

Vol. CXCII

ANNO CXXXII

Fasc. 639
3° trimestre 2015

GIORNALE STORICO

USKLSZ

LETTERATURA ITALIANA

DIRETTO DA

L. BATTAGLIA RICCI - F. BRUNI - S. CARRAI - M. CHIESA
A. DI BENEDETTO - M. POZZI



2015

LOESCHER EDITORE

TORINO



0017 0496

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

ZYGMUNT G. BARANSKI (*University of Notre Dame*), ANDREA CICCARELLI (*Indiana University*),
JEAN-LOUIS FOURNEL (*Paris VIII*), ALFRED NOE (*Universität Wien*),
FRANCISCO RICO (*Universidad autónoma de Barcelona*),
MARIA ANTONIETTA TERZOLI (*Universität Basel*).

REDAZIONE

ENRICO MATTIODA (segretario), LORENZO BOCCA

Il «Giornale storico della letteratura italiana», fondato nel 1883 da Arturo Graf, Francesco Novati e Rodolfo Renier, e da allora pubblicato a Torino dalla Loescher, è punto di riferimento per gli studi di Italianistica.
È presente nelle più importanti biblioteche internazionali ed è sempre valutato al livello più alto nelle classifiche delle riviste umanistiche. Si avvale della consulenza di lettori anonimi (*peer review*) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione.

Contributi proposti per la pubblicazione e libri da recensire debbono essere inviati a:
«Giornale storico della letteratura italiana»
Loescher Editore, via Vittorio Amedeo II, 18 - 10121 Torino
e-mail: gsl@loescher.it

Coloro che desiderano sottoporre un contributo dovranno fare riferimento alle norme per la compilazione che sono scaricabili, in formato PDF, dal sito internet www.loescher.it/riviste

Nel medesimo sito sono consultabili i sommari dei fascicoli delle ultime annate, gli abstract degli articoli pubblicati, le informazioni su abbonamenti, ristampe anastatiche, fascicoli arretrati e prezzi

Le annate del «Giornale storico della letteratura italiana» dal 1883 al 1995 sono inoltre consultabili on-line, previo abbonamento, nella banca dati Periodicals Archive Online

Modalità di pagamento 2015 (4 fascicoli annuali)
€ 93,50 (Italia) - € 126 (estero) -
Prezzo del singolo fascicolo: € 31,50

I versamenti vanno effettuati sul C.C.P. n. 96136007, indirizzati a S.A.VE s.r.l.
Via Dell'Agricoltura 12 - 00065 Fiano Romano
indicando nella causale il titolo della rivista

Registrato al N. 571 del Registro Periodici del Tribunale di Torino
a sensi del Decreto-legge 8-2-48, N. 47. — Direttore responsabile: Arnaldo Di Benedetto.
Fotocomposizione: Giorcelli & C. (Torino) - Stampa: Tipografia Gravinese (Torino)

SOMMARIO

MARIA SOFIA LANNUTTI, Laureta novata. <i>L'alieniloquium nei madrigali dei Rerum vulgarium fragmenta</i> (II).	Pag.	321
ROSSELLA LALLI, <i>Una «maniera diversa dalla prima»: Francesco Della Torre, Carlo Gualteruzzi e le Rime di Vittoria Colonna</i>	»	361

VARIETÀ

MARIA PIA ELLERO, <i>Libertà e necessità nel Decameron. Lisa, Ghismonda e le papere di Filippo Balducci</i>	»	390
MARIA CHIARA TARSI, <i>Una poetessa nella Milano di primo Cinquecento: Camilla Scarampi (e di un sonetto conteso a Veronica Gambarà)</i>	»	414

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

REMIGIO DEI GIROLAMI, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici*, a cura di EMILIO PANELLA, introduzione di FRANCESCO BRUNI (Mario Pozzi), p. 452. – *Sebastiano Gandolfi. Un segretario per i Farnese. Atti della giornata di studi, Ischia di Castro, 13 aprile 2013*, a cura di ALFREDO CENTO e PAOLO PROCACCIOLI (Daniele Manfredi), p. 455. – TOBIAS LEUKER, *Per Lorenzo Frizolio – testo, datazione e prima ricezione dell'ode «Ad nubes» (con un elenco delle poesie dell'autore)* (Arnaldo Di Benedetto), p. 459. – ELENA MAIOLINI, *Claude Fauriel. Alle origini della comparatistica* (Elena Sbrojavacca), p. 460. – CARLO DIONISOTTI-GIOVANNI POZZI, *Una degna amicizia, buona per entrambi. Carteggio 1957-1997*, a cura di OTTAVIO BESOMI (Paolo Bongrani), p. 463.

ANNUNZI , a cura di ERMINIA ARDISSINO, MILENA CONTINI, ARNALDO DI BENEDETTO, MARIA LUISA DOGLIO, RENATO GENDRE, ENRICO MATTIODA Si parla di: DANTE ALIGHIERI. – <i>Censimento dei commenti danteschi</i> . – <i>Per Mariangela Regoliosi</i> . – J.A. CAVALLO. – <i>Bruno nel XX secolo</i> . – <i>Aree regionali del Barocco</i> . – <i>Drammi musicali di B. Ferrari</i> . – <i>Maraviglia del mondo</i> . – C. CARUSO. – V. PERDICHIZZI. – V. MONTI. – <i>Risorgimento a memoria</i> . – <i>I Poemi italici di G. Pascoli</i> . – <i>A. Graf e il tramonto del Positivismo</i> . – E. Barish. – <i>Leonardo 1952</i> . – D. DE MARTINO. – <i>Inventario dei manoscritti dell'Archiginnasio</i>	»	469
---	---	-----

ABSTRACTS	»	479
----------------------------	---	-----

IL CASTIGLIONI-MARIOTTI VOCABOLARIO DELLA LINGUA LATINA

QUARTA EDIZIONE con Guida all'uso e versione in digitale

GI FRANCO MONTANARI VOCABOLARIO DELLA LINGUA GRECA

TERZA EDIZIONE con Guida all'uso e versione in digitale

Le edizioni internazionali del GI

Il riconoscimento dell'alto valore scientifico del GI e il suo prestigio anche in ambito internazionale hanno avuto conferma in una straordinaria operazione editoriale – la traduzione in greco moderno, inglese e tedesco dell'opera – che si è realizzata grazie alla volontà di importanti editori in ambito accademico e al lavoro di qualificati team di studiosi facenti capo all'Università "Aristotele" di Salonicco, alla Harvard University sotto il patronato del Center of Hellenic Studies e alla Freie Universität Berlin.



Franco Montanari
Σύγχρονο λεξικό της αρχαίας
ελληνικής γλώσσας
a cura di Antonios Rengakos,
Aimilios D. Mauroudes
Ed. Papadimas, 2014

Franco Montanari
GE - The Brill Dictionary
of Ancient Greek

English Edition edited
by Madeleine Goh
and Chad Schroeder
Ed. Brill, 2015
(anche in versione online)



L'edizione in lingua tedesca è in preparazione per i tipi dell'Editore Walter De Gruyter con il supporto finanziario della Stavros Niarchos Foundation.

