

Barbara Fanini
Punte di desiderio e sottigliezza d'ingegno.
*Osservazioni attorno all'acume dantesco dal cantiere del VD**

Rarissimo nell'italiano antico, *acume* è tra i cultismi che devono alla *Commedia* la prima attestazione e la loro fortuna nei secoli successivi. Il suo impiego è esclusivo dell'ultima cantica, in cui ricorre quattro volte – di cui tre in rima – e mai con il valore proprio di 'punta, vertice'¹.

Il primo incontro con il termine si ha proprio nel canto di apertura del *Paradiso*, alle soglie del supremo viaggio finale. Di più, si potrebbe dire che il sostantivo è chiamato dal poeta a raccontare l'istante che prepara a tale partenza, ossia il momento in

* Il contributo si avvale delle ricerche svolte nell'ambito della redazione del *Vocabolario Dantesco* (d'ora in poi *VD*), consultabile in rete all'indirizzo www.vocabolariodantesco.it. Rimando alle pagine introduttive dello stesso sito per una presentazione del progetto e un'illustrazione dei suoi criteri. Salvo diversa specificazione, tutte le citazioni che seguiranno s'intendono tratte dalle edizioni adottate dal *VD* (cfr., nello stesso sito, *Il Vocabolario > Appendici > Bibliografia*) e dal *TLIO*. Desidero ringraziare tutto il gruppo di lavoro del *VD*, sempre aperto al confronto e pronto a offrirmi, anche in quest'occasione, molti suggerimenti. Devo poi l'attenta rilettura del contributo e indicazioni preziose a Paola Manni, Cristiano Lorenzi Biondi e Giulio Vaccaro.

¹ Cfr. *VD* e *TLIO* s.v. *acume*. Se si escludono le occorrenze generate entro il circuito esegetico del poema, il latinismo conta attestazioni rarissime e isolate. Due di esse si possono recuperare, attraverso i *corpora* dell'OVI, in due opere trecentesche: il volgarizzamento dell'*Almansore* di Razi (VIII, 53; cfr. *Corpus OVI*), un testo fiorentino che si può far risalire al primo quarto del secolo, e l'*Ippolito e Fedra* (XXI, 61; cfr. *Corpus DiVo*), un poema liberamente tratto dalla *Phaedra* senecana collocabile entro il 1384, data di morte dell'autore (Sinibaldo da Perugia). Le due occorrenze sono interessanti sul piano semantico, perché testimoniano un uso traslato del termine: nel primo caso, *acume* rende l'intensità pungente di una sostanza («Sebron e mezeron sono calde, l'acume de le quali riprieme e spengne l'aceto quando elle fieno illui infondute»); nel secondo, esso fa riferimento alla 'capacità penetrativa' della vista («Li centaūri veggio: / ficca di contro degli occhi l'acume»). Su entrambe le accezioni – e in particolare sulla seconda – converrà tornare; tuttavia, sarà opportuno precisare sin da ora che nessuna delle due occorrenze potrà dirsi del tutto "originale". Nell'*Almansore*, il ricorso ad *acume* è infatti indotto dal testo latino che l'anonimo volgarizzatore ha sotto gli occhi (si veda, per esempio: Rasis, *Almansor*, VIII, c. 39r [col. b, r. 19], dell'esemplare della Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 73.23, databile agli anni 1201-1210). È meno limpido il secondo caso, più tardo. Il lungo poema di Sinibaldo, infatti, a tratti rende fedelmente il testo senecano e a tratti lo rielabora profondamente, e il passo in esame si colloca, appunto, fra le parti originali. Tuttavia, come rivelano le numerose corrispondenze segnalate in nota dall'editore del testo, Daniele Piccini (cfr. anche Id. 2008, *Introduzione*, pp. XLII-XLIV), tali parti risentono scopertamente dell'influsso dantesco (che è per la verità evidente sin dalla scelta di comporre l'opera in terzine). L'uso del latinismo con riferimento alla vista appare allora, con ogni probabilità, un'eco dantesca.

cui il pellegrino sente crescere in modo incontrollabile la forza propulsiva del desiderio: un motore che alimenta il viaggio dantesco sin dal principio, dall'incontro con Virgilio, ma che ora, nel santo regno, diventa un «ardore» nuovo, impetuoso, destinato a risolversi solo nell'appagante visione finale.

1. LA *COMPUNCTIO AMORIS*

Sul piano narrativo, tale spinta vitale si accende quando, per la prima volta, Dante percepisce la potenza straordinaria della luce paradisiaca e il suono armonioso delle sfere celesti: entrambi nuovi ai sensi umani. Il «disio» di conoscerne l'origine è così "pungente" da risultargli irresistibile e penetrante:

La novità del suono e 'l grande lume
di lor cagion m'accesero un disio
mai non sentito di cotanto acume.
(Par. I, 82-84)

A significare nel poema la potenza del desiderio – che è primariamente desiderio di sapere, costantemente alimentato dalla relazione ciclica di dubbio e appagamento² – Dante si avvale di una serie di immagini molto concrete, legate alle più dolorose passioni dei sensi, come la fame o la sete, che sviluppano liberamente metafore anzitutto di derivazione scritturale o mistica, ma altrettanto ben acclimate nella poesia amorosa. Anche il richiamo alla sfera delle armi e degli oggetti appuntiti (strali, lance, aghi) per rendere l'intensità di un moto dell'animo e segnatamente del desiderio è di lunga tradizione e trova, come ha ampiamente ricostruito Lino Pertile, precedenti puntuali nella *compunctio amoris* e nella *desiderii acies* di san Gregorio Magno, o negli *aculei amoris* di san Bernardo³: stilemi cui appaiono evidentemente prossimi i danteschi «cruna» o «punta del disio», rispettivamente di *Purg.* XXI, 37 e di *Par.* XXII, 26, e che forse innescano anche esiti più originali, come l'uso metaforico del verbo *appuntare* in riferimento ai «disiri» («Perché s'appuntano i vostri disiri / dove per compagnia parte si scema, / invidia move il mantaco a' sospiri» *Purg.* XV, 49-51). Certo è che *punta del disio* si offre come corrispettivo, in termini

² Cfr. soprattutto Lino Pertile, *Desiderio di Paradiso*, in Id. 2005, pp. 149-61. Com'è stato notato, nel *Paradiso* il lessema *dubbio* (con i suoi derivati) conquista una connotazione positiva che gli era essenzialmente negata nell'*Inferno*. Se, infatti, nella prima cantica, il dubbio comportava quasi sempre l'accrescimento del senso di smarrimento del pellegrino, rallentandone il viaggio, nella terza esso acquisisce la funzione di «elemento dinamico che stimola la ricerca e la conoscenza del vero» (Lucia Onder in *ED* s.v. *dubbio*). La relazione fra il desiderio (di sapere) e il dubbio si fa talmente stretta, nel *Paradiso*, da rendere i due termini talora intercambiabili: cfr. ancora Pertile 2005, *Introduzione*, p. 25.

³ Cfr. Lino Pertile, «*La punta del disio*»: storia di una metafora dantesca, «*Lectura Dantis*», VII, 1990, pp. 3-28, ora in Id. 2005, pp. 163-79.

sensibili e concreti, dell'espressione "analitica" *disio di cotanto acume*, che rinvia alla medesima immagine della *compunctio* ma in modo assai meno stringente.

Per recuperare esempi d'uso figurato di *acume* anteriori a *Par.* I, 84, bisogna di fatto attingere alla tradizione latina⁴, poiché del lessema mancano, come già detto, attestazioni volgari predantesche⁵. Diverso è però il quadro tracciato dal ben più attestato *acuto*, che entro la prima metà del Trecento mostra di restituire già larga parte dell'articolato spettro semantico proiettato dalla famiglia lessicale latina⁶. Infatti, come si può desumere dalla voce del *TLIO*, accanto al senso proprio, precocemente testimoniato agli inizi del Duecento dal volgare cremonese di Uguccione da Lodi («spedhi agudhi»), l'aggettivo occorre facilmente con riferimento a punte tutt'altro che concrete, connesse alle percezioni sensoriali uditive o visive, nonché ai più interiori moti della psiche o dell'intelletto⁷. La maggiore disponibilità di *acuto* rispetto ad *acume* nella lingua antica è, del resto, comprovata anche dalla fortuna del sostantivo, abbondantemente e precocemente documentato in diverse aree della penisola

⁴ Benché ricco e differenziato appaia già il fronte dei sensi propri, l'*acumen* latino dà vita a una serie davvero nutrita di accezioni traslate. L'articolata voce del *TLL* (s.v., 1, 459.3 e sgg.) registra accezioni riferibili a strumenti o armi di vari materiali (§ I.a); a parti appuntite di animali, come gli aculei dei mammiferi o il pungiglione degli scorpioni, ma anche denti, corna o unghie (§ I.b); a forme vegetali (§ I.c); ai monti (§ I.d). Non manca neppure l'accezione geometrico-matematica (§ I.e). Fra i traslati, si annoverano esempi in cui *acumen* vale prontezza dell'animo, solerzia, ma anche intelligenza, capacità persuasiva e arguzia (§ II.a). Si distinguono, poi, un'acutezza delle capacità sensoriali (e segnatamente della vista) dall'acutezza di ciò che può essere percepito attraverso i sensi, e dunque di un suono (di una voce, per esempio), di un odore o di un sapore ecc. (§§ II.b, c). Infine, *acumen* può esprimere l'intensità e la veemenza di un evento o di una sensazione (§ II.d). Il termine è altamente attestato nella letteratura mediolatina cristiana e filosofica (cfr. *ALIM*; *CC*; *PLD*), con particolare frequenza nell'opera tomistica (cfr. *IT*); le molteplici occorrenze rilevabili mostrano un impiego di *acumen* ben diversificato, aperto tanto al senso proprio (es. «a diversis formis per essentiam causantur, scilicet ab acuminibus ferri», Thom., *Super Sent.*, lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 [*IT*]), tanto agli usi estensivi e figurati già ricordati (es. «per experientiam longi temporis cognitionis acumen non habent», Id., *Super Sent.*, lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 4 [*IT*]). Per ulteriori esempi di questi ultimi, cfr. anche i passi citati alla nota 33. A margine si segnala che *acumen*, nelle altre lingue romanze, continua nell'accezione di 'punta' nell'antico francese *agun* (cfr. Godefroy s.v.; *FEW* s.v. *acumen*, 1, 26; il lemma è assente in *DMF* e *TLFi*) e nel portoghese *gume* (cfr. *REW* § 128; *LEI* s.v. *acumen*, 1, 556.6 e sgg.); in quest'ultimo vive anche come recupero nella forma *acume* (cfr. ancora *LEI*, *ibid.*).

