciones diversas, un lenguaje "verdadero" que haga posible "humanizar" la naturaleza fuera y dentro de nosotros mediante la adscripción de significados. La actitud de Dante frente a esta tarea es clara cuando escribe:

Y confiero dicho honor a este amigo [i.e., a la lengua vulgar]; pues lo bueno que hay en él como algo oculto y posible, lo revelo abiertamente y en su realización propia, que es la manifestación de las afirmaciones concebidas (*e questa grandezza do io a questo amico, in quanto quello elli di bontade avea in podere e occulto, io lo fo avere in atto e palese ne la sua propria operazione, che è manifestare concepta sentenza*)<sup>32</sup>.

La lucha contra quienes no reconocen esta tarea, utilizando lenguaje "extranjero" y no verdadero, se hace para Dante un deber sagrado. "Para perpetua infamia y degradación de los malvados hombres de Italia que recomiendan la lengua vulgar de otros pueblos y desprecian la propia, digo que su comportamiento procede de cinco causas abominables"<sup>33</sup>.

El lenguaje "genuino" originario desde el cual se desarrolla la sociedad humana es, por tanto, imaginístico y directivo, no argumentativo. Es el lenguaje creado por el poeta como orador y *vates*, que define con su discurso un área histórica. El lenguaje figurativo es esencialmente metafórico en la medida en que "humaniza" lo real mediante la adscripción de significados en la trama de tareas por las que el hombre se realiza a

<sup>32</sup> Dante, *Convivio*, I, x, 9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, xi, 1.

sí mismo en diferentes períodos del tiempo. En ello reside la primacía del lenguaje directivo, revelatorio y metafórico sobre el discurso argumentativo, deductivo y racional.

3. De la respuesta a las preguntas que surgen en ciertas situaciones acerca del futuro y su relación con determinadas necesidades y metas, resultan para Dante cuatro características del "lenguaje retórico" investigado. Ante todo se hace visible aquí la función política que tal lenguaje debe poseer. Al mismo tiempo, la base retórica se halla inequívocamente en la obra del poeta que asume esta tarea. Dante señala con amargura que es sólo por amor a esta tarea oratoria y política que él debe peregrinar como un refugiado por Italia.

He andado peregrino, casi mendigando (*peregrino, quasi mendicando, sono andato*), por casi todas las partes por donde esta lengua se extiende, y he mostrado contra mi voluntad las heridas de mi destino, que suelen ser imputadas injustamente al herido. Verdaderamente he sido barco sin velas y sin timón, llevado a distintos puertos y playas y desembocaduras por el viento seco que exhala el dolor de la pobreza (*veramente io sono stato legno sanza vela e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade*). Y he comparecido ante muchos que tenían otra imagen de mí debido a cierta fama mía; a sus ojos no sólo se desvalorizó mi persona, sino también mi obra, tanto la ya hecha como la que aún está por hacer<sup>34</sup>.

Dante enumera cuatro rasgos que una lengua "genuina" debe poseer. Ellos indican cómo debe ser entendido el lenguaje metafórico poético en su función histórico-política. La primera característica del lenguaje que Dante busca y quiere realizar en su propia obra debido a la situación política e histórica en que él vive, es la de *illustre*. *Illustre* podría traducirse como "célebre" o "eminente", pero creo que estos adjetivos no expresan la cualidad en que piensa Dante. Esta exige que el verbo *illustrare* se traduzca como "iluminar", en el sentido de que el lenguaje conduce a los hombres a una visión de verdades más altas y de los movimientos del alma en virtud del "brillo iluminador" de su poder poético creativo. En otras palabras, el lenguaje genuino debe emanar de las profun-

<sup>34</sup> *Ibid.*, I, III, 4-5.



didades de la creatividad humana, debe estar dirigido hacia todos los aspectos de lo humano y conducir a la autorrealización espiritual y práctica. Sólo de este modo puede abrazar y promover también a la vida política. Esta interpretación es corroborada por un pasaje en *De vulgari eloquentia* donde se explica lo *illustre*. Dante escribe: "Por lo que llamamos *illustre* entendemos algo que ilumina y que, iluminado, resplandece"<sup>35</sup>.