LÆSCHER EDITORE
Via Vittorio Amedeo II, 18
10121 Torino (TO) - Italia
www.loescher.it



VARIETÀ

LIBERTÀ E NECESSITÀ NEL *DECAMERON*. LISA, GHISMONDA E LE PAPERE DI FILIPPO BALDUCCI (*)

1. PREMessa. *PURGATORIO*, XVIII

Nel canto XVIII del *Purgatorio*, Dante chiede a Virgilio che gli «dimostri amore», al quale poco prima ha ricondotto ogni operazione virtuosa o viziosa (1). Prima di rispondere, Virgilio lo mette in guardia contro i cattivi maestri (*Purg.*, XVIII, 16-18), quelli che pensano che l'amore sia sempre, di per sé, «laudabil cosa» (*Purg.*, XVIII, 36); poi spiega che esso nasce per una disposizione naturale dell'anima:

L'animo, ch'è creato ad amar presto,
ad ogni cosa è mobile che piace,
tosto che da piacer in atto è desto.

(*Purg.*, XVIII, 19-21)

E lo descrive come una passione composita, che ne comprende altre e diverse: l'amore vero e proprio, il desiderio, la gioia che si prova nell'unione con l'amato. Questo processo in tre tempi presuppone

(*) Ringrazio Antonio Resta per aver letto e discusso con me queste pagine.

(1) Si vedano *Purg.*, XVII, 103-105 e XVIII, 13-15. Le citazioni dalla *Commedia* sono tratte da D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di G. Petrocchi, Torino, Einaudi, 1975². Salvo diversa indicazione, in tutte le opere citate i corsivi sono sempre miei. Le letture del canto delle quali ho tenuto conto, anche per dissentire, sono: G. TAROZZI, *Il canto XVIII del Purgatorio*, [1901], in *Letture Dantesche*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 351-372; A. SACCHETTO, *Il canto degli accidiosi (XVIII del Purgatorio)*, [1929], in *Dieci letture dantesche*, Firenze, Le Monnier, 1960, pp. 133-159; F. SALSANO, *Il canto XVIII del Purgatorio*, [1963], in *Lecturae Dantis*, presentazione di A.M. Chiavacci Leonardi, Ravenna, Longo, 2003, pp. 163-175; G. PADOAN, *Il canto XVIII del Purgatorio*, Firenze, Le Monnier, 1964, pp. 5-38 [«Lectura Dantis Scaligera»]; P.G. RICCI, *Il canto XVIII del Purgatorio*, in *Nuove letture dantesche*, Casa di Dante in Roma, IV, *Anno di studi 1968-69*, Firenze, Le Monnier, 1970, pp. 251-265; G. RATI, *La soglia dell'assenso (canto XVIII del Purgatorio)*, [1986], in *Saggi danteschi e altri studi*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 37-56; G. GÜNTERT, *Canto XVIII*, in *Lectura Dantis Turicensis*, a cura di M. Picone e G. Güntert, II, *Purgatorio*, Firenze, Cesati, 2001, pp. 275-285; L. AZZETTA, «Fervore aguto», «buon volere» e «giusto amor». *Letture di Purgatorio XVIII*, in «Rivista di studi danteschi», VI, 2006, pp. 241-279.

un atto conoscitivo – nella filosofia scolastica, non si ama se non ciò che si conosce –, perché, prima che gli oggetti agiscano sugli appetiti, è necessario che la facoltà conoscitiva ne estraiga le immagini e le sottoponga a giudizio. Se l'anima riconosce come amabile l'oggetto presentato alla sua considerazione, il piacere che ne deriva risveglia all'atto la disposizione naturale ad amare. Questa prima inclinazione è chiamata propriamente amore:

Vostra apprensiva da esser verace
 tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
 sì che l'animo ad essa volger face;
 e se, rivolto, inver di lei si piega,
 quel piegare è amor, quell'è natura
 che per piacer di novo in voi si lega.

(*Purg.*, XVIII, 22-27) (2)

Non si tratta ancora di un vero e proprio movimento dell'anima, ma di una passione capace di innescarlo. Il momento successivo, infatti, è il desiderio, un'attrazione che muove l'anima verso la cosa amata e che si placa solo con la sua fruizione e la felicità che ne consegue; ed è tanto irresistibile quanto il movimento ascensionale della fiamma, costretta a tendere verso la sfera del fuoco dalla sua stessa natura:

Poi, come 'l foco movesi in altura
 per la sua forma ch'è nata a salire
 là dove più in sua matera 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)

La definizione di Virgilio, nella quale l'amore è più un processo che una condizione emotiva, richiama un passaggio del trattato sulle passioni contenuto nella *Summa Theologiae*. Il desiderio, dice Tommaso, è un movimento in tre tempi ed è circolare, finisce esattamente dov'era cominciato. Comincia quando alla percezione è associato un piacere, che orienta l'anima verso l'oggetto che lo ha suscitato; finisce quando la tensione del desiderio, che segue l'amore, si allenta nell'unione con quello stesso oggetto:

Nam appetitivus motus circulo agitur [...]: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter conse-

(2) Nella psicologia medioevale, l'«intenzione» è in genere l'immagine sottoposta al giudizio della cogitativa, ossia connotata come un male o un bene, da fuggire o perseguire. Dante, tuttavia, attribuisce talvolta al lemma il significato più generico di 'immagine', 'rappresentazione fantastica' (come in *Convivio*, III, IX 7); cfr. T. GREGORY, voce *Intenzione*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 480-482.

quendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium (3).

Ecco le concordanze tra i due testi:

ad ogni cosa è <i>mobile</i> che piace	appetibile enim <i>movet</i> appetitum
Vostra apprensiva da esser verace tragge <i>intenzion e dentro a voi</i> la spiega	faciens se quodammodo <i>in eius intentione</i>
e se, rivolto, inver' di lei si piega quel piegare è <i>amor</i>	Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur <i>amor</i>
così l'animo preso entra in <i>disire</i> , ch'è <i>moto</i> spiritale	sequitur <i>motus</i> in appetibile, qui est <i>desiderium</i>
e mai non <i>posa</i> fin che la cosa amata il fa <i>gioire</i> (4).	et ultimo <i>quies</i> , quae est <i>gaudium</i>

Come l'insistenza sulla disposizione innata ad amare, anche il paragone con il movimento del fuoco, che Virgilio innesta sull'impianto concettuale e sul lessico della fonte (5), rinvia a uno dei temi centrali del canto precedente: quello dell'appetito naturale, che obbliga ciascuno ente a desiderare la propria conservazione, e associa al desiderio erotico un carattere di necessità (6). Per questo, Dante ha buone ra-

(3) THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, Ia IIae, q. 26, a. 2, p. 670. Il debito di questo luogo dantesco con la *Summa Theologiae* è già stato rilevato; cfr. D. ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, II, *Purgatorio*, Milano, Mondadori, 1994, nota *ad locum*; R. IMBACH, *Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante*, in «Studi medievali», terza serie, XLIII, 2001, pp. 816-832, pp. 828-830. Nei due commenti al canto più impegnati sul versante filosofico, il mancato riconoscimento della fonte ha determinato un'interpretazione errata del passaggio: cfr. G. TAROZZI, *Il canto XVIII del Purgatorio* cit., p. 357; A. SACCHETTO, *Il canto degli accidiosi* cit., pp. 138-139.

