

STRUMENTI CRITICI

Nuova serie, anno XXVIII, fascicolo 3 (n. 133) – settembre-dicembre 2013

Sommario

Ute Heidmann, « <i>La differenza non è ciò che ci separa</i> ». Per un'analisi comparativa «differenziale» delle letterature e delle culture	p. 333
Alberto Conte, « <i>Naturalia mutari non possunt</i> »: «Novellino» III, <i>Servasanto da Faenza e le metamorfosi «esemplari» di un tema novellistico</i>	349
Maria Pia Ellero, <i>Le leggi d'amore. A proposito di «Decameron», V 9</i>	363
Donatella Martinelli, <i>Un restauro manzoniano (e un acquisto prezioso per la storia della «ventisettana» dei «Promessi sposi»)</i>	383
Guido Lucchini, <i>Politica e letteratura nel carteggio Contini-Capitini</i>	397

PRIMI PIANI

Barbara Castiglioni, <i>La disarmonia necessaria</i>	415
Anna Scalfaro, <i>Della sfera e della perfezione nell'opera di Luigi Dallapiccola</i>	439
Federico Francucci, <i>L'assassino, l'orco e le belle arti: una questione tra Manganelli e Praz</i>	457

Abstracts 481

Notizie sui collaboratori 485

Maria Pia Ellero

*Le leggi d'amore
A proposito di «Decameron», V 9*

1. *La biblioteca di monna Giovanna*

Quando la regina della quinta Giornata sceglie di raccontare la storia del falcone mangiato, sembra guardare alle tante analogie che collegano questa novella alla precedente e incoraggia i lettori del *Decameron* a vedere nei due racconti un dittico. La cortesia dei protagonisti, il loro amore non ricambiato, lo sperpero del patrimonio, il lieto fine ormai inatteso sono motivi ricorrenti che rendono le vicende di Federigo e Giovanna simili alle peripezie di Nastagio degli Onesti¹, il quale ama la superba figliola di Paolo Traversari, e finisce per averla in moglie, dopo averla persuasa al timor di Dio e della sua giustizia.

Fiammetta, però, ritiene che le 'varianti' rispetto alla novella di Nastagio possano suggerire alle sue compagne un criterio utile quando dovranno scegliere i loro amanti:

A me omai appartiene di ragionare; e io, carissime donne, da una novella *simile in parte alla precedente* il farò volentieri, non acciò solamente che conosciate quanto la vostra vaghezza possa ne' cuor gentili, ma perché apprendiate d'essere voi medesime, dove si conviene, donatrici de' vostri guiderdoni senza lasciarne sempre esser la fortuna guidatrice, la qual non discretamente ma, come s'aviene, smoderatamente il più delle volte dona².

¹ Si veda ad esempio L. Biagini, L. Lapini, M. B. Tortorizio, *Sulla giornata V del «Decameron»*, in «Studi sul Boccaccio», VII (1973), pp. 159-177, pp. 170-172. Sulla novella di Nastagio cfr. almeno C. Segre, *La novella di Nastagio degli Onesti* (Dec. V VIII): *i due tempi della visione*, in *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 87-96; B. Guthmüller, *Inferno cristiano e mitologia di Amore nella novella Nastagio degli Onesti* (Dec. V. 8), in «Rassegna europea di letteratura italiana», 25 (2005), pp. 9-21; M. Picone, *La civiltà cavalleresca in due novelle del «Decameron»* (V. 8 e 9), in «Rassegna europea di letteratura italiana», 32 (2008), pp. 37-56.

² G. Boccaccio, *Decameron*, V 9, 3, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 1987. D'ora in poi *Decameron*; i corsivi sono sempre miei.

Come altre novelle della quinta giornata, quella di Federigo mostra quanto la bellezza affini i cuori gentili, ma è diversa dalla precedente, perché, in quel caso, la paura della condanna infernale non aveva solo persuaso la giovane Traversari ad amare Nastagio, ma aveva anche spaventato tutte le altre «ravignane donne», divenute da allora in poi «troppo più arrendevoli a' piaceri degli uomini»³, poco discrete, forse, nel giudicare «dove si conviene» donare i loro guiderdoni. Nel racconto della regina, invece, monna Giovanna non si lascia agire dalla fortuna, ma fa la sua scelta ricordandosi «del valore di Federigo», e può argomentarla sull'esempio degli antichi. Così, quando i fratelli le obiettano la povertà dell'amante («Sciocca, che è ciò che tu di'? come vuoi tu lui che non ha cosa del mondo?») (*Decameron*, V 9, 41)), risponde con le stesse parole che la tradizione moralistica aveva attribuito a Temistocle: «io voglio avanti uomo che abbia bisogno di ricchezza che ricchezza che abbia bisogno d'uomo» (*Decameron*, V 9, 42).

La sentenza era comune nella letteratura del tempo e in quella classica; Cicerone, per esempio, in un paragrafo del *De officiis* in cui si parla dei benefici – da donare e ricevere «discretamente», avrebbe detto Fiammetta – raccontava che Temistocle aveva risposto così a chi gli chiedeva se preferisse sposare sua figlia a un uomo perbene ma povero o a un uomo reprobabile ma ricco⁴. La sezione del *De officiis* che contiene il motto è dedicata alla relazione tra merito personale, beni di fortuna e distribuzione dei benefici⁵. Come occorre regolarsi nel beneficiare gli altri? si chiede Cicerone. È meglio fare del bene a un uomo onesto o a un uomo ricco?

³ *Decameron*, V 8, 44. La divergenza tra il comportamento di monna Giovanna e quello delle «ravignane donne» è stata osservata da Lucia Battaglia (*Boccaccio*, Roma, Salerno, 2000, p. 167, n. 9), che ringrazio per aver letto e discusso con me una prima versione di questo lavoro.

⁴ Cicero, *De officiis*, II, XX, 71, a cura di E. Narducci, Milano, Rizzoli, 1987, p. 296: «Ego vero malo virum qui pecunia eget, quam pecuniam quae viro». I testi volgari che contengono la sentenza e le fonti classiche sono segnalati da Vittore Branca; cfr. *Decameron*, V 9, 42, p. 691, n. *ad locum*. Sul rapporto intertestuale tra il *Decameron* e il *De officiis* cfr. P. Cherchi, *L'onestate e l'onesto raccontare nel Decameron*, Firenze, Cadmo, 2004, pp. 90-91.

⁵ Alla co-occorrenza di fortuna e virtù in questo passaggio del *De officiis* anche Brunetto Latini, a suo tempo, era stato sensibile, cfr. B. Latini, *Tesoro*, lib. VII, cap. 47, volgarizzato da B. Giamboni, a cura di P. Chabaille, Bologna, Presso Gaetano Romagnoli, 1880, vol. III, p. 400: «Ma se tu fai bene al buono povero, egli è avviso che tu riguardi a lui non a sua ventura, ed averaine grado e grazia da tutti li buoni poveri, che ciascuno lo terrà in suo aiuto. E però se la cosa viene in contesa, seguirai Temistocle, che disse, quando voleva maritare sua figliuola: Io amo l'uomo che abbia soffratta di danari, più che se li danari abbiano soffratta di uomo»; il corsivo è mio.

