

Diego Poli

L'uno e il molteplice nella teoria di Dante sulla lingua

[...] Immer ist es Welt
und niemals Nirgends ohne Nicht: das Reine,
unüberwachte, das man atmet und
unendlich weiß und nicht begehrt.

Rainer Maria Rilke
Duineser Elegien, VIII 16-19

[...] Tutto, d'intorno, ai nostri sguardi, è Mondo.
Non mai, lo spazio sterminato etereo,
incustodito e intatto,
che si respira; e che, infinitamente
intuito, si sa, – senza bramarlo.

Rainer Maria Rilke
Elegie duinesi, VIII 16-19

L'unità iniziale

Insieme ai primi passi mossi verso la sommità del Paradiso viene da Dante a essere sottolineata la consustanzialità nell'Unità: «[Beatrice è] volta ver' me [Dante], sì lieta come bella, / “Drizza la mente in Dio grata”, mi disse, / “che n'ha congiunti con la prima stella”. [...] Per entro sé l'eterna margarita / ne ricevette, com'acqua recepe / raggio di luce permanendo unita» (*Par.* II, 28-30 e 34-36).

Il percorso verso il Paradiso si prefigura come la reintegrazione nella totale armonia con il Creatore, in quella prospettiva che il trattato del *De vulgari eloquentia* fonda nel momento in cui Adamo fu dotato di una *forma locutionis* quale modello cognitivo produttivo di: – unità segniche composte in parole in relazione con i referenti attorno ai quali ragionare; – disposizione

lineare nell'organizzazione della frase; – attività articolatoria realizzatrice del continuum fonico¹.

Le due prime produzioni appartengono al lato *rationale* dell'unità segnica, la terza alla sua controparte *sensuale*. Come Dante rende esplicito, il *signum* è infatti l'elemento indispensabile al funzionamento della comunicazione umana² che si fonda sull'esercizio dell'arbitrio (*ad placitum*)³ per rielaborare (*reparare*) le lingue – definite *ydioma* 'individualità di lingua' e *vulgare* 'lingua della quotidianità' –, da quando la *confusio* babelica ha prodotto la dimenticanza della conoscenza della unità originaria per sostituirla con lingue condizionate dalle limitazioni imposte dalle variabili spazio-temporali⁴.

La fase post-babelica – ovvero l'immissione del genere umano nel divenire della storia – comporta quindi la proliferazione esasperata dell'esercizio della libera espressione del volere dell'uomo il quale, essendo per natura «animale instabilissimo e mutevolissimo» (*DVE* I ix, 6), non solo diversifica le parlate appartenenti a spazi contigui – come documenta l'esame della riduzione al simbolico numero di 7+7 dei volgari d'Italia collocati sui due lati della gioiata appenninica –, ma contiene la diversità già al suo interno («que adhuc omnia vulgaria in sese variantur» I x, 7) e produce addirittura la discordanza nel medesimo ambito micro-territoriale urbano, come si riscontra a Bologna con le differenze fra i borghi di San Felice e di Strada Maggiore (I ix, 4).

Il quadro è indicativo del prevalere dei localismi municipali a causa della mancanza di riferimento a un modello unitario. Né di minore entità sono i distanziamenti linguistici sull'asse della cronologia, come può essere esempli-

¹ «Redeunt igitur ad propositum, dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse. Dico autem "formam" et quantum ad rerum vocabula et quantum ad vocabulorum constructionem et quantum ad constructionis prolationem: qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humane dissipata fuisset, ut inferius ostendetur» (*DVE* I vi, 4). Cfr. anche «[vulgaris] licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa» (*DVE* I i, 4).

² «Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere: quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset» (*DVE* I iii, 2).

³ «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» (*DVE* I iii, 3).

⁴ «Dicimus ergo quod nullus effectus superat suam causam, in quantum effectus est, quia nil potest efficere quod non est. Cum igitur omnis nostra loquela, preter illam homini primo concreatam a Deo, sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil aliud fuit quam prioris oblivio, et homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal, nec durabilis nec continua esse potest, sed sicut alia que nostra sunt, puta mores et habitus, per locorum temporumque distantias variari oportet» (*DVE* I ix, 6).

ficato ipotizzando, pur in chiave del tutto irreali, il ritorno degli antichissimi Pavesi (*vetustissimi Papienses*) nei luoghi dei loro discendenti (*moderni Papienses* di I ix, 7) e verificare la loro mutua estraneità comunicativa⁵.

Se pertanto la instabilità e la variabilità sono implicite nei volgari naturali («humanis beneplacitis localique congruitate nascuntur» I ix, 10), fino ad «andar oltre la millesima diversificazione della lingua» (I x, 7), la convenzionalità permette alla grammatica di munirsi delle condizioni di inalterabilità e di identità rispetto al tempo e ai luoghi («gramatica nichil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversibus temporibus atque locis»), giacché questa è *regulata* dall'intesa collettiva («de comuni consensu multarum gentium fuerit regulata») e pertanto non è esposta alla variazione dei singoli arbitri («nulli singulari arbitrio [...] propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis» I ix, 11).

Rispetto allo stato dei volgari discesi da Babele, la grammatica e i volgari illustri posseggono quei principi di reciproco accordo che li mettono in grado di godere dei vantaggi dell'unità finalmente ripristinata.

La lingua esiste per decisione di Dio e resta un fermento dell'umanità che va sottoposto a regolamentazione⁶. La identità di lingua (*locutionis ydemptitas*) è il surrogato, sotto forma di sistema di grammatica, dell'originaria *forma locutionis* propria della lingua di Adamo; se questa, in quanto doveva trattare della stessa nominabilità delle cose del mondo, fu creata direttamente da Dio per venire infusa nello spirito del primo uomo, e da questi viene trasmessa alle generazioni successive⁷, la *locutionis ydemptitas* è un prodotto dell'arte e lo scarto esistente fra queste due estensioni commisura la distanza tra il divino e l'umano, fra l'archetipo e la copia del modello perduto.

La *forma locutionis* è l'evento primordiale del linguaggio quale *actus locutionis* con cui il Padre immette nel cervello umano i principi eterni (e universali) per mezzo dei quali sarà dato suddividere il reale in categorie, in modo da

⁵ La soluzione nella continuità fra queste generazioni sarebbe calcolata in mille anni (*Conv.* I v, 7-10). Questa *prior oblivio*, di cui in *DVE* I ix, 6, si collega con il *letargo*, di *Par.*, xxxiii 94, dove Dante paragona l'immediato oblio della suprema visione ricevuta in Paradiso con il ricordo dell'impresa degli Argonauti della quale, nonostante la lontananza cronologica sia reputata di 25 secoli, ancora si serba memoria («Un punto solo m'è maggior letargo / che venticinque secoli a la 'mpresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo» 94-96). La appartenenza di *oblivio* e *letargo* alla medesima sfera concettuale è garantita da Papia: «letargus, genus morbi idest oblivio mentis». Nell'esame del volgare di Genova ritorna su scala ridotta il medesimo principio di *oblivio* (*DVE* I xiii, 6).

⁶ Non c'è nessuna inversione di valore per quanto attiene questo argomento nei due testi danteschi, né nell'ambito della riformulazione del progetto linguistico della *Commedia*.

⁷ «hac forma locutionis locuti sunt omnes posterius eius [di Adamo] usque ad edificationem turris Babel, que "turris confusionis" interpretatur» (I vi, 5).

procedere a ogni specifico designato dalla indeterminata genericità – pre-paradigmatica e pre-sintagmatica, confinante con il non-essere della in-nominabilità. In tale procedimento volto ad acquisire una significazione, l'*ydioma* rappresenta l'attuazione della *forma locutionis* concreata da Dio nell'anima del Progenitore⁸ quale potenziale della *denominazione* delle cose – secondo la articolazione negli elementi discreti dei *signa* –, della successione dei costituenti della frase in una connessione lineare, integrante le funzioni nelle *specifiche* determinazioni morfologiche, e conchiusa dalla concretezza della loro emissione vocale: «dico *autem* "formam", et quantum ad rerum vocabula, et quantum ad vocabulorum constructionem, et quantum ad constructionis prolationem» (*DVE* I vi, 4). Se ne ha un parallelo in «l'agevolezza delle sue sillabe, le proprietadi delle sue costruzioni e le soavi orazioni» (*Conv.* I x, 13).

Queste considerazioni sul meccanismo derivano dal ripiegarsi del pensiero sulla lingua considerata veicolo e condizionamento del progressivo enuclearsi della complessità noetica resa problematica da una prospettiva nozionale linguistica unita a una logica.

L'intera umanità ha esultato esclamando il primo nome, quello di Dio, che, dato nel *DVE* come *El* (I iv, 4), viene nella palinodia del *Paradiso* corretto in un duplice livello di denominazione che, manifestatosi inizialmente come *I*, viene integrato da *El*: «"Pria ch'i' scendessi a l'infemale ambascia, / *I* s'appellava in terra il sommo bene / onde vien la letizia che mi fascia; / e *El* si chiamò poi: e ciò convene, / ché l'uso d'i mortali è come fronda / in ramo, che sen va e altra vene"» (*Par.*, xxvi 133-138).

Verosimilmente Dante riprende dai Vangeli di san Matteo (27, 46) e di san Marco (15, 34) dove, nel descrivere la passione sulla croce, viene riportato in aramaico il grido di disperazione da Cristo rivolto al Padre: «Eli, eli, lama sabakhtàni?» / «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»⁹. Considerato che i glossari ebraico-latini, a iniziare dalle annotazioni già di san Girolamo, informavano che *Eli* è il composto «nome (*El*) + agg. possessivo posposto (*-i*)», Dante ravvisa nel gruppo di tre lettere il simbolo della Trinità al cui interno la scomposizione formale permette di isolare *I* selezionandolo come il nome primordiale, in quanto è il grafo per il numerale uno e quindi per l'Unità.

In una profondità che dal campo della teologia si estende a quello etico (nella filosofia e nel diritto) e si sottrae alla causalità implicita nella scienza antica, il libero arbitrio sottende una situazione priva del condizionamen-

⁸ «certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse» (*DVE* I vi, 4).

⁹ La traslitterazione dal greco è quella corrente e non tiene in conto le questioni, qui allotricie, della ricostruzione autentica della frase.

to della onnipotenza e della preveggenza divina sulle azioni di una umanità lasciata responsabile delle sue scelte individuali e collettive.

La lingua si ritrova nella tensione fra la libera disposizione della mente umana e l'intervento sui suoi meccanismi di funzionamento come veste linguistica del pensiero, in modo che il segno si relazioni alla stabilità dell'accordo pattuito – e su ciò cfr. Aristotele, *De interpret.* iv 4 – secondo quella relazione che da san Tommaso è presentata come una attività dell'arbitrio umano equilibrata dai principi della sua capacità di raziocinio («oratio significat ad placitum id est secundum institutionem humanae rationis et voluntatis» *In Arist. De interpretatione*, lectio II e *S. Th.* II. ii. q. 85. 1 ad3). Nel quinto libro della *Philosophiae consolatio* di Boezio l'argomento è trattato come *arbitrii libertas*.

Se, dunque, nella pragmatica i volgari rappresentano la comunicazione della consuetudine quotidiana – tale è di fatto il significato di latino *vulgaris* –¹⁰, il loro livello di organizzazione è instabile, in quanto essi sono soggetti al costante mutamento dei segni linguistici componenziali (*signa*) affidati al continuato esercizio dell'arbitrio. I termini impiegati da Dante sono: *arbitrium*, (*bene*)*placitum*, *ad placitum*, *localis congruitas*, *lo beneplacito*, *lo piacere uman*, secondo che *v'abbella* («natura lascia / poi fare a voi secondo che v'abbella» *Par.*, xxvi 131-132), ovvero, piacimento, libera scelta e giudizio volontario a fronte della regolamentazione del *convenire*, *consortium*, *communi consensu*¹¹.

Esiste la condizione iniziale dell'*ydioma* usato da Adamo e dai suoi discendenti che, nella prima riflessione dantesca, si sarebbe conservato presso coloro che non avevano partecipato alla iniqua costruzione della Torre di Babele per continuarsi, quale lingua incorrotta dell'Eden, fino al Redentore¹². Tuttavia nel *Paradiso* la testimonianza di Adamo corregge questo punto e nega che la sua lingua («Hac forma locutionis locutus est Adam» *DVE* I vi, 5) sia sopravvissuta fino agli effetti devastanti della confusione che non avrebbe permesso la conservazione della *forma* iniziale: «La lingua ch'io parlai fu tutta spenta / innanzi che a l'ovra inconsumabile / fosse la gente di Nembròt attenta» (*Par.*, xxvi 124-126).

Nel *DVE* (I vi, 4-7) la *forma locutionis* viene lasciata per eredità al popolo

¹⁰ Cfr. anche *vulgaritas* come qualifica a favore della lingua d'*oïl* (*DVE* I x, 2) e «seguendo la volgare voce» per «seguendo il termine di uso comune» in *Conv.* III v, 3.

¹¹ Cfr. M. Tavoni, commento al *De vulgari eloquentia*, in Dante Alighieri. *Opere*, a cura di M. Santagata, vol. I, Milano 2011, pp. 1221-1222; I. Rosier-Catach, Dante Alighieri. *De l'éloquence en vulgaire. Traduction et commentaires*, [Paris] 2011, pp. 260-263; – *Abbellire* vale 'adornarsi' in *Par.*, xxxiii 107.

¹² «Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratie frueretur» (I vi, 6).

d'Israele («hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei» I vi, 5) e la corrispondenza con l'ebraico di età storica è attribuita soltanto in conclusione della narrazione («Fuit ergo Hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt» I vii, 4-7), quando si aggiunge la specificazione ulteriore che esso va considerato un idioma sacro («sacratum ydioma» I vii, 8).

La contrapposizione fra unità e pluralità

La contrapposizione fra pluralità e unità è il principio fondante l'intera teoresi dantesca e ad essa sono collegate le correlazioni fra naturalità e convenzione e fra fenomenologia e astrazione. Nella bipolarità dialettica del pensiero della Scolastica, la caratterizzazione dell'unità si ripropone, per analogia con il metodo scientifico, riconducendo il molteplice all'unità secondo il principio della *reductio ad unum* che viene esteso a qualunque altra disciplina: «omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum» / «tutte le cose che appartengono al medesimo genere devono essere ricondotte a unità» (*Mon.* III xii, 1)¹³. L'unità è la radice della bontà, mentre al contrario la molteplicità è la radice del male, tant'è che «peccare nichil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa» / «peccare non è altro che disprezzare l'uno per tendere al molteplice» (I xv, 2-3).

La drammatica frattura con il Creatore verificatasi a Babele provoca lo scioglimento dei legami di solidarietà fra gli uomini i quali, d'ora in avanti, entrano nella storia suddivisi nella moltitudine di *gentes* ciascuna delle quali è dotata di uno specifico volgare sorto nel momento in cui la perfezione iniziale è andata a dissolversi nel caos linguistico dovuto al peccato.

La costruzione della torre aveva infatti manifestato la volontà degli uomini di edificarsi un idolo, ovvero di applicarsi a una falsa idea (*eidōlon* = *idōlum*), fino ad assumerlo a simbolo di quell'unità che essi avrebbero invece dovuto conservare con Dio. Il castigo venne a incidere sulla comunicazione, in modo da impedire che il lavoro congiunto si finalizasse all'iniquo proposito, e i volgari derivati sorsero come varietà di specializzazione proprie per ogni singolo lavoro e, per sommo di punizione, all'interno di ciascun gruppo «quanto

¹³ Cfr. ancora: «in omni genere rerum unum esse oportet quo generis illius omnia comparentur et ponderentur» / «in ogni genere di cose deve essercene una sulla quale tutte le altre appartenenti al medesimo genere si confrontano e si commisurano» (*DVE* I xvi, 2); «unicus principatus» / «principato di uno solo» (*Mon.* I ii, 2); «totum humanum genus ordinatur ad unum» / «tutto il genere umano è ordinato a un solo fine» (I v, 9). Cfr. Tavoni 2011, pp. 1326-1330; Rosier-Catach 2011, pp. 312-315.

più qualificato era l'impegno nell'opera, tanto più rozza e barbarica diviene la lingua che cominciarono a parlare" (*DVE* I vii, 7)¹⁴.

La narrazione veterotestamentaria trova il sostegno nella filosofia antica che aveva trasmesso la sua riflessione sul molteplice come negazione dell'unità e come "l'uno quale misura di tutte le cose" (*pántōn métron tò hén* Aristotele *Met.* x 1, 1053a18-19).

La medianità fra l'uno e il molteplice

A partire dai primi pensatori, la cultura greca ha acquisito una notevole operatività classificatoria e interpretativa. La rottura dell'unità primordiale aveva determinato in Anassimandro il contrasto del molteplice inevitabilmente proteso alla integrazione nella omogeneità; nel flusso perenne delle cose, la contrapposizione degli opposti riposa per Eraclito sull'unità soggiacente senza tuttavia mai arrivare a conciliarsi; la misura è, per il Pitagorismo, essa stessa la sostanza dei fenomeni.

I frammenti di Parmenide attribuiscono le spiegazioni del reale alla "via che è – e che non è possibile che non sia – della persuasione e della verità" attraverso la quale si comprende l'uniformità in uno stato privo di mutamento e fuori del tempo; accanto a questa c'è la "via dell'opinione (*dóksa*)" del mondo delle apparenze, dove le facoltà sensoriali si dimostrano incapaci di trovare l'essere che si nasconde, per essere dal molteplice indotte a concezioni ingannevoli.

Infine, la medianità dell'essere è determinata dalla identità e dalla diversità alla ricerca del giusto mezzo tramite le scansioni assiomatico-empiriche della dialettica di Platone, fino a essere rappresentate dalla *mesótēs* in Aristotele¹⁵.

In Dante il principio delle origini si fonde con il piano ontologico e si pone come religioso, in una correlazione fra il modello perfetto e le realtà imperfette che guarda alla trascendenza per comprendere la partecipazione dell'uno nei molti enti. Uno schema in cui, supposto il tutto, si esplicitano i due opposti la cui validità viene ottenuta per inferenza dalla loro medianità che si realizza nella "inventio" di un diverso modo di applicazione; di questi, il primo è più antico e pertiene alle "gramaticae", l'altro è attuale e riposa nelle proposte dei "volgari illustri". Si tratta del principio della «commixtio oppositorum» / "commistione degli opposti" (*DVE* I xv, 5) che diviene il metro di giudizio nella scala di preferenza dei singoli tratti dei volgari.

¹⁴ «et quanto excellentius exercebant tanto rudius nunc barbariusque locuntur».

¹⁵ W. Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Roma 1975, p. 244.

Questi atti di *inventio* sono pertanto partecipi di caratteri pertinenti dei due estremi della questione quantificabili come unità, qui articolantesi nella forma di facoltà di grammatica, e pluralità, qui triadicamente articolata nelle forme istituite dai *trilingues doctores* secondo un congegno che fissa l'arbitrio, da cui si origina qualsiasi potenzialità, nella stabilità della convenzione.

L'unità come stasi, la molteplicità come moto

Per Aristotele, il movimento realizza il passaggio dalla potenza all'atto da cui si origina il mutamento; la stasi è viceversa l'acquietamento finale come conclusione euritmica dell'intero processo. La natura/*physis* è fondata sul movimento e sulla stasi, in una relazione fra molteplice e uno, nell'essere fra il diverso e l'identico. Il processo del significare viene rappresentato con la metafora dell'agitazione (in una situazione di entropia) rispetto al fissarsi, supponendo una situazione che possa permettere al pensiero discorsivo di intendere gli elementi compositivi del flusso in scorrimento, in totale autonomia rispetto all'opinione, *dóksa*, e al ragionamento del *logismós* altrimenti collegati al fluire e al divenire.

Fra gli assiomi della *Metafisica*, Aristotele, nel porre il quesito sulle ragioni del mutare, introduce la causa efficiente delle condizioni da cui il movimento si origina, punto di partenza e principio dell'evolversi della sostanza sensibile (*hypokeímenos* = *substantia*) come *synolon* (insieme di forma-materia e quindi di atto/*enérgeia* e potenza/*dýnamis*) nella forma ~ specie della materia preesistente. La forma impressa alla materia, e la sostanza, che è causa dell'essere come del divenire, non divengono per sé e in sé, bensì come parte del *synolon* (*Met.* 1033b). A tal punto, la sostanza acquista un valore dinamico e si indentifica con il fine/*télos*, con l'azione creatrice che conforma la materia, e con la realtà concreta del singolo essere in cui il divenire si compie.

L'atto/*enérgeia* è l'esistenza stessa dell'oggetto e può essere movimento/*kýnesis* e azione/*práxis*. La potenza/*dýnamis* è la possibilità di produrre un mutamento o di subirlo, in sé o in altro, come funzione attiva della causa efficiente, oppure di subirlo, come funzione passiva della materia.

Per ripercorrere il problema della collocazione statica secondo una visione teoretica, le entità primarie sono la sostanza che funziona da sostrato (*hypokeímenos*), come materia, essenza e forma e loro sinolo (*Met.* 1042a 26). Se la sostanza è collegata all'essenza, le sostanze si relazioneranno alle entità che sono primarie rispetto alla conoscenza. Ciò che è primo nell'essere è anche

primo nella conoscenza e pertanto il possesso della scienza in una modalità universale permette la conoscenza di tutti gli enti (*Met.* 982a 23).

L'ente è ciò che può darsi in tanti modi e si inserisce in una delle categorizzazioni dei dieci *synola*; la settima di queste, il *keísthai*, definisce ~ determina la disposizione nello spazio circostante di un soggetto (non a caso gli esempi di Aristotele sono *anákeitai* 'è sdraiato' e *káthētai* 'è seduto', perfetti passivi di *anatíthēmi* e di *kathézomai*), in riferimento al suo "stare rispetto a". La nona categoria predica l'"agire" come "fare"; è una attività – come *témnei* 'taglia' o *kaíei* 'accende, brucia' – che si dimostra come un movimento, forzato (indotto) o spontaneo (rettilineo, secondo la meccanica terrestre, circolare in quella celeste), verso il "luogo naturale". Le categorie, fissate in dieci, sono gli aspetti predicabili di un ente, considerato concettualmente come modalità dell'essere¹⁶.

Tuttavia, lasciate a se stesse, le cose tendono a indirizzarsi verso la quiete e l'immobilità, tant'è che la terra, che ha raggiunto il suo luogo naturale, si trova immobile al centro dell'universo (che è infatti considerato geocentrico).

La realtà presa quale oggetto dell'indagine dell'*epistémē* e del *noús*, quindi della scienza e dell'intuizione (su cui *Analyt. post.* 100 a16-b9), permette di pervenire a una conoscenza certa (non dipendente dall'opinione/*dóksa*, e dal ragionamento del *logismós*), giacché sono assunte le quattro cause del reale, ovvero, la forma, la materia, la causa efficiente di cosa produce il movimento, la causa finale.

Aristotele discute la contrapposizione fra la posizione di quiete e il movimento già nell'eziologia della metafisica, allorquando le cause materiali e formali si riferiscono all'essere nella sua fissità e le altre due, l'efficiente e la finale, al suo aspetto dinamico (*Phys.* 198 a21-35; *Met.* v 2). L'atto definisce l'essere nello sviluppo perfetto.

Il porsi in stato di quiete (*ēremēsai*, *stēnai* e già in Platone, *Fedone* 96b si aveva *ēremeîn*) è la premessa necessaria perché si attivi il processo dell'acquisizione scientifico-intuitiva (*Analyt. post.* 100 a15-b3): rispetto al movimento dell'esercito in rotta (*tropé*), il provvido arrestarsi di un soldato coraggioso permette il riposizionamento dell'ordine dello schieramento con il rifluire della molteplicità degli sbandati (*tarakhé*, *kínēsis*) verso l'unità del punto fermo da lui saldamente mantenuta¹⁷. Per uscire da questa metafora descrittiva, si può concludere che «il pensiero discorsivo (*diánoia*) conosce e intende l'ac-

¹⁶ W. Belardi, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma 1985, pp. 147-165.

¹⁷ Belardi 1975, pp. 145-161.

quietarsi (*ēremésai*) e lo stabilirsi (*sténai*)» di ciò che precedentemente era in movimento (*Phys.* 247 b10-11 e cfr. anche *De interpret.* 16 b21).

In questo alternarsi di dinamicità e di immobilità, Aristotele individua la fase utile alla scienza nella seconda variabile, al punto di sottolinearne la valenza nella stessa lessicalizzazione avvenuta nella lingua greca con il tecnicismo *epistēmē* la cui composizione era indubbiamente di immediata trasparenza per il parlante greco negli elementi *epi+(i)stamai* ‘sto sopra/intorno’¹⁸. In *Problemi* 956 b39-40, Aristotele afferma infatti che “la sensazione e il pensiero discorsivo agiscono sull’anima con la quiete; sembra che anche la scienza (*epistēmē*) sia questo, giacché arresta l’anima (*hístēsīn*). Se invece essa è in movimento e in trasporto, non è possibile sentire o pensare”¹⁹.

La filosofia greca e l’estetica dell’espressione

Il pensiero aristotelico meditato attraverso il Neoplatonismo sin dal tardo-antico greco e latino – secondo le formulazioni fissate da Plotino, da sant’Agostino e dalla *Philosophiae consolatio* di Boezio – si è diretto al medio evo sia arabo²⁰, nelle specifiche applicazioni dedicate ad *al-falsafah* (= *philosophia*)²¹, sia latino-cristiano, per essere ulteriormente rafforzato dagli studi sul *Timeo*, conosciuto nella, pur parziale, versione commentata da Calcidio in latino, da parte della scuola dei teologi di Chartres, come Teodorico, Bernardo Silvestre, Alano di Lilla e Guglielmo di Conches, al quale sono anche attribuite le *Glosae super Platonem*²².

¹⁸ H. Rix, *Griechisch* ἐπίσταμαι. *Morphologie und Etymologie*, in *Verba et structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag*, a cura di H. Hettrich et alii, Innsbruck 1995, pp. 237-247.

¹⁹ D. Poli, *Il “movimento” dello svelare interpretativo e la “stasi” del conoscere istitutivo*, in «Alessandria - Rivista di glottologia», XIII, 2019 [2020], pp. 145-181.

²⁰ C. D’Ancona, *The topic of the “Harmony between Plato and Aristotle”: Some examples in Early Arabic philosophy*, in *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, a cura di A. Speer, L. Wegener, Berlin-New York 2006, pp. 379-437.

²¹ Il termine, che è quindi riferito alla dimostrazione apodittico-dimostrativa, è, ad es., usuale nelle opere di Averroè. In relazione alla Scrittura profetica si ha invece *hikmah* ‘sapienza’ e, con una connotazione maggiormente esoterica e gnostica, *ma’rifah* ~ *’irfan* – cfr. M. Campanini, *La filosofia islamica*, Brescia 2016, pp. 11-21.

²² Il commento di Guglielmo aveva anche l’obiettivo di dimostrare che sotto il velo delle parole era celata la verità filosofica («integumentis verborum tectam») che poteva essere accordata con la dottrina scolastica. Ernst Robert Curtius ha chiaramente dimostrato la relazione della scuola di Chartres con le riflessioni di Dante.

In Dante, la prima citazione del dialogo si trova nel *Convivio* («Platone [...] scrisse in uno suo libro che si chiama Timeo» III v, 6) e ritorna poi nel *Paradiso* («la sentenza di Platone» IV, 24).

L'insegnamento sulla teologia creazionistica impartito "secundum physicam" significava la spiegazione del *Genesi* sulle linee degli "antichi racconti" sull'origine del cosmo discussi da Platone e dai commentatori, sino ad assumere il mito del Demiurgo della materia primordiale che, traendola dal caos, la ha plasmata seguendo il modello della perfezione ideale assoluta. Le posizioni dei filosofi di Chartres saranno anche diffuse attraverso la ripresa del genere letterario dello *Hexameron* dedicato alle singole opere compiute nei sei giorni della attività divina.

Il Neoplatonismo avrà una diffusione capillare e pertanto se ne riscontra l'influenza sullo spiritualismo francescano e sulla estetica della luce, così come è soggiacente alle interpretazioni degli *Auctores* della grammatica, per divenire in particolare evidente negli scholia a Dionigi di Alicarnasso e nei commenti ad Apollonio Discolo, fino a condizionare, in età tardo-antica, Prisciano.

Ormai la intensa attività di traduzione dall'arabo realizzata a Toledo, nella seconda metà del sec. XII, assieme ai testi provenienti dall'Italia meridionale permettono la conoscenza diretta o mediata da filosofi, come Avicenna e Maimonide, di argomenti trattati da Platone, Aristotele e Proclo. Gli interventi di Macrobio sul *Somnium Scipionis* di Cicerone, gli scritti dello ps.-Dionigi, tradotti nel sec. IX, oltre ai testi di sant'Agostino rappresentavano le altre fonti riguardanti la dottrina di Platone. Questa è dunque la direttiva in cui si inserisce anche la sintesi compiuta da Dante all'interno dell'ampio orizzonte scolastico e tomistico²³. Tale quadro era stato, sin dal 1924, individuato da Bruno Nardi ed è stato confermato dai successivi studi sulla storia delle idee di Cesare Vasoli e di Zygmunt G. Barański.

Oltre a ciò, va tenuto in conto che aspetti dello Stoicismo sono pervenuti a Dante per molteplici tramiti.

Il passo della *Vita Nova* «lo nome d'Amore è sì 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 seguitino le nominate cose, sì come è scritto: "Nomina sunt consequentia rerum"» (VI 4) introduce la condizione sensoriale dovuta all'udito che è totalmente ignorata da sant'Alberto Magno e da san Tommaso nei quali si insiste sul nesso intellettuale fra nome e cosa.

²³ Come emblematico di questa situazione si può anche considerare il quadro appartenente alla chiesa di santa Caterina a Pisa in cui san Tommaso è in mezzo a Platone e ad Aristotele nell'atto di ricevere il *Timeo* e l'*Etica Nicomachea*.

Rispetto al loro impianto prettamente aristotelico, l'attenzione di Dante appare catturata dal versante psichico che deriva dalla direzione impressa alla logica dagli stoici per servirsene nella interpretazione dell'atto di nominazione degli attributi delle cose che sarebbe avvenuto nel momento, non necessariamente o esclusivamente aurorale, dell'atto linguistico²⁴.

Attraverso Cicerone e soprattutto il *De dialectica* dello ps.-Agostino, a Dante perviene la teoria della naturalezza dei nomi che si giustappone al convenzionalismo, rendendo dottrinale la deduzione del nome dal suono che può essere giudicato binaristicamente come ammaliante o repulsivo, come dolce o aspro.

Su questo è basata la sezione dedicata dal *DVE* ai volgari d'Italia (I x, 1 - I xv, 7) nella pretesa di riconoscere la luminosità del "volgare più bello" («pulcerrimum [...] vulgare» I xii, 9) all'interno di una frammentazione che è segnalata al livello morfo-sintattico e si riflette immediatamente nel piano fono-acustico nelle variazioni risultanti "in molteplici dissonanze" («quam multis varietatibus latio dissonante vulgari» I xi, 1) – che persino possono essere paragonate a ineleganti rutti («crudeliter accentuando eructant» I xi, 6). Se si hanno situazioni di ripugnanza («tristiloquium [...] turpissimum» I xi, 2)²⁵ e condizioni di temperanza nel caso del bolognese (I xv, 3), ne derivano anche le impressioni di stridore e rallentamento (*dissonare, non sine quodam tempore* di I xi, 6; I xii, 6) rispetto all'apprezzamento del controllo della emissione articolatoria (*ab ore primorum Siculorum emanat*, di I xii, 6) e si determina una estetica, sempre binaristica, sui suoni che possono essere contraddistinti da eccesso nella durezza, mollezza, mancanza di scorrevolezza, suono duro, lentezza e mollezza, stridore, crudezza (*rigiditas, mollities, yrsutum et yspidum, asperitas, lenitas atque mollities, garrulitas, acerbitas* di I xiii, 6; I xiv, 2; I xiv, 4; I xiv, 4; I xv, 3; I xv, 3; I xv, 4) rispetto all'opposto di una lodevole soavità (*laudabilis suavitas* di I xv, 5).

Il risalto dell'elemento fonico è nei "nomi parlanti" in cui viene a essere ipostatizzata una specifica qualità, come in *Amore*²⁶ e in *Beatrice* e – come si

²⁴ Belardi 1985, pp. 261-274.

²⁵ Si tratta del volgare di Roma la cui rozzezza si coniuga con i pessimi costumi della popolazione. Per un confronto fra questo giudizio e quello del Belli rimando a D. Poli, *Prassi e teoria della lingua in Belli*, in *Le Marche terra di elezione di G.G. Belli - Per i 150 anni dalla morte di Giuseppe Gioachino Belli (1791-1863)*, a cura di D. Poli e M. Baleani, Ancona 2015, pp. 167-202; Id., *La sperimentazione di Belli, la verità di Maggi, la teoresi di Dante*, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», X, n.s., 2015 [2017], pp. 61-78.

²⁶ Ciò che viene avvertito è la suggestione fonico-uditiva motivata da una ideologia culturale, cfr. W. Belardi, *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Roma 1990, pp. 407-412.

vedrà oltre – nel nome del Dio, Uno e Trino²⁷; ed è anche nella definizione dello stridio e della opacità della voce²⁸, che si addice alle rime «aspre e chiocce» (*Inf.*, xxxii 1) necessarie per il luogo più oscuro dell'universo e pertiene sulla terra alle “rime petrose” in contrapposizione alle *dolci rime*.

C'è quindi un importante innesto di una estetica dell'espressione della poesia che può essere caricata sul lato del significante della parola, tant'è che non sembra esserci uno schema valutativo di riferimento assoluto. Dante tuttavia condanna la sincope che tronca le sillabe finali funzionali alla morfologia – come l'elemento participiale *-tus* e astrattivo *-tas* («turpiter sincopantes omnia in *-tus* participia et denominativa in *-tas*» I xiv, 5) –, le affricate <x> e <z> (/ks/ e /ts/ ~ /dz/)²⁹, le liquide geminate e il nesso «muta+liquida».

Il “con-venire” e l’“in-venire”

Il “con-venire” di folla nella prospettiva della teologia degli *Atti degli Apostoli*³⁰ riassume nell'evento della Pentecoste il ritorno, attraverso lo Spirito, all'unità di lingua andata perduta con la confusione di Babele; la narrazione del *Genesi* (xi 1-9) è da Dante mirabilmente sintetizzata nella causa e nell'effetto: «questi è Nembrotto, per lo cui mal coto [‘pensiero’], / pur un linguaggio nel mondo non s'usa» (*Inf.*, xxxi 77-78).

Nell'assetto retorico-grammaticale presentato dal *DVE*, la *convenientia* messa in atto nell'ambito di una *scola* dalla *auctoritas* degli *eloquentes doctores* (I ix, 2) e dai *trilingues doctores* (I ix, 3) supera gli effetti della lacerazione mediante il sugello di “una pattuizione che contrasta la confusione stessa abbattutasi giù dal cielo durante la costruzione di Babele” («que quidem convenientia ipsi confusioni repugnat que ruit celitus in edificatione Babel» I ix, 2). La *confusio* ha come opposto fattuale e concettuale l'accordo fra i *doctores* sulla formazione razionale e sensibile del segno che, dopo Babele, è infatti caduto nell'arbitrio dell'uomo.

²⁷ Su questo già A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1963, pp. 245-246. Per altri nomi in Dante e per l'attenzione all'onomastica nel medio evo, cfr. D. Poli, *La dimensione del Bello nella lingua. Il Bello della Luce*, Venezia [prossima pubblicazione 2022].

²⁸ Cfr. *TLIO* s.v.

²⁹ Tavoni 2011, pp. 1291-1292.

³⁰ «facta autem hac voce venit multitudo et mente confusa est, quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes» / “quando fu udito quel tuono, la moltitudine si radunò, e rimase confusa, perché ciascuno udiva parlare [gli Apostoli] nella propria lingua” (*Act. Ap.* II 6).

Dante stesso sarà cooptato nella «bella scola» da parte dei cinque sommi Poeti dell'Antichità i quali, nell'annoverarlo come «sesto fra cotanto senno» (*Inf.*, iv 94 e 102), lo introducono al sublime consorzio dei *doctores*. La *bella scola* rappresenta il luogo deputato a guidare la materia linguistica verso l'ideale di luminosità che sarà proprio «del bel paese là dove 'l sì suona» (xxxiii 80), ovvero di quello spazio che convergerà verso la medesima lingua, allorché i volgari nei quali è suddivisa l'«Italia bella» (xx 61) saranno ricondotti all'unità del volgare illustre³¹.

La specializzazione delle formazioni basate su «con-venio» rientra fra i tecnicismi lessicali di Dante. Oltre al *convenire* si trovano *convegno* per 'partuizione' (*Inf.*, xxxii 135), *convenenza* per 'patto' (*Par.* v 45) che è invece *convento* nel *Fiore* (lxxxvii 1), e l'impiego per ben 15 volte di forme morfologiche di «con-venio» nel primo capitolo del secondo libro del *DVE*, dove sono introdotte le argomentazioni sull'«accordo» di stile e di contenuti *conveniente* al volgare illustre. Orbitano attorno alla medesima ontologia *consortium* 'vincolo' (*DVE* i ix, 10) e *consensus* (i ix, 11); in Quintilano si ha il *consensus eruditorum* che appare in linea con il convenire dei *doctores*³². Le corrispondenti forme del latino classico sono *convenire*, *conveniens*, *convenientia* (in Cicerone, di *Fin.* iii 21, glossa *homología*), *conventio*, *conventum*, *conventus*.

Se il «con-venire» della Pentecoste ha permesso di «in-venire» la comunicazione della pastorale *ad gentes*, l'intesa fra i *doctores* produce una «in-ventio» nell'ambito cognitivo, risultando in un nuovo aspetto del corpo dottrinario ricercato attraverso l'agire mentale della *ars inveniendi* degli *argumenta*. Attorno a tale attività produttiva dei *doctores* si tratta in diversi luoghi: «convenimus in vocabulis multis [...] in multis conveniunt» (*DVE* i ix, 2 e 3); «inventores gramatice facultatis [...] adinvenerunt ergo illam ne, propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis, vel nullo modo vel saltim imperfecte antiquorum actingeremus autoritates et gesta, sive illorum quos a nobis locorum diversitas facit esse diversos» (i ix, 11); «gramatice positores inveniuntur» (i x, 1); «quicquid redactum est sive inventum est ad vulgare prosaicum» (i x, 2); «inventores cantionum» (ii xiii, 16)³³.

In tale quadro, la lingua è uno stato della comunicazione in costante oscil-

³¹ La cerchia dei professionisti delle arti è identificata nei *doctores*, un sinonimo di *auctores*, corrispondenti ai *magistri*. Fra i primi e sommi *doctores* figurano Aristotele, che è «mio maestro» (*Conv.* i ix, 9) e Virgilio, «lo mio maestro e 'l mio autore» (*Inf.*, i 85).

³² Su questo cfr. il commento di Tavoni 2011, p. 1226.

³³ In latino classico il corpo dottrinario viene definito un *inventum* provocato dall'osservazione. In Cicerone si hanno i «philosophorum inventa» / «le teorie dei filosofi» (*orat.* i 85) e la stessa filosofia è un «inventum deorum» (*Tuscul.* i 64) che sant'Agostino sottoporrà alla Legge divina.

lazione fra un principio “naturale” di modificazione progressiva, soggetto alle leggi di mutamento e di trasformazione organiche, e un principio “artificiale” di normazione di uno strumento linguistico, elaborato secondo arte e pertanto oggettivato dalla stipula di un accordo convenzionale che lo garantisca dall'arbitrio del soggettivismo.

Il progresso linguistico consiste nel deviare (*divertire*) dalla lingua materna in favore di questa forma d'arte elaborata («pensemus qualiter viri prehonorati a propria diverterunt» / “ponderiamo in qual maniera gli uomini più insigni si siano allontanati dal proprio volgare” I xiii, 5; «aliquos a proprio poetando divertisse» / “per il poetare alcuni si sono distolti dal proprio volgare” I xiv, 3; «divertere a materno et ad curiale volgare intendere» / “uscire dalla lingua materna e indirizzarsi verso il volgare illustre” I xiv, 7). Fino a giungere ai casi esemplari di Sordello il quale, abbandonato il mantovano, l'“idioma patrio” giudicato in negativo («patrium volgare deseruit»), lo sostituisce con un volgare illustre, quello dell'oc, divenendo *doctor* nella poesia e nella eloquenza (I xv, 2) e, ancora, al caso dei *doctores illustres* bolognesi che, essendosi resi conto dei limiti del loro idioma nativo, se ne distanziano per mettersi sulle tracce del volgare illustre («a proprio divertissent» I xv, 6).

Si può interpretare l'operazione di progressiva estensione della facoltà di formazione del prodotto linguistico che dalla *grammatica* (*grammaticae facultas*) si riflette sui volgari illustri come una endo-grammaticalizzazione, dove la grammatica (del latino) è una meta-grammatica; nella grammatica di cui tratta Dante, la componente nozionale (*ratio*) permette di “ritrovare” (*invenire*) le regole di procedura da applicare alla realtà linguistica da istituire (*instituire*) come volgare illustre³⁴.

La valenza pubblica dell'*instituire* indica la graduale costruzione di un impianto cognitivo dotato di stabilità. La lingua viene inserita nell'alveo della concezione logicista aristotelica³⁵, per cui essa è considerata l'immediato riflesso di un mondo di concetti e di cose già dato secondo una convenzione (*katà synthékēn = ex instituto*)³⁶ in cui i nomi sono apposti (*théseis*) alle cose e ai loro equivalenti mentali “identici per tutti” (*tautà pàsi*).

³⁴ D. Poli, *Unità e pluralità di lingue in Dante*, in *Lingue speciali e interferenza*, Atti del Convegno seminariale, Udine, 16-17 maggio 1994, a cura di R. Bombi, Roma 1995, pp. 299-314.

³⁵ Cfr. ad es. Aristotele, *De interpret.* xvi 19-20: «ónoma mèn oún estí phónē sēmantikē katà synthékēn áneu khrónou».

³⁶ Con una fine attenzione alla storicità del tradurre, Domenico Silvestri propone ‘associazione’, cfr. *Aristotele tra teoria e pratica della lingua. In margine agli studi aristotelici di Roberto Gusmani*, in *In ricordo di Roberto Gusmani (1935-2009)*, Atti della giornata di studio, Udine, 19 novembre 2010, a cura di V. Orioles, Pisa-Roma 2011, pp. 79-87.

A rischio della totale incomprensione che viene provocata dall'evoluzione incontrollabile dei volgari, l'arbitrarietà cui essi sono sottoposti entra in contrasto con il valore aggiunto dell'intesa fra gli intellettuali che si servono della lingua come strumento di cognizione.

La perdita della circolarità comunicativa causata dal peccato contro l'unità può trovare la soluzione attraverso due diversi percorsi razionali. Il primo è quello della *gramatica*, «pane di frumento» per i *litterati*, di validità universale e selettivo negli accessi a tutti i campi del sapere. Accanto a questo c'è la strategia di ricorrere al succedaneo del volgare illustre, «pane [...] sufficientemente purgato dalle macule e dall'essere di biado» per gli *illitterati* (*Conv.* I xiii, 11), per il cui mezzo viene a essere favorita la trasmissione di una quantità selezionata di conoscenze, utili per occuparsi degli 'argomenti sommi' («illa magnalia») riguardanti 'salvezza, amore, virtù' («salus [...] venus et virtus» *DVE* II ii, 7).

I volgari d'Italia, che ognuno apprende dall'infanzia per trasmissione diretta, secondo le coordinate del proprio essere in relazione con la specificità del luogo e del tempo³⁷, rientrano nella catena evolutiva del divenire storico e sono altro rispetto alla *gramatica*, convenzione già elaborata come «locutio secundaria» da una componente limitata dei più antichi *doctores*, e a confronto del volgare illustre, creato dai *doctores* contemporanei, in emulazione dell'esempio fornito dall'impianto costitutivo della *gramatica*.

Virgilio aveva scritto nel codice della *gramatica* perché egli, come Dante, era stato educato nelle arti del trivio e del quadrivio con assiduità di studio («Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt. Hanc quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes: ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa» *DVE* I i, 3). Tuttavia Dante è riconosciuto dal suo volgare – né Farinata né tantomeno il conte Ugolino hanno dubbi circa la sua identità fiorentina (in *Inf.*, x 25-27 e xxxiii 10-12); Virgilio, nativo di Mantova, si caratterizza per tratti appartenenti a quel volgare lombardo (in *Inf.*, xxii 99, xxvii 21 e *Purg.*, vi 73-75).

³⁷ «quod vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus» (*DVE* I i, 2).

La luce nel volgare e “la bella scola”

Al valore ontologico di *illustre* Dante allude con «Io veggio ben che già mai non si sazia / nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra / di fuor dal qual nessun vero si spazia. / Posasi in esso, come fera in lustra, / tosto che giunto l'ha» (*Par.*, iv 124-128). Nel virtuosismo in cui la rima collega *illustra* ‘illumina’ a *in lustra* ‘nella tana’ viene a essere sottolineato, per via di una similitudine, l'appagamento intellettuale paragonandolo all'intanamento della pantera (*fera*) che, come insegna il *DVE* sulla base dei Bestiari, con il suo profumo indica la presenza del volgare ideale fra le varianti della medesima comunione linguistica («nec pantheram quam sequimur adinvenimus [...] redolentem ubique et necubi apparentem» / “non trovammo [ancora] la pantera che stiamo seguendo [...] la quale non appare da nessun parte, nonostante che diffonda ovunque il suo odore” (I xvi, 1).

Il volgare che Dante, in qualità di *doctor*, si prefigge (I ix, 11) deve essere *illustre*, in quanto “illumina, e, illuminato, risplende” («intelligimus quid illuminans et illuminatum prefulgens» I xvii, 2), al punto da acquisire “tale artificialità strutturale e tale dignità espressiva” («tam egregium, tam extricatum, tam perfectum et tam urbanum» I xvii, 3), da poter dimostrare la sua *potestas* e conferire onore e gloria ai suoi Autori (I xvii, 4-5).

Quanto alla importanza funzionale dell'aggettivazione in riferimento a *volgare*, l'aggiunta di *illustre* al sostantivo *volgare* è significativa e dirimente “per spiegare innanzi tutto quello che si intende con l'aggettivo illustre” («Primum igitur quid intendimus cum illustre adicimus» I xvii, 2). L'aggettivazione possiede una connotazione ideologica portante, soprattutto con *bello, buono, dolce, novo, gentile, illustre, nobile, beato, leggiadro, aspro, fero, altero, preso, rio, libero, vano, tristo, fervido, passionato, labile, caduco, sacro*, che sono anche ripetuti e ricorrono in formule, come *dolce e leggiadro, bella e nova*, etc.

Nel *DVE* si susseguono i sintagmi *doctores illustres* / “dottori illustri” (I xv, 6; I xix, 1); *illustres viri* / “uomini ~ poeti illustri” (II ii, 8); *illustres cantiones* / “canzoni illustri” (II vi, 6); *illustria capita poetantium* / “menti illustri dei poeti” (II iii, 9); *dictatores illustres* / “dettatori illustri” (II vi, 4); *illustres heroes* / “famosi eroi” (= Federico II e Manfredi – I xii, 4).

Il tecnicismo *illustre* deriva dai dibattiti in atto nelle scuole medievali. Come mostra il corpus del lemmario di Ugucione da Pisa, è infatti documentata la glossa «illustris, ab illustro [...] id est praeclarus, nobilis, quia valde illustratur» / “*illustris*, da *illustro*, ovvero ‘splendido, nobile’, perché ‘fa molta luce, rende molto celebri’”. Al volgare più eccellente è conferito il mas-

simo attributo della bellezza consistente nello splendore che traluce nelle cose sensibili, rischiarate dalla eterna verità e bellezza.

Il *vulgare illustre* viene costruito (cfr. latino *fingere* ‘plasmare, figurare, comporre, ornare’ e *carmina fingere* in Orazio)³⁸ con gli artifici retorico-grammaticali che sono sempre segnalati come *belli* ed è qualificato ulteriormente per essere *cardinale, aulicum, curiale* (*DVE* I xvi, 6), termini resi dal Trissino, nella traduzione del 1529, come ‘cardinale’, ‘aulico’, ‘cortigiano’, in grado di farlo assurgere a quel magistero (*magistratus*) che lo renda eccellente per tutti³⁹.

Il *Convivio* esalta le capacità espressive del latino; siccome esso «séguita [...] arte», mentre «lo volgare séguita uso», può essere considerato «più bello, più virtuoso e più nobile» (I v, 14)⁴⁰. Tuttavia per quanto attiene alla costruzione linguistica, la canzone è dotata di bellezza, come può *belle vedere* / “chiaramente vedere” chi riesce a discernere «la sua [della canzone] bellezza, che è grande sì per costruzione, la quale si pertiene a li gramatici, sì per l’ordine del sermone, che si pertiene alli rettorici, sì per lo numero delle sue parti, che si pertiene alli musici. Le quali cose in essa si possono belle vedere, per chi ben guarda» (II xi, 9).

Nel tecnicismo del *Convivio*, la bellezza è chiarezza inerente alla struttura formale: «contra loro [delle canzoni] volere, largo parlando dico, sarebbe essere esposta la loro sentenza colà dov’elle non la potessero colla loro bellezza portare» (I VII, 13). La dolcezza e l’armonia che compongono la bellezza della composizione rendono impossibile tradurla in una qualunque altra lingua senza impoverire l’originale (II vii, 14-15); tuttavia la *bellezza* delle canzoni va accompagnata alla loro ermeneutica («essere esposta la loro sentenza» I VII, 13) e, ciò facendo, si testerà la loro *bontà* come perfezione delle potenzialità («la sua bontà in potenza» I ix, 6 e cfr. I xii 8-13) della sperimentazione in volgare illustre («la gran bontade del volgare di sì» I x, 12)⁴¹.

³⁸ Come per altro sarà ancora evidenziato da Adamo in *Par.*, xxvi 124-138, dove si riprende da *Ars poetica* 55-72, la dottrina di Orazio è recepita da Dante. Anche l’operazione di ritrovamento (*inventio*) condotta sui volgari al fine di trarne il volgare illustre trova un appoggio nell’insegnamento, sempre oraziano, del perseguimento del livello di controllo della lingua comune: «Ex noto fictum carmen sequar» / “comporrei una poesia costruendola con elementi in uso” (v. 240).

³⁹ Dopo Dante, l’aggettivo *illustre* non sarà riferito alla lingua, bensì essenzialmente a persone (ad es. *scrittori illustri, poeti illustri, illustre!*).

⁴⁰ Diverso invece è il giudizio nel coevo *DVE*: «Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata; tum quia totus orbis ipsa perfruitur [...] tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat» (*DVE* I i, 4).

⁴¹ Le 14 canzoni che, a mo’ di vivande, avrebbero composto il *Convivio* risulterebbero di ardua comprensione se non fossero spiegate con il *pane* del commento che «sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente» (I i, 15) e che, equilibrando la relazione fra testo poetico e in-

Nel primo commiato di una delle *Rime*, la raccomandazione alla canzone unisce *bello* a *bontà*: «Canzon mia bella, se tu mi somigli, / tu non sarai sdegnosa / tanto quanto a la tua bontà s'avenne» (xxxv 81-83).

Il termine *bellezza* comincia a comparire nel *Purgatorio*, per 4 volte, per poi manifestarsi nel *Paradiso* 7 volte in una stretta correlazione con grazia-sorriso-viso-luce. Prima che nella *Commedia*, Dante aveva usato la parola *bellezza* nella *Vita nova* in 6 occasioni, e sempre per riferirsi all'amata Beatrice. Nelle *Rime* ricorre 10 volte, nel *Fiore* 5.

Nel *Convivio* il sostantivo *bellezza* trova il maggiore impiego con 30 ricorrenze; di queste, in 8 casi la parola non è associata a un individuo, né all'aspetto femminile, né a Dio o alla sua opera, ma alla lingua, segnatamente a quella che Dante nomina il *volgare di sì* (*Conv.* I x, 12 e cfr. *DVE* I viii, 5 e *Inf.*, xxxiii 80), attribuendogli lo splendore proprio della verità sovrasensibile.

Nell'*Inferno*, l'astratto *bellezza* non è confacente al luogo. Nel Limbo la sequenza di *bello* è ai vv. 94, 104, 108: *così vid'io adunar la bella scola; parlando cose che 'l tacere è bello; difeso intorno d'un bel fumicello*. Sono qui rappresentate le tre accezioni *bello*, ovvero, 'luminoso', 'consono', 'ultraterreno'. I diavoli accolgono in sé tutto il contrario di ciò che appartiene al bello e al luminoso; il demone descritto mentre trascina un dannato nella bolgia dei barattieri è tanto feroce quanto nero e sulla sua spalla, magra e sporgente, si scorgono le ali (xxi 29-36), ali che in Lucifero sono di 'vispistrello' (xxxiv 49).

Questa mala compagnia porta nomi sgradevoli: da Malebranche (xxi 37) a Ciriatto e Graffiacane, Farfarello e Rubicante (122-123), passando per Scarmiglione e Libicocco e Draghignazzo (105 e 121); essi comunicano in una lingua che degrada i suoni nella volgarità con cui si chiude il canto («ed elli avea del cul fatto trombetta» 139). Lucifero, conficcato nel fondo dell'*Inferno*, ha stravolto il significato del suo nome, sicché colui che in origine fu il *portatore di luminosità* è la manifestazione della sua *bruttezza* sinonimica di oscurità («S'el fu sì bel com'egli è ora brutto» xxxiv 34).

La cooptazione a *doctor* ricevuta da Dante da parte dei cinque sommi Poeti dell'Antichità, la cui autorità e autorevolezza chiarifica la materia di cui trattano, sottintende che la *bella scola* in cui egli viene ammesso (*Inf.*, iv 94) vada intesa come la "scola illustris" / "scuola illuminata".

A motivo della mancanza in Italia di tangibili elementi di aggregazione politica, Dante affida il messaggio al piano ideale del "principium unitatis"

interpretazione («cautela di disconvenevole ordinazione» I v, 2), evita che l'apprezzamento altrimenti vada alla «loro bellezza più che loro bontade» (I i, 14).

rinvenuto in quella entità immateriale costituita dal «*gratiosus lumen rationis*» / “la luce autorevole della ragione” (*DVE* I xviii 5 e cfr. *Monarchia* II i, 7)⁴².

Nel primo dell'*Inferno*, Dante è esplicito nel riconoscere nella lingua ‘eletta, elevata, sublime’ e quindi nella limpidezza espressiva e nella luminosità intellettuale di Virgilio, suo *maestro e autore*, la fonte de *lo bello stilo* («Tu se’ lo mio maestro e ’l mio autore; / tu se’ solo colui da cu’ io tolsi / lo bello stilo che m’ha fatto onore» I 85-87). Si tratta del *bello stilo* iniziatosi con il Dolce stil novo.

Nel dominio della lingua, la cognizione è in grado di assurgere a luminosità, è il nutrimento che si trasforma in luce: «Questo [il volgare] sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l’usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritade, per lo usato sole che a loro non luce» (*Conv.* I xiii, 12).

La lingua e il silenzio

Superata la mancanza di Grazia dell'*Inferno* (III 22-42), dove nell’oscurità, «per l’aere senza stelle» (23), del terzo canto, la lingua, priva di bellezza, è percepita come un vortice di «voci alte e fioche» (27) emesse, come aspre dissonanze, da «l’anime triste» (35) di coloro che vi furono relegati perché avrebbero altrimenti offuscato la luminosità celeste; dopo essersi adattata nel *Purgatorio* a un nostalgico impiego, ripieno di ricordanze terrene, come nel canto di Casella (*Purg.*, II 106-117); dopo aver udito un variegato contrappunto musicale fra solista e coro (VIII 13-18), nel *Paradiso* la lingua acquisisce una modalità comunicativa in cui la spiegazione dei concetti comporta la dissoluzione di qualsiasi segno sensibile (*signum sensuale*), per trascendere alla infinita mente di Dio.

Nel processo di progressiva riduzione all’elemento unitario di base, il *signum* («quod simplicissimum» *DVE* I xvi, 2) rientra fra le sostanze prime e semplicissime («simplicissima signa» I xvi, 3) che sono a misura delle altre sia per quello che riguarda il segno nella lingua d’Italia, ma sia per ciò che

⁴² F. Bruni, *Italia. Vita e avventure di un’idea*, Bologna 2019, pp. 80-81. Sulla complessità giuridica e teologica dell’espressione, cfr. F.H. Sardemann, *Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen rationis aeternae, lumen divinum [...] bis Descartes*, Leipzig 1902 [Sydney 2018]. Oltre che nel sistema tomistico, è già presente in sant’Agostino: «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas [...] Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur» / “Non uscire fuori, rientra in te stesso: nell’interiore dell’uomo alberga la verità. Tendi là dove si accende la stessa luce della ragione” (*De vera relig.* xxxix 72).

pertiene al segnale nei linguaggi, e il punto di convergenza ideale, dei *prima principia* della logica e della storicità sul piano della comunione linguistica, è nel riconoscimento del volgare illustre («quedam habemus simplicissima signa et morum et habitum et locutionis, quibus latine actiones ponderantur et mensurantur: que quidem nobilissima sunt earum que Latinorum sunt actiones» *DVE* I xvi, 3)⁴³.

Il comportamento del genere umano produce continue dissolvenze nelle relazioni fra la duplice natura del segno, che è quella *sensuale* = 'significante' unita alla *rationale* = 'significato' («signum [...] nam sensuale quid est, in quantum sonus est; rationale vero, in quantum aliquid significare videtur ad placitum» / «il segno infatti è qualcosa di sensibile in quanto è suono, ed è qualcosa di razionale in quanto evidentemente significa in maniera arbitraria» I iii, 3), procurando per conseguenza ogni volta la sua modifica in base alla facoltà del libero arbitrio, che è una «innata libertate» (*Purg.*, xviii 68), per cui l'uomo, pur sottoposto alla forza divina, conserva la possibilità di scegliere (come viene riassunto dall'ossimoro «liberi soggiacete» xvi 80).

Sul piano dell'intervento operato dalla *scola*, invece, la pattuizione dei *doctores* ha l'effetto di saldare le due facce del *signum* in un rapporto inalterabile, permettendo la realizzazione di un codice cognitivo che si era conformato nello strumento della *gramatica* e che ora si ripropone attraverso gli *eloquentes* e *trilingues doctores* nella realizzazione del volgare illustre d'Italia all'interno della tripartita solidarietà dell'*oc, sì, oïl*⁴⁴: «convenimus in vocabulis multis [...] in multis conveniunt, et maxime in hoc vocabulo quod est "amor"» / «ci si accorda in molti vocaboli [...] concordano in molti vocaboli e soprattutto in questo che è 'amore'» (*DVE* I ix, 2-3).

La corrottibilità del parlato è in opposizione con la formalizzazione conquistata dai *doctores*, e infatti la fissazione della lingua è raggiunta allorquando la *scola* interviene affinché il volgare, che è «non stabile e corrottibile» (*Conv.* I v, 7), divenga illustre nell'«acconciare sé a più stabilitate» (I xiii, 6).

Tale condizione riporta al linguaggio degli angeli (*DVE* I ii, 1-4; I iii, 1) i quali, latori di informazioni visualizzate, si immedesimano per mezzo di un rispecchiamento spirituale emanatesi dalla figura di Dio, «quello Specchio fulgentissimo nel quale tutti si manifestano altamente luminosi e appassiona-

⁴³ A. Pagliaro, *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, Messina-Firenze 1967, pp. 529-583; Tavoni 2011, pp. 1326-1333.

⁴⁴ «Est igitur super quod gradimur ydioma tractando tripharium, ut superius dictum est: nam alii *oc*, alii *sì*, alii vero dicunt *oïl*. Et quod unum fuerit a principio confusionis (quod prius probandum est) apparet, quia convenimus in vocabulis multis, velut eloquentes doctores ostendunt» (I ix, 2).

ti” (I ii, 3). Nel *Convivio*, Dante interpreta gli angeli come sostanze separate dalla materia, intelligenze diafane per la purezza di forma («li movitori di quelli [i cieli] sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli» II 4, 2); innumerevoli, sono suddivisi in tre gerarchie, ciascuna di tre ordini, per un totale di nove (II 5, 5-6)⁴⁵.

Tuttavia la luce della razionalità cede all’abbagliamento provocato dalla materia del mistero di Dio. Messo di fronte alla luminosità della virtù della Carità ~ Misericordia insegnata dall’apostolo Giovanni («Mentr’ io dubbiava per lo viso spento, / de la fulgida fiamma che lo spense» *Par.*, xxvi 1-2), Dante si sente oscurato nella vista che, restituitagli da Beatrice («così de li occhi miei ogne quisquilia / fugò Beatrice col raggio d’i suoi» 77-77), prelude alle prossime privazioni di altri sensi sul finale estremo della cantica.

Nel progresso dell’elevazione verso l’Uno, le facoltà intellettive umane si rarefanno; a cominciare dalla lingua, in quanto è lo strumento cognitivo concesso dal Creatore in esclusiva all’uomo ed è il raccordo di tutti i sistemi segno-simbolici di cui questi è in grado di servirsi, per avviarsi verso il silenzio del congiungimento mistico di cui si serba ancora soltanto vaghezza di sensazioni.

Dante avverte il rapido scemare della competenza linguistica ed è costretto ad ammettere la drammatica riduzione del suo eloquio allo stadio di lallazione («Omai sarà più corta mia favella, / pur a quel ch’io ricordo, che d’un fante / che bagni ancor la lingua alla mammella» xxxiii 106-108).

Al termine del suo itinerario estatico, quando riesce a risalire al Bene e al Bello luminoso, Dante è pronto al congiungimento con l’Uno.

Da questo anelito religioso sono mosse in parallelo le istanze all’unità nell’ambito della riflessione sulla logica, sulla politica e sulla lingua. L’obiettivo di tentare di significare l’Armonico celeste è raggiunto quando l’intercessione rivolta alla Vergine permette al Poeta di accostarsi alla soglia del culmine, per sperimentare ciò cui il canto incipitario del *Paradiso* già ha fatto cenno: «Trasumanar significar *per verba* / non si porria» (I 70-71).

⁴⁵ Il tema dell’angiologia è già presente in Raimondo Lullo: cfr. *Libre dels àngels* / “Libro degli angeli”, *Doctrina pueril* / “Dottrina puerile”, cap. 98, *Félix*, capp. 13-16, *Arbre de ciència* / “Albero di scienza”, il quale definisce l’angelo «sustància invisible, incorporal, qui sempre veu Déu» / “sostanza invisibile e incorporea che sempre vede Dio” (*Doctrina pueril*). Come anche in Dante, gli angeli sono dichiarati innumerevoli e superiori di numero agli uomini, e sono divisi in tre gruppi e nove ordini (*Arbre de ciència*). Per manifestarsi hanno una propria capacità intellettiva che non si serve dello strumento della lingua, perché si mostrano direttamente uno all’altro. La dottrina sugli angeli di san Tommaso deriva dallo ps.-Dionigi al cui schema angelico si rifà anche Dante: «E Dìonisiò con tanto disio / a contemplar questi ordini si mise, / che li nomò e distinse com’io» (*Par.*, xxviii 130-132).

La ineffabilità provoca la perdita della coscienza – ché a questo livello la conoscenza si dimostra nel silenzio dell'unione estatica con lo Spirito irraggiante –⁴⁶ in una dissolvenza in cui la vista estatica supplisce alla parola: «Da quinci innanzi il mio veder fu maggio / che 'l parlar mostra, ch'a tal vista cede, / e cede la memoria a tanto oltraggio» (xxxiii 55-57).

È come se da questo istante il comporre in poesia si mostri prescindibile dalla sonorità sensibile alle allitterazioni, alle assonanze delle rime interne, per divenire una lontana eco di una impalpabile rete di interiorità di immagini, resa tuttavia con pulsioni timbriche e con altezze tonali sostenute ad arte sino alla perdita di intensità, sì da far dichiarare a Dante l'incapacità a descriverla.

Il Santo cistercense aveva proposto il completamento dei tre gradi dell'amore nell'esaltazione del superamento del "sé" verso la gratuità della donazione in Dio finalizzata alla *unitas spiritus*. Nel ruolo funzionale attribuitogli da Dante, al termine della sua preghiera (1-39), che rappresenta uno dei momenti di maggiore pregnanza nel processo di sublimazione nel "farsi" del volgare illustre, la potenza espressiva della lingua comincia a essere sconosciuta, fino a cedere definitivamente («Oh quanto è corto il dire e come fioco / al mio concetto! e questo, a quel ch'i' vidi, / è tanto, che non basta a dicer "poco"» 121-123)⁴⁷. In sua sostituzione, soccorre l'acutezza della vista come organo preminente ed esclusivo cui è conferito il trionfo in coincidenza con l'abbandono nell'estasi finale («A l'alta fantasia qui mancò possa» 142)⁴⁸.

Il codice visivo-segnico, quale "novella vista" rispetto al linguaggio fono-segnico, è organizzato sulla combinazione di occhiate e riflessi atta a comunicare con il liminare della mente illimitata di Dio. Nel far ricorso a questo mezzo, che è da Bernardo già prefigurato nella sua orazione (ai vv. 23, 26, 28, 36, 38), a ché l'Altissimo possa essere intuito tramite la successione

⁴⁶ Per adattare un'immagine che Italo Calvino riferisce a Leopardi nelle *Lezioni americane*, Dante priva la lingua di ogni gravità fino a identificarla con la potenza della luce.

⁴⁷ Con *fioco* ci si riferisce a "il non ascoltato" che rimanda alla scarsa visibilità che si estende nella spazialità verso il non percepito – cfr. G. Brugnoli, "*Chi per lungo silenzio pareo fioco*", in *Letterature comparate. Problemi e metodi. Studi in onore di Ettore Paratore*, vol. III, Bologna 1981, pp. 1169-1182.

⁴⁸ La drammaticità del canto non ha attinenza con il balbettamento e con il condizionamento dovuto alla momentanea afasia ricorrenti nella fase del corteggiamento che in precedenza si rinvennero presso i trovatori e presso Guido Cavalcanti nel quale, in *Perch'i' no spero di tornar giammai*, la voce diviene 'angosciata e flebile' / «sbigottita e deboletta» (37). Cenni di estasi mistica, che hanno una maggiore affinità con la situazione descritta da Dante, si hanno in Iacopone da Todi: «no lo porrì estremare», «la lengua no 'l sa dire», «non lo porria narrare», «chi lo porria estimare?» (*O mezzo virtuoso, retenut'a bataglia* XLIII 6, 10, 14, 18); «e la lengua barbaglia, / non sa che se parlare» (*O iubelo de core* IX 5-6).

delle visioni («con li occhi levarsi / più alto verso l'ultima salute» 26-27), finalmente Dante osa «ficcar lo viso per la luce eterna» (83), riconoscendo la sublimazione mistica nel «valore infinito» (81) di Dio, in una esperienza che trascende la capacità di essere evocata con parole, se non per l'attimo concesso dalla stessa luce da cui egli viene inondato: «O somma luce che tanto ti levi [...] fa la lingua mia tanto possente, / ch'una favilla sol della tua gloria / possa lasciare a la futura gente» (67-72).

Tale straordinaria condizione è ammessa anche da altre due ragioni coagenti che si affiancano al motivo del rapimento estatico. C'è il precedente paolino, «audivit arcana verba [= *árrēta rhēmata*] quae non licet homini loqui» (II *Cor.* 12 2-4), riguardante i misteri ricevuti in cielo dei quali non è concesso dire⁴⁹.

Soprattutto c'è l'antecedente topico per la alienazione comunicativa che si ha nella poesia dell'esilio di Ovidio, il silenzio dell'*exul*, riattivato dalla figura del 'fuggitivo' provenzale (il *faidit* trobadorico), e dall'esilio di Dante, il disidente di parte bianca il quale paragona se stesso al *peregrinus* in cerca della meta («E quasi peregrin che si ricrea / nel tempio del suo voto riguardando, / e spera già ridir com'ella stea» *Par.*, xxxi 43-45 da confrontare con xxxiii 70-72), riprendendo la chiusa della *Vita nova* dove i «peregrini» (VN xxix 9, sonetto v. 1) e, ancora, lo «spirito peregrino» (*Par.*, xxx 5) guardano a Beatrice come al sole e come a un corpo nel pieno splendore della sua gloria che in lei si riflette dalla «faccia di Colui "qui est per omnia secula benedictus"» (xxxii 3).

La creazione poetica vibra quindi nella voce di cui la scrittura è la composizione grafo-fonica di una poesia che è abitata dal suo desiderio⁵⁰, ciò che rende la traccia della linearità iconico-acustica secondaria nel confronto con il fluire ritmico delle onde sonore.

Se ne ha un magnifico esempio nella terzina in cui, dopo averne proposto la descrizione sotto le specie di tre cerchi di diverso colore e di tre arcobaleni (xxxiii 115-120), riappare in un fugace istante la circolarità del mistero trinitario: «O luce et(t)erna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi» (124-126).

Il tessuto si serve di variazioni stilistiche dell'assioma della Unità reso dalla ripetizione di *sola* attraverso la figura del poliptoto (*t'intendi... da te intelletta... intendente te*) ed esaltata dalle catene di suoni di allitterazioni iniziali e di assonanze interne che sono ulteriormente sorrette dal comune tratto

⁴⁹ G. Ledda, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella "Commedia" di Dante*, Ravenna 2002, pp. 243-258.

⁵⁰ P. Zumthor, *La lettera e la voce. Sulla "letteratura" medievale*, Bologna 1990.

fono-acustico della apicalità, basato sull'indice di ricorrenza «10+15+10»⁵¹, ripreso dalla marcatura fonica appartenente, oltre che a tutte le consonanti articolate nel Principio Assoluto *Solus Deus* (= *Aeterna Lux*), alle consonanti di *Trinitas*, *Unus*, *Trinus* ricorrenti nel precedente brano in cui è confessato l'atto di fede «e credo in tre persone etterne, e queste / credo una essenza sì una e sì trina, / che sofferà [ammette] congiunto “sono” ed “este”» (xxiv 139-141). Soltanto la Trinità è in grado di permanere unita e unica all'interno di se stessa in sé risedendo, per comprendere sé ed esser compresa, e manifestarsi come irraggiamento di carità e misericordia (*ami e arridi*).

⁵¹ Per poter calcolare la quantità 10, e non 11, nel v. 124 si deve porre *eterna*, quindi con /t/ privo di geminazione, oppure si deve supporre il riferimento ad *aeternus*.

ISBN: 979-12-80581-14-3



9 791280 581143