(4) Cavalcanti rielabora lo stesso passo tommasiano in *Rime*, a cura di R. Rea e G. Inglese, Roma, Carocci, 2011, XX, vv. 12-14, p. 124: «la prima [saetta] dà piacere e disconforta, / e la seconda *disia* la vertute / della gran *gioia* che la terz'aporta», ma l'intero componimento è giocato sulla teoria del desiderio di Tommaso.

(5) Dalla *Summa Theologiae* Virgilio recupera anche la distinzione tra l'«intenzione», che richiama l'amore dalla potenza all'atto, e la «cosa», che è l'oggetto reale del desiderio, il quale tende a conseguire «realiter» l'«appetibile», una volta che l'*intentione* ha avviato il movimento circolare dell'anima.

(6) L'appetito naturale proviene dalle prime nozioni del sommo bene, anch'esse innate, che obbligano l'anima razionale a tendere verso Dio, in quanto principio conservativo (*Purg.*, XVII, 127-129 e *Convivio*, III, II, 7-8). In *Purg.*, XVII, 91-94, dal desiderio naturale, sempre buono, derivano le altre forme d'amore: gli amori «d'animo». Anch'essi inclinati al bene, si distinguono dall'appetito naturale, come la volontà dall'elezione. La prima è desiderio del fine, la seconda dei mezzi per conseguirlo. Per questa ragione, sono da accogliere quegli amori «d'animo» riconducibili alla «prima voglia», ossia funzionali al conseguimento del fine ultimo.

gioni per avanzare il dubbio successivo: se l'anima è inclinata verso gli oggetti piacevoli da una disposizione naturale e se per sua natura li desidera, com'è possibile che per questo gli uomini meritino o demeritino? Perché, spiega Virgilio, smentendo il determinismo psicologico della tradizione cortese e stilnovista, sebbene si possa supporre che «*di necessitate / surga ogne amor che dentro a voi s'accende, / di ritenerlo è in voi la podestate*» (*Purg.*, XVIII, 70-72) (7). E questo compito di dare o negare all'amore l'assenso dell'anima razionale spetta alla «virtù che consiglia», ossia alla ragione, nel cui giudizio consiste la libertà degli uomini:

Or perché a questa [la «prima voglia», ossia il desiderio naturale
dei «primi appetibili»] ogn'altra si raccoglie,
innata v'è la virtù che consiglia,
e de l'assenso de' tener la soglia.

(*Purg.*, XVIII, 61-63)

La perifrasi che individua la ragione come «la virtù che consiglia» richiama il terzo libro dell'*Etica Nicomachea*. L'allusione al trattato di Aristotele è minima, ma del tutto coerente (e in modo tanto perfetto da risultare perfino un po' ossessivo) con il discorso su desiderio, libertà e necessità che Dante attribuisce a Virgilio in questo momento (8). Le virtù morali, spiega Aristotele, riguardano quelle azioni volontarie che derivano da una scelta razionale, la *electio* – quella, probabilmente, che Virgilio chiama «assenso», secondo un suggerimento di Tommaso (9), e che «la virtù che consiglia» ha il compito

(7) Non sono convinta che il bersaglio polemico del canto sia Cavalcanti, evidentemente non numerabile tra coloro che ritengono ogni amore «laudabil cosa». Tuttavia, in *Purg.*, XVIII, la distanza di Dante dall'amico non potrebbe essere maggiore. Per Cavalcanti, la separazione dell'anima sensitiva da quella intellettuale impedisce che ciò che accade nell'una possa avere influenza sull'altra: sebbene nato *per accidens*, l'amore sfugge a ogni controllo razionale ed è dunque irresistibile e ineluttabile. Su questi temi si vedano G. SASSO, *Dante, Guido e Francesca*, Roma, Viella, 2008, in particolare le pp. 115-116 e 144-147; E. MALATO, *Lo fedele consiglio de la ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Roma, Salerno editrice, 1989, pp. 207 e 212.

(8) E rappresenta anche uno scarto ideologico rispetto a Tommaso: per Dante, «la virtù che consiglia» è la stessa che «Beatrice intende / per lo libero arbitrio» (*Purg.*, XVIII, 73-74), il quale, di conseguenza, non coincide con la volontà (come invece in *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 3-4), ma con la ragione; su questo tema rinvio a B. NARDI, *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, in *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 287-303; S. VANNI ROVIGHI, voce *Arbitrio*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., pp. 345-348. Interpreta diversamente Chiavacci Leonardi in D. ALIGHIERI, *Commedia*, II, *Purgatorio* cit., nota *ad locum*.

(9) È Tommaso a integrare nell'impianto aristotelico la nozione agostiniana di *consensus*, facendola coincidere con la *electio*. «Si capisce quindi che Dante chiami assenso l'atto col quale si sceglie un oggetto o ci si decide per una determinata azione [...]», cfr. S. VANNI ROVIGHI, voce *Arbitrio* cit., p. 346. Su questi temi e in generale sul motivo dell'appetito in Dante si veda P. FALZONE, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e di dottrina*, in *Filosofia in volgare nel Medioevo*, a cura di N. Bray e L. Sturlese, Louvain la Neuve, Fidem, 2003, pp. 331-366.

di indirizzare. Si tratta, dice Aristotele, di un proposito riconducibile alla volontà, che però ricopre una casistica più ristretta, perché non tutto ciò che è volontario è anche elettivo (10). Si possono volere cose impossibili o che non dipendono dalle nostre azioni, ma nessuno si proporrebbe di essere immortale o di vincere alla lotteria o che piova o faccia bel tempo. Perciò l'*electio* è un atto della volontà preceduto da una deliberazione razionale (un *consilium*), su cose che dipendono da noi e che siano realizzabili («*consiliumur de his quae in nobis et operabilibus*»: *Ethicorum libri*, p. 138). Mentre non ricade nell'ambito del *consiliabile* quel che accade per caso o necessità o legge di natura. Di queste cose non siamo moralmente responsabili, perché non derivano dalle nostre scelte: a nessuno verrebbe in mente di deliberare sulla diagonale del quadrato o sull'equinozio, argomenti per filosofi naturali e non materie etiche (11).

Ammettiamo dunque, con Virgilio, che ogni amore abbia origine nella sfera un po' disumana dell'involontario (12), che corrisponda a una legge di natura, sulla quale non si può deliberare. Non per questo sarebbe irrilevante sul piano morale, finché è possibile *consiliari* sull'*electio* che la volontà si dispone a fare o non fare di quell'amore. In altre parole, l'allusione di Dante al terzo libro della *Nicomachea* e al suo contesto teorico indica che, per quanto naturali e forse anche necessari, perfino i moti dell'appetito sensitivo possono essere richiamati entro lo spettro della ragione e annessi al dominio della libertà morale.

Perciò, nel canto precedente, aveva ridotto a due soltanto – «naturale o d'animo» – le tre forme di desiderio elencate da Tommaso: quello indotto dalla natura, da quegli stessi principi formali in virtù dei quali gli uomini sono uomini, e dunque necessitato; quello razionale (ossia la volontà), sempre libero, perché indirizzato dal giudizio

(10) Si veda ARISTOTELIS *Ethicorum libri*, in S. THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLVII, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1969, p. 135: «Voluntarium autem non omne eligibile, sed certe praeconsiliatum. Electio enim cum ratione et intellectu». D'ora in poi *Ethicorum libri*.