A tutti e due, se è possibile, ma in una situazione di conflitto o di scelta forzata, bisognerà comportarsi come Temistocle, ossia distribuire i benefici in modo diverso da come la fortuna distribuisce i suoi beni e guardare ai costumi invece che alle ricchezze⁶.

Anche Valerio Massimo, uno degli autori di Boccaccio, nel settimo libro dei *Fatti e detti memorabili*, aveva riportato, con poche varianti, questo stesso aneddoto, inquadrandolo in un contesto tematico che opponeva virtù e fortuna. Il libro, infatti, si apre con un'ampia premessa sulla felicità: capita qualche volta, dice il narratore, che essa si presenti come uno dei benefici della fortuna, ma si tratta di un caso davvero molto raro; perciò, per una vita felice, si fa meglio a confidare nella rettitudine del volere o in quella virtù della mente che è la saggezza: e qui ricorda, tra gli altri, l'esempio di Temistocle.

Nella novella di Federigo, la sentenza, ripresa alla lettera, è ricollocata in una situazione narrativa che richiama e sviluppa quella appena accennata nelle fonti – è ancora questione di un matrimonio –, tanto che la vicenda di monna Giovanna sembra articolare su un piano diegetico le argomentazioni di Cicerone, quasi mettendole concretamente in scena in una dimensione pragmatica e in un contesto tematico molto simile a quello delineato nei testi antichi: l'opposizione virtù/fortuna, evocata dall'introduzione della regina. Il rinvio alle fonti rafforza così la linea esegetica dell'introduzione: la novella aggiunge poco al tema delle forze d'amore, che apre e domina la giornata, e dice invece molto sull'agire virtuoso, ossia discreto, che, contrapposto a quello smoderato della fortuna, conduce alla felicità, anche nelle cose d'amore⁷.

Lo stesso lessico dell'introduzione, con i due avverbi «discretamente» e «smoderatamente» in rapporto di opposizione reciproca, mobilita un microsistema di categorie etiche – e la conclusione del racconto, con la sua trama intertestuale, contribuisce retrospettivamente a precisarlo in questa direzione. In rapporto di opposizione con la discrezione consigliata alle ascoltatrici, la

⁶ Cicero, *De officiis*, II, XX, 69, cit., p. 294: «[...] cum in hominibus iuvandis aut mores spectari aut fortuna soleat, dictu quidem est proclive [...], se in beneficiis collocandis mores hominum, non fortunam sequi».

⁷ La forza d'amore sembra realizzarsi nel sacrificio del falcone, il suo spettro d'azione è dunque limitato alla verifica del «valore individuale» dell'innamorato; si veda F. Spera, *La buona sorte e la forza d'Amore. V Giornata*, in *Prospettive sul Decameron*, a cura di G. Barberi Squarotti, Torino, Tirrenia stampatori, 1989, pp. 85-96, p. 93.

smoderatezza con cui la fortuna distribuisce i suoi benefici rinvia e *contrario* all'idea aristotelica di *mesotes*, il criterio che deve regolare l'abito elettivo nel quale consiste la virtù. L'azione della fortuna infatti è smoderata, perché non distingue le diverse circostanze di realtà e dona senza scegliere a chi, quando, dove, e in che misura è opportuno donare. In questo senso, si oppone alla discrezione alla quale Fiammetta esorta le donne della brigata, vale a dire alla facoltà di distinguere e valutare contesti fattuali differenti. In altre parole, quando chiede alle sue compagne di donare «discretamente» e «dove si conviene» i loro guiderdoni, voltando le spalle all'azione indiscreta, e perciò smoderata, di Fortuna, Fiammetta tratta l'amore come una virtù, un'abitudine a orientare le scelte etiche secondo *medietas*⁸.

Sulla virtù morale come abito elettivo, Aristotele aveva insistito nel terzo libro della *Nicomachea*, che Boccaccio poteva leggere, nella traduzione di Roberto di Lincoln, fin dagli anni napoletani, in un manoscritto dove aveva copiato, sui margini, anche il commento di Tommaso⁹. La virtù, scrive il filosofo, riguarda le passioni, le operazioni e gli atti volontari per i quali si riscuotono lode o biasimo; ed è qui che anche Aristotele richiama il tema della fortuna, perché è escluso – dice – dall'ambito dell'agire morale tutto ciò che ricade nel campo dell'involontario, come per esempio quel che facciamo per paura o ignoranza, o che non dipende dalle nostre scelte, come il necessario e il fortuito o ciò che accade per legge di natura¹⁰.

⁸ Il nesso tra discrezione e moderazione è costante nel *Decameron*, cfr. per esempio *Decameron*, IX 10, 4: «[...] essendo voi tutte discretissime e moderate [...]».

⁹ Per una descrizione del codice, oggi conservato alla Biblioteca Ambrosiana, rinvio a A. M. Cesari, *L'Etica di Aristotele del codice Ambrosiano A 204 inf.: un autografo del Boccaccio*, in «Archivio Storico Lombardo», XCIII-XCIV (1968), pp. 69-100. Per la presenza di motivi aristotelici e tomistici nel *Decameron*, cfr. V. Branca, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Firenze, Sansoni, 1990⁷, pp. 15-16, 289-290; V. Russo, «Con le muse in parnaso». *Tre studi sul Decameron*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 16-26; F. Bausi, *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del Decameron*, in «Studi sul Boccaccio», XXVII (1999), pp. 205-253; M. P. Ellero, *Una mappa per l'invenzione. L'Etica Nicomachea e la prima giornata del Decameron*, in «Studi sul Boccaccio», XL (2012), pp. 1-30.

¹⁰ Si vedano *Aristotelis Ethicorum libri*, in S. Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964, p. 130: «Consilium autem de his quae in nobis et operabilibus» (d'ora in poi *Ethicorum libri*; i corsivi sono sempre miei); S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cit., p. 131: «[...] homines non consilium de necessariis, et naturalibus, et fortuitis [...]». D'ora in poi *In decem libros Ethicorum*; i corsivi sono sempre miei. Sul fortuito come dominio estraneo alla libera scelta cfr. *ibidem*:

Secondo questo principio, è moralmente indifferente e perciò non merita biasimo o lode la condotta delle ragazze di Ravenna, intimorite dalla caccia infernale, e non è virtuosa la scelta della giovane Traversari, la cui «paura» fu «cagione» di un «bene» (la felicità di Nastagio), ma non di un atto di virtù: «Spontaneis actibus debetur laus et detestatio, honor et poena: at operationibus per *metum* factis, non debetur laus sed solum venia» (*Ethicorum libri*, Titulus, p. 114)¹¹. Nell'orizzonte dell'involontario – del coattivo, del naturale o del fortuito – infatti, l'amore è sottratto alla responsabilità morale, e perciò non è materia etica, ma argomento da medici e filosofi naturali. Capita, certo, che l'azione della fortuna o del timore lo renda 'smoderato', inappropriato o dannoso, ma in questi casi il carattere eccessivo della passione è neutro sul piano morale¹². Se però le giovani amiche di Fiammetta dovessero imparare da monna Giovanna a donare per loro scelta e «dove si conviene» i loro guiderdoni, l'amore sarebbe sciolto dal dominio involontario del caso (o della paura) e restituito alla responsabilità dei singoli. E qui, sul terreno morale delle libere scelte, il desiderio erotico non solo diventa eticamente rilevante, ma rappresenta anche una parte importante dell'agire morale, perché è la scelta giudiziosa di Giovanna a rivelarla, nel finale della storia, tanto virtuosa quanto i saggi antichi¹³.

«Dicit quod neque consilium est in his quae fiunt a fortuna [...] non sunt enim ex operatione nostra, ita quae a fortuna non possunt esse ex nostra praemeditatione, quia sunt improvisa, et praeter intentionem».

¹¹ *Decameron*, V 8, 44: «E la domenica seguente Nastagio sposatala e fatte le sue nozze, con lei più tempo lietamente visse. E non fu questa paura cagione solamente di questo bene, anzi sì tutte le ravagnane donne paurose ne divennero, che sempre poi troppo più arrendevoli a' piaceri degli uomini furono che prima state non erano».

¹² Per l'indifferenza morale di ciò che è fortuito e pertanto sottratto alla scelta deliberata si vedano *Ethicorum libri*, p. 111 e p. 130. Per un simile approccio alle passioni in San Tommaso rinvio a C. Casagrande, *Ragione e passioni: Agostino e Tommaso d'Aquino*, in *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, a cura di S. Bacin, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 173-191, pp. 182 e 190; ma cfr. anche Eadem, *Ragione e passione: Agostino e Tommaso d'Aquino*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXVII (2008), pp. 421-434.

¹³ A rigore, la sentenza citata da Giovanna «non si può considerare facilmente accessibile a una donna [...]»; ma non è una forzatura, se si tiene presente ciò che [...] il Boccaccio scriverà nelle *Esposizioni* sulla filosofia che alberga nel petto delle donne»; F. Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 345; si veda inoltre G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in *Tutte le opere*, Milano, Mondadori, 1965, vol. VI, p. 279.

2. I vizi del desiderio: Federigo, Aristotele, Tommaso

Oltre al linguaggio della *mesotes*, che iscrive la passione nella cornice delle virtù morali, Fiammetta applica all'amore il lessico del dono, stabilendo una solidarietà tra comportamenti 'economici' e comportamenti erotici, che sarà poi sviluppata sul piano narrativo¹⁴, dove Giovanna sa distinguere con la discrezione degli antichi sapienti chi è degno, per metafora, del dono d'amore; mentre, alla lettera e sul piano economico, è Federigo a donare senza discrezione, tanto che il suo comportamento cortese richiama da vicino il paragrafo dell'*Etica Nicomachea* sui prodighi e fa della novella un intreccio coerente di fonti diverse.

Come negli altri ambiti dell'esperienza, anche in campo economico il virtuoso è innanzitutto 'discreto': sa distinguere le diverse circostanze di realtà e scegliere il comportamento più appropriato a ciascuna. Così, dice Aristotele, chi è generoso spende come, quanto e dove si conviene, e custodisce la propria ricchezza, in modo da poter dare non a chiunque e come capita, ma a chi è opportuno dare, e a luogo e tempo debiti¹⁵. I prodighi invece «dant *indiscrete*», scrive Tommaso, senza discrezione (*In decem libros Ethicorum*, p. 187) – come fa chi dona i propri guiderdoni lasciandosi guidare dalla fortuna o chi spende «fuori da ogni suo potere».

Spendendo adunque Federigo fuori da ogni suo potere molto e niente acquistando, sì come di leggiere adiviene, le ricchezze mancarono e esso rimase povero [...] (*Decameron*, V 9, 7).

Quae autem quidem igitur prodigalitatibus non multum coaugetur. Non enim facile ex nulla parte accipientem omnibus dare. Velociter autem derelinquit substantia dantes idiotas qui et videntur prodigi esse (*Ethicorum libri*, p. 192).

Chi è prodigo eccede nel dare («*spendendo [...] fuori da ogni suo potere molto*»/ «*prodigus dicitur, qui superabundat proportionem suae substantiae expendendo*» (*In decem libros Ethicorum*, p. 193)) e difetta nell'acquistare («*niente acquistando*»/«*nulla parte*

¹⁴ L'intersezione semantica tra tema economico e tema erotico è stata rilevata da S. Zatti, *Federigo e la metamorfosi del desiderio*, in «Strumenti critici», XII (1978), pp. 236-252, pp. 240 e 247.

¹⁵ Si veda *Ethicorum libri*, p. 186: «Neque quibuslibet dabit, ut habeat dare quibus oportet et quando, et ubi bonum. [...] Non tamen dabit quibus non oportet, neque quando non oportet, neque quaecumque alia talia».

accipientem»), perciò diventa povero rapidamente («derelinquit substantia» /«le ricchezze mancarono»): non è facile infatti dare a tutti senza prendere da nessuno («Non enim *facile* [...]»/«come di leggere adiviene»)¹⁶.

Spendere «fuor d'ordine» le proprie ricchezze – donare «*in-discrete*», avrebbe detto Tommaso – è piuttosto un impedimento alla liberalità, perché ai prodighi non rimane niente da dare quando si presenta l'occasione opportuna e a chi ne è degno:

Non enim propter hoc dictum est quod non curet divitias, quia det quibus non oportet, vel quando non oportet, vel indebite secundum quamcumque aliam circumstantiam. Tum quia talis operatio non esset liberalis: tum quia *per hoc impediretur ab operatione liberali, dum inutiliter consumens non haberet quod optime consumeret*¹⁷.

Così Federigo si dispera, quando si accorge di non avere nulla da donare alla donna, per amore della quale ha donato a infiniti uomini:

Egli, con tutto che la sua povertà fosse strema, non s'era ancor tanto avveduto quanto bisogno gli faceva che egli avesse *fuor d'ordine* spese le sue ricchezze; ma questa mattina *niuna cosa trovandosi di che potere onorar la sua donna*, per amor della quale egli già *infiniti uomini onorati avea*, il fé ravedere (*Decameron*, V 9, 24).