⁵ L'unica occorrenza che, stando alla documentazione disponibile, può forse sottrarre al poema il primato cronologico è quella dell'*Almansore* volgarizzato; si veda però quanto detto *supra*, nota 1.

⁶ La struttura semantica di *acutus* (cfr. *TLL* s.v., 1, 463.27 e sgg.) procede sostanzialmente parallela a quella del sostantivo (v. *supra*, nota 4), sebbene risulti molto più articolata: s'individuano infatti diverse sottoaccezioni con usi ironici, tecnici o particolari.

⁷ Cfr. *TLIO* s.v. *acuto*. Cfr. anche quanto detto oltre, § 3.

– quasi sempre nella forma *aguto* (dominante anche nel fiorentino) – nell’accezione concretissima di ‘chiodo’⁸.

Anche nella poesia dantesca, l’aggettivo *acuto* si declina in un ventaglio semantico piuttosto ampio, che arriva a comprendere le accezioni estensive e figurate ammesse dall’*acutus* latino e in larga parte già sperimentate dal corrispettivo volgare. Tale varietà semantica si coglie sin dai gradi prossimi al senso proprio: *acuto* si applica infatti non soltanto ad armi da taglio e a oggetti appuntiti in genere – come la «spada lucida e aguta» di *Purg.* XXIX, 140 o le «agute scane» di *Inf.* XXXIII, 35 –, ma anche all’omero del «diavol nero» su cui è caricato un barattiere (*Inf.* XXI, 34) e ai “corni” guizzanti delle fiamme che avvolgono i consiglieri fraudolenti (*Inf.* XXVII, 132). Non è assente neppure l’impiego tecnico d’ambito medico: nel canto XXX dell’*Inferno*, *acuto* qualifica infatti la particolare e violenta febbre che affligge i falsatori di parola⁹. Si tratta di un uso puntuale, documentato anche prima di Dante – con riferimento a morbi estremamente intensi e di decorso rapido o, in modo specifico, alla febbre – e fissatosi già in latino in opposizione a *chronicus*¹⁰. Tale accezione è, del resto, ben nota ancora alla lingua contemporanea.

Ma si torni al desiderio. A *Inf.* XXVI, 121 sono detti *aguti* (*al cammino*) i compagni di Ulisse, accesi dalla «orazion picciola» della loro guida e bramosi di spingersi al «folle volo». Nel *Purgatorio* è *acuta* la «voglia» (XXIV, 110) dei fanciullini che vanamente tendono le mani, pregando, verso l’oggetto ambito: una tenera immagine di vita familiare che ritrae i golosi della sesta cornice¹¹. Di ben altra intensità è, invece, lo stimolo che pungola gli accidiosi: la tepidezza che costoro in vita misero nel «ben far» è ora mutata in un «fervore aguto» (*Purg.* XVIII, 106), un desiderio ardente e frenetico di

⁸ Cfr. *TLIO* s.v. *aguto*: l’occorrenza più antica si rileva nel *Conto navale pisano*, databile alla prima metà del sec. XII. Per la distribuzione della forma sonorizzata in Toscana, cfr. Castellani 2000, p. 139. Nell’accezione di ‘chiodo sottile’ o di ‘ferro appuntito’ (con varie applicazioni), l’uso del termine resta vivo in molte aree dialettali: cfr. *LEI* s.v. *acutus*, 1, 588.45 e sgg., 591.19 e sgg. Nello stesso articolo lessicografico sono registrate anche alcune occorrenze del sostantivo in testi mediolatini di metà Trecento.

⁹ «[...] l’altr’ è ’l falso Sinon greco di Troia: / per febbre aguta gittan tanto leppo» (*Inf.* XXX, 98-99).

¹⁰ La *febbre aguta* è, più precisamente, una «afflizione che si sviluppa all’interno dell’apparato circolatorio» (Fiammetta Papi in *VD* s.v. *febbre*). Tale tipologia febbrile, descritta già da Galeno, è richiamata anche nelle classificazioni volgari trecentesche (cfr. *ivi*, *Nota*, § *Locuz. e fras.*, e *TLIO* s.v. *febbre*). Per l’uso latino, cfr. *TLL* s.v. *acutus*, 1, 466.68 e sgg.; anche Isidoro, «De acutis morbis» (*Etymologiae*, IV.6.1; cito dall’ed. Valastro Canale 2006, vol. I, p. 358).

¹¹ «Vidi gente sott’ esso alzar le mani / e gridar non so che verso le fronde, / quasi bramosi fantolini e vani / che pregano, e ’l pregato non risponde, / ma, per fare esser ben la voglia acuta, / tien alto lor disio e nol nasconde» (*Purg.* XXIV, 106-111).

recuperare il tempo sprecato nella negligenza e nell'indugio¹². È questa l'unica occorrenza di *fervore* nel poema; il sostantivo è invece più frequente nel *Convivio*, ove è impiegato sia con valore proprio, con riferimento al calore solare¹³, sia in senso figurato, con riferimento all'amore «di veritate e di virtude», che nasce nella mente «disiosamente»¹⁴, oppure nell'espressione «fervore d'animo»¹⁵, o, ancora, in relazione alla branca più «ardente» della filosofia, la metafisica¹⁶.

Già nel *Convivio*, dunque, il *fervore* dantesco ha una pregnanza semantica molto marcata. Nella *Commedia*, tuttavia, esso sembra acquisire ulteriore vigore proprio in forza di quell'*aguto*: un attributo che, come rileva Luca Azzetta, ha in Dante valore «duramente concreto, non privo talora di violenza»¹⁷. Non solo. Il ricorso a tale aggettivo consente di riconoscere una connessione profonda fra il *fervore* fisico dei penitenti – una tensione sensibile, concreta (gli accidiosi corrono incessantemente) – e il *fervore* intellettuale di Dante, innescato dalla spiegazione dottrinale di Virgilio nella prima parte del canto¹⁸. L'«alto dottore», infatti, intento a *dimostrare*, a *ridurre* razionalmente cosa sia amore¹⁹, rivolge al pellegrino l'invito a *drizzare* verso di lui «l'agute luci / de lo 'ntelletto» (*Purg.* XVIII, 16-17), ossia di raccogliere le proprie facoltà intellettive e di convogliarle verso il ragionamento. Sul ricorso ad *acuto* in riferimento agli occhi – o, meglio, agli «occhi della mente» – converrà tornare²⁰; qui basti rilevare come la ripetizione lessicale dell'aggettivo, unita a una certa insistenza su immagini di movimento²¹, stringa tematicamente e formalmente le due

¹² «O gente in cui fervore aguto adesso / ricompie forse negligenza e indugio / da voi per tepidezza in ben far messo, / questi che vive, e certo i' non vi bugio, / vuole andar su, pur che 'l sol ne riluca; / però ne dite ond' è presso il pertugio» (*Purg.* XVIII, 106-111).

¹³ «[...] li Pittagorici dissero che 'l Sole alcuna fiata errò nella sua via e, passando per altre parti non convenienti allo suo fervore, arse lo luogo per lo quale passò, e rimasevi quella apparenza dell'arsura» (*Conv.* 2.14.5).

¹⁴ L'avverbio, impiegato al v. 2 della canzone *Amor che nella mente mi ragiona*, è così chiarito dal poeta stesso: «Dico poi “disiosamente”, a dare ad intendere la sua continuanza e lo suo fervore» (ivi, 3.3.12), ossia la sua costanza nel tempo e la sua eccezionale intensità.

¹⁵ «[per] alcuno fervore d'animo talvolta l'uno e l'altro termine delli atti e delle passioni si chiamano e per lo vocabulo dell'atto medesimo e della passione» (ivi, 3.11.16).

¹⁶ «Sì come la Scienza Naturale, la Morale, e la Metafisica, la quale, perché più necessariamente in quella [la Filosofia] termina lo suo viso e con più fervore, [Prima] Filosofia è chiamata» (ivi, 3.11.17). Infine, il termine ha sempre valore figurato nelle opere latine (cfr. «desiderii fervor» *Ep.* 7.2; «fervore devotionis» ivi, 8.1).

¹⁷ Azzetta 2006, p. 268.

¹⁸ Cfr. Chiavacci Leonardi 1991-1997, vol. II (*Purgatorio*), *Introduzione al Canto XVIII*, pp. 513 e sgg.; Azzetta 2006, p. 269.

¹⁹ Lo scambio di domande e risposte fra il maestro e il discepolo fa ricorso al vocabolario più tipico della dimostrazione scolastica, come rileva Pasquale Porro (cfr. Id. 2014, p. 529).