(11) Ivi, p. 138: «De aeternis autem nullus consiliatur, puta de mundo, vel diametro et costa quoniam incommensurabiles. Sed neque de his quae in motu semper autem secundum eadem factis sive ex necessitate sive natura vel propter aliquam aliam causam, puta solis versionibus et orbibus. [...] Neque de his quae a fortuna, puta thesauri inventione».

(12) Nessuna operazione involontaria è propriamente umana, cfr. S. THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Ethicorum* cit., p. 130; d'ora in poi *Sententia libri Ethicorum*. Sebbene con una certa riluttanza, anche Aristotele aveva ascritto all'ambito del volontario le azioni dettate dalle passioni, cfr. *Ethicorum libri*, p. 129: «*Forsitan enim non bene dicitur involuntaria esse quae propter iram vel propter concupiscentiam. [...] Videntur autem non minus humanae esse irrationabiles passiones*». La dimostrazione di Virgilio mi sembra escludere la tesi cavalcantiana dell'amore come accidente fortuito (un'altra delle occorrenze che rientra nell'ambito del *non consiliabile*); intende diversamente G. SASSO, *Dante, Guido e Francesca* cit., p. 153.

della ragione; e infine l'appetito sensitivo, che è necessitato negli animali, per i quali sentire equivale a desiderare, ma che negli uomini – e qui la formulazione di Tommaso diventa prudentissima – può affacciarsi, e solo per partecipazione, all'orizzonte della libertà – «*aliquid libertatis participat*» –, perché può rispondere al controllo della ragione: «*inquantum obedit rationi*» (13).

Dell'appetito naturale è responsabile la sapienza di Dio e perciò è sempre buono, (14) ma non è in virtù di questa forma di desiderio che gli uomini meritano o demeritano: e infatti «questa prima voglia / merto di lode o di biasmo non cape» (*Purg.*, XVIII, 59-60). Si può meritare o demeritare, invece, a coltivare appetiti nati dalla volontà o come semplici reazioni dell'anima sensitiva, ma capaci di essere richiamati nel dominio della deliberazione, che è sempre libero. Ed è così che anche le passioni, di per sé moralmente neutre, possono diventare materia morale e gli uomini essere lodati o biasimati per i loro desideri (15).

Non è bene, in effetti, dar retta ai cattivi maestri, perché proprio per aver risposto alla passione erotica come necessità e legge, Francesca da Rimini si trovava ora nel cerchio di quei peccatori «che la ragion sommettono al talento» (16).

(13) THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae* cit., Ia IIae, q. 26, a. 1, p. 669: «Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. [...] Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis: *qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi*. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas». Di per sé infatti le passioni sono le reazioni irreflesse di un appetito irrazionale e perciò non sono imputabili moralmente; diventano moralmente rilevanti in quanto possono essere ordinate dalla ragione; cfr. *ivi*, Ia IIae, q. 24, a. 1, p. 663: «[...] *passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale*».

(14) *Ivi*, Ia IIae, q. 26, a. 1, p. 669: «*Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam*».

(15) Così Dante riconduce l'appetito sensitivo, di per sé involontario, a una responsabilità morale che lo rende comparabile agli amori intellettivi, i quali sono intenzionali: da qui la categoria di 'amore d'animo', che comprende sia l'amore nato dai sensi, ma suscettibile di essere controllato dal consiglio della ragione, sia gli amori nati dall'appetito razionale. R. IMBACH, *Filosofia dell'amore* cit., p. 826, invece, assimila l'amore sensitivo a quello naturale: «entrambi sono senza errore, poiché in essi la libertà non interviene». Ma se l'amore sensitivo fosse sempre buono o moralmente neutro, non si spiegherebbe la condanna dei lussuriosi.

(16) Quella di Francesca è la stessa prospettiva che Dante espone in *Rime*, CXI (vv. 9-11: «Però nel cerchio de la sua palestra / libero albitrio già mai non fu franco / si

2. GHISMONDA E LE PAPERE DI FILIPPO BALDUCCI

Il tema della necessità o viceversa della moralità dell'amore è al centro, geometrico oltre che tematico, del *Decameron*, perché Boccaccio se ne occupa continuamente nelle giornate quarta e quinta. Le premesse del ragionamento che sarà poi sviluppato nelle novelle si trovano già nel proemio alla quarta giornata, con la risposta alle accuse di filoginia e l'*exemplum* delle paperie. È davvero possibile – scrive – che i suoi censori abbiano da obiettare sul suo amore per le donne, se perfino «un romitello», anzi «un animal salvatico» ne avverte il fascino? Critiche come questa non possono che derivare dall'insensibilità dei censori a pulsioni naturali per ogni altro uomo: «Per certo chi non v'ama e da voi non desidera d'essere amato, sì come persona che i piaceri né la virtù della naturale affezione né sente né conosce, così mi ripiglia: e io poco me ne curo» (*Dec.*, IV Introduzione, 32) (17). Nell'*exemplum* delle paperie, il desiderio che nasce dai sensi (l'appetito sensitivo) è il riflesso diretto della «naturale affezione», l'appetito naturale nel linguaggio tecnico di Tommaso (18), determinato da quello stesso principio in virtù del quale ciascun ente è quel che è, e non altro. Di conseguenza, gli uomini sono disposti al desiderio erotico perché sono uomini, e chi non è sensibile ai piaceri e alla virtù dell'appetito naturale può essere ragionevolmente non computato nel consorzio umano. È infatti il narratore non se ne cura; e fa bene, perché una simile insensibilità non è umana (19). Questo, almeno, insegnava Aristotele nella sua *Etica*, un libro che Boccaccio leggeva e rileggeva fin dagli anni napoletani, in

che *consiglio* invan vi si balestra»), un sonetto di risposta a Cino, scritto tra il 1303 e il 1306, che Boccaccio conosceva bene. Opporre alla passione «ragione o virtù» o «consiglio» è tanto insensato quanto mettersi a suonare le campane per far smettere di piovere: non si delibera sulle leggi di natura. Su tutta la questione cfr. B. NARDI, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1983, pp. 9-79. Sul tema della necessità implicito nel discorso di Francesca, rinvio in particolare a G. SASSO, *Dante, Guido e Francesca* cit., pp. 184 e 187.

(17) Tra i piaceri riconducibili alla «naturale affezione», anche quel piacere che costituisce il principio di attrazione tra i sessi. Tutte le citazioni dal *Decameron* sono tratte da G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 1980.

(18) Per Ruedi Imbach (*Présentation à Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, présentation et commentaires par R. Imbach et I. Atucha, Paris, Seuil, 2006, pp. 7-27, pp. 13 e 22), questa valorizzazione dell'appetito naturale, che legittima sia il desiderio sia il piacere sessuale, testimonia che il *Decameron* intende mettere in luce una morale non teologica, ma programmaticamente filosofica, destinata ai laici.

(19) Agli appetiti indotti dalla natura, in vista della conservazione del singolo o della specie, sono sensibili tutti gli uomini. Infatti, rispetto ai desideri naturali si può sbagliare soltanto secondo la quantità; si può cioè essere stimolati al rapporto erotico troppo o troppo poco, ma quest'ultimo caso è segno evidente di una insensibilità disumana: *Ethicorum libri*, p. 187: «Deficientes autem circa delectationes et minus quam oportet gaudentes, non multum fiunt. Non enim humana est talis insensibilitas [...]».

un manoscritto dove aveva copiato di sua mano anche il commento di Tommaso (20).

Nell'introduzione alla quarta giornata, l'amore è una legge di natura, che impone a tutti di essere sollecitati dal desiderio erotico: lo impara a proprie spese Filippo Balducci e lo sa, nella prima novella della giornata, Ghismonda, che ricorda a Tancredi di «aver generato figliuola di carne e non di pietra o di ferro» e dunque soggetta, di necessità, alle leggi del «concupiscibile disidero» (*Dec.*, IV 1, 34). Nella novella però il motivo del desiderio naturale è solo il punto di partenza per uno sviluppo tematico diverso, ma rigorosamente complementare a quello dell'introduzione (21). Perché il racconto di Fiammetta (e di chi sennò?) si incarica di dimostrare che, per quanto potenti e ineludibili, le leggi d'amore non privano l'uomo di ciò che gli è proprio: l'agire morale. E che i moti del piacere e del desiderio, sebbene naturali, non sono di per sé coattivi o violenti e possono essere acquistati al dominio complesso, ma del tutto umano, della libertà, proprio come Virgilio aveva insegnato a Dante (22).

(20) Per una descrizione del codice si vedano 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; S. BARSELLA, *I «marginalia» di Boccaccio all'Etica Nicomachea di Aristotele (Milano, Biblioteca Ambrosiana A 204 Inf.)*, in *Boccaccio in America*, a cura di E. Filosa e M. Papio, Ravenna, Longo, 2012, pp. 143-155; M. CURSI, *Giovanni Boccaccio – Autografi*, in *Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento*, a cura di G. Brunetti, M. Fiorilla, M. Petoletti, Roma, Salerno editrice, 2013, pp. 47-53, pp. 52-53.

(21) Secondo Muscetta (C. MUSCETTA, *Giovanni Boccaccio*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, II, *Il Trecento. Dalla crisi dell'età comunale all'Umanesimo*, a cura di C. Muscetta e A. Tartaro, Bari, Laterza, 1972, II, pp. 3-366, p. 221), la novella rappresenta il primo caso, nel *Decameron*, in cui l'amore è interpretato come passione e non come mero impulso sessuale inevitabile. Per prospettive critiche diverse da quella tradizionale proposta anche in queste pagine, si vedano: F. SANGUINETI, *La novelletta delle papere nel 'Decameron'*, in «Belfagor», XXXVII, 1982, 2, pp. 137-146; M. PICONE, *Conversioni decameroniane: la novelletta delle papere*, in *Musaico per Antonio. Miscellanea in onore di Antonio Stäuble*, a cura di J.-J. Marchand, Firenze, Cesati, 2003, pp. 81-98; S. MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 49-56.

(22) Della cospicua bibliografia sulla novella, mi limito a indicare quelle letture delle quali, a diverso titolo, ho tenuto conto in queste pagine: L. RUSSO, *Guiscardo e Ghismonda (IV, 1)*, in *Lecture critiche del Decameron*, Bari, Laterza, 1977⁵, pp. 156-162; G. GETTO, *La novella di Ghismonda e la struttura della quarta giornata*, in *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, Torino, G.B. Petrini, 1958, pp. 95-138; H.J. NEUSCHÄFER, *Endgültigkeit und Ambivalenz: die Relativierung absoluter Normen und die Formen des Widerspruchs in der Novelle*, in *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, München, W. Fink Verlag, 1969, pp. 52-75; G. ALMANSI, *Tancredi e Ghismonda*, in *Estetica dell'osceno. Per una letteratura «carnalista»*, Torino, Einaudi, 1994³, pp. 100-118; M.J. MARCUS, *Tragedy as Trespass. The Tale of Tancredi and Ghismonda (IV, 1)*, in *An Allegory of Form. Literary Self-Consciousness in the Decameron*, Saratoga, Anma Libri, 1979, pp. 44-63; V. RUSSO, *Il senso del tragico nel Decameron*, in «*Con le Muse*

Vediamo il testo. Per natura, età, esperienza e condizione sociale, Ghismonda è stimolata dall'appetito concupiscibile. E non potendo resistere alla sua forza, si dispone a innamorarsi:

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 desidero*, al quale maravigliosissime forze hanno date l'aver già, per essere stato maritata, conosciuto qual piacer sia a così fatto desidero dare compimento. Alle quali forze *non potendo resistere*, a seguir quello a che elle mi tiravano, sì come *giovane e femina*, mi disposi e innamorai mi. (*Dec.*, IV 1, 34-35)

Il «concupiscibile desidero» ha preso stanza nella sua persona, prima di tutto per la buona ragione che Ghismonda appartiene alla specie umana («Sono dunque, sì come da te generata, di carne») e l'appetito sessuale è naturale negli uomini, poi perché «giovane e femina», e infine perché vedova. Il punto di vista sull'amore è ancora lo stesso che nell'introduzione: (23) la passione erotica non è di per sé materia morale; la si può comprendere semmai in una prospettiva naturalistica (24), o propriamente medica, che spieghi la fisiologia degli uomini in genere, e più specificamente delle donne; oppure in una prospettiva psicologica (la psicologia dei giovani o delle vedove). O ancora nella dimensione sociologica della tradizione cortese, perché poco prima Ghismonda aveva osservato che chi, come lei, vive negli agi e nell'ozio è più incline al desiderio erotico (*Dec.*, IV 1, 33).

Il seguito del suo monologo però segna uno stacco netto rispetto alle premesse, perché Ghismonda rinuncia a esplorare ulteriormente la psicologia dell'amore retrostante alla lirica (25) e sviluppa invece il

in Parnaso. Tre studi sul Decameron, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 11-88; M. PICONE, *Dal lai alla novella: il caso di Ghismonda* (Decameron, IV 1), in «Filologia e critica», XVI, 1991, pp. 325-343; G. GÜNTERT, Decameron IV, 1: *la novella di Ghismonda*, in *Tre premesse e una dichiarazione d'amore. Vademecum per il lettore del Decameron*, Modena, Mucchi, 1997, pp. 141-171; L. BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore, editore*, Ravenna, Longo, 2013, pp. 116-133.

(23) Il tema dell'impotenza dell'ingegno umano di fronte alle leggi d'amore ritorna nell'unica battuta che Guiscardo rivolge a Tancredi: «Amor può troppo più che né voi né io possiamo» (*Dec.*, IV 1, 23), una ripresa del commento d'autore alla vicenda di Filippo Balducci («[...] sentì incontanente più aver di forza la natura che il suo ingegno»: *Dec.*, IV Introduzione, 29).

(24) L'impostazione naturalistica è coerente con il determinismo psicologico di Cavalcanti e programmatica in «Donna me prega», cfr. vv. 8-10: «che senza – *natural dimostramento* / non ho talento – di voler provare / là dove posa e chi lo fa creare». Sull'irrelevanza morale dell'amore, non controllabile dalla ragione e perciò non imputabile alla responsabilità dei singoli, nella grande canzone cavalcantiana, si veda G. SASSO, *Dante, Guido e Francesca* cit., p. 115.

(25) Nei suoi elementi di base: *visio* (elisa nella variante dell'innamoramento per fama, dove la fase percettiva è legata all'udito); rappresentazione interiore, in genere localizzata nel cuore; *cogitatio*. Sebbene ricorrono tutti nel *Decameron*, Boccaccio non

tema utilizzando gli stessi strumenti di analisi delle passioni di *Purg.*, XVIII. Dai lettori del *Decameron*, questo lungo discorso è stato pensato, in genere, come un pezzo di bravura retorica e, proprio per questo, anche come il passaggio meno riuscito della novella, accessorio rispetto alla storia d'amore clandestina e piena di fascino che occupa la prima parte. Ma se proviamo a ricostruire la fitta trama intertestuale che lo sorregge, la sua funzione strutturale emerge nettissima sia nel fissare lo snodo teorico affidato a *Decameron*, IV 1 sia nel dare alle giornate quarta e quinta il senso di una riflessione morale sulle passioni destinata ai laici (26).

Pur obbedendo alle leggi dell'appetito naturale, la ragazza non sceglie a caso il proprio amante, «come molte fanno»:

Guiscardo non per accidente tolsi, [...] ma con deliberato consiglio elessi innanzi a ogni altro e con avveduto pensiero a me lo 'ntrodussi e con savia perseveranza di me e di lui lungamente *goduta sono del mio disio.* (*Dec.*, IV 1, 37)

In questa scansione ternaria delle diverse fasi dell'amore – dall'innamoramento al desiderio, al godimento dell'amato – riconosciamo facilmente i tre tempi che articolano il circolo appetitivo di Tommaso d'Aquino (27):

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est *desiderium*; et ultimo quies, quae est *gaudium* (28).

dedica loro alcun particolare indugio (neppure nelle ballate che chiudono ogni giornata), superando così la dimensione psicologica della letteratura d'amore duecentesca, a vantaggio di una indagine filosofica e morale, supportata da riferimenti intertestuali consapevoli e coerenti.

(26) Tra il XIII e il XIV secolo, l'emergere di un pubblico di *illitterati* spinge anche gli specialisti ad abbandonare il latino per i diversi volgari e il metodo dimostrativo a favore di forme del discorso più adatte alla persuasione (R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 52). La filosofia elaborata dai laici, però, non consiste semplicemente nella divulgazione di un sapere già determinato e ideato altrove, ma rappresenta una cultura autonoma, che ripensa i contenuti del sapere filosofico e conferisce alla filosofia morale un primato tradizionalmente attribuito alla metafisica (cfr. Idem, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1989, pp. 56 e 100).

(27) Per la presenza di motivi aristotelici e tommasiani nel *Decameron*, cfr. V. BRANCA, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Firenze, Sansoni, 1990⁷, pp. 15-16, 289-290; 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'inventio. L'Etica Nicomachea e la prima giornata del Decameron*, in «Studi sul Boccaccio», XL, 2012, pp. 1-30; L. BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle* cit., pp. 157-172.

(28) Lo stesso passo riaffiora in *Dec.*, IV 7, 7-9: «Ricevutolo dunque in sé col piacevole aspetto del giovane che l'amava, [...] forte desiderando [...], avvenne che [...] insieme a' piacer comuni si congiunsono».

Nel rielaborare la fonte, Boccaccio fa un'operazione inversa a quella che Dante aveva affidato al paragone tra il desiderio e il movimento naturale del fuoco. E con puntiglio collega ciascuno dei momenti che scandiscono il *circulus appetitivus* a un'operazione della ragione (29). Dell'aspetto necessario dell'amore legato all'«affezione naturale», del resto, Boccaccio ha già parlato nell'introduzione alla giornata, e ora non gli resta che assumere in proprio il punto di vista di Virgilio e mostrare come «la virtù che consiglia» può orientare anche gli appetiti che derivano da quello innato e restituirli alla libertà del volere. Il nesso tra elezione e «dilaterato consiglio» è anche qui, come nel *Purgatorio*, un indizio che collega la riscrittura del circolo tommasiano alla filosofia di Aristotele, perché su questi stessi temi Aristotele aveva insistito nel terzo libro della *Nicomachea*, dopo aver distinto le passioni dalle virtù morali.

Più che una reazione emotiva e irrazionale alla 'veduta', come richiedeva la tradizione cortese, l'amore per Guiscardo è prima di tutto il frutto di una *electio*, preceduta da «dilaterato consiglio», come insegnavano il trattato morale e il suo commentatore: un desiderio che deriva da una deliberazione razionale, riguardo a cose che dipendono da noi («[...] *electio nihil aliud sit quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate ex consilio* proveniens; est enim *electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas*»: *Sententia libri Ethicorum*, p. 146) (30). E come atto dell'appetito razionale, ossia della volontà, spiega Tommaso, l'elezione rappresenta il fondamento delle virtù morali (31), e non ha niente – proprio niente – in comune con le pulsioni irrazionali dell'appetito sensitivo, con la concupiscenza, per esempio, che infatti dalla *electio* è contrastata (32).

In *Dec.*, IV 1, vedere non equivale a desiderare, come capita al povero romitello, «quasi un animal salvatico» («Et talis [ossia «ex necessitate, non ex iudicio libero»] est appetitus sensitivus in brutis

(29) Sul tema della razionalizzazione delle passioni, da parte di Ghismonda, hanno insistito M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, Vicenza, Neri Pozza, 1970, p. 191; G. GETTO, *La novella di Ghismonda e la struttura della quarta giornata* cit., p. 115: «La sapienza di vita della giovane si esprime attraverso questo costante consapevole giudicare e conseguente coerente agire, in questa passione sorvegliata da una rigorosa ragione. Proprio per questo Ghismonda nell'amore appare come un'eroina di quell'arte del vivere costantemente vagheggiata dalla musa del Boccaccio».

(30) Cfr. anche *Ethicorum libri*, p. 135.

(31) *Ethicorum libri*, p. 89: «[...] virtutes autem electiones quaedam vel non sine electione»; *Sententia libri Ethicorum*, p. 132: «[...] *electio maxime videtur esse propria virtuti* [...], cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, *mores virtuosos vel etiam vitiosos magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus*».

(32) *Ethicorum libri*, p. 131: «Non enim commune *electio* et irrationabilium. *Concupiscentia* autem et ira. [...] Et electioni quidem *concupiscentia* contrariatur [...]».