Ma è prodigo anche chi dona per accattivarsi il favore degli altri, e non *boni gratia et recte*: «[...] prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate; *vel placere aliis*, vel saltem

¹⁶ Per un'interpretazione analoga a quella qui proposta cfr. A. M. Cesari, *L'Etica di Aristotele del codice Ambrosiano A 204 inf.*, cit., p. 88 e E. Grimaldi, *Il privilegio di Dioneo. L'eccezione e la regola nel sistema del Decameron*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987, p. 197. Branca (*Decameron*, V 9, 7, n. *ad locum*), invece, interpreta il nesso «niente acquistando» come 'non approfittando nell'amore di monna Giovanna', sulla scorta di un verso di Guinizzelli (*Rime*, III, 51). Tuttavia, i lemmi «acquisto» per 'guadagno, rendita' e «acquistare» per 'guadagnare, avere una rendita' sono attestati in G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 428: «È oltre a questo il prodigo in parte simile all'avaro, in quanto esso disidera, e con ardente sollicitudine d'acquistare; e in ciò posta giusto ogni coscienza, ogni onestà e dovere, non cura come né donde si venga l'acquisto [...]», ma cfr. anche ivi, p. 81. Credo che, pur nella piena tracciabilità del riferimento ad Aristotele, il sistema semantico della novella renda pertinenti sia il contesto erotico indicato da Branca sia il tema del comportamento morale rispetto alle ricchezze.

¹⁷ In *decem libros Ethicorum*, p. 188, si veda inoltre p. 187: «[...] liberalis non dat quibuscumque, sed retinet ad hoc quod possit dare quibus oportet, et loco et tempore debito».

satisfacere suae voluntati in dando»¹⁸; come fa Federigo, che spende senza misura per avere l'amore di Giovanna: «[...] e acciò che egli l'amore di lei acquistare potesse, giostrava, armeggiava, faceva feste e donava, e il suo senza alcun ritegno spendeva» (*Decameron*, V 9, 6). La prodigalità del resto, dice Tommaso, è un vizio che nasce dal desiderio e lì mette radici: «prodigalitas ex cupiditate oritur»¹⁹.

I prodighi però sono migliori degli avari per molte ragioni diverse, ma anche perché, mentre l'avarizia è «insanabilis»²⁰, dalla prodigalità invece è possibile guarire, e spesso se ne guarisce con l'avanzare degli anni o avendo sperimentato la povertà: «<Prodigus> Bene sanabilis enim est et ab aetate et ab egestate. Et ad medium potest venire [...]»²¹. Proprio come succede all'Alberighi alla fine della novella, quando diventa «miglior massaiolo», dopo aver sperimentato «quanto bisogno gli faceva che egli avesse fuor d'ordine spese le sue ricchezze» (*Decameron*, V 9, 24)²².

3. «Io voglio avanti uomo ...»

Il giudizio di valore sul comportamento di Federigo, però, è estremamente ambiguo, come è stato osservato da più di un commentatore: se è oggettivo che l'Alberighi spende «fuor d'ordine», «senza alcun ritegno» (*Decameron*, V 9, 6) e che questa condotta è riconducibile a un vizio, è vero anche che nelle manifestazioni di quello stesso vizio si esprime la cortesia del protagonista e in ultima analisi la sua magnanimità: «Federigo degli Alberighi ama

¹⁸ Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 119, a. 2, Milano, Edizioni Paoline, 1988, p. 1569; il corsivo è mio. Cfr., inoltre, *Ethicorum libri*, p. 186: «Qui autem dat quibus non oportet vel non boni gratia, sed propter quamdam aliam causam, non liberalis [...]».

¹⁹ Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 119, a. 2, cit., p. 1569: «Et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur [...]». Tommaso riprende e sviluppa uno spunto di Aristotele, si vedano *Ethicorum libri*, p. 183.

²⁰ Si vedano *In decem libros Ethicorum*, p. 193 e *Ethicorum libri*, p. 194.

²¹ *Ethicorum libri*, p. 192. Tommaso collega esplicitamente questo cenno di Aristotele alla povertà alla condotta dei prodighi, che diventano poveri, proprio perché hanno sperperato: «[...] propter paupertatem, quae consequitur ex superflua prodigi datione» (*In decem libros Ethicorum*, p. 193).

²² Anche questo particolare sembra riflettere un motivo del commento all'*Etica*: «Paupertas autem impedit prodigalitem [...] propter experientiam defectus» (*In decem libros Ethicorum*, p. 193). Lo stesso tema è accennato in G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 429.

e non è amato, e in cortesia spendendo si consuma [...]» (*Decameron*, V 9, 1); «in opera d'arme e in cortesia pregiato sopra ogni altro donzel di Toscana» (*Decameron*, V 9, 5)²³. Questa contraddizione di fondo diventa esplicita con le reazioni contrastanti di Giovanna davanti al sacrificio del falcone. Infatti, al biasimo palese per la condotta dell'amante segue immediatamente la lode non detta: «dapprima il biasimò d'aver per dar mangiare a una femina ucciso un tal falcone e poi la grandezza dell'animo suo, la quale la povertà non avea potuto né potea rintuzzare, molto seco medesima commendò» (*Decameron*, V 9, 37)²⁴.

Ma cosa avrebbe indotto Boccaccio a collegare la magnanimità, una 'super-virtù', che, in buona norma aristotelica, «è chiarezza e lume di ciascun'altra» (*Decameron*, X 1, 4; *Ethicorum libri*, p. 206), a una vicenda di prodigalità, sia pure cortese, simile a quella di Nastagio degli Onesti? E che cosa assimila Federigo al 'vir' al quale il saggio avrebbe dato in moglie sua figlia? Molte pagine prima di introdurre la sentenza di Temistocle, nel primo libro del *De officiis*, Cicerone si era occupato del rapporto tra beni materiali e virtù dell'anima: niente è più vile che amare le ricchezze, niente è più onesto e magnifico, ossia magnanimo, che disprezzarle: «[...] nihil enim est tam angusti animi tamque parvi quam amare divitias, nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam contemnere [...]» – di questa riflessione Boccaccio avrebbe tenuto conto qualche tempo dopo, nelle *Esposizioni*²⁵. E quando Giovan-

²³ Per Boccaccio, la cortesia è collegata alla liberalità, in modo più vincolante che per Dante. Si confrontino D. Alighieri, *Convivio*, II, x 7-8, in *Opere minori*, a cura di D. De Robertis e C. Vasoli, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, t. I, II, pp. 196-197: «E non siano li miseri volgari anche di questo vocabulo ingannati, che credono che cortesia non sia altro che larghezza; e larghezza è una speciale, e non generale, cortesia! Cortesia e onestate è tutt'uno [...]» e G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 689: «“cortesia” par che consista negli atti civili, cioè nel vivere insieme liberalmente e lietamente, e fare onore a tutti secondo la possibilità [...]»; va tuttavia osservata la dimensione virtuosa, ossia moderata («secondo la possibilità»), della cortesia. Per una connotazione negativa della cortesia non regolata dalla *medietas* rinvio a *Decameron*, X 3, 8: «[...] cominciò a fare le più smisurate cortesie che mai facesse alcuno altro [...]».

²⁴ I lettori del *Decameron* hanno spesso interpretato l'ambivalenza di giudizio sull'episodio del falcone come la spia di un conflitto di modelli etici, culturali e sociali, che oppone la morale borghese utilitaristica ai valori aristocratici della cortesia: cfr. M. Baratto, *Realtà e stile nel Decameron*, Vicenza, Neri Pozza, 1970, p. 351; S. Zatti, *Federigo e la metamorfosi del desiderio*, cit., pp. 237-239; F. Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, cit., p. 344.

²⁵ Cicerone, *De officiis*, I, XX, 68, cit., p. 135; il corsivo è mio. Lo stesso passaggio è citato esplicitamente in G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 426. Nel *Decameron*, come in genere nella letteratura italiana del Duecento, «magnificenza» è spesso sinonimo

na decide di sposare Federigo è della «sua *magnificenzia* ultima, cioè d'aver ucciso un così fatto falcone per onorarla» che si ricorda, del suo disprezzo per i beni materiali: è questo comportamento che determina il 'mutamento d'animo' della donna e le rivela che l'amante non manca di animo virile²⁶. Il vizio 'economico' dell'Alberighi – del resto pronto a ravvedersi nel finale della storia – può dunque essere rovesciato in virtù, almeno nella sfera comportamentale dell'amore.

Ma probabilmente è ancora una suggestione dall'*Etica Nicomachea* a interagire con le riflessioni di Cicerone sui magnanimi e sul loro disprezzo per i beni di fortuna, e a costituire il nesso tra il modo in cui Federigo tratta le ricchezze e il suo essere '*virilis*'. Al contrario dell'avarizia, infatti, la prodigalità non è il vizio dei malvagi e non deriva da un difetto di animo virile:

Non enim mali neque *invirilis* superabundare dantem et non accipientem [...]. (*Ethicorum libri*, p. 192).

Non enim pertinet ad malum sive corruptum appetitum neque ad *defectum virili animi*, quod aliquis superabundat in dando, et in non accipiendo (*In decem libros Ethicorum*, p. 193).

Chi è prodigo assomiglia più ai liberali di quanto non facciano gli avari, perché non è vile o malvagio: «[...] habet enim quae liberalis. Etenim dat et non accipit. Neutrum autem ut oportet, neque bene» (*Ethicorum libri*, p. 192). Se si abituasse ad agire bene in entrambe le circostanze, acquistando e donando «dove si conviene», se diventasse buon massaiò, insomma, sarebbe virtuoso²⁷. E Boccaccio è coerente con il commento tommasiano, oltre che con il testo aristotelico, quando non attribuisce a Federigo alcuna esitazione nel sacrificare il suo falcone: il liberale infatti «[...] dat

di magnanimità: si vedano F. Bausi, *Gli spiriti magni*, cit., p. 210 e V. Coletti, *Il vocabolario delle virtù nella prosa volgare del '200 e dei primi del '300*, in «Studi di Lessicografia Italiana», VI (1984), pp. 5-48, pp. 22-24.

²⁶ Si veda *Decameron*, V 9, 1: «la qual, ciò sappiendo, *mutata d'animo* [...]». Sul valore rivelatorio dell'episodio del falcone, cfr. M. Baratto, *Realtà e stile nel Decameron*, cit., p. 171.

²⁷ Si vedano *Ethicorum libri*, p. 192: «Si utique hoc assuescat, vel qualiter aliter trasmutet, erit utique liberalis. Dabit enim quibus oportet et accipiet unde oportet [...]». Il nesso tra la prodigalità e la magnanimità di Federigo è messo in luce dalla stessa sintassi testuale, nella quale il biasimo e la lode da parte di Giovanna sono giustapposti nello stesso capoverso: «[...] prima il biasimò d'aver per dar mangiare a una femina ucciso un tal falcone, e poi la grandezza dell'animo suo [...] molto seco medesima commendò» (*Decameron*, V 9, 37). Un'osservazione analoga in E. Grimaldi, *Il privilegio di Dioneo*, cit., p. 203.

delectabiliter, vel saltem sine tristitia» (*In decem libros Ethicorum*, p. 187) e i prodighi hanno del liberale²⁸.

Poche pagine più avanti, nel paragrafo sulla grandezza d'animo, Aristotele aveva messo in relazione la magnanimità all'atteggiamento emotivo di fronte ai beni di fortuna. I magnanimi si comportano in modo moderato riguardo ai beni esteriori: agli onori, anzitutto, ma anche rispetto alle ricchezze, e non si rattristano troppo nella cattiva fortuna o si rallegrano troppo nella buona²⁹. Proprio come fa Federigo, che sopporta con pazienza la sua povertà e non permette che questa lo renda vile: «Quivi, quando poteva uccellando e senza alcuna persona richiedere, pazientemente la sua povertà comportava» (*Decameron*, V 9, 8); «<Giovanna> la grandezza dell'animo suo, la quale la povertà non avea potuto né potea rintuzzare, molto seco medesima commendò» (*Decameron*, V 9, 37).

Anche il nesso tra la grandezza d'animo e la capacità di sopportare con pazienza i rovesci di fortuna, accompagnata alla rinuncia a chiedere aiuto ad altri («senza alcuna persona richiedere»), rinvia a fonti aristoteliche e tommasiane. Se privato dei beni materiali, fossero pure quelli strettamente necessari al sostentamento, scrive Aristotele, il magnanimo non è «planctivus» «neque deprecativus», «ut ei exhibeantur»: non si lamenta né chiede prestiti o sostegno economico³⁰. E Federigo, quando non si trova in casa niente con cui onorare la sua donna, preferisce tirare il collo al buon falcone, piuttosto che chiedere aiuto ad altri, fosse anche il suo fattore: «[...] né denari né pegno trovandosi, essendo l'ora

²⁸ Cfr. *Decameron*, V 9, 25: «[...] gli corse agli occhi il suo buon falcone, il quale nella sua saletta vide sopra la stanga; per che, non avendo a che altro ricorrere, presolo e trovato lo grasso, pensò lui esser degna vivanda di cotal donna. E però, senza più pensare, tiratogli il collo [...]». Più esattamente, il sacrificio del falcone corrisponde a un comportamento magnifico; dopo aver valutato la proporzione tra la spesa e l'opera che intende realizzare, il magnifico spende grandi somme prontamente e senza fare calcoli; *In decem libros Ethicorum*, p. 200. Per il suo carattere supererogatorio rispetto alla liberalità, la magnificenza è analoga alla magnanimità, virtù supererogatoria riguardo agli onori.

²⁹ Si vedano *Ethicorum libri*, p. 210: «Sed adhuc circa divitias, et potentatum, et omnem bonam fortunam et infortunium <magnanimus> moderate habebit, quomodocumque fiant. Et neque bene fortunatus utique gaudiosus erit, neque infortunatus tristis».

³⁰ *Ethicorum libri*, p. 212: «Et de necessariis vel parvis nequaquam planctivus, et deprecativus. Studentis enim sic habere circa hoc». Si veda inoltre *In decem libros Ethicorum*, p. 215: «[...] de necessariis ad vitam humanam, vel quibuscumque aliis rebus, neque est plangitivus, scilicet conquerendo vel murmurando si ei desint, neque deprecativus ut ei exhibeantur. Hoc enim pertinet ad illum qui studet circa necessaria vitae, quasi circa aliqua magna, quae sunt contraria magnanimitati».

tarda e il disidero grande di pure onorar d'alcuna cosa la gentil donna e non volendo, non che altrui, ma il lavorator suo stesso richiedere, gli corse agli occhi il suo buon falcone [...]» (*Decameron*, V 9, 25). Nella *Summa Theologiae*, riprendendo esplicitamente il «planctivus» del testo aristotelico, Tommaso collega alla pazienza la capacità del magnanimo di sostenere la privazione senza lamentarsi:

dicitur enim in IV *Ethic.*, [...] quod <magnanimus> non est planctivus, quod est actus patientiae. [...] Quo etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet: quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo haec et similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiae vel magnitudini³¹.

La pazienza di Federigo dunque è un esito diretto della sua grandezza d'animo, un aspetto della «fortitudo», del coraggio, nel sistema tommasiano³², che permette di sopportare il male e il dolore, e non lascia che per loro causa l'anima «decidat a sua magnitudine»³³.

In almeno un'occasione, infine, le osservazioni di Aristotele sui magnanimi sembrano interferire con le modalità comportamentali che l'ideologia dell'amore cortese attribuisce agli amanti e fornire loro supporto teorico: quando l'Alberighi dimentica il male che ha patito da Giovanna e per amor suo, ricordando solo il beneficio morale che ha tratto da quell'amore: «Madonna, niun danno mi ricorda mai avere ricevuto per voi ma tanto di bene che, se io mai alcuna cosa valsi, per lo vostro valore e per l'amore che portato v'ho adivenne» (*Decameron*, V 9, 21). Oltre che un *topos* dell'amore fino, la memoria corta di Federigo richiama una delle riflessioni

³¹ Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 129, a. 4, cit., p. 1603.

³² Ivi, a. 5, p. 1604: «[...] magnanimitas convenit cum fortitudine inquantum confirmat animum circa aliquid arduum [...]. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali».

³³ Ivi, q. 128, a. unicus, p. 1598: «Ad [...] actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine, et quantum ad hoc ponit patientiam». E sebbene le disgrazie tribolino e turbino gli uomini virtuosi, è nelle disgrazie in particolare che risplende la loro virtù: «[...] accidentia tribulant et conturbant beatum [...]. Verumtamen et in his refulget bonum. Cum utique ferat quis faciliter multa et magna infortunia, non propter doloris insensibilitatem, sed virilis existens et magnanimus» (*Ethicorum libri*, p. 50). Sul nesso tra pazienza, forza, magnanimità si veda F. Bausi, *Gli spiriti magni*, cit., pp. 240-241, che indica e commenta alcune di queste stesse fonti tommasiane, a proposito della novella di Griselda.

aristoteliche sulla capacità dei virtuosi di sopportare il dolore. I magnanimi, infatti, non ricordano il danno ricevuto, non perché insensibili, come i bruti e i bestiali, ma perché non sono il dolore o il danno a poter 'rintuzzare' («minorari» scrive Tommaso) la grandezza del loro animo: «[...] ad magnanimum specialiter pertinet *oblivisci* malorum quae passus est, inquantum scilicet ea despicit, utpote a quibus *minorari* non potuit» (*In decem libros Ethicorum*, p. 215)³⁴.

4. Necessità e libertà: le leggi d'amore

Quando, alla fine della storia, Giovanna decide finalmente di sposare l'Alberighi, il giudizio di merito sul sacrificio del falcone si è ormai precisato, tanto che, a determinare la scelta della donna, la «magnificenzia ultima» dell'amante contribuisce allo stesso titolo del suo «valore». La discrezione con la quale Giovanna fa dell'amore il frutto di una *recta electio* la rivela tanto virtuosa quanto i saggi antichi. La sua scelta giudiziosa è senza desiderio: ricchissima, vedova e senza più eredi, Giovanna è 'infestata' dai fratelli perché si risposi; non vorrebbe, ma dovendo cedere all'insistenza della sua famiglia, elegge il valoroso Federigo:

La quale, poi che piena di lagrime e d'amaritudine fu stata alquanto, essendo rimasa ricchissima e ancora giovane, più volte fu da' fratelli costretta a rimaritarsi. La quale, come che voluto non avesse, pur veggendosi infestare, ricordatasi del valore di Federigo [...], disse a' fratelli: «Io volentieri, quando vi piacesse, mi starei; ma se a voi pur piace che io marito prenda, per certo io non ne prenderò mai alcuno altro, se io non ho Federigo degli Alberighi». (*Decameron*, V 9, 39-40).

³⁴ Si vedano inoltre *Ethicorum libri*, p. 212: «Neque memor mali, non enim magnanimi recordari mala aequaliter, sed magis despicerent». Un'analoga suggestione aristotelica sembra interagire con la vergogna e l'umiltà cortesi di Federigo alla «liberale venuta» di Giovanna, che dona la sua presenza senza esserne richiesta (si vedano, su questo tema, D. Alighieri, *Convivio*, I VIII, 2, cit., p. 50; *Decameron*, V 9, 22, n. *ad locum*). I magnanimi infatti hanno virtù molto simili a quelle dei liberali: vogliono ricambiare i benefici ricevuti e si smarriscono se altri li supera nel donare: «Ponit quinque proprietates magnanimi, quae accipiuntur per comparisonem ad beneficia, quae sunt propria liberalitati: [...] magnanimus est potens benefacere, idest promptus ad beneficia largienda, sed *verecundatur* ab aliis beneficia accipere. [...] Magnanimus autem semper intendit ad hoc, quod superexcedat in bono» (*In decem libros Ethicorum*, p. 213). Cfr. inoltre *Ethicorum libri*, p. 212: «Et potens benefacere, beneficiatus autem *verecundatur*». Sul tema della magnanimità cfr. R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951; F. Forti, *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977.

Ci sono forme d'amore – scrive Tommaso in una sezione della *Summa Theologiae* che Boccaccio sembra aver letto attentamente³⁵ – nelle quali la passione rende perfetto un atto virtuoso, perché non lo precede, ma ne è semmai un effetto. È il caso della *dilectio*, che non deriva dal desiderio concupiscibile, ma dalla elezione, e perciò aggiunge pregio all'amore: «Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat»³⁶. Come l'amore di Giovanna, che nasce dalla libera elezione, che lo precede e lo orienta, in modo da ricompensare adeguatamente il perfetto amore di Federigo.

Con la sua capacità di ricondurre anche i propri comportamenti erotici alla debita elezione, Giovanna, come Ghismonda e altre eroine del *Decameron*, trascina la passione dall'ambito necessario delle leggi di natura a quello volontario della responsabilità morale, dove può ricevere le forme della virtù e seguirne l'abito etico. Sul tema dell'amore come legge di natura, Boccaccio ritorna a più riprese nella IV giornata: la natura impone a tutti, e in particolare ai giovani e ai magnanimi, di essere catturati dalla passione erotica. Lo impara a proprie spese Filippo Balducci, nella novella delle papere, lo dice il narratore di primo grado quando è costretto a difendersi dall'accusa di «compiacere alle donne» (*Decameron*, IV Introduzione, 34), lo sa Ghismonda, che ricorda a Tancredi di «aver generato figliuola di carne e non di pietra o di ferro» e dunque soggetta alle leggi del «concupiscibile disidero»³⁷.

Ma per quanto potenti e ineludibili, le forze d'amore non sono coattive e non privano l'uomo di ciò che gli è *proprium*: l'agire morale³⁸. Benché naturali e intensi, i moti del piacere o del desiderio

³⁵ Boccaccio ne tiene conto sia a proposito delle vicende di Simona e Pasquino sia per l'amore di Ghismonda, un'eroina che ha in comune con quella di *Decameron*, V 9 l'amare secondo «diliberto consiglio»; cfr. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 26, a. 2, cit., p. 670 e *Decameron*, IV 7, 7-9.

³⁶ Per questo motivo la *dilectio* non ha sede nel desiderio concupiscibile, ma nel più alto degli appetiti: quello intellettuale: «Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura»; Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 26, a. 3, cit., p. 671.

³⁷ *Decameron*, IV 1, 34-35: «Sono dunque, sì come da te generata, di carne, e sì poco vivuta, che ancor son giovane, e per l'una cosa e per l'altra piena di concupiscibile disidero [...]. Alle quali forze non potendo resistere, a seguir quello a che elle mi tiravano, sì come giovane e femina, mi disposi e innamorai mi».

³⁸ Aristotele insiste su questo punto: le azioni che riguardano le passioni – anche intense, come l'ira o la concupiscenza – rientrano pienamente nell'ambito del volontario e non sono di per sé coattive: *Ethicorum libri*, pp. 115 e 121. Sulla negazione dell'ineludibilità delle forze d'amore si veda inoltre F. Spera, *La buona sorte e la forza d'Amore. V Giornata*,

non sono di per sé necessari né violenti, e possono essere acquistati al dominio complesso, ma del tutto umano, della libertà. Certo, opporsi alle leggi di natura è, in genere, vano, e spesso dannoso («[...] gli altri e io, che v'amiamo, naturalmente operiamo: alle cui leggi, cioè della natura, voler contrastare troppo gran forze bisognano, e spesse volte non solamente invano ma con grandissimo danno del faticante s'adoperano» (*Decameron*, IV Introduzione, 41)). Della passione però è possibile fare un esercizio moderato e ciò accade quando si ama «ex electione»³⁹, ossia quando si applicano all'amore le leggi della *medietas* e si valuta «discretamente» quando e «dove si conviene» ricambiare l'amore di chi ci ama. Rispondere all'amore – scrive Tommaso –, molto più che amare, è il frutto di una scelta: «*redamare* [...] est cum electione»⁴⁰. E, in quanto abito elettivo – osserva –, è simile alla giustizia commutativa, la virtù che regola i rapporti tra i singoli e li rende giudici discreti nell'attribuire ricompense, benefici, guiderdoni⁴¹.

cit., p. 92: «Non si tratta quindi dell'inevitabile corrispondenza positiva all'amore, nel senso di "Amor, ch'a nullo amato amar perdona", bensì della vittoria della virtù saggiamente premiata dalla ragione».

³⁹ I meno liberi nei comportamenti amorosi, quelli che più si lasciano agire dall'appetito sensitivo, sono infatti i giovani, poiché «iuvnes sunt amativi, idest prompti et vehementes in amore, quia scilicet amant non ex electione, sed secundum passionem, et in quantum concupiscunt delectationem» (*In decem libros Ethicorum*, p. 418).

⁴⁰ Si veda ivi, p. 425: «[...] amatio simplex potest esse etiam ad inanimata, sicut dicitur amare vinum vel aurum. Sed redamare [...] est cum electione: non est enim nisi rationabilium adinvicem. Quod autem fit ex electione, non fit ex passione sed magis ab habitu».

⁴¹ Ivi, p. 414: «amicitiam dicimus esse benevolentiam in contrapassis, ut scilicet amans ametur. Habet enim quamdam commutativae iustitiae», ma si veda anche p. 409: «Amicitia autem est quaedam virtus, in quantum scilicet est habitus electivus [...]: et reducitur ad genus iustitiae, in quantum exhibet proportionale [...]».

Appendice

Il falcone di Federico e i cardellini di Esopo filosofo

Boccaccio ragiona di avarizia e prodigalità anche nelle *Esposizioni sopra la Comedia*. Come dice il Filosofo, scrive, commentando il VII canto dell'*Inferno*, «[...] la prodigalità consiste in donare e spendere quanto e come e dove non si conviene»⁴². Poi comincia a glossare, uno per uno, gli avverbi che danno forma alla virtù e al vizio: «quanto e come e dove».

E sta questo «quanto» *nel trapassare ogni termine di debita spesa intorno a quella cosa, la quale alcun far vuole* o che si conviene [...] come si legge faceva il figliuolo d'Isopo filosofo, il quale, rimasto del padre ricchissimo, per dar mangiare a' suoi pari, comperava gli usignuoli, i montanelli, i calderugi, i pappagalli, *li quali gli uomini hanno carissimi per lo lor ben cantare*, e quando grassi gli trovava, non gli lasciava per danari, e quegli arostiti poi poneva inanzi a' suoi convitati, per che talvolta avveniva essere per avventura costato il boccone diece fiorini d'oro [...]»⁴³.

Boccaccio aveva letto l'aneddoto nel decimo libro della *Naturalis historia*, dove Plinio racconta con pochissime parole di come l'attore tragico Clodio Esopo (e non lo scrittore) avesse un giorno imbandito una pietanza da centomila sesterzi, che conteneva uccelli «cantu aliquo aut humano sermone vocales»:

Maxime tamen insignis est in hac memoria Clodii Aesopi, tragici histrionis, patina HS C taxata, in qua posuit aves cantu aliquo aut humano sermone vocales, HS VI singulas coemptas, nulla alia inductus suavitate nisi ut in iis imitationem hominis manderet [...], dignus prorsus filio, a quo devoratas diximus margaritas, non sic tamen, ut verum facere velim inter duos iudicium turpitudinis, nisi quod minus est summas rerum naturae opes quam hominum linguas cenasse⁴⁴.

⁴² G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 427.

⁴³ *Ibidem*. Il corsivo è mio. Probabilmente, nelle *Esposizioni*, l'associazione tra lo spreco alimentare e la prodigalità è dettata da una considerazione aristotelica che vede nell'intemperanza, ossia nell'inclinazione a indulgere a vizi come appunto la gola o la lussuria, una delle cause della prodigalità (*Ethnicorum libri*, p. 183).

⁴⁴ Plinio, *Storia naturale*, a cura di G. B. Conte, Torino, Einaudi, 1983, vol. II, p. 496 (lib. X, 141-142); il corsivo è mio. La fonte è segnalata da Padoan in G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 427, n. *ad locum*. Boccaccio denuncia da subito la natura citazionale del suo *exemplum* – «come si legge», scrive – e più segnali conducono il suo lettore allo scaffale di Plinio: la specificazione del prezzo favoloso del cibo («talvolta avveniva essere per avventura costato il boccone diece fiorini d'oro»/«patina HS C taxata», «HS VI singulas coemptas»), le specie di uccelli menzionate nell'elenco, che sciolgono l'indicazione sintetica della fonte («cantu aliquo [...] vocales» si snoda in «gli usignuoli, i montanelli, i calderugi»; il segmento testuale «aut humano sermone vocales» determina l'inclusione dei

Nel passaggio dalla *Storia naturale* alle *Esposizioni* l'aneddoto è riscritto in modo da riorientarne, almeno in parte, l'asse semantico: mentre nel testo latino la storia di Clodio documentava in prima istanza il desiderio perverso di mangiare uccelli che imitassero le prerogative dell'uomo, riproducendone il linguaggio («ut in iis imitationem hominis manderet», «humanas linguas cenasse»)⁴⁵, per Boccaccio la vicenda è esclusivamente un *exemplum* di prodigialità, in grado di illustrare un segmento del IV libro della *Nicomachea*. E dal trattato morale di Aristotele derivano infatti alcuni particolari estranei alla fonte: il «figliuolo d'Isopo» sperpera «per dar mangiare a' suoi pari», ai viziosi come lui, perché i prodighi non sanno donare a chi si conviene e perciò tendono a beneficiare gli indegni più che i virtuosi (*Ethicorum libri*, p. 192); ed è «rimaso del padre ricchissimo» perché, scrive Aristotele, quelli che hanno ereditato le proprie ricchezze sono, in genere, più liberali di chi ha guadagnato da sé le proprie sostanze (*Ethicorum libri*, p. 186).

Per il brevissimo *exemplum* delle *Esposizioni*, l'*Etica Nicomachea* ha agito come un sistema di *loci*, di categorie tematiche da proiettare in primo luogo sul repertorio narrativo tradizionale, in modo da classificarne ordinatamente la materia. Scandendolo in base alla griglia dei vizi e delle virtù tracciata da Aristotele, Boccaccio ha riorganizzato il repertorio della tradizione, poi ne ha selezionato un frammento – l'aneddoto della *Naturalis historia* –, che infine ha riscritto, tenendo conto dello stesso testo, il trattato morale, che lo aveva orientato nella *inventio*. In un processo che collega la ricezione alla scrittura e dà forma alla memoria letteraria del Certaldese, la *Nicomachea* è uno strumento adatto sia a re-interpretare la tradizione sia a renderla di nuovo attiva e utilizzabile: è in questa doppia funzione infatti che il trattato morale di Aristotele ha indicato allo scrittore il *locus* dove trovare i materiali di costruzione del nuovo testo, un po' come il catalogo per temi di una biblioteca. Nella nuova cornice tematica delle *Esposizioni*, il significato agganciato agli uccelli canterini ha cambiato in parte segno e natura: non importa tanto che essi imitino le prerogative

«pappagalli» nell'elenco boccacciano); infine, l'attribuzione della storia degli uccelli canterini al «figliuolo d'Isopo filosofo», nata senz'altro da un'interpretazione erronea dell'allusione al figlio di Esopo, divoratore di perle, del testo latino.

⁴⁵ Il motivo dello sperpero di denaro, pur pertinente nel testo, mi sembra secondario rispetto al tema della perversione, sul quale Plinio insiste per due volte nel giro di poche righe.

dell'uomo, quanto che siano apprezzati per il canto e non per la loro carne, e per questo siano preziosi. La spesa di «diece fiorini d'oro» sarebbe forse stata meno inappropriata, meno viziosa, o non lo sarebbe stata affatto se gli uccelli canterini fossero stati adibiti al canto.

E se Boccaccio avesse lavorato allo stesso modo per la novella di Federigo degli Alberighi e Fiammetta non l'avesse ascoltata dalla voce veneranda di Coppo di Borghese Domenichi? Quando Giovanna capisce che l'amante le ha servito in tavola il falcone che lei avrebbe voluto in dono, ha pensieri ambivalenti: segretamente, in cuor suo, loda l'amante, ma la sua prima reazione è di biasimo: «[...] il biasimò d'aver per dar mangiare a una femina ucciso un tal falcone [...]». Ai suoi occhi gentili, dunque, Federigo non dona «discretamente» e secondo virtù, ossia a chi, come e quanto è opportuno donare, se ha potuto sacrificare «un tal falcone», pregiato per la caccia e per questo prezioso, per «dar mangiare» e «per dar mangiare a una femina» (la prodigalità consiste «nel trapassare ogni termine di debita spesa intorno a quella cosa, la quale alcun far vuole»)⁴⁶. Giovanna conosce il valore di quel falcone, che per Federigo non è solo la testimonianza di una ricchezza passata, ma anche una risorsa economica («il migliore che mai volasse e oltre a ciò il mantiene al mondo» (*Decameron*, V 9, 14)); e per questo esita a chiederlo in dono⁴⁷.

Del resto, la *fabula* del falcone non ha antecedenti noti, e Boccaccio, sia pure all'altezza cronologica delle *Esposizioni*, aveva ritenuto che l'aneddoto di Plinio potesse ragionevolmente essere letto e riscritto come un *exemplum* di prodigalità. Dal punto di vista narrativo e tematico, il falcone di Federigo non è diverso dai cardellini delle *Esposizioni*: è oggetto di uno stesso sviluppo narrativo (è dirottato dalla propria funzione originaria – caccia/canto – e imbandito come cibo) e ha la stessa funzione tematica che Boccaccio attribuirà anni dopo agli uccelli canterini dell'aneddoto

⁴⁶ Gli uccelli da preda erano venduti a un prezzo molto elevato, in ragione della loro abilità venatoria, cfr. H. Zug Tucci, *La caccia, da bene comune a privilegio*, in *Storia d'Italia*, Annali 6, *Economia naturale, economia monetaria*, a cura di R. Romano e U. Tucci, Torino, Einaudi, 1983, pp. 397-445, pp. 438-439.

⁴⁷ In *Decameron* 9, 7, inoltre, il falcone è elencato tra le risorse rimaste a Federigo, dopo la rovina economica: «senza alcuna altra cosa che un suo poderetto piccolo essergli rimasa, delle rendite del quale strettissimamente vivea, e oltre a questo un suo falcone de' miglior del mondo».

pliniano (si trova in co-occorrenza con il tema della prodigalità, che documenta e illustra, sebbene il disprezzo dei beni materiali abbia una connotazione ambigua in *Decameron*, V 9). In entrambi i casi, la smoderatezza viziosa – nella novella, bersaglio del biasimo di Giovanna – consiste nel cibarsi di cose pregiate in ambiti diversi da quello alimentare (la caccia, il canto: «li quali gli uomini hanno carissimi per lo lor ben cantare»). Se fosse così, Boccaccio avrebbe riscritto la vicenda di Clodio Esopo, articolandola e calandola in un contesto sociale dominato da un'aristocratica cortesia e dall'amore fino del protagonista per Giovanna, e la novella di Federigo irradierebbe in gran parte dal testo di Aristotele, che avrebbe orientato lo scrittore verso lo scaffale dove teneva il suo Plinio.