Dante designa con el adjetivo *cardinale* al segundo rasgo que él atribuye al lenguaje buscado. La traducción castellana "principal" es pálida y debilita la fuerza de la imagen contenida en esta palabra. Porque así como una puerta recibe firme apoyo de su quicio (*cardo*) y por ello puede moverse con facilidad, así también la multitud de diferentes dialectos puede resonar en conjunto sólo en relación con el modelo ideal que el poeta establece. ¿De qué otro modo se podría juzgar y dar vida a los rasgos positivos de los múltiples dialectos diferentes? "¿No extirpa [la capacidad poética] día a día los arbustos espinosos de la selva itálica? ¿No planta y cultiva jardines diariamente? ¿Qué otra cosa hacen sus cultivadores sino desmalezar y trasplantar al modo en que se ha dicho?"<sup>36</sup>.

Mediante su tercer rasgo, que Dante designa como *áulico*, la lengua vulgar hace su camino hacia la corte. La corte (*aula*) representa el lugar "ideal" donde el arte del poeta puede ser juzgado y valorado. Debemos recordar, sin embargo, que la situación histórica y política en que Dante vivió se distinguía por la *falta* de un verdadero centro político o "corte" donde el lenguaje ideal pudiera haber sido aceptado y estimulado. "De aquí que nuestro lenguaje ilustre peregrina como un forastero y se hospeda en humildes asilos, porque carecemos de corte real"<sup>37</sup>.

Dante se percató de la situación histórica en que vivía. Si Italia hubiera tenido una corte, un centro político, el poeta habría tenido un lugar apropiado para su tarea poética oratoria. Pero porque no había tal lugar, éste constituyó una noción puramente ideal, una "corte ideal" en que los diferentes poetas-oradores procuraban tener su asiento. A pesar de esta comprensión de la situación histórica, Dante mantuvo la esperanza de que la meta e ideal político de una monarquía llegara algún día a ser realidad. El hombre que encarnó para él esta esperanza fue Enrique VIII, el emperador y posible rey de Italia. Una de las *epís.*

<sup>35</sup> Dante, *Vulg. Eloq.*, I, XVII, 2: *Per hoc quidem quod illustre dicimus, intelligimus quid illuminans et illuminatum*

*prefulgens.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, I XVIII, 1.

<sup>37</sup> *Ibid.*, I XVIII, 9.

tolas de Dante dice: "Despertad, pues, todos vosotros, habitantes de Italia, dirigíos a vuestro rey, porque no sólo estáis sometidos a su imperio, sino también, como hombres libres, destinados al gobierno"<sup>38</sup>.

Al último rasgo del lenguaje buscado llama Dante *curiale*. *Curia* es el lugar donde la ley es dictada y donde ejerce su imperio. *Curialitas* es la cualidad de equilibrio y medida de las reglas de acción (*curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt*)<sup>39</sup>. El lenguaje *curiale* emana, en la terminología de Dante, de aquellas acciones normativas e institucionalizaciones que constituyen los fundamentos de la comunidad humana, esto es, de juicios y normas que configuran la base para la ley equitativa, que al ser obedecida protege los intereses y el bienestar de todos.

Aunque en Italia no haya una *curia* en el sentido de una institución unitaria, como es la *curia* del rey de Alemania, no faltan sin embargo sus miembros. Y así como los miembros de la *curia* alemana son reunidos por un príncipe, los miembros de la nuestra son unidos por la luz de la razón. Por lo que es falso decir que los italianos carecen de *curia*, aun cuando no tengamos un príncipe<sup>40</sup>.

(Traducción de Joaquín Barceló)

*El final de este artículo aparecerá en nuestro próximo número.*

<sup>38</sup> Dante, *Epistole*, v, 19.

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, xviii, 5.

<sup>39</sup> Dante, *Vulg. Eloq.*, I, xviii, 4.