[...]» (33), che vuole ciò che vede e non sente ragioni (34). Perché, mentre l'appetito sensitivo reagisce alla sola percezione, il desiderio di Ghismonda obbedisce invece all'elezione, che richiede, oltre al *consilium*, anche un'inchiesta e un giudizio *de inventis*, come spiegava Tommaso («[...] determinatio consilii praecedit electionem, quia oportet quod *post inquisitionem consilii sequatur iudicium de inventis* per consilium et tunc primo eligitur id quod prius est iudicatum»: *Sententia libri Ethicorum*, p. 145) (35). L'amore per Guiscardo nasce da un'inchiesta tra i giovani della corte, nel tempo in cui gli impulsi dell'appetito naturale, necessari ma indistinti, non hanno ancora un oggetto e una forma definiti:

E veggendo molti uomini nella corte del padre usare, gentili e altri, sì come noi vegliamo nelle corti, e *considerate le maniere e' costumi di molti*, tra gli altri un giovane valletto del padre, il cui nome era Guiscardo [...] più che altro le piacque, e di lui tacitamente, spesso vedendolo, fieramente s'accese, ognora più lodando i modi suoi. (*Dec.*, IV 1, 6) (36)

Proprio perché il suo è un desiderio elettivo, Ghismonda non 'riceve' passivamente l'amato ('ricevere' è il verbo che Boccaccio usa di solito per indicare sia l'apprensione sensibile sia l'innamorarsi) (37), ma lo

(33) THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae* cit., Ia IIae, q. 26, a. 1, p. 669.

(34) *Dec.*, IV Introduzione, 31: «[...] colui che nudrito, allevato, accresciuto sopra un monte salvatico e solitario [...], *come vi vide, sole da lui desiderate foste* [...]», ma si veda anche ivi, 24.

(35) Tommaso (*Summa Theologiae* cit., I, q. 60, a. 2, p. 283) attribuiva le stesse procedure d'inchiesta alle forme dell'amore razionale: «*Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III Ethic.*», interamente libero, perché regolato da una ragione non prevenuta dal desiderio, e perciò senza passione. Per quanto ricordi la *dilectio* tommasiana, l'amore perfetto di Ghismonda mantiene viva la componente sensuale del desiderio; anzi, il ruolo che vi svolgono *consilium* ed *electio* è quello di dare forma alle pulsioni del corpo.

(36) In *Dec.*, IV 1, come in altre novelle, Boccaccio tiene conto della *Nicomachea* o del commento tommasiano anche per assegnare un corso d'azione coerente, e perciò verosimile, ai suoi personaggi. Si confronti, in questo caso, il passaggio della *Sententia libri Ethicorum* appena citato con i comportamenti attribuiti a Ghismonda: *l'inquisitio* tra i giovani della corte, lo *iudicium de inventis* («Guiscardo [...] più che altro le piacque [...], ognora più lodando i modi suoi»), lo scegliere *in primis* ciò che è stato giudicato migliore («*eleksi innanzi a ogni altro*» (*Dec.*, IV 1, 37) / «*tunc primo eligitur id quod prius est iudicatum*»).

(37) Con allusione all'ingresso della forma sensibile nella memoria o nell'immaginativa. Si vedano per le occorrenze del primo tipo: *Dec.*, I 10, 10; IV 1, 6: «E il giovane [...] l'aveva per sì fatta maniera nel cuor ricevuta, che da ogni altra cosa quasi che da amar lei aveva la mente rimossa»; VII 5, 11; VII 7, 22; per quelle del secondo: *Dec.*, V 2, 37: «[...] acciò che gli occhi saziasse di ciò che gli orecchi con le ricevute voci fatti gli aveano disidrosi»; X 5, 14. Anche per Tommaso, il verbo *recipere* individua sia il patire proprio delle passioni sia l'attività ricettiva dei sensi e dell'intelletto, cfr. THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae* cit., Ia IIae, q. 22, a. 1, p. 657.

'introduce' a sé con «avveduto pensiero»: assume cioè un ruolo attivo perfino nella fase dell'innamoramento, quella che Virgilio, nel *Purgatorio*, supponeva necessitata (38). Nemmeno il gaudium è sperimentato in maniera immediata, tanto che può essere collegato alla saggezza e alla perseveranza («con savia perseveranza [...] goduta sono [...]»).

La perseveranza non è forse la virtù che saremmo più pronti ad associare al momento del piacere, anche tenuto conto che in *Dec.*, IV 1 il gaudium tommasiano prende una connotazione sensuale decisa e forte. Questa lieve stranezza si spiega con la sensibilità da lettore creativo di Boccaccio, che non esita a far dialogare a distanza le sue fonti, in modo da ricavare nuovi effetti di senso. Così il ciclo di *amor*, *desiderium* e *gaudium* tracciato da Tommaso può richiamare un altro processo a scansione ternaria: quello che nell'*Ethica Nicomachea* caratterizza la realizzazione delle operazioni virtuose. Per agire secondo virtù, dice infatti Aristotele, non basta compiere atti virtuosi, ma occorre anche che chi li compie lo faccia con una determinata disposizione d'animo e in modo debito.

Innanzitutto sapendo quel che fa, e non a caso: «Primo quidem *si sciens*» (*Ethicorum libri*, p. 86), «ut scilicet ille qui facit opus virtutis non operetur ex ignorantia vel a casu» (*Sententia libri Ethicorum*, p. 87), e cioè «non per accidente», avrebbe detto Ghismonda, «ma [...] con *avveduto pensiero*». Poi scegliendo deliberatamente un dato corso d'azione, «deinde *si eligens*» / «Guiscardo [...] con diliberato consiglio *elessi*»; infine perseverando nel comportamento virtuoso: «tertium autem et si firme et immobiliter habeat et operetur» (*Ethicorum libri*, p. 86) / «con savia perseveranza goduta sono del mio disio». Con un riferimento alla perseveranza, Tommaso commenta il «firme et immobiliter» di Aristotele, perché questa, assieme alla *electio*, caratterizza l'esercizio della virtù: «[...] ex hoc [dalla pratica delle opere virtuose] generatur habitus per quem aliquis elegit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis *perseverat*» (*Sententia libri Ethicorum*, p. 88).

Ed è così che Ghismonda invita i lettori a rubricare un caso clamoroso di amore irregolare come un atto di virtù e segna un discrimine netto tra il suo desiderio per Guiscardo e l'appetito necessitato del giovane Balducci, dimostrando di aver amato come, quando e perfino chi era debito amare (39).

(38) Nella filosofia di Aristotele la passività del soggetto è un tratto che caratterizza le passioni e le distingue dai vizi e dalle virtù, come suggerisce il significato etimologico di πάθη 'stato passivo', da πάσχω, come il latino *passio* da *patior*. Si vedano per esempio *Ethicorum libri*, p. 89 e *Sententia libri Ethicorum*, p. 90.

(39) Ghismonda attribuisce interamente al padre la responsabilità morale delle due accuse che Tancredi le rivolge: di aver intrattenuto rapporti sessuali fuori dal matrimonio e di averlo fatto con un uomo di estrazione sociale inferiore alla sua: «"[...] a alcun prego porgerti disposta non sono, sì come in prima cagion di questo peccato, se peccato è"» (*Dec.*, IV 1, 44).

Riporto, in schema, i passi paralleli:

<p><i>Ethicorum libri</i>, p. 86: Primo quidem <i>si sciens</i>, deinde <i>si eligens</i>, tertium autem et si firme et immobiliter habeat et operetur.</p>	<p><i>Sententia libri Ethicorum</i>, pp. 87-88: ut scilicet ille qui facit opus virtutis non operetur ex ignorantia <i>vel a casu</i> [...] ex hoc generatur habitus per quem aliquis elegit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis <i>perseverat</i>.</p>	<p><i>Summa Theologiae</i>, Ia IIae, q. 26, a. 2: Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur <i>amor</i> [...]; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est <i>desiderium</i>; et ultimo quies, quae est <i>gaudium</i>.</p>	<p>Dec. IV 1, 37: Guiscardo <i>non per accidente</i> tolsi, come molte fanno, ma con diliberato consiglio <i>ellessi</i> innanzi a ogni altro e con <i>avveduto pensiero</i> a me lo 'ntrodussi e con savia <i>perseveranza</i> di me e di lui lungamente <i>goduta sono</i> del mio <i>disio</i>.</p>
---	---	---	--

Essere stimolati dalla «naturale affezione» non è di per sé una virtù (a proposito: è ancora onesto nel *Decameron* l'amore onesto delle opere giovanili? c'è ancora una corrispondenza altrettanto piena tra l'appetito naturale e il desiderio virtuoso? o nel *Decameron* l'appetito naturale, per quanto buono, non è più meritevole, onesto appunto?) (40), ma è possibile fare anche dell'amore una virtù morale, se chi ama agisce come richiede la virtù: «sciens», «eligen», 'perseverans'. Da qui la sovrapposizione tra il modello ternario che scandisce il comportamento virtuoso secondo Aristotele e la terna di passioni che compone il circolo appetitivo di Tommaso (41).

Questa razionalizzazione del desiderio erotico trascina l'amore dall'ambito eticamente neutro degli appetiti indotti dalla natura o dai sensi (i primi sempre buoni, ma necessitati e perciò non meritevoli; involontari e perciò di per sé né buoni né cattivi i secondi) a quello moralmente rilevante della scelta volontaria. Le passioni, leggeva Boccaccio nella 'sua' *Ethica*, non sono vizi né virtù, perché non derivano da un nostro proponimento:

Passiones quidem igitur non sunt neque virtutes neque malitiae, quoniam neque dicimus secundum passiones studiosi vel pravi, secundum virtutes autem vel malitias dicimus. [...] Adhuc *irascimur* quidem *et timemus non sponte, virtutes autem electiones quaedam vel non sine electione*. Adhuc autem secundum passiones quidem *moveri* dicimus, secundum virtutes autem et malitias non moveri, sed *disponi* qualiter. (*Ethicorum libri*, p. 89)

(40) Sulla distinzione tra amore onesto, per diletto e per utile, rimando a F. BRUNI, Boccaccio. *L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 131-135.

(41) Nel commento all'*Ethica*, Tommaso richiama il circolo appetitivo un'unica volta, poche pagine dopo aver commentato le riflessioni di Aristotele sui tre requisiti del comportamento virtuoso, in un paragrafo nel quale è in questione il rapporto tra passioni e virtù: cfr. *Sententia libri Ethicorum*, p. 91.

Perciò nessuno può essere biasimato o lodato perché prova rabbia o paura: sentimenti come questi «adveniunt nobis», ci capitano, provocati da stimoli esterni, e ciò «sine electione», senza che si possa deliberare prima: «Passiones autem adveniunt nobis sine electione, quia interdum praeveniunt deliberationem rationis quae ad electionem requiritur» (*Sententia libri Ethicorum*, p. 92).

Da questa terra di nessuno dell'indifferenza etica, però, le passioni – e perfino l'amore – potevano essere riscattate alla vita morale attraverso un atto della ragione, che regolando i moti dell'appetito poteva tradurli dal terreno dell'appetizione sensibile, governato da leggi naturali, al terreno elettivo dell'appetito razionale. E infatti, osserva Aristotele, se non possiamo essere biasimati semplicemente perché proviamo rabbia o paura, possiamo però essere lodati o biasimati perché lo facciamo in questo o in quell'altro modo («[...] non enim laudatur qui timet neque qui irascitur, neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui qualiter»), cioè, chiosava Tommaso, «secundum rationem vel praeter rationem» (42). È la stessa argomentazione con la quale Dante aveva risposto ai cattivi maestri in *Purg.*, XVIII, e che ora possiamo leggere in filigrana nel lungo monologo di Ghismonda: una confutazione della tesi cortese esposta nel quinto canto dell'*Inferno*, da chi, come Francesca, aveva vissuto la passione come necessità e legge (43).

La proprietà di ricondurre le passioni sotto il controllo della ragione definisce le virtù morali. È anzi proprio questo il loro compito: quello di disporci a sperimentare come si deve quei moti dell'appetito sensitivo dai quali siamo mossi (44), 'tirati', avrebbe detto Ghismonda, e l'opposizione tra «moveri» e «disponi» avrà lasciato qualche traccia anche nel suo monologo: «[...] a seguir quello a che elle mi tiravano [...] mi disposi e innamora'mi» (45):

(42) *Sententia libri Ethicorum*, p. 92: «[...] non enim aliquis laudatur neque vituperatur ex hoc quod absolute timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod aliquo modo timet vel irascitur, id est secundum rationem vel praeter rationem». Sulle passioni nella filosofia di 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.

(43) Boccaccio infatti riprende il tema nel suo commento a *Inf.*, V, assimilando il desiderio sensitivo dei due cognati all'amore per diletto: per quanto potente e coattivo, neppure questo può nascere senza l'approvazione della volontà, che consente all'immagine della «cosa piaciuta» di insediarsi nella memoria e dare luogo alla passione vera e propria (G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in *Tutte le opere*, dirette da V. Branca, VI, Milano, Mondadori, 1965, p. 319). Osservazioni utili sulla presenza, nelle *Esposizioni*, del motivo aristotelico della *philia* in P. FALZONE, *La chiosa di Boccaccio a Inf. II 61: «l'amico mio, e non de la ventura»*, in *Leggere Dante*, a cura di L. Battaglia Ricci, Ravenna, Longo, 2003, pp. 259-271.

(44) I vizi e le virtù sono abiti morali «secundum quos ad passiones habemus bene vel male» (*Ethicorum libri*, p. 89).

(45) Nel commento di Tommaso, i lemmi *disponere*, *dispositio* rientrano nel lin-

Passiones enim sunt motus quidam secundum quos *moveri* dicimur. Virtutes autem et malitias sunt quaedam qualitates secundum quas non dicimur moveri, sed aliqua- liter, id est bene vel male, *disponi ad hoc quod moveamur*. (*Sententia libri Ethicorum*, p. 92)

Ed è per questa ragione che Tommaso associa la *philia* – l'amore, interpreta Boccaccio – alle virtù morali (46), perché anche l'amicizia può presentarsi come un abito elettivo: «[...] amicitia autem est quaedam virtus, *in quantum scilicet est habitus electivus* [...]» (*Sententia libri Ethicorum*, p. 442), un moto dell'appetito razionale secondo il quale agiamo da padroni dei nostri atti (47).

3. STORIA (CLINICA) DI LISA PUCCINI

Riportando anche i propri comportamenti erotici entro lo spettro dell'elezione, Ghismonda, come altre eroine del *Decameron*, trascina la passione dall'ambito necessario delle leggi di natura a quello volontario della responsabilità morale ed è così che l'amore ridiventa materia etica (una virtù morale – né più né meno –, per Ghismonda e per Fiammetta, che ne racconta la storia), piuