

PER LA RICOSTRUZIONE DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO DI DANTE

JÁNOS KELEMEN

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Ókori és Középkori Filozófia Tanszék
H-1052 Budapest, Piarista köz 1.

La filologia dantesca non ha mai trascurato il fatto che sia nella poesia, sia nei trattati teorici di Dante il problema del linguaggio ha una posizione rilevante. Ma tutt'ora rimane discutibile se a Dante si possa davvero attribuire una concezione del linguaggio interessante, rilevante e originale.

La questione è identica a quella relativa al Dante filosofo. Nella cultura europea è il Dante *poeta* che ha un posto insigne, e la filologia dantesca sino ai nostri giorni suggerisce questa stessa immagine. Per numerose generazioni di lettori e di critici è stato un fatto turbante che l'autore della *Divina Commedia* sia un *poeta doctus*, che carica la propria poesia di concetti e termini tecnici della teologia e della filosofia scolastica. Pure i suoi scritti dotti sono stati letti piuttosto alla luce della grande opera poetica, per ricavarne dei dati filologici necessari alla spiegazione di quella, e non sono stati catalogati tra le grandi espressioni, di per sé paradigmatiche, della tradizione filosofica europea. Così Croce praticamente ha dato forma l'opinione comune, quando – contestando a Dante il rango di pensatore originale ed autonomo – ha qualificato come elemento esclusivamente „strutturale” il contenuto teologico e filosofico della *Divina Commedia*, e quando ha dichiarato che il *De vulgari eloquentia* non è l'inizio della filologia moderna, e non è nemmeno un'opera rilevante o rivoluzionaria dal punto di vista della filosofia del linguaggio.¹

Furono, per primi, gli studi di Bruno Nardi,² che cominciarono a cambiare l'opinione tradizionale. Grazie al suo impegno, come anche all'impegno di certi altri dantisti, il Dante filosofo ha ottenuto una rilevanza

¹ B. Croce, *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1922.³ 14.

² Vedi prima di tutto i seguenti volumi: B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1942; *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967. Per la modificazione dell'immagine sul Dante filosofo anche quella di Gilson è stato uno contributo decisivo. Vedi: Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939. (3^a ed.: 1972.)

adequata nella filologia dantesca degli ultimi decenni, anche se questa svolta non si fa sentire ancora nella disciplina che viene coltivata sotto il nome „filosofia medievale”. Per tale fenomeno, possiamo congetturare diverse spiegazioni, ma R. Imbach ha probabilmente ragione quando afferma che nella nostra immagine tradizionale della filosofia medievale non si inserisce, tutt’ora, la figura del *laico*, che non è né chierico, né letterato, non è familiare nel mondo delle università e cerca il proprio pubblico – come Dante afferma esplicitamente nel *Convivio* – non tra i letterati ma tra i laici.³

Proprio partendo da questo Imbach ha formulato il programma degli studi filosofico-storici medievali, che con la rivelazione del rapporto tra la filosofia e i laici, e, in più con la definizione accurata degli destinatari delle opere filosofiche, potrà cambiare notevolmente la nostra concezione della filosofia del medioevo e dei criteri stessi che definiscono la „filosofia medievale”. In base a questo approccio, dunque, Dante ci appare come filosofo rilevante, originale ed innovatore.⁴ Se tutto ciò è vero *in generale* nei confronti della sua attività di filosofo, è vero ancora di più nei confronti delle sue ricerche di filosofia del linguaggio, il cui problema centrale è indubbiamente la questione relativa allo stato, al ruolo, alla pertinenza culturale del *volgare*.

Dante che, di per sé, è un autore particolarmente cosciente, è consapevole di quanto la sua attività in questo campo sia originale ed innovatrice. In più, quando il poeta osserva che vuole „cercar di quelle cose nelle quali niun’ autorità ci soccorre” („inquirere intendamus de hiis in quibus nullius autoritate fulcimur”),⁵ non è semplicemente la propria attività che vuole mettere in rilievo. In un’epoca in cui è l’*autoritas* la fonte e la garanzia della verità quest’affermazione significa niente meno che Dante estrae un campo intero della scienza, appunto quello delle questioni riguardanti il linguaggio, dal dominio del giudizio fondato sull’autorità.

1. NOMINA SUNT CONSEQUENTIA RERUM

Per colui che vuole compendiare i presupposti di una ricostruzione dei temi principali della filosofia del linguaggio di Dante, la sola frase della *Vita Nuova* offre apparentemente un buon punto di partenza: „lo nome d’Amore è sí dolce a udire che impossibile mi pare che la sua propria operazione sia nelle più cose altro che dolce, con ciò sia cosa che li nomi se-

³ Dante, *Convivio*, in: *Dante – Tutte le opere*, Newton, Roma 1993, 893.

⁴ Vedi: R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laics*, Editions Universitaire Fribourg Suisse – Editions du CERF, Paris 1966.

⁵ Dante, *De vulgari eloquentia*, I, ix, in: *Dante – Tutte le opere*, 1027. Aggiungiamo che Dante rivendica questa stessa originalità anche nelle proprie ricerche politiche: „desidero et intemptatas ab aliis ostendere veritates”. *Monarchia*, I, i, in: *Dante – Tutte le opere*, 1072.

guitino le nominate cose.”⁶ In questo luogo ci interessa naturalmente la massima secondo cui „li nomi seguitino le nominate cose”, che viene citata anche in latino: „Nomina sunt consequentia rerum”.⁷

Il passo pone due problemi. Primo: Dante accetta – come ancora nei nostri giorni si legge⁸ – davvero la tesi platonico-cratilica del rapporto necessario o naturale tra nomi e cose? Secondo: visto che la massima figura inequivocabilmente come *citazione* („sí come è scritto”), da quale fonte la trae Dante?

Alla seconda domanda, dopo diversi suggerimenti equivoci, è stata data una risposta definitiva da B. Nardi,⁹ che si è preso la fatica di sfogliare la Glossa del *Corpus iuris civilis*, da cui Dante trasse anche altri dei propri pensieri fondamentali. Nardi richiama l’attenzione a diversi passi in cui la massima in questione (ricordiamoci che si presenta nella forma *nomina sunt consequentia rebus*) appare. Prescindendo qui dai dettagli e dal significato giuridico di questa massima, vale la pena di citare la conclusione del grande dantista: „Dalle precedenti citazioni risulta che la massima *nomina sunt consequentia rebus* (e forse anche *rerum*, era comune nelle scuole di diritto romano, mentre non l’ho incontrata mai presso i grammatici medievali e nemmeno negli scritti di logica, ove pur si discute la questione dell’origine dei nomi e quella del loro rapporto colle cose e coi concetti, né in quelli dei teologi che fanno ampie disquisizioni sui nomi divini”.¹⁰ Nardi ci ricorda pure il fatto che la formula è utilizzata anche da autori ben conosciuti da Dante, come Guittone e il giudice Ubertino,¹¹ proprio in quel significato giuridico secondo il quale ‘i nomi devono seguire le cose o i fatti’. Da tutto ciò circa la prima domanda si può dedurre unicamente che la tesi in questione non ha alcuna rilevanza nell’ambito della filosofia del linguaggio. In altre parole il passo qui esaminato della *Vita nuova* non

⁶ Dante, *Vita nuova*, XIII, in: *Dante – Tutte le opere*, 680.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Vedi: József Pál, *Dante tipológiai szimbolizmusáról*, JATEPress, Szeged 1997, 106.

⁹ B. Nardi, „Il linguaggio”, in: B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*. Vedi il secondo punto dello studio, 149-155.

¹⁰ *Op. cit.* 154.

¹¹ Guittone: Credo saprete ben, messer Onesto
Che proceder dal fatto il nome dia.
Ubertino: Se ‘l nome deve seguitar lo facto,
Vera vita è la tua, o fra Guittone.

Vedi: B. Nardi, *idem*. Possiamo aggiungere che nel caso di Ubertino l’espressione „seguitar lo facto” è vicina alla traduzione italiana – effettuata da Dante – della massima: „con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose” (*Vita nuova*, *idem*). Questa traduzione conferma univocamente che la forma corretta della massima non contiene *rerum*, ma *rebus*: „nomina sunt consequentia rebus”, dove *consequentia* non è nome femminile appartenente alla prima declinazione, invece è participio plurale neutro. Da cui univocamente consegue che l’interpretazione corretta non è che „i nomi sono conseguenze delle cose”, invece è che „i nomi sono seguenti alle cose” (e la traduzione ungherese di Zoltán Jékely contiene proprio quest’interpretazione corretta).

conferma che Dante si fosse impegnato a favore dell'ideale platonico della corrispondenza necessaria sussistente tra nomi e oggetti.

2. IL SEGNO

L'esito negativo della ricerca antecedente non esclude, però, che Dante avesse accettato la relazione necessaria dei nomi e delle cose. In ogni modo i testi testimoniano che Dante – analogamente ad Alberto Magno, a Tommaso e a diversi altri rappresentanti della scolastica – ha accettato il concetto aristotelico ed agostiniano del 'segno' e che nelle sue riflessioni sulla filosofia del linguaggio il suo punto di partenza era che i segni sono riferiti *ad placitum* alle cose: con l'aiuto dei segni si può „significar qualche cosa secondo la volontà” („aliquid significare videtur ad placitum”).¹²

Prima di rievocare la completa definizione dantesca del 'segno', vediamo ulteriori esempi dell'uso, da parte di Dante, di questo concetto.

Nella *Monarchia* si legge: „non ti meravigliar, se la divina volontà si cerca pe' segni; conciosiaché ancóra la umana volontà non si conosce se non pe' segni esteriori”.¹³

Confrontiamo questo passo col luogo del *Paradiso* dove Beatrice spiega che è solo una apparenza (vale a dire, solo *segno*) il fatto che le anime beate si situano in diversi cerchi del cielo:

*Qui si mostrano, non perché sortita
sia questa spera lor, ma per far segno
de la celestial c'ha men salita.
Cosí parlar conviensi al vostro ingegno
però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno.
(Paradiso, IV. 37-42.)*¹⁴

Secondo il passo citato della *Monarchia* il segno funge da intermediario, vale a dire è il sostituto della conoscenza immediata che è impossibile per l'uomo. Il segno si rivolge all'*intelletto*, rende conoscibile qualcosa di invisibile, di irraggiungibile per i sensi, come per esempio Dio o la volontà di un altro individuo. Notiamo che pure in questa caratterizzazione del segno è implicito il carattere *ad placitum*. Invece, dalle parole di Beatrice emerge la natura sensuale del segno, cioè una particolarità che si riconduce al principio di Tommaso secondo cui non vi è nulla nell'*intelletto* che non vi sia stato anteriormente nei sensi („... che solo da sensato ap-

¹² *De vulgari eloquentia*, I, iii, in: *Dante – Tutte le opere*, 1021.

¹³ „(...) Nec mirum si divina voluntas per signa querenda est, cum etiam humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur”. Dante, *Monarchia*, II, iii, in: *Dante – Tutte le opere*, 1094.

¹⁴ *Dante – Tutte le opere*, 456.

prende / ciò che fa poscia d'intelletto degno". *Paradiso*, IV. 41-42.). Inoltre Beatrice afferma anche che il trovarsi nella necessità di usare segni è un tratto distintivo dell'uomo („Cosí parlar conviensi al vostro ingegno". *Paradiso*, IV. 40.), sottolineando che tale necessità è dovuta a un nostro difetto originario. Nell'uso dantesco del concetto del 'segno' è sempre implicito un „soltanto". È „soltanto" per mezzo dei segni che l'uomo è capace di conoscere la verità piú profonda, ma neanche per mezzo di essi è capace di esprimere tutto (per esempio l'esperienza mistica).¹⁵

Tutto ciò è in armonia con la definizione già citata del secondo libro del *De vulgari eloquentia*, nella cui versione completa si legge: „Fu dunque necessità per la specie umana aver qualche segno razionale e sensuale, pel commercio de' suoi concetti. (...) E questo è prova della nobiltà del soggetto trattato, che è cosa del *sensu* in quanto esso è suono, e in quanto par significar qualche cosa secondo la volontà, è cosa della ragione." („Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere. (...) Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est in quantum sonus est; rationale vero in quantum aliquid significare videtur ad placitum".)

Il segno dunque serve a *comunicare i pensieri* (i concetti), è *razionale*, è *sensuale* ed è *arbitrario*. Questi elementi della definizione del segno naturalmente sono già ritrovabili nella tradizione antica e medievale,¹⁶ ciò nonostante merita attenzione il fatto che l'essere intellettuale-razionale del segno è spiegato da Dante col carattere convenzionale, *ad placitum*, di esso. Inoltre, il concetto di 'segno' del *De vulgari eloquentia* esclude del tutto la visione mistica – peculiare delle utopie basate sulla lingua perfetta – dell'armonia sussistente tra linguaggio e realtà.

3. „ALL'UOMO SOLO LA PAROLA FU DATA" SOLAMENTE L'UOMO INTRA LI ANIMALI PARLA

Esige un'analisi a parte la tesi che „fra tutti gli esseri all'uomo solo la parola fu data, come a lui solo necessaria".¹⁷ Dante non è solo neanche in questo campo. Non è certo solo nel sostenere il contrasto tra l'uomo e gli „esseri inferiori" (cioè gli animali). Ma il modo in cui espone e radicalizza la tesi indica un distacco dalla tradizione teologica e filosofica.

¹⁵ Da ciò deriva un tratto fondamentale della poetica di Dante: la tematizzazione dell'„ineffabile" e l'allegorismo particolare che serve da strumento all'enunciazione dell'„ineffabile". Per questo problema – qui non trattato – cfr: János Kelemen, *A Szentlélek poétája*, Kávé, Budapest 1999.

¹⁶ Basta fare riferimento ad Agostino o a Tommaso, le cui definizioni riferenti al discorso come comunicazione di concetti e al carattere sensuale del segno vengono utilizzate direttamente da Dante.

¹⁷ *De vulgari eloquentia*, I, ii, 1019.

La sua argomentazione principale si basa sul principio che la natura non fa niente inutilmente, che però nel suo pensiero suggerisce più o meno anche quello che oggi chiameremmo una „spiegazione funzionale” del linguaggio. Il fatto che solo all’uomo sia concesso di parlare è spiegato con la necessità che l’uomo ha di parlare („nam eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit”¹⁸). Gli animali, contrariamente, non parlano perché non ne hanno bisogno. Ciò viene confermato da un’ipotesi antropologica rilevante. Gli animali – nell’ambito di una specie o tra le diverse speci – non hanno la necessità di parlare perché sono „guidati sol dallo istinto”: nel primo caso, avendo identiche azioni e passioni, possono conoscersi anche senza il linguaggio; nel secondo, invece, non esiste tra di loro una relazione tale da rendere necessaria la parola.¹⁹ La ragione, invece, rende gli individui umani tanto diversi che non sarebbero in grado di intendersi tra di loro se si limitassero ad osservare le azioni e le passioni degli altri. La ragione si differenzia negli individui quanto al discernimento, o quanto al giudizio, o quanto alla elezione („vel circa discretionem vel circa iudicium vel circa electionem”²⁰). Per conseguenza, possiamo essere d’accordo con Imbach nel sostenere che il punto cardinale ove emerge la necessità del linguaggio è, per Dante, la libertà.²¹ È rilevante, da questo punto di vista, sottolineare che Dante la chiama „il maggiore dono che Iddio alla umana natura abbia attribuito”.²²

Lo stesso argomento serve a distinguere l’uomo dagli esseri superiori, a dimostrare, cioè, che la posizione linguistica dell’uomo è unica anche in confronto con le sostanze spirituali pure (con gli angeli e i demoni). Qui si rende manifesto che la necessità del linguaggio – il fatto che l’uomo *abbia bisogno* del linguaggio – è *insufficienza*, è *imperfezione*. Gli angeli – similmente agli animali – non parlano, ma il motivo per cui non hanno bisogno di parlare è costituito dal fatto che la loro ragione è *sufficiente* („habeant promptissimam atque ineffabilem sufficientiam intellectus”²³): „gli angeli han prontissima e ineffabile facoltà intellettiva per esporre i lor concetti gloriosi”.²⁴

Ormai si vede bene quanto sia Dante coerente nell’interpretare la tesi dell’unicità linguistica dell’uomo. Perfino Tommaso, che sottolinea il carattere necessariamente sensuale dei segni linguistici, ritiene che esiste

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ È pure peculiare il modo in cui Dante a questo punto si autogiustifica e rifiuta gli argomenti contrari possibili basati sulla Sacra Scrittura (il discorso del serpente ad Eva) o sulla tradizione letteraria.

²⁰ *De vulgari eloquentia*, I, iii, in: *Dante – Tutte le opere*, 1020.

²¹ R. Imbach, *op. cit.*, 206.

²² *Monarchia*, I, xii, 1084. Cfr. con le parole di Beatrice: „Lo maggior dono che Dio per sua larghezza / fesse creando, (...) / fu de la volontà la libertate (...)”. (*Paradiso*, V. 19-22).

²³ *De vulgari eloquentia*, I, ii, in: *Dante – Tutte le opere*, 1019.

²⁴ *Ibidem*.

un linguaggio angelico (*locutio angelorum*) non-sensuale. Dante, in contrasto, applica un sistema concettuale molto più coerente, accettando l'inferenza logicamente stringente secondo cui dal carattere necessariamente sensuale del 'segno' linguistico consegue che agli angeli deve essere negata la competenza del parlare.²⁵

I sopraddetti sono pertinenti al problema della possibilità di inserire – al modo di Eco²⁶ – le riflessioni linguistiche dantesche nell'ambito della storia delle speculazioni sulla lingua perfetta. A mio parere il concetto del 'segno' qui analizzato esclude tale possibilità. L'esistenza del linguaggio – come abbiamo visto – è dovuta a una insufficienza originaria e alla natura intermedia, simultaneamente sensuale e spirituale, dell'uomo. Il linguaggio come fenomeno esclusivamente umano non può essere perfetto.

Tutto ciò non significa che Dante non abbia avuto delle ambizioni di una ispirazione diversa che possono essere, davvero, connesse con l'ideale di una possibile lingua perfetta. Naturalmente, tra tali ambizioni potrebbe essere annoverata la sua ricerca del *vulgare illustre* (oppure la sua intenzione di creare una nuova lingua poetica dagli elementi del volgare). Anche la necessità di risolvere i problemi poetici sollevati dal „poema sacro” poteva stimolarlo di andare in tale direzione. Sotto questo aspetto, però, l'ideale della lingua perfetta non rientra nell'ambito della filosofia del linguaggio in senso stretto. Tale ideale deve essere localizzato, da una parte, nel campo degli obiettivi culturali, e dall'altra, nel campo della poetica, e precisamente nel campo di quella poetica teologica che rende possibile l'espressione, o l'effabilità, dell'esperienza del viaggio oltremontano.

4. LA CAPACITÀ LINGUISTICA, LA SOCIALITÀ E L'ESSE APPREHENSIVUM PER INTELLECTUM POSSIBILEM

Oltre al linguaggio Dante attribuisce all'uomo due ulteriori caratteri distintivi: la sociabilità e „lo essere apprensivo per lo intelletto possibile” (*esse apprehensivum per intellectum possibilem*).²⁷ Per quanto riguarda la sociabilità, Dante segue rigorosamente Aristotele accettando che l'uomo è un animale politico, o, per dire meglio, è un „*compagnevole animale*” per natura.²⁸ Nella tradizione aristotelica (come anche nel pensiero di Tommaso²⁹) il

²⁵ Indubbiamente però causa una certa difficoltà il fatto che Dante in altri luoghi testuali non sia così coerente. Nella *Divina Commedia* fa parlare gli angeli (*Inferno*, IX. 91-99.) e anche i diavoli (*Inferno*, VII. 1.), mentre allo stesso tempo – come lo vedremo d'innanzi – Adamo è capace di leggere nella mente del poeta senza che quest'ultimo rinunci le proprie domande (*Paradiso*, XXIV. 103-104.).

²⁶ Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Caterza, Roma-Bari 1993. Vedi il capitolo „La lingua perfetta di Dante”, 41-59.

²⁷ *Monarchia*, I, iii, in: *Dante – Tutte le opere*, 1075.

²⁸ *Convivio*, IV, iv, in: *Dante – Tutte le opere*, 965.

²⁹ S. Tommaso d'Aquino, *De regno*, I, cap. 1. Leonina T. XLII. 450.

problema del linguaggio si collega con la convivenza sociale, e non abbiamo ragioni per supporre che Dante si fosse messo in discussione con le autorità proprio su questo punto. Allo stesso tempo, però, Dante incorpora l'idea della sociabilità in una delle sue teorie più originali secondo cui l'universalità del genere umano, nella sua integrità, ha una propria attività e un proprio fine perché le capacità umane non possono realizzarsi interamente a livello dei singoli individui o delle comunità particolari.

Dante inequivocabilmente sostiene che „lo essere apprensivo per lo intelletto possibile” è una caratteristica esclusiva dell'uomo: „non si conviene ad alcuna cosa o superiore o inferiore, altro che all'uomo”.³⁰ Ma nell'interpretare il concetto dell'„intelletto possibile” egli pare di seguire più l'insegnamento di Averroè³¹ che quello di Aristotele. Quando, per esempio, parlando della destinazione del genere umano, egli afferma che „è necessario che sia multitudine nella umana generazione, per la quale tutta la potenza sua in un atto si riduca”³², allora si appoggia esplicitamente al commento di Averroè al libro III. del *De Anima* aristotelico. Ciò nonostante la sua soluzione non è averroistica. Sia rispetto al commento di Averroè a Aristotele che alla critica di Tommaso a Averroè, Dante elabora un'alternativa affascinantemente originale. Egli, diversamente da Averroè, non separa l'*intellectus possibilis* dall'anima individuale, cioè non riconosce l'esistenza dell'intelletto unico separato. Ma diversamente da Tommaso non lo considera meramente individuale, e lo postula come un intelletto comune a tutti gli uomini. L'intelletto possibile, in questo modo, è parte dell'anima, considerata come la forma del corpo, e si moltiplica numericamente secondo il numero degli individui; ma nello stesso tempo viene subordinato all'integrità del genere umano, perché può essere realizzato solo per mezzo dell'universalità umana.

È proprio questo concetto dell'intelletto che corrisponde a „lo essere apprensivo per lo intelletto possibile”, ed è proprio questo che caratterizza l'uomo, in confronto all'intelletto delle sostanze spirituali pure.³³ Dante riveste così la ragione umana di una qualità sociale, oppure di una qualità *politica*, nel senso aristotelico della parola. I concetti del linguaggio, della sociabilità e dell'intelletto possibile si connettono, dunque, coerentemente in seno a una concezione antropologica d'avanguardia.

³⁰ *Monarchia*, I, iii, 1075.

³¹ Che Dante abbia avuto delle simpatie averroistiche, e che proprio con queste si spiega il posto nel *Paradiso* di B. Siger (*Paradiso*, X. 133-138.) è un fatto indiscusso. Vedi B. Nardi, „Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco”, in: B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 237. B. Nardi, „Sigieri di Brabante nella *Divina Commedia* e le fonti della filosofia di Dante”, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1911, 187-195, 526-545; 1912, 73-90, 225-239.

³² *Monarchia*, I, iii, 1075.

³³ „Quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nihil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione”. *Monarchia*, II, iii, 1075.

Secondo un passo del *Convivio*³⁴ „la divina luce” „raggia piú espeditamente nel parlare”. Nello stesso luogo si legge che „solamente l'uomo intra li animali parla, e ha reggimenti e atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione.” E se alcuni animali (come il pappagallo, la gazza o la scimmia) hanno apparentemente la capacità del parlare e dell'esecuzione di azioni ragionevoli, „non è vero che parlino”, giacché „come l'immagine corporeale che lo specchio dimostra non è vera, così la immagine de la ragione, cioè li atti e lo parlare che l'anima bruta ripresenta, o vero dimostra, non è vera.”

Questo mettere a confronto l'uomo con l'animale è un topos millenario ed è stato continuamente ripetuto anche dopo a Dante. Ragione e libero arbitrio, però, possono essere attribuiti non soltanto all'uomo ma anche agli angeli, ai quali però – come sappiamo – Dante nega il linguaggio. Dunque la tesi che solo l'uomo dispone di ragione non spiega, in se stessa, il fatto che solo l'uomo ha la capacità del parlare. Dante deve essere interpretato anche in questo luogo in modo che la spiegazione completa del linguaggio giace nel concetto dell'intelletto possibile, ossia nella ragione collettiva del genere umano. E ciò rimane vero anche se non esistono gli angeli e se, per conseguenza, il concetto dell'intelletto possibile perde la funzione di distinguere l'uomo dagli esseri d'ordine superiore.

5. L'ORIGINE DELLA LINGUA

A proposito dell'origine della lingua il problema centrale per Dante è quello di sapere quale fu la prima lingua dell'umanità. In base al *De vulgari eloquentia* la sua risposta sembra evidente: la lingua (*certam formam locutionis*) fu creata insieme all'anima del primo uomo (*dicimus a Deo cum anima prima concreatam fuisse*), e questa lingua era l'ebraico. Ma se esaminiamo piú da vicino il passo che contiene le due affermazioni cardinali, ci troviamo di fronte a dei gravi problemi interpretativi:

„(...) diciamo che una cotal forma di parlare fu trovata da Dio insieme con l'anima prima, e diciam forma in quanto riguardasi a' vocabuli delle cose e alla costruzione de vocabuli e a profferire delle costruzioni, la quale forma a dir vero ciascun che parla uno idioma adoprerebbe, se, colpa dell'umano orgoglio, non fosse stata smarrita, come piú avanti si proverá. In questa forma di parlare Adamo parlò; e poi tutti i discesi da lui fino alla costruzione della torre babelica, o vogliam dir la torre della confusione; questa forma ereditarono i figliuoli di Eber che da lui Ebrei furono detti, e a' quali solamente, dopo la confusione si rimase, perché il Redentor nostro, che di essi doveva sortire, usasse, siccome uomo, la lingua della grazia, non quella della confusione. Fu dunque l'ebraico idioma quello che nacque in su le labbra dell'uomo che primo parlò.”

³⁴ *Convivio*, III, vii, 941.

„(...) dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse. Dico autem ‘formam’ et quantum ad rerum vocabula et quantum ad vocabularum constructionem et quantum ad constructionis prolationem: qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humane dissipata fuisset, ut inferius ostendetur. Hac forma locutionis locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt omnes posterii eius usque ad edificationem Babel, que ‘turre confusionis’ interpretatur; hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratie frueretur. Fuit ergo hebraicum ydiuma illud quod primi loquentis labia fabricarunt”.³⁵

Dal brano possono essere tratte le affermazioni che seguono:

1. La lingua fu creata da Dio insieme all’anima di Adamo.
2. Quello che Dio ha creato è una certa *forma* del parlare o della lingua, ossia è una determinata *forma locutionis*.
3. Questa forma comprende le denominazioni, le costruzioni (cioè le strutture) costrutte da esse e la pronuncia.
4. Questa forma sarebbe utilizzata pure oggi dalla *lingua* di tutti i parlanti, se non si fosse attuata la confusione di Babele.
5. Questa forma fu applicata da Adamo e dai suoi figli fino alla costruzione di Babele, poi dagli ebrei perfino in seguito al crollo della Torre.
6. Questa fu anche la *lingua* di Cristo.
7. La prima lingua (*ydiuma*), cioè la lingua *creata (fabricarunt)* dalle labbra di Adamo fu l’ebraico.

È significativo che per la prima lingua Dante utilizzi diversi termini che aprono due vie d’innanzi a noi. O accettiamo che i termini in questione siano sinonimi, e in questo caso l’autore deve essere interpretato davvero in modo che la prima lingua fu una lingua naturale interamente formata, cioè l’ebraico; oppure prendiamo sul serio le differenze di significato tra i diversi termini – e in questo caso un’ulteriore questione da porre è questa: che cosa creò Dio insieme all’anima di Adamo? In che cosa consisteva la competenza linguistica di cui il primo uomo dispose?

Scegliendo la seconda via (i termini utilizzati hanno significati diversi) ci risulta evidente che tutto dipende dall’interpretazione del termine *forma locutionis* del (2) punto, e in più, dall’interpretazione del (4) punto: quest’ultimo dice davvero che (4a) ogni singolo parlante utilizzò questa *forma locutionis*, oppure che (4b) ogni singolo parlante utilizzò *nella propria lingua* questa *forma locutionis*? Se decidiamo a favore di (4a), allora il termine „ogni parlante” significa i parlanti dell’unica lingua originaria, mentre il termine „la lingua di ogni parlante” (*omnis lingua loquentium*) significa que-

³⁵ *De vulgari eloquentia*, I, vi, in: *Dante – Tutte le opere*, 1024.

sta lingua unica (oppure la „lingua” concepita come organo per la formazione del discorso, con il quale i parlanti formano la *forma locutionis*). Se decidiamo a favore di (4b), allora la *forma locutionis* è qualcosa che può essere comune anche in lingue diverse, perfino nel momento in cui essa esisteva *attualmente* solo nell'unica lingua originaria e con quella andò perduta. Dobbiamo riconoscere che (4b) è un poco forzato, ma per stabilire i limiti delle interpretazioni possibili ne abbiamo bisogno.

È stata M. Corti a proporre che per 'lingua originaria' di cui Dante parla non dobbiamo intendere una lingua naturale attuale, ma – come suggerisce l'espressione „certa forma locutionis” – una struttura astratta ancora non attualizzata.³⁶ U. Eco – nel contesto dei dibattiti intorno all'ipotesi di Corti – è giunto ad una posizione simile: nella sua traduzione *forma locutionis* è „*forma linguistica*”, attribuendo a Dante in questo modo la tesi che Dio, insieme all'anima di Adamo, creò una *grammatica universale*, che è più della competenza linguistica in senso generico, ma è meno di una lingua naturale sviluppata. La *forma locutionis* non può significare una lingua naturale perché il termine appare soltanto dove si tratta di sapere che cosa Dio piantò nell'anima di Adamo, mentre in quei luoghi testuali nei quali per 'lingua' si deve intendere una certa lingua formata (per es. l'ebraico), Dante utilizza i termini *lingua*, *ydioma* o *loquela*. E la *forma locutionis* non può significare neanche la capacità generale del parlare, giacché nella confusione di Babele – eccetto il caso della lingua degli ebrei – questa andò perduta (mentre è evidente che la capacità stessa del parlare non poteva andare perduta, dal momento che dopo à Babele nuove lingue si sono formate).

È più facile sostenere queste due affermazioni negative che dedurre da loro l'affermazione positiva che la *forma locutionis* significherebbe la grammatica universale. Evidentemente, le due affermazioni negative di Eco possono essere appoggiate dal confronto contestuale dei termini *forma locutionis*, *lingua* e *ydioma*. Vale a dire, esse presuppongono prima di tutto i punti (4b) (6) (7).

Per poter identificare la *forma locutionis* con la grammatica universale, abbiamo bisogno di argomenti complementari. Da una parte dobbiamo accettare (4b) che – come abbiamo visto – sembra essere una sovrainterpretazione di (4), dall'altra parte dobbiamo supporre che Dante conosceva, e accettava pure, la teoria linguistica dei grammatici speculativi e dei modisti (tra di essi Boezio di Dacia), la cui tesi centrale fu già formulata da R. Bacon: „grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur”.³⁷

³⁶ M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, in: „Le Lettere” (Società dantesca italiana. Centro di studi e documentazione dantesca medievale. Quaderno 1), 1981, 46.

³⁷ „La grammatica in ogni lingua è essenzialmente una e la medesima, accidentalmente però può variare”. Citato da G. L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages*, Mouton, The Hague-Paris 1971, 38.

Mettendo da parte le complicatissime questioni filologiche, tali influenze non possono essere né interamente escluse, né provate per mezzo di evidenze dirette. In questo modo solo degli argomenti complementari possono assicurare qualche probabilità all'ipotesi di Corti, senza per rigore conclusivo. Rimane ampio spazio alle obiezioni, delle quali è sufficiente ricordare qui quella di Imbach:³⁸ Supponendo che Dante scriva accuratamente, la sua opinione doveva essere per forza che Dio avesse donato un organismo linguistico intero ad Adamo. Il termine '*certa forma*' non può alludere a qualche potenzialità, perché – ricordiamoci del punto (3) – Dante stesso chiarisce che questa forma, oltre alle costruzioni, include anche le parole e la pronuncia.

In ogni modo le difficoltà interpretative connesse alla *forma locutionis* rivolgono la nostra attenzione a quei luoghi testuali che trattano l'essenza della grammatica e che in certi casi suggeriscono davvero che l'ideale della grammatica universale poteva aver lasciato traccia nel pensiero di Dante. Varrà la pena di ritornare, in seguito, a questi luoghi e esaminarli per se stessi.

6. LA PLURALITÀ STORICA DELLE LINGUE

Nella storia del pensiero filosofico occidentale Dante è il primo che tratta sistematicamente la variabilità e la pluralità storica come essenza della lingua umana. Potremmo dire che è stato proprio Dante a scoprire la storicità inerente al linguaggio, tesi che egli ha espresso per primo, mediante le parole di Orazio, nel *Convivio* („molti vocabuli rinasceranno che già caddero”).³⁹ Secondo il quadro presentato nel *De vulgari eloquentia* la lingua – sia nella forma della grammatica universale, sia nella forma di un organismo sviluppato – fu regalata da Dio ad Adamo, ma in seguito all'oblio della lingua primitiva (conseguenza della confusione linguistica di Babele) gli uomini stessi hanno creato le nuove lingue, soggette a mutamenti continui.

Dall'analisi della situazione posteriore a Babele due pensieri emergono: la tesi della determinatezza *sociologica* e quella della determinatezza *storica* del linguaggio. Può essere chiamata con pieno diritto 'sociologica', anzi 'sociolinguistica', quell'idea senza precedenti secondo cui le singole lingue si sono formate in corrispondenza delle attività nate dalla divisione del lavoro („quanto erano varie le opere, in altrettanti parlari l'umanità si disgiunse”).⁴⁰ Per quanto riguarda la tesi della determinatezza storica, essa si ricollega all'idea dell'arbitrarietà del segno linguistico e alla natura dell'uomo:

„Se adunque... il parlare di una istessa gente si muta col tempo, né può per alcun modo formarsi, ne segue che il parlar di coloro, che vivono separati e di lungi, sia differentemente variato al modo stesso delle costu-

³⁸ R. Imbach, *op. cit.*, 208.

³⁹ *Convivio*, II, xiii, 920.

⁴⁰ *De vulgari eloquentia*, I, vii, 1025.

manze e de' loro vestimenti, che né dalla natura né dal consorzio sono fermati, ma sorgono secondo la volontà degli uomini e della convenienza de' luoghi". Gli stessi costumi (moralì) e tradizioni – che spiegano il mutamento temporale e la varietà delle lingue – partecipano nella convenzionalità del segno linguistico. Ciò che Dante intende dire è presumibilmente interpretabile in modo che le tradizioni e i costumi (moralì) non sono determinati (cioè non sono „fermati”, „solidificati” né resi „permanenti”) da nessuna determinazione naturale o sociale: „(...) ceu varie variantur mores et habitus, qui nec natura nec consortio varietur, sed humanis beneplacitis localique congruitate nascuntur”.⁴¹

In questo passo particolarmente importante è già l'Adamo del canto XXVI. del *Paradiso* a rivolgerci la parola. Egli parla in modo simile della mutevolezza del linguaggio, spiegandola con la corruttibilità delle opere umane e con il libero arbitrio (*Paradiso*, XXVI. 124-130.). Ed ecco che nel discorso di Adamo riappaiono le parole di Orazio:

*ché l'uso de'mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene.
(Paradiso, XXVI. 137-138.)*

La consonanza del messaggio filosofico-linguistico del *De vulgari eloquentia* e della *Divina Commedia* giustifica apparentemente la tesi di B. Nardi che il pensiero di Dante – almeno per quanto riguarda la sua concezione sul linguaggio – mostri continuità e sviluppo lineare.⁴² Nell'episodio di Adamo, però, ci sono due notevoli innovazioni che implicano una svolta fondamentale nel pensiero linguistico di Dante. In primo luogo, qui non viene ripetuto che la lingua di Adamo era stata creata da Dio. La lingua è un'opera umana, è creazione e invenzione del primo uomo, il che risulta evidente dal fatto che Adamo formula così la domanda che riguarda l'origine della lingua:

*Tu vuogli udìr quant'è che (...)
(...) l'idioma ch'usai e ch'io fei.
(Paradiso, XXVI. 109-114.)*

La lingua di per sé è *naturale* per l'uomo, è il frutto della sua inclinazione istintiva al parlare. Il suo sviluppo ulteriore dipende, in armonia con la tesi dell'arbitrarietà del segno linguistico, dall'uomo stesso:

*Opera naturale è ch'om favella;
ma così o così, natura lascia
poi fare a voi, secondo che v'abbella.
(Paradiso, XXVI. 130-132.)*

⁴¹ *Op. cit.* 1029.

⁴² Vedi l'articolo sopraccennato dal titolo „Linguaggio” di B. Nardi.

L'altra innovazione sorprendente include una reinterpretazione radicale della storia di Babele secondo cui la lingua originale di Adamo, nella quale il nome di Dio fu *I*, si estinse già prima della costruzione della Torre:

*La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l'ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembrot attenta
(Paradiso, XXVI. 124-126.)*

Secondo l'ipotesi di Eco, Dante poteva derivare questo pensiero da Abulafia, mistico ebreo e cabbalista passato anche per Bologna. Abulafia ha sostenuto non solo che il popolo eletto avesse dimenticato la lingua originaria, ma anche che la lingua di Adamo (che è analoga a quello schema con l'aiuto del quale Dio creò il mondo) fosse stata una specie di „modello universale” di tutte le lingue e non ancora l'ebraico.⁴³ Il supposto rapporto tra Dante e Abulafia naturalmente confermerebbe che per *forma locutionis* si deve intendere 'grammatica universale'.

Non è da escludere che l'idea dell'estinzione della lingua originaria sia in qualche modo riconducibile davvero ad Abulafia, ma anche se Dante avesse potuto conoscere e fare proprie le tesi di Abulafia, i versi citati non dicono nulla di quel *che cosa* fosse la lingua (*lingua!*) che poi sarebbe stata dimenticata da Adamo. Le parole di Adamo possono essere intese, piuttosto, alla luce del *De vulgari eloquentia* dove Dante contrappone così il latino al volgare ('vulgaris locutio'): „è adunque più nobile il volgare, come quello che prima fu usato dal genere umano.” („harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata”).⁴⁴ Se la prima lingua era una lingua volgare, cioè una *vulgaris locutio*, allora è più logico concepirla come una lingua data e non come un arcaico modello generativo e formale di tutte le lingue.

Quello che è, dunque, essenziale nelle parole di Adamo è che la variabilità storica è propria non solo delle lingue create posteriormente a Babele, ma, senza eccezione, di *tutte* le lingue, compresa la lingua originaria.

Ciò può significare anche che già prima della confusione di Babele gli uomini avessero parlato diverse lingue? Questa dovrebbe essere la nostra conclusione logica, anche se Adamo non dice niente di simile. Anzi – forse per l'incoerenza di Dante – la scena dell'incontro con Nembrotte nell'*Inferno* suggerisce che fino all'impresa di Babele l'umanità parlasse *una* lingua, perché Nembrotte appare d'innanzi a noi come la persona responsabile della *varietà* delle lingue:

*questi è Nembrotto per lo cui mal coto
pur un linguaggio nel mondo non s'usa.
(Inferno, XXXI. 77-78.)*

⁴³ U. Eco, *op. cit.*, 55.

⁴⁴ *De vulgari eloquentia*, I, i, 1018-1019.

Tutto ciò non cambia il fatto che già la lingua originaria porta in sé l'inclinazione alla varietà, dato che è sottoposta alla fugacità e alla diversità delle tradizioni e dei costumi (moralì). È proprio nel ripensare la natura della lingua adamitica che Dante ha reso completa e coerente la sua scoperta storica del carattere *umano e storico* del linguaggio.

Vista in un altro contesto, la scena dell'*Inferno* è in accordo con le parole di Adamo. Babel, l'impresa condotta da Nembrotte, la confusione del linguaggio: tutto ciò riguarda non tanto il fatto quasi-storico o quasi-temporale che divide l'epoca adamitica da quella posteriore della lingua, ma esprime simbolicamente l'opposizione della razionalità e dell'irrazionalità. Il Nembrotte dal discorso confuso („*Raphèl maí amècche zabi almi*”, *Inferno*, XXXI. 67.) è, nel suo essere-privo-di-linguaggio, l'incarnazione dell'irrazionalità:

*Lasciànlo stare e non parliamo a vòto;
ché così è a lui ciascun linguaggio
come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto.
(Inferno, XXXI, 79-81.)*

7. IL CONCETTO DELLA GRAMMATICA

La pertinenza fondamentale storico-culturale delle speculazioni linguistiche di Dante poggia indubbiamente in quei motivi pragmatici – „politico-culturali” o ancor di piú „politico-linguistici” – che sono diventati così importanti nel processo di formazione e emancipazione della lingua letteraria italiana e, a livello generale, delle lingue moderne europee nazionali. Forse da Cicerone in poi (che già aveva problematizzato in modo simile il rapporto tra il greco e il latino della sua epoca) fu Dante il primo ad analizzare con piena consapevolezza e rigosità teorica il problema di come può essere una lingua veicolo di elevati contenuti culturali. La sua risposta di rilevanza storica è che per mezzo del volgare possono manifestarsi „altissimi e novissimi concetti consapevolmente, sufficientemente e acconciamente, quasi come per esso latino.”⁴⁵ Dice, dunque, esplicitamente che la lingua volgare – misurata alla stessa stregua del latino, lingua del sapere tradizionale e degli ambienti che possiedono istituzionalmente tale sapere – è adatta, dal punto di vista scientifico ed estetico, ad esprimere „altissimi” contenuti filosofici, teologici e dottrinali, come anche idee nuove.

Tutto ciò, piú che una costatazione filosofica, è l'annuncio di un programma culturale corrispondente ad una situazione storica contingente. Ma nella descrizione degli aspetti e dei valori („virtú”) del latino e del volgare Dante parte dalle proprie tesi filosofiche sulla natura generale

⁴⁵ *Convivio*, I, x, 895.

del linguaggio umano ed utilizza un sistema di opposizioni concettuali accuratamente elaborato. („Primario” versus „secondario”; „spontaneamente acquisito” versus „studiato”; „naturale” versus „artificiale”; „regolato” versus „non-regolato”; „variabile” versus „invariabile”; „abitudine” versus „arte”).

Tra le opposizioni figura anche l’opposizione della lingua volgare con la lingua „grammaticale”. „V’ha bensí un altro parlare che i Romani disser *grammatica* (locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt)”, dice Dante, aggiungendo che „e questo hanno del pari i Greci e altri, ma non tutti”.⁴⁶ È comprensibile perché debba il latino (o il greco) essere considerato „lingua grammaticale”: le sue regole apprendibili nelle scuole sono state da lungo tempo stabilite dai grammatici. La questione è se le lingue volgari, le cui regole non sono state stabilite dai grammatici, e che usiamo senza la conoscenza delle proprie regole, siano „agrammatiche” o meno. A volte sembra di sì, giacché da una parte apprendiamo la lingua volgare „senza regola”,⁴⁷ e dall’altra, „lo volgare seguita l’uso, e lo latino l’arte”.⁴⁸ Questo ci conduce al problema del concetto dantesco della ‘grammatica’.

Le definizioni della grammatica, date da Dante, dimostrano che egli ha scoperto un problema di comunicazione nella variabilità e differenziazione storica delle lingue e degli usi linguistici. La grammatica era per lui, semplicemente, lo strumento adatto per la soluzione di questo problema. „Di qui mossero gli inventori dell’arte grammatica, la quale non è che una cotale inalterabile uniformità di parlare in tempi e in luoghi diversi. Regolata dal sentimento concorde di molte genti, la grammatica non par sottoposta al singolare arbitrio di alcuno, e non può, di conseguenza, esser mutevole: e fu adunque trovata accioché, per la variazion del parlare che l’arbitrio dei singoli rende incostante, non ci fossero o negati compiutamente o in modo imperfetto trasmessi i fatti e i giudizi degli antichi e di coloro che la diversità de’ luoghi fa diversi da noi.”⁴⁹ Data la sua uniformità (validità universale) e il suo carattere una volta per sempre fissato (invariabilità) è la grammatica che rende possibile sia la comunicazione tra le generazioni che la comunicazione nell’epoca contemporanea; sia la comprensione delle opere antiche che quella delle opere contemporanee (è peculiare che l’argomentazione si riferisca innanzitutto alla lingua scritta).

Questo è uno dei passi che – rafforzato da ulteriori segnalazioni e riflessioni parallele – si potrebbe allegare a favore dell’ipotesi che Dante – come già abbiamo visto a proposito dell’interpretazione della *forma locutionis* – fosse stato influenzato dall’ideale della grammatica universale („regolata dal sentimento concorde di molte genti”, „inalterabilis locutionis

⁴⁶ *De vulgari eloquentia*, I, i, 1018.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Convivio*, I, v, 889.

⁴⁹ *De vulgari eloquentia*, I, ix, 1029.

ydemptitas"; „de comuni consensu multarum gentium fuerit regulata”).⁵⁰ Allo stesso tempo non possiamo non considerare il fatto che egli ritiene „perpetuo e non corruttibile” il latino,⁵¹ e, in una nota fondamentale, caratterizza negli stessi termini la „lingua grammaticale” nei quali fa riferimento alla grammatica in generale. Si offre dunque con facilità l'interpretazione che è semplicemente il latino come „lingua grammaticale” a dare soluzione al problema della comunicazione, derivante dalla diversificazione spazio-temporale delle lingue. E questo rispecchia anche il determinato contesto culturale.

Questa ulteriore interpretazione non esclude la precedente, dato che la grammatica speculativa, universale e razionale dei modisti è anch'essa grammatica *latina*. In altre parole, la grammatica, che in ogni lingua è unica e identica, e varia solo nella superficie, è la grammatica della lingua latina. Anche Dante ritiene che le singole lingue volgari assomiglino più o meno al latino (almeno nel senso che la loro grammatica è un impresso, in misura maggiore o minore, della grammatica latina) e la loro virtù è da misurare in base al loro grado di prossimità al latino. Per esempio tra le lingue di „sí”, d'„oil” e d'„oc” (l'italiano, il francese e il provenzale) è la prima, cioè la lingua volgare italiana, ad avere priorità perché è questa che si trova più vicina alla lingua grammaticale comune a tutti.⁵² Si noti che tale argomento viene riferito come „assai grave per coloro che pensano *razionalmente*” (*rationabiliter insipientibus videtur gravissimum argumentum*).⁵³

Che la grammatica latina sia universale e che essa sia anche il punto di riferimento delle singole lingue volgari non contraddice al fatto che Dante proclami la nobiltà del volgare rispetto al latino e che, appoggiandosi all'analisi comparativa dei volgari italiani, voglia rintracciare la lingua volgare illustre. Il rapporto del volgare illustre („[la pantera...]”) con le lingue volgari italiane fattualmente parlate è fondamentalmente diverso da quello che il latino ha con esse. Mentre il latino è dato come una lingua individuale e realmente esistente, il volgare illustre esiste solo idealmente („è di tutte le città e non par che sia di alcuna”).⁵⁴ Quest'ultimo – con fedeltà al concetto aristotelico della forma – è comune nelle singole lingue volgari in modo che, nonostante non si realizzi concretamente in nessuna di esse, le sue tracce sono presenti più in una che in un'altra. Queste tracce – la traccia della pantera da noi inseguita – devono essere ricercate „in modo razionale” (*ut ipsam reperire possimus rationabilius investigemus de illa*).⁵⁵ Vale a

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Convivio*, I, v, 888.

⁵² Più precisamente: tra coloro che scrivono poesia in lingua volgare sono gli italiani ad appoggiarsi di più alla lingua grammaticale comune (*magis videntur initi gramatice que comunis est*). *De vulgari eloquentia*, I, x, 1030.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Op. cit.*, I, xvi, 1039.

⁵⁵ *Op. cit.*, I, xvi, 1038.

dire, la ricostruzione che parte da esse – e che potremmo definire qui come la teoria o grammatica del volgare illustre – deve essere razionale.

Il concetto della lingua volgare illustre razionabilmente ricostruibile, comune nelle singole lingue volgari, può essere soltanto un *concetto di forma*. Non possono esservi dubbi: quello che nel caso presente Dante ipotizza, non può essere un organismo linguistico attuale, ma deve essere considerata come una forma linguistica astratta. Si può, addirittura, attribuire ad essa la proprietà della perfezione, visto che Dante vuole utilizzarla come la lingua della propria poesia.

8. CONCLUSIONE

Se vogliamo apprezzare la filosofia del linguaggio di Dante alla luce delle concezioni linguistiche moderne, dalle analisi fatte fino a questo punto emergono tre concetti: quello della *forma locutionis*, quello della grammatica e quello del volgare illustre. (È evidente che la pertinenza di questi concetti non dipende dalla loro frequenza nel testo. La *forma locutionis* – diversamente dal volgare illustre che è al centro delle ricerche dantesche – viene accennata solo in un contesto particolare). Si possono dunque connettere i tre concetti?

Se li connettiamo, collocandoli sullo stesso piano, arriviamo a una interpretazione piuttosto forte la quale implica, da una parte, che per 'grammatica' Dante intenda la grammatica universale, e dall'altra, che il concetto di *forma locutionis* e quello iano volgare illustre sono analoghi tra di loro. Nel senso di questa seconda ipotesi *il volgare illustre*, cioè la forma linguistica ideale confrontabile con le lingue volgari esistenti (e tra queste con i dialetti italiani) deve corrispondere strutturalmente alla *forma locutionis* donata da Dio ad Adamo che, da parte sua, può essere identificata con *la grammatica universale* (con „l'insieme delle regole costruttive delle diverse lingue" o „il modello universale delle lingue"). È proprio questa connessione interna del volgare illustre e della *forma locutionis* che Eco vuole esprimere con il *bon mot*: „Dante si candida a essere un nuovo Adamo".⁵⁶

Una tale interpretazione forte inevitabilmente modernizza la filosofia del linguaggio di Dante perché essa presuppone l'apparato concettuale della grammatica posteriore a Chomsky e lo situa quasi teleologicamente in un corso teorico-storico lineare, le cui fasi principali sono costituite dalla grammatica speculativa dei modisti, dalla grammatica generale e razionalista della scuola di Port-Royal e infine dalla grammatica universale concepita in senso chomskyano. Tutto ciò non significa che un'interpretazione modernizzante debba essere necessariamente forzata perché è sempre pronto l'argomento che è proprio il concetto moderno a rivelarci e a farci comprendere tendenze che altrimenti potrebbero sfuggirci. Que-

⁵⁶ U. Eco, *op. cit.*, 52.

sto filone di pensiero audace tuttavia non sarebbe realistico perché si appoggerebbe in troppi punti su presupposti che sostituiscono legami filologicamente dimostrabili. In ogni modo la filosofia del linguaggio di Dante è adatta sia alla „saussure-izzazione” che alla „chomsky-zzazione”. È abbastanza chiaro a quale condizione dovrebbe corrispondere la grammatica nella concezione dantesca. Essa dovrebbe garantire „l’uniformità del parlare” con l’aiuto delle regole che vengono stabilite dalla convenzione della gente e si sovrappongono alle variazioni locali e temporali o agli usi individuali. Si può vedere in questo un’opposizione analoga alla distinzione „langue-parole”, nonostante Dante avesse preso in considerazione innanzitutto le differenze tra i dialetti. Ma possiamo argomentare anche al modo di Apel secondo il quale la terminologia del *De vulgari eloquentia* (*locutio, sermo, loquela, lingua, ydroma*) evidenzia il fatto che, in Dante, il concetto della lingua come „langage” viene sostituito e sopraffatto dal concetto della lingua come „langue”.⁵⁷

In luogo delle interpretazioni forti qui segnalate, è più realistico accettare un’interpretazione più debole che non forma un sistema compatto dai diversi filoni di pensiero e non li mette nemmeno in corrispondenza diretta e sistematica con i concetti della linguistica e della filosofia del linguaggio moderne. Anche in base ad un approccio più prudente ci sarà il modo di renderci conto dell’originalità e della modernità, a volte davvero sorprendente, delle idee filosofico-linguistiche del poeta. Renderci conto, cioè, del fatto che il concetto di linguaggio da lui elaborato è la prima vera formulazione del carattere storico e illustremente *umano* del linguaggio ed ha un ruolo eccezionale nella scoperta della *forma linguistica*.

⁵⁷ K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1975 (2) Bonn, 118.