²⁰ Cfr. oltre, § 3.

²¹ Come nota ancora Luca Azzetta, l'idea del movimento attraversa anche la prima parte del canto, benché essa rappresenti, sul piano narrativo, una pausa didascalica: qui le «immagini di

parti del canto, suggerendo una continuità fra tensione sensibile, tensione conoscitiva e il naturale moto dell'animo «entrato in disire», che «mai non posa / fin che la cosa amata il fa gioire» (ivi, 31-33)²².

2. IL «VIVO RAGGIO»

Nella terza cantica, con la progressiva ascesa alla contemplazione suprema, crescono d'intensità anche le immagini di luce: l'eccezionalità e, per certi aspetti, la violenza inedita di tale esperienza visiva esigono dalla fantasia linguistica del poeta un rinnovamento continuo e il ricorso a scelte lessicali sempre più rare e audaci. Anche i richiami alla famiglia di *acume* si fanno più insistenti, sotto gli sferzanti colpi inflitti dalle sorgenti luminose paradisiache, che *abbarbagliano* o accecano i deboli occhi umani del pellegrino. È quanto accade nell'incontro con l'apostolo Giovanni (canti XXV-XXVI), il cui fulgore annienta, seppur temporaneamente, la vista di Dante: si tratta, naturalmente, di un accecamento carico di sovrasensi mistici che anticipa e prepara (anche sul piano lessicale)²³ la vera prova finale. La riacquisizione del prezioso senso, ottenuta al termine del serrato dialogo sulla carità, è paragonata a un *disonnamento* forzato, indotto da un improvviso «lume acuto» (XXVI, 70) che desta lo spirito visivo, spingendo quest'ultimo ad attraversare rapidamente le diverse

movimento [...] riguardano sia la natura specifica dell'amore ("è creato ad amar presto", "ad ogni cosa è mobile che piace", "in atto è desto" [...], "movesi in altura", "nata a salire", "entra in disire" [...]), sia l'intelligenza dantesca ("frugava", "drizza", "seguace ingegno")» (Id. 2006, pp. 268-69; cfr. anche Ragni 1981, pp. 396-97 e 410). Il ricorso al lessico dell'azione e della concitazione si fa naturalmente più denso nella seconda parte del canto, a partire dai vv. 88-90: «Ma questa sonnolenza mi fu tolta / subitamente da gente che dopo / le nostre spalle a noi era già volta».

²² Il passo illumina sulla relazione fra conoscenza e desiderio e merita di essere citato più estesamente: «Poi, come 'l foco movesi in altura / per la sua forma ch'è nata a salire / là dove più in sua materia dura, / così l'animo preso entra in disire, / ch'è moto spiritale, e mai non posa / fin che la cosa amata il fa gioire» (*Purg.* XVIII, 28-33). Come già aveva osservato Sant'Agostino nel *De Trinitate* (X, 1), si può desiderare, e dunque amare, solo ciò che si conosce; l'amore è dunque sempre «preceduto da un atto cognitivo, da un atto intellettuale» (Porro 2014, p. 534). Di conseguenza, l'amore verso Dio è acceso nell'animo umano dalla conoscenza che l'uomo ne ha come sommo bene. Naturalmente, «quanto più un bene ci appare grande, tanto maggiore amore esso suscita in noi» (Bruno Nardi, *Il canto XXVI del «Paradiso»* [Lettura tenuta alla Casa di Dante in Roma nel 1949 e pubblicata postuma in «L'Alighieri», XXVI (1985), 1, pp. 24-32], ora in Id. 1988, pp. 185-92; si cita da p. 188).

²³ È comune ai due episodi, per esempio, il ricorso al verbo *consimere*, altro termine duramente concreto che, al pari di *acume* / *acuto*, è connesso alla privazione della facoltà visiva: «de la vista che hāi in me c o n s u n t a » (*Par.* XXVI, 5); «tanto che la veduta vi c o n s u n s i » (ivi, XXXIII, 84). Al *disonnamento* dal primo accecamento mistico, inoltre, risponde l'*assonnamento* della visione dell'Empireo: «E come a lume acuto si d i s o n n a » (ivi, XXVI, 70); «Ma perché 'l tempo fugge che t' a s s o n n a » (ivi, XXXII, 139). Cfr. Chiavacci Leonardi 1991-1997, vol. III (*Paradiso*), *Introduzione al Canto XXVI*, p. 708.

membrane (le *gonne*) dell'occhio²⁴: la descrizione del processo fisiologico è data con la massima aderenza alle teorie ottiche del tempo²⁵.

È tuttavia nel canto XXVIII che la *compunctio* luminosa si rivela in tutta la sua travolgente forza, reale e simbolica, imponendo sul piano espressivo il massimo addensamento del lessico in esame: in una sola potentissima terzina si susseguono i termini *punto*, *acuto*, *acume*.

un punto vidi che raggiava lume
acuto sì, che 'l viso ch'elli affoca
chiuder conviensi per lo forte a c u m e [...].
(Par. XXVIII, 16-18)

Com'è noto, a ferire l'occhio del pellegrino stavolta è l'eccezionale luce irradiata da un *punto* – un *punto* unico e immisurabile, ma che tutto può misurare – il quale è la prima manifestazione diretta di Dio che si offre a Dante. Nel Cristallino, cielo abitato da puri spiriti, l'immagine della realtà divina non può che giungere attraverso le forme astratte della geometria (il punto, il cerchio) e della luce; la loro incorporeità, tuttavia, non ne attenua affatto la forza d'impatto sul piano sensibile: il viso di Dante *affoca* e gli occhi, dolenti, sono costretti a chiudersi.

L'ultimo capitolo di questa «battaglia de' debili cigli»²⁶ si consuma nel momento del massimo appressamento del pellegrino «al suo disire»²⁷, ossia quando lo

²⁴ «E come a lume acuto si disonna / per lo spirito visivo che ricorre / a lo splendor che va di gonna in gonna» (Par. XXVI, 70-72). Altrove, il 'rivestimento' dell'occhio è detto *tunica* (cfr. *Conv.* 3.9.13: «la t u n i c a della pupilla»), come del resto già in latino (cfr. per esempio ancora Rasis, *Almansor*, I, c. 4r [col. b, r. 55], Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 73.23, 1201-1210: «oculis ex vii tunicis et tribus humoribus»). Sull'uso del tecnicismo in Dante, cfr. Librandi 2013, p. 84. Il termine, che, come *gonna*, resta aderente alla metafora tessile, è talora adottato anche nelle glosse degli antichi commentatori; cfr. per esempio Iacomo della Lana, *ad locum*: «Gonna: Ell' è da savere, sì com' si ha per la notomia de i occhi, l'occhio ha cumposto de pluxur t o n e g h e, l'una sovra l'altra, le quae nel centro hano solo quel punto in la pupilla dove è lo numero, c'ha la virtù visiva, sì termena. E però apella quelle t o n e g h e l'autor *gonna*, e dixè: *de gonna in gonna*, çòè che lla spetia visibelle primo apar nella extrinseca, che termena cum l'aire, po' vai fino al centro de t o n e g a in t o n e g a, çòè fino al centro dell'occhio, e li, sì come apare in secundo *De anima* dal Philosopho, si multiplica e poi s'aspieca nel senso comune, etcetera» (cito il testo dall'ed. Volpi 2009, vol. IV, p. 2444, secondo la lezione del ms. Rb).

²⁵ Una descrizione più ampia del processo visivo è data in *Conv.* 2.9.4-5 e 3.9.7-9. Per le fonti antiche su cui si fonda l'esposizione dantesca (*in primis*, i commentatori arabi e latini del *De anima* di Aristotele), cfr. il commento al passo in Vasoli 1988. Cfr. anche Gilson 2000, cap. III (*Aspect of vision in the Comedy. Blinding, optical illusions and visual error*), pp. 75-107.

²⁶ Par. XXIII, 78.

²⁷ Par. I, 7. Questo processo di appressamento all'oggetto del desiderio è, come nota Pertile, «una condizione psicologica che rimane immutata fino alla fine dell'ascesa e della cantica, tant'è

sguardo di Dante arriva finalmente a congiungersi con il «valore infinito», l'essenza stessa di Dio, e ne viene travolto:

Io credo, per l'acume ch'io sofferesi
del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,
se li occhi miei da lui fossero aversi.
E' mi ricorda ch'io fui più ardito
per questo a sostener, tanto ch'io giunsi
l'aspetto mio col valore infinito.

(Par. XXXIII, 76-81)

Gli effetti dell'ultima folgorante visione sono, inevitabilmente, sconvolgenti e, ancora una volta, il poeta affida la loro faticosa traduzione verbale a termini del lessico sensibile: oltre ad *acume*, che descrive la potenza tagliente del «vivo raggio» divino, suggeriscono immagini di violenta fisicità anche i verbi *ficcare* (v. 83) e *consumare* (v. 84), quest'ultimo già riferito al senso della vista²⁸.

3. LA «VISTA DE LA MENTE»

I passi richiamati finora restituiscono un impiego di *acume* senz'altro figurato; tuttavia, il nesso con la sfera semantica primitiva resta ancora nitido: il termine è infatti funzionale a qualificare un desiderio e una luce pungenti, affilati, ossia di un'intensità tale da interferire violentemente con il comportamento o con i sensi del pellegrino. Nell'ultima occorrenza da prendere in esame, tuttavia, l'*acume* dantesco compie un salto ulteriore: su un piano puramente grammaticale, anzitutto, esso perde la sua funzione qualificativa, strettamente vincolata alla presenza di un referente (ora il *disio*, ora il *lume* o il *raggio*), ottenendo una maggiore autonomia che, di fatto, ne ridefinisce anche il potere semantico. Sul piano dei significati, inoltre, il termine pare allentare il riferimento alla dimensione fisica per disporsi in un ordine spiccatamente più astratto:

Dunque, senza mercé di lor costume,
locati son per gradi differenti,
sol differendo nel primiero acume.

(Par. XXXII, 73-75)

Siamo nel canto XXXII: san Bernardo illustra a Dante la distribuzione dei beati nella *candida rosa*; nel gradino intermedio, più in basso, si collocano le anime dei

vero che ancora nell'ultimo canto il poeta scriverà: “E io ch'al fine di tutt'i disii / appropinquava” (XXXIII 46-47)» (Id. 2005, p. 148).

²⁸ Cfr. *supra*, nota 23.

fanciulli: esse occupano gradi di nobiltà differenti sulla base della diversa elargizione di grazia. Tale disegualianza, spiega san Bernardo, non dipende infatti dai meriti o demeriti ottenuti da questi spiriti in vita attraverso il comportamento – troppo breve, del resto, la loro esistenza – ma dal loro «primiero acume». La dissertazione del santo tocca questioni teologiche complesse, nelle quali non sarà prudente avventurarsi²⁹; semplificando, tuttavia, si potrebbe intendere l'espressione bernardiana *primiero acume* come l'attitudine congenita a “vedere” la realtà divina. Più precisamente, l'*acume* è la capacità di penetrazione della vista – una vista, però, intellettuale – ed è detto *primiero* in quanto dono ricevuto gratuitamente *ab initio* da ciascun fanciullo³⁰.

L'accostamento del termine alle doti visive o intellettive dell'uomo senz'altro non è estraneo alla lingua latina. *Acumen* – s'è già detto – sviluppa infatti una serie di accezioni traslate molto ricca che è pressoché sovrapponibile a quella prevista dall'aggettivo *acutus*³¹. E senz'altro ben rappresentati, nella tradizione classica come in quella mediolatina, appaiono i significati riferibili alle capacità sensoriali (*acumen auditus*, *acumen oculorum / visionis*), le quali possono considerarsi, in un certo modo, propedeutiche allo sviluppo dell'*acumen ingenii*. L'accostamento agli occhi, in particolare, risulta assai consolidato, al punto che Isidoro, nelle sue *Etymologiae*, può far risalire il nome *aquila* proprio al nesso *acumen oculorum*³². In riferimento alla prontezza mentale, il lessema è abbondantemente documentato con e senza le specificazioni *ingenii* o *intelligentiae*³³.

²⁹ Basti il riferimento a Bruno Nardi, *I bambini nella candida rosa dei beati*, in Nardi 1944, pp. 317-34 (in particolare pp. 321, 328-29).

³⁰ Tra i commentatori antichi ha una certa fortuna anche l'interpretazione di *primiero* come 'primo' perché 'di Dio': una lettura che implicherebbe il riferimento diretto del sostantivo alla intelligenza o volontà divina (es. «nel *primiero acume*, idest, in voluntate divina, quam autor vocat primum acumen, idest, primam causam acutam et subtilem, nam penetrat omnia, ad quam reducuntur omnes causae», Benvenuto da Imola, *ad locum*). Cfr. però *Par.* XXVIII, 109-114.

³¹ Cfr. *supra*, nota 5.

³² «Aquila ab acumine oculorum vocata. Tanti enim contuitus esse dicitur, ut cum super maria immobili pinna feratur nec humanis pateat obtutibus, de tanta sublimitate pisciculos natare videat [...]» (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XII.7.10; cito dall'ed. Valastro Canale 2006, vol. II, p. 80). A proposito ancora di rapaci, nell'*Ottimo commento* sono glossati con il superlativo *acutissimi* gli occhi *grifagni* di Cesare, con allusione alla vivacità d'ingegno e alla ferezza dello sguardo di «colui ch'a tutto 'l mondo fé paura» (*Par.* XI, 69).

³³ All'esemplificazione registrata nella stessa voce del *TLL* (cfr. in particolare § II.a) è possibile affiancare le numerose occorrenze rintracciabili attraverso l'interrogazione delle banche dati *CC*, *ALIM* o *PLD* (es. «Quidquid de arte loquendi et disserendi [...] et de musicis et de numeris, sine magna difficultate [...] intellexi, scis tu, Domine Deus meus; quia et celeritas intelligendi, et dispiciendi a c u m e n, donum tuum est», Agostinus Hipponensis, *Confessionum libri XIII*, IV.16.30 [*PLD*]). Attestazioni del sostantivo in quest'accezione non sono estranee neppure alla poderosa opera di san Bernardo (es. «Ergo in perfectis quidem qui rimari ac pe-

Nell'italiano antico, invece, lo sviluppo semantico dell'aggettivo e del sostantivo procede in modo tutt'altro che parallelo. Alla precoce, abbondante e varia documentazione del primo – lo ricordo – corrisponde l'esiguo gruppo di occorrenze dantesche o, per dir così, "peridantesche" del secondo. Limitando l'esame alle occorrenze di *acuto* databili entro la prima metà del sec. XIV, si noterà che il nesso con la sfera intellettuale è ben rappresentato. Se osservati più da vicino, tuttavia, gli esempi registrati dalla voce del *TLIO* (ampliabili attraverso il *Corpus*) appaiono per lo più provenienti da volgarizzamenti; è altrettanto significativo, inoltre, il fatto che l'attributo ricorra quasi sempre inserito in una dittologia o seguito da una specificazione («senno [...] aguto e sottile»; «letterati [...] acuti ed ingegnosi», «padre d'acuto e alto intendimento» ecc.)³⁴. Venendo alla sfera sensoriale, poi, si rileva che *acuto* può talora qualificare un suono di tono molto alto o una voce stridula³⁵, più di rado un sapore intenso o aspro e irritante³⁶. È segnatamente esigua la presenza di esempi predanteschi riferibili alla vista: il *TLIO* segnala un caso nella *Fisonomia* di Zuccherò Bencivenni (1310): «E se il contrario farae, cioè ch'egli tenga inver te gli occhi erti e aguti, non mirando nè cambiando nè gli occhi chinando; questo cotale uomo sie certo che non t'ama niente»³⁷.

Nella *Commedia*, tuttavia, l'acutezza dello sguardo si carica evidentemente di valori ulteriori e gli occhi acquistano un ruolo centralissimo. A suggerirlo è persino un dato numerico: come rileva Paola Manni, *occhio* è infatti il sostantivo più frequente dell'opera, con oltre 260 occorrenze³⁸. Certamente contribuisce in modo determinante a questa centralità lo stesso impianto narrativo del poema, che è naturalmente sviluppato come una *visione* culminante nella contemplazione del «vivo rag-

netrare arcana sapientiae et puritate conscientiae audent, et intelligentiae acuminem possunt, habitat in foraminibus petrae. De reliquo in cavernis maceriae [...]», Bernardus Claravallensis, *Sermones in Cantica Canticorum, Sermo LXII*, 6 [PLD]). Non mi sembra possibile, tuttavia, rilevare delle occorrenze da mettere in diretta correlazione con il passo dantesco e con le parole di san Bernardo personaggio.

³⁴ Cfr. *TLIO* s.v. *acuto* § 3. Sul ricorso a *sottile*, vd. oltre.

³⁵ Cfr. ivi § 6. Es. «L'aguto favellare sconcia la boce; così all'uditore è sozzo e noioso, perché à in sé una cosa sconcia, e conviensi più a femina che ad uomo» (Bono Giamboni, *Fiore di rettorica*, red. beta, 70, p. 79,6 [fior., ante 1292]).

³⁶ Cfr. *TLIO* s.v. *acuto* §§ 4.2, 5. Ess. «Ispigonardi vuol essere nero pendente a rosso quasi in colore gherofanato bruno, e con buono e soave e aguto sapore» (Pegolotti, *Pratica*, p. 375.14 [fior., prima metà sec. XIV]); «E come il buono medico, [...] per amollare la sua durezza e pertinacia, usa le cose aspre e agute [...]» (Torini, *Brieve collezione*, 3, 20, p. 278.9 [fior., 1363-1374]). Ancora a proposito di sapori, si segnala che il sostantivo *acume* emerge come variante di *agrume* (*Par.* XVII, 117) nel testo della *Commedia* commentato da Benvenuto da Imola: «[a molti] fia sapor di forte acume, idest, videtur acerbum» (ed. Lacaita 1885, *ad locum*). L'occorrenza è stata rintracciata interrogando la banca dati *Dartmouth Dante Project* (DDP).

³⁷ Cfr. *TLIO* s.v. *acuto* § 1.1.1.

³⁸ Cfr. Manni 2013, p. 116.

gio» divino; essa appare tuttavia sostenuta anche da un manifesto «interesse di Dante per l'atto visivo nei suoi aspetti fisici»³⁹. A tal proposito, andrà detto che le teorie ottiche medievali schematizzavano l'atto della visione mediante un cono o una piramide il cui asse centrale coincideva con la linea visuale che dall'occhio s'indirizzava verso l'oggetto⁴⁰. Non è inverosimile pensare che una simile costruzione geometrica possa aver contribuito alla fortuna della metafora della "punta" visiva e del lessico a essa connesso.

L'immagine del raggio visivo non è, tuttavia, l'unica suggestione possibile. Gli occhi sono i recettori primari che, attraverso le sollecitazioni esterne, danno avvio tanto ai processi conoscitivi quanto a quelli spirituali, ed è pertanto naturale che nel poema essi oltrepassino continuamente il confine fra organo sensoriale e organo intellettuale. La vista è insomma anche una *visio intellectualis* o «vista de la mente» (*Purg.* X, 122)⁴¹ che, se affilata, può penetrare il velo del dubbio e guidare verso la verità. Già nel canto XVIII del *Purgatorio*, in un passo già ricordato (vv. 16-18), Virgilio aveva esortato così il suo discepolo: «Drizza [...] ver' me l'agute luci / de lo 'ntelletto e fieti manifesto / l'error de' ciechi che si fanno duci». A uno sforzo visivo-intellettuale simile invita Beatrice nel *Paradiso*, nel canto XXII, appressandosi con Dante «a l'ultima salute»: «tu dei / aver le luci tue chiare e acute» (vv. 125-126). C'è dunque una connessione stretta fra atto visivo e atto conoscitivo, tale che gli occhi si offrono come un elemento essenziale dell'equipaggiamento sensoriale che ciascun uomo ha in dotazione per affrontare la propria 'battaglia' per la conoscenza. Proprio come un'arma da taglio, allora, la vista dev'essere ben affilata, *sottile* (altro attributo denso di significati ulteriori) o, in una parola, *acuta*. A innescare il ricorso a un lessico militare – in cui naturalmente ben si colloca l'aggettivo *acuto* nella sua accezione propria⁴² – è, come ha rilevato opportunamente Luca Marcozzi,

³⁹ *Ibid.* Sul rapporto fra Dante e l'ottica, sono essenziali gli studi di Simon A. Gilson; cfr. in particolare Id. 2003 [1997]; Id. 2000, capp. III (pp. 75-107) e IV (pp. 109-49). Cfr. anche Alessandro Parronchi in *ED* s.v. *perspettiva*.

⁴⁰ Cfr. *Conv.* 2.9.4-5. Sulla «retta linea» dell'occhio e la piramide visuale illustrate nelle fonti antiche, cfr. ancora Gilson 2000, pp. 51-58, e bibliografia ivi indicata. Cfr. anche *GOT* s.vv. *piramida / piramide* (§ 2), [*piramide visuale*] e [*piramide radiosa*].

⁴¹ Sulla *visio intellectualis*, è imprescindibile il richiamo a un passo tomistico della *Summa contra Gentiles*: «Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus: et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinium; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio *visio* nominatur» (ivi, III.53.6).

⁴² Si potrebbe ammettere allo stesso insieme anche il verbo *drizzare*, che talora occorre con riferimento ad armi da lancio e, in particolare, all'arco (cfr. *TLIO* s.v. *dirizzare* § 1.5; per l'uso dantesco, cfr. *Par.* XXVI, 24: «dicer convienti / chi drizzò l'arco tuo a tal berzaglio»). All'immagine degli occhi-arma rimanda anche l'uso del verbo nel passo già menzionato di *Conv.* 2.9.5: «e molte volte, nel drizzare di questa linea, discocca l'arco di colui al quale ogne arme è leggiera».

proprio l'immagine tradizionale della conoscenza come di una 'guerra'⁴³: il sapere è l'esito della incessante serie di battaglie condotta dalla ragione per trapassare i significati che si celano dietro l'apparenza delle cose o per *accarnare* la verità della parola. Tale «metafora continuata della battaglia figurata con la lingua, la comprensione, il senso, che si dispiega in particolare nel *Paradiso*»⁴⁴, autorizza così un lessico fisico, talora violento, che ben rende lo sforzo dell'intelletto e l'appagamento dato dal raggiungimento del risultato.

Accresce questa nutrita serie lessicale metaforica anche il verbo *aguzzare*, propriamente 'appuntire, affilare (armi, strumenti metallici)', che nel poema è più volte riferito proprio alla vista, intesa ora come facoltà percettiva ora come capacità razionale, secondo una (non sorprendente) distribuzione che vuole alla prima rivolte le occorrenze infernali e alla seconda quelle purgatoriali⁴⁵: la progressione del viaggio oltremondano stimola infatti un impegno intellettuale via via maggiore, che peraltro arriva a coinvolgere non solo il pellegrino ma anche il suo fedele lettore:

A g u z z a qui, lettor, ben li occhi al vero,
ché 'l velo è ora ben tanto sottile,
certo che 'l trapassar dentro è leggero.

(*Purg.* VIII, 19-21)

Nell'italiano contemporaneo, è senz'altro familiare l'uso di *aguzzare* entro il ventaglio di espressioni fraseologiche (e proverbiali) costruite con *sguardo*, *vista* o *ingegno*⁴⁶. Nei testi anteriori alla metà del Trecento, invece, le attestazioni del verbo riferibili alle facoltà dell'uomo sono ancora piuttosto limitate e spesso suggerite dai testi latini originali⁴⁷: è dunque probabile che si debba proprio all'impiego dantesco larga parte della fortuna dell'accezione traslata nei secoli successivi.

⁴³ Cfr. Marozzi 2009, pp. 102-103, e bibliografia ivi citata.

⁴⁴ Ivi, p. 103.

⁴⁵ Quattro le occorrenze totali: «Ma perché sappi chi s'è ti seconda / contra i Sanesi, a g u z z a ver' me l'occhio, / sì che la faccia mia ben ti risponda» (*Inf.* XXIX, 133-135); «e ciascuna [*scil.* anima] / ci riguardava come suol da sera / guardare uno altro sotto nuova luna; / e sì ver' noi a g u z z a v a n le ciglia / come 'l vecchio sartor fa ne la cruna» (*Inf.* XV, 17-21); «A g u z z a qui, lettor, ben li occhi al vero, / ché 'l velo è ora ben tanto sottile, / certo che 'l trapassar dentro è leggero» (*Purg.* VIII, 19-21); «Merrenti a li occhi suoi; ma nel giocondo / lume ch'è dentro a g u z z e r a n n o i tuoi / le tre di là, che miran più profondo» (*Purg.* XXXI, 109-111).

⁴⁶ Il *GraDIt* registra, marcandole come d'uso «comune», le locuzioni *aguzzare i denti* 'assumere un'espressione minacciosa', *aguzzare la mente / l'ingegno* 'renderlo più penetrante, perspicace', *aguzzare le orecchie* 'ascoltare con attenzione, disporsi ad ascoltare attentamente'. È richiamato anche il noto proverbio *la necessità aguzza l'ingegno* (ivi s.v. *aguzzare*).

⁴⁷ La corrispondente voce del *TLIO*, i corpora *OVI* e *DiVo* consentono di recuperare diversi esempi tra i volgarizzamenti: «ripara la memoria ed a g u ç ç a il senno» (*Antidotarium Nicolai* volg., 44, p. 20.30 [fior., fine sec. XIII]; lat.: «sensus acuit»); «Più utile fia torre la ruta che a g u z z a il vedere» (*Rimedi d'Amore d'Ovidio* volg., red. B, 801, p. 391.12 [fior.,

È tuttavia con *acume* che la forza linguistica della *Commedia* rivela tutto il suo potenziale: è infatti con il sostantivo che questo spostamento verso la sfera percettivo-intellettuale sembra lessicalizzarsi nel modo più deciso e vistoso. Si osservi, anzitutto, il trattamento della voce in un vocabolario sincronico: per il *GraDIt*, per esempio, il ricorso ad *acume* nel significato proprio di 'punta' (§ 1) e in quello figurato di 'intensità' (§ 2)⁴⁸ è confinato all'ambito «letterario», mentre diventa «comune» proprio nell'accezione di 'perspicacia, intelligenza' (§ 3). I dati finora raccolti per il volgare trecentesco hanno tracciato un quadro di partenza profondamente diverso: un quadro in cui il lessema risulta ancora piuttosto ricercato e "periferico" – per utilizzare la terminologia proposta da Cosimo Burgassi ed Elisa Guadagnini⁴⁹ – e, pertanto, stilisticamente molto marcato. Al dato della disponibilità si dovrà poi aggiungere l'informazione semantica: di fatto, nel canto XXXII Dante non solo si avvale di una tessera preziosa e rara, ma la utilizza secondo il suo valore più complesso e lontano dal senso proprio, ossia un valore normale nella lingua latina ma tutt'altro che acclimato in quella volgare.

A garantirlo è già l'atteggiamento dei primi commentatori, che non mancano di glossare il termine non solo *ad locum*, ma persino quando, eccezionalmente, vi ricorrono in modo autonomo, senza una puntuale esigenza esegetica. È il caso dell'*Ottimo* che, introducendo il canto II dell'*Inferno*, si sofferma sull'appello alle Muse e all'«alto ingegno»:

Ingengno è uno asottigliamento dell'animo e uno aguçamento d'intellecto. Memoria è doppia: l'una naturale, la quale si consiste ed è nella cellola di dietro al celabro, però che in quella dinanzi si forma la imaginazione, nella meçana la ragione. Overo ingengno qui si poote dire lo intelletto speculativo, overo uno a c u m e e sottiltade dello intelletto, per lo quale sottilmente inmagina e apreude la cosa [...].

(*Ottimo commento, Inf. II, 7-9*)⁵⁰

1310/1313]; lat.: «acuentes lumina»). Resta invece autonoma dall'originale latino, per esempio, l'occorrenza nel volgarizzamento del *De consolatione* di Boezio di Alberto della Piagentina: «Signor, che tanto vali, / Dona l'effetto de' nostri desiri, / Da' che la mente s' a g u z z i a cercare / Il sommo ben che tu di sopra giri» (ivi, III, 9, 53, p. 110 [fior., 1330/1332]).

⁴⁸ L'esemplificazione offerta per le due accezioni attinge rispettivamente a un verso dannunziano e a uno dantesco (*Par. I, 84*).

⁴⁹ Cfr. soprattutto Burgassi – Guadagnini 2014 e 2017. Traggio da tali studi anche le formule "quoziente connotativo", "latinismo latente", "prova dei volgarizzamenti" ecc. richiamate successivamente.

⁵⁰ Cito il testo secondo la recente edizione nazionale uscita per i tipi della Salerno (cfr. Boccardo – Corrado – Celotto 2018, vol. I, p. 48). Nelle edizioni precedenti, il passo – come molti altri, del resto – è attribuito a una fase redazionale successiva del commento (la cosiddetta "seconda redazione"). In attesa dell'aggiornamento, pertanto, esso è rintracciabile attraverso il *Corpus OVI* e il *DDP* solo attraverso l'ed. Grion 1868 (*Commento volgare ai tre primi canti della Divina Commedia del codice di San Daniele del Tagliamento*).

Immediatamente rilevante appare già il ricorso ad *aguzzamento*, ulteriore membro della famiglia lessicale in esame che si qualifica come equivalente più “basso” ma meno fortunato di *acume*⁵¹. Ma si noti soprattutto come il latinismo, richiamato poche righe dopo, occorra in dittologia con «sottilitade», termine che evidentemente appare al commentatore come un corrispettivo più familiare e perspicuo di *acume*. Anche la successiva precisazione «dello intelletto» partecipa allo stesso sforzo di chiarezza.

Si trova ancora «acume dello 'ntelletto» nelle *Esposizioni* del Boccaccio (il quale comunque mette a frutto il cultismo anche altrove, specie in riferimento alla vista)⁵²: come già rilevato per *acuto*, il persistere di un complemento di specificazione è un elemento che tradisce la posizione semantica ancora “mobile” del sostantivo.

La prova più significativa dell’elevato “quoziente connotativo” nella lingua antica di *acume*, specie nell’accezione di ‘prontezza d’ingegno’, è tuttavia offerta dai volgarizzamenti. Se si applica il metodo valutativo proposto da Cosimo Burgassi ed Elisa Guadagnini⁵³ e si confrontano i dati che emergono dal *Corpus CLaVo*, si troverà infatti che *acumen*, nell’uso proprio, è reso dai volgarizzatori trecenteschi per lo più con *punta*, *cima*, *vetta* o *capo* (a seconda dei contesti), mentre prevalgono i traduttori *sottilità* e *sottigliezza* (*d’ingegno*) per quello traslato. Si osservino alcuni esempi di quest’ultimo caso:

(a)

[...] licet in hoc opusculo nec uerborum concinnitas sit necessaria nec acumen ingenii, sed labor diligens ac fidelis.

(Publius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, I.Pr.4)

[...] perché questa nostra opera non desidera di parole grande ornamento, né grande sottigliezza d’ingegno, ma fatica diligente e fedele.

(Bono Giamboni, *Dell’Arte della guerra*, *Epistola di Friculfo*, I.Pr.4 [fior., ante 1292])

⁵¹ Cfr. *TLIO* s.v. *aguzzamento*. Un’ulteriore e più antica occorrenza del termine (in dittologia, tra l’altro, con *acuitade*) si rileva attraverso il *Corpus* nel volgarizzamento dell’*Almansore*: «ne la quale sono superflua caldeza, e superflua seccheza, e acuitade, e aguçamento» (ivi, III, 15 [fior., primo quarto sec. XIV]).

⁵² Anche in questo caso, il nesso è autonomo dal contesto dantesco in esame: «i dannati, offuscati dalla propinquità della caligine infernale, non posson le cose propinque vedere, ma, ficando con la meditazione l’acume dello 'ntelletto per le cose superiori, veggion le più lontane» (*Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, *Inf.* X, 88). Per l’uso di *acume* nelle altre opere, cfr. *TLIO* s.v. *acume*.

⁵³ Cfr. *supra*, nota 49.

(b)

divinarum scripturarum auctoritas de his in quibus nos voluit erudire quaedam etiam his qui acuminem ingenii carent tam lucide et evidenter effata est, ut non solum nulla occultioris sensus obscuritate velentur, sed ne ullo quidem patrocinio interpretationis indigeant [...].

(Ioannes Cassianus, *Collationes Sanctorum Patrum XXIV*, Collat. VIII.3)

L'autorità delle Divine Scritture parla sì chiaro et sì manifesto alcune di quelle cose, nelle quali e' t'ha voluto ammaestrare, etiamdico a coloro che non hanno sottile ingegno, che non solamente non sono coperte d'alcuna oscurità d'oculto intendimento, ma non hanno bisogno d'alcuno aiuto di risplandimento [...].

(Anonimo, *Collazioni dei SS. Padri di Cassiano*, VIII.3 [sen., fine sec. XIII])

(c)

[...] temptant enim acumen animorum et intentionem excitant.

(Lucius Annaeus Seneca, *De beneficiis*, V.12.2).

[...] perocché sperimentano le sottigliezze degli animi, e destano l'Intelletto.

(Anonimo, *Libro de' beneficii*, V.12.2 [fior., secc. XIV/XV]).

È insomma dalla famiglia morfologica di *sottile* che gli scrittori a cavallo dei secoli XIII e XIV derivano gli "equivalenti indigeni" più efficaci per restituire il particolare valore dell'*acumen* latino in riferimento alle doti dell'intelletto. D'altro canto, appare qui quasi superfluo ricordare le molteplici stratificazioni semantiche che, nella produzione lirica e filosofica medievale, si depositano attorno all'aggettivo *sottile* e ai derivati a esso connessi. Per restare nel circuito poetico dantesco, è immediato il richiamo alla canzone che apre il quarto trattato del *Convivio* e alla pluralità di significati che si cela dietro la «rima aspr' e sottile»⁵⁴, composta con «parole che sottilmente argomentando e disputando procedono»⁵⁵. Com'è noto, è proprio la *sottigliezza*, cioè l'ispirazione ardua, il carattere intellettualistico e filosofico, a costituire uno dei tratti di scarto e di novità più marcati che distinguono l'avanguardia dello *stil novo*. Non si dimenticherà, poi, che il termine *subtilitas* designava, nella medio-latinità, proprio una dote dell'intelletto, applicandosi spesso, specie in ambiente scolastico, anche a referenti come *quaestio* o *disputatio*⁵⁶.

⁵⁴ *Le dolci rime d'amor, ch'io solia*, v. 14.

⁵⁵ Così chiosa Dante stesso: «E prometto di trattare di questa materia con *rima aspr'e sottile*. [...] e dice *sottile* quanto alla sentenza delle parole, che sottilmente argomentando e disputando procedono» (*Conv.* 4.2.13).

⁵⁶ Sul tema resta ancor oggi imprescindibile il noto contributo di Francesco Bruni, dal titolo *Semantica della sottigliezza* (cfr. Id. 1978, in particolare p. 10).

Tornando al XXXII del *Paradiso*, allora, non pare difficile ricondurre a questo universo di valori anche la rassicurazione di san Bernardo – «ma io discioglierò 'l forte legame / in che ti stringon li pensier *sottili*» (*Par.* XXXII, 50-51) –, che richiama da vicino l'atteggiamento dei maestri di filosofia e di teologia che, con la potenza di un'esposizione analitica, aprivano al discepolo la *sottigliezza* del ragionamento.

Si arriva così all'ultimo membro della famiglia lessicale di *acume* che, nel poema, finisce col gravitare attorno allo stesso polo semantico, ossia l'avverbio *acutamente*, da Dante impiegato proprio con riferimento a una dimostrazione perfettamente costruita, un'argomentazione che non potrebbe essere più convincente e, dunque, 'penetrante': il «silogismo» delle Sacre Scritture.

[...] Questa cara gioia
sopra la quale ogne virtù si fonda,
onde ti venne? E io: «La larga ploia
de lo Spirito Santo, ch'è diffusa
in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia,
è silogismo che la m'ha conchiusa
a c u t a m e n t e sì, che 'nverso d'ella
ogne dimostrazion mi pare ottusa».
(*Par.* XXIV, 91-96)

Il passo appena richiamato offre il destro anche per avanzare qualche considerazione sul fronte degli antonimi. Se si prendono ancora una volta in esame i numerosi esempi registrati nelle voci *acutus* e *acumen* del *TLL*, si converrà che ai due termini latini si contrappongono facilmente, tanto nel senso proprio quanto in quelli traslati, *hebes* ('spuntato, smussato; ottuso') e *hebetudo* ('l'essere smussato; ottusità')⁵⁷. Talora l'opposizione è costruita in modo diretto, come accade in questi due passi ciceroniani: «[*scil. lunae*] et nascentis et senescentis alias *hebetiora*, alias *acutiora* videntur cornua» (*Academicorum posteriorum fragmenta*, II.6)⁵⁸; «populi Romani aures *hebetiores*, oculos autem esse acres atque *acutos*» (*Pro Plancio*, 66)⁵⁹. Ancora come antonimo di *acutus*, *hebes* non è raro nell'accezione geometrica, in concorrenza con *obtusus*⁶⁰.

Nell'italiano antico si rileva unicamente il sostantivo *ebetudine*, documentato in un anonimo volgarizzamento toscano di metà Trecento, *La scala del Paradiso*, nel-

⁵⁷ Cfr. *TLL* s.vv. *acutus* e *acumen*. Già nel *De verborum significatu* di Festo, nella versione trasmessa dall'epitome di Paolo Diacono, si legge «*Hebes: retunsi acuminis*» (cfr. *ivi* s.v. *acumen*, 1, 459.9). Cfr. anche *ivi* s.vv. *hebes*, 6, 2580.66 e sgg., e *hebetudo*, 6, 2586.19 e sgg.

⁵⁸ Cfr. *TLL* s.v. *acutus*, 1, 463.26 e sgg., § I.e (*generaliter de rebus in acumen desinentibus*).

⁵⁹ Cfr. *ivi*, § II.c (*de sensu*).

⁶⁰ Cfr. *ivi*, § I.f (*sensu mathematico*).

l'accezione di 'incapacità di comprendere'⁶¹: si tratta, tuttavia, di un caso isolato e per di più condizionato dal testo latino di partenza⁶². Invece, per la prima attestazione dell'aggettivo – un'attestazione originale, peraltro –, non si potrà risalire oltre la metà del Cinquecento. L'occorrenza ci conduce però nuovamente a Dante: *ebete* è infatti impiegato da Giovan Battista Gelli nell'esegesi dei versi infernali «Noi vegghiam, come quei c'ha mala luce, / le cose», disse, «che ne son lontano; [...] / Quando s'appressano o son, tutto è vano / nostro intelletto» (*Inf.* X, 100-104). Nelle parole di Farinata, i dannati sono assimilati ai presbiteri, che «veggono e discernon meglio quelle cose che son loro lontane e discosto, che quelle che son lor presenti e dappresso»⁶³. La «virtù visiva» di costoro – spiega ancora il Gelli – è, «per natura o per la debilità che apporta la vecchiezza, tanto e b e t e e pigra»⁶⁴. L'*ebetudine* della «mala luce» si colloca, insomma, in antinomia perfetta con l'*acume* visivo-intellettivo che, nel *Paradiso*, consente di penetrare la verità divina.

L'accezione propria dei termini latini, dunque, non ha alcun séguito nell'italiano antico e, stando ai lessici, neppure in quello contemporaneo⁶⁵, che associa *ebete* e derivati unicamente al torpore o alla "smussatezza" dei sensi e dell'intelletto.

È senz'altro più affine a quello di *acuto* / *acume* il tracciato semantico disegnato nel tempo dalla famiglia di *ottuso*. Già in latino *obtundere* (da cui la forma participiale *obtu(n)sus*) sviluppa, accanto al valore schiettamente concreto di 'colpire, smussare con percosse', una serie di sensi traslati, come 'indebolire (i sensi o gli organi dei sensi)', 'fiaccare (l'animo, la mente)'⁶⁶. Se si eccettua un'occorrenza del verbo *ottusare* in Iacomo della Lana, i documenti volgari trecenteschi attestano soltanto l'aggettivo *ottuso*, impiegato già da Restoro d'Arezzo nella sua *Composizione del mondo* (1282)

⁶¹ «se tu discordandoti non ti disciogli da l'ebetudine della mente e dalla grassezza dell'insipienza, qual sia la mia visione e il mio aspetto, tu non potrai apparare» (*La scala del Paradiso*, 488; cfr. *TLL* s.v. *ebetudine*).

⁶² Nell'originale si legge: «hebetudinem et grossitiem insipientiae» (Angelo Clareno, *In scalam Paradisi S. Joannis Climaci abbatis*, in *Opera omnia in unum corpus digesta ad finem editionum Coloniensium*, cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusienis, XXVIII, Tournai, typis Cartusiae, 1905, pp. 1-497; cit. da p. 496). Come si noterà, l'anonimo volgarizzatore ha significativamente aggiunto di suo pugno la precisazione «della mente».

⁶³ Giovan Battista Gelli, *Commento edito e inedito sopra la Divina Commedia, ad locum* (ed. Negrone 1887; cfr. *DDP*).

⁶⁴ *Ibid.* Nel passo citato è parimenti interessante la dittologia con *pigro*: proprio quest'ultimo, infatti, risulta uno dei traduttori privilegiati dai volgarizzatori trecenteschi per rendere il latino *hebes*. Cfr. per es.: «Disaventurata è quella giovane a la quale quello luogo sta pigro» (*Rimedi d'Amore di Ovidio* (B), III, 799 [fior., ante 1310-1313]), dall'originale «Infelix, cui torpet hebes locus ille, puella» (cfr. *Corpus CLaVo*).

⁶⁵ Per il *GrADi*, *ebete* è marcato come «letterario» nel valore di 'debole, fiacco' (§ 3); è invece «comune» in quello di 'debole d'ingegno' e quindi 'stupido' (§§ 1-2). Cfr. anche *GDLI* s.vv. *ebete*, *ebetudine* e gli altri derivati.

⁶⁶ Cfr. *TLL* s.vv. *obtundo*, 9.2, 296.42 e sgg., e *obtunsus* / *obtusus*, 9.2, 298.52 e sgg.

nell'accezione di 'opaco' (detto di un corpo)⁶⁷. L'attributo occorre poi nella *Commedia*, due volte, sempre nel *Paradiso*: nel canto XVII in senso geometrico (e con valore sostantivato: «come veggion le terrene menti / non capere in triángol due ottusi», vv. 14-15), nel canto XXIV, come già visto, in quello traslato di 'debole, non convincente' («sì, che 'nverso d'ella / ogni dimostrazion mi pare ottusa», vv. 95-96). La documentazione successiva è quasi esclusivamente di derivazione dantesca: salvo che per rari casi, infatti, la fortuna trecentesca di *ottuso* si affida per intero all'esegesi del poema⁶⁸. Inoltre, quest'ultima mostra di mettere a frutto l'attributo anche in modo autonomo e semanticamente differenziato⁶⁹.

⁶⁷ Per *ottusare*, cfr. Iacomo della Lana a *Purg.* XXXI, 42: «Qui vol dire: la confession obtusa a l'acuitate della colpa, sì come fa la roda: s'ella se volge verso 'l taglio del coltello lo desaguca et ingrossa» (cito il testo dall'ed. Volpi 2009, vol. II, p. 1600, secondo la lezione del ms. Rb, ma la tradizione toscana mantiene lo stesso lessema). Fra le non numerose occorrenze dell'aggettivo, invece, risulta cospicuo l'apporto del testo di Restoro (es. «E l'oscurazione de la luna è segno che entra lo corpo del sole e 'l corpo de la luna sia un altro corpo ottuso, lo quale non lasci passare la luce del sole», Id., *La composizione del mondo colle sue cascioni*, I, 15 [aret., 1282]). Si segnala, infine, anche un'attestazione tarda del sostantivo *ottusione*, rilevabile in un volgarizzamento toscano anteriore al 1415: «Della ingordigia del ventre nascono sconcia letizia, motteggiare, immundizia, troppo parlare, ottusione del senso circa la intelligenza» (Giovanni da San Miniato, *Morali di santo Gregorio Papa sopra il Libro di Iob*, XXXI, 16). Cfr. *Corpus DiVo*.

⁶⁸ Con riferimento a un sapore o a un suono. l'aggettivo è impiegato nel volgarizzamento del trattato di agricoltura di Palladio («Ne' luoghi umettosi e paludosi i fichi diventano di sapore ottuso, e grave», 4, 21 [tosco., prima metà sec. XIV]; lat. «saporis obtusi») e nei *Fioretti di san Francesco* («faceva sempre uno giubilo uniforme con suono a modo di colomba ottuso: "u! u! u!"», 32 [tosco., 1370/1390]). Una ricerca di *obtusus* nel *Corpus Clavo* conferma la scarsa familiarità del corrispettivo volgare nella lingua delle origini: prevalgono i traducenti *grosso* e *grave*; in un caso si ha anche *rintuzzato* («Quello che 'l fa venire è inorato, e risprende con l'auta punta; quello che 'l caccia è rintuzzato, e sotto l'asta hae piombo» Simintendi, *Metamorfosi* volg., I, 470 [prat., ante 1333]; lat.: «Quod facit, auratum est et cuspidem fulget acuta; / quod fugat, obtusum est et habet sub harundine plumbum»). Il verbo *rintuzzare*, che propriamente vale 'ribattere la punta, stondare', conosce del resto usi figurati che corrispondono, ma naturalmente in negativo, ad *aguzzare*; cfr. per es.: «i quali [scil. servi] hanno rintuzzato lo intelletto» (*Teologia Mistica*, 3, 4 [sen., 1356/1367]); «così mi s'è rintuzzato l'animo d'onorarlo» (Boccaccio, *Decameron*, I, 7). Si segnala, infine, che proprio all'aggettivo *rintuzzato* ricorre l'*Ottimo* per glossare l'*ottuso* dantesco di *Par.* XXIV, 96: «ottusa, cioè rintuzzata, e senza forza che m'accarnasse» (*ad locum*).

⁶⁹ Nei commenti *ottuso* ricorre con il valore proprio di 'senza punta, stonato' (es. «Lo ferro acuto più punge che l'ottuso», Francesco da Buti, *Par.* I, 73-84), nell'accezione di 'molto denso, opaco' (es. «il piombo, che è corpo ottuso e tenebroso», *Ottimo*, *Par.* II, 82-90), in senso geometrico (accade naturalmente nell'esegesi di *Par.* XVII, 15, ma non solo: «due triangoli che l'uno e l'altro àe uno angolo retto e gli altri ottusi», Francesco da Buti, *Par.* XIII, 88-102) e in quello di 'debole d'ingegno' (es.: «Così io vi sarò cagione dell'acuità de' vostri ingegni, quantunque io mi sia ottuso», Francesco da Buti, *Inf.* I, *Proemio*).

Infine, proprio come accade per il polo positivo, l'accostamento di *ottuso* (o di *ottusità*)⁷⁰ ai sensi e all'intelletto perde progressivamente potere metaforico fino a diventare, nell'italiano odierno, un'acquisizione scontata e pienamente lessicalizzata⁷¹.

Riconoscere e recuperare il "quoziente connotativo" di una parola antica è sempre un'operazione complessa e insidiosa, e questo è tanto più vero quando su di essa s'imprime, più e meno profondamente, il «sigillo» dantesco⁷². In tali casi, infatti, la direttrice ottenuta dalle variabili che di norma concorrono a definire la storia di un lessema s'intreccia indissolubilmente alle linee dinamiche della tradizione del poema e della sua esegesi, a quelle ininterrotte (ma spesso sommerse) della ricezione, e si modifica ulteriormente attraversando i piani della codificazione lessicografica. Definire «con precisione scientifica in quanta parte Dante attinse al tesoro comune della lingua del tempo e in quanta parte fu innovatore», come già chiedeva Ernesto Giacomo Parodi⁷³, è insomma un'impresa ardua e destinata a convivere con un certo margine d'incertezza.

Tuttavia, il tratto di provvisorietà dei risultati raggiunti – che si deve considerare connaturale a indagini di questo tipo, e quindi ineliminabile – può essere sensibilmente ridotto attraverso un più attento e sistematico lavoro di contestualizzazione del lessema. Ed è proprio questo principio a guidare l'indagine del VD: solo l'interazione continua dei dati desumibili da una documentazione più ampia e varia possibile (per lingua, tipologia testuale e cronologia) e aperta anche a variabili non strettamente lessicologiche può condurre a una definizione sufficientemente nitida dei confini dell'innovazione dantesca.

Da una simile rete di dati spiccano vistosamente (e prevedibilmente) quei vocaboli che rappresentano gli esiti più luminosi della creatività dantesca, come le neoformazioni o certe neosemie. Ma s'impongono altrettanto energicamente anche quegli apporti in cui il tasso d'innovazione è meno marcato. Appartengono a quest'ultima categoria quei termini che, come *acume*, costituiscono dei recuperi, cioè parole dalla tradizione (specie latina) che Dante fa proprie e che la forza propulsiva del poema immette nel circuito linguistico volgare attraverso il loro canale semantico più complesso (con il risultato che non soltanto la parola è oggi parte del nostro vocabolario comune, ma anche che il senso più potentemente metaforico è l'unico a noi familiare).

⁷⁰ L'occorrenza più antica del sostantivo è documentata dai lessici ai primi anni del Seicento (cfr. *GDLI* s.v. *ottusità* § 2).

⁷¹ Per il *GraDIt*, *ottuso* è di «basso uso» nell'accezione propria di 'non aguzzo, non acuminato, poco tagliente' (§ 1), mentre è «comune» in quelle figurate di 'poco perspicace, tardo' (§ 3), 'di una facoltà sensoriale la cui capacità percettiva è ridotta, limitata, incompleta' (§ 4) o, con riferimento a un suono, 'cupo o sordo' (§ 5).

⁷² De Mauro 2005 [1999], p. 1166.

⁷³ Parodi 1957 [1896], p. 203.

Acume è, insomma, uno di quei latinismi della *Commedia* che agiscono sulla nostra lingua lentamente, a un livello più profondo e «dissimulato»⁷⁴. Riconoscere il valore e l'impatto di questi dantismi "silenziosi" è senz'altro fra gli obiettivi primi che orientano il lavoro redazionale del *VD*. L'aspirazione ultima, invece, non può che essere quella di restituire intatta alla parola dantesca tutta la sua originale, straordinaria potenza.

⁷⁴ Manni 2018, p. 420.

4. BIBLIOGRAFIA

- ALIM = *Archivio della Latinità Italiana del Medioevo*, Unione Accademica Nazionale et al., consultabile in rete all'indirizzo <http://alim.unisi.it/>.
- Azzetta 2006 = Luca Azzetta, «Fervore aguto», «buon volere» e «giusto amor». *Lettura di «Purgatorio» XVIII*, «Rivista di Studi Danteschi», VI, 2006, pp. 241-79.
- Boccardo – Corrado – Celotto 2018 = *Ottimo commento alla 'Commedia'*, a cura di Giovanni Battista Boccardo, Massimiliano Corrado e Vittorio Celotto, 4 voll., Roma, Salerno Editrice, 2018.
- Bruni 1978 = Francesco Bruni, *Semantica della sottigliezza*, «Studi Medievali», s. terza, anno XIX, I, 1978, pp. 1-30.
- Burgassi – Guadagnini 2014 = Cosimo Burgassi – Elisa Guadagnini, *Prima dell'indole. Latinismi latenti dell'italiano*, «Studi di lessicografia italiana», XXXI, 2014, pp. 5-43.
- Burgassi – Guadagnini 2017 = Cosimo Burgassi – Elisa Guadagnini, *La tradizione delle parole. Sondaggi di lessicologia storica*, Strasbourg, ÉLiPhi, 2017.
- Castellani 2000 = Arrigo Castellani, *Grammatica storica della lingua italiana. I. Introduzione*, Bologna, il Mulino, 2000.
- CC = *Corpus Corporum. Repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*, Universität Zürich, consultabile in rete all'indirizzo www.mlat.uzh.ch/MLS/.
- Chiavacci Leonardi 1991-1997 = Dante Alighieri, *Commedia*, con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991-1997, 3 voll.
- DDP = *Dartmouth Dante Project*, banca dati dei commenti danteschi realizzata dal Dartmouth College in collaborazione con la Princeton University, consultabile in rete all'indirizzo <http://dante.dartmouth.edu/>.
- De Mauro 2005 [1999] = Tullio De Mauro, *Postfazione*, in *GradIt*, vol. VI, pp. 1163-1183 (rist. in Id., *La fabbrica delle parole. Il lessico e problemi di lessicologia*, Torino, UTET, 2005).
- Gilson 2000 = Simon A. Gilson, *Medieval optics and theories of light in the works of Dante*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2000.
- Gilson 2003 [1997] = Simon A. Gilson, *Dante and the Science of 'Perspective': a Reappraisal*, in «Dante Studies» 116, 1997, pp. 185-219, rist. in *Dante. The critical complex*, edited with introductions by Richard Lansing, III. *Dante and Philosophy: Nature, the Cosmos and the Ethical Imperative*, New York-London, Routledge, 2003, pp. 305-39.
- GOT = Margherita Quaglino, *Glossario leonardiano. Nomenclatura dell'ottica e della prospettiva nei codici di Francia*, Firenze, Olschki, 2013.
- IT = *Index Thomisticus*, a cura di Roberto Busa et al., in *Corpus Thomisticum*, Fundación Tomás de Aquino, Universidad de Navarra, consultabile in rete all'indirizzo www.corpusthomisticum.org/it/.
- Librandi 2013 = Rita Librandi, *Dante e la lingua della scienza*, in *Lecture classensi. Dante e la lingua italiana*, a cura di Mirko Tavoni, Ravenna, Longo Editore, 2013, pp. 61-87.
- Manni 2013 = Paola Manni, *La lingua di Dante*, Bologna, il Mulino, 2013.
- Manni 2018 = Paola Manni, *Da Dante a noi. Parole nel lessico italiano*, Atti del XII Convegno ASLI *Etimologia e storia di parole* (Accademia della Crusca, 3-5 novembre 2016), Firenze, Cesati, 2018, pp. 417-32.

- Marcozzi 2009 = Luca Marcozzi, *La guerra del cammino: metafore belliche nel viaggio dantesco*, in *La metafora in Dante*, a cura di Marco Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 59-112.
- Nardi 1944 = Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944.
- Nardi 1988 = Bruno Nardi, *«Lecturae» e altri studi danteschi*, a cura di Rudy Abardo, con saggi introduttivi di Francesco Mazzoni e Aldo Vallore, Firenze, Le Lettere, 1988.
- Parodi 1957 [1896] = Ernesto Giacomo Parodi, *La rima e i vocaboli in rima nella «Divina Commedia»*, «Bullettino della Società Dantesca italiana», III, 1896, pp. 81-156 (rist. in Id., *Lingua e letteratura. Studi di Teoria linguistica e di Storia dell'italiano antico*, a cura di Gianfranco Folena con un saggio introduttivo di Alfredo Schiaffini, Venezia, Neri Pozza, 1957, vol. II, pp. 203-84).
- Pertile 2005 = Lino Pertile, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella Commedia*, Fiesole, Cadmo, 2005.
- Piccini 2008 = Daniele Piccini, *Sinibaldo da Perugia. Un poeta del Trecento e la sua opera*, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 2008.
- PLD = *Patrologia Latina Database*, banca dati informatizzata dei 221 volumi della *Patrologia Latina* di Jacques-Paul Migne (1844-1855 e 1862-1865), consultabile in rete all'indirizzo <http://pld.chadwyck.co.uk/>.
- Porro 2014 = Pasquale Porro, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, vol. II.2, pp. 523-60.
- Ragni 1981 = Eugenio Ragni, *Il canto XVIII del «Purgatorio»*, in *Casa di Dante in Roma, Purgatorio. Letture degli anni 1976-1979*, Roma, Bonacci, 1981, pp. 389-415.
- Valastro Canale 2006 = Isidoro, *Etimologie o origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, 2 voll., Torino, UTET, 2006.
- Vasoli 1988 = Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis, in Id., *Opere minori*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1988, vol. I.2.
- Volpi 2009 = Iacomo della Lana, *Commento alla 'Commedia'*, a cura di Mirko Volpi con la collaborazione di Arianna Terzi, 4 tt., Roma, Salerno Editrice, 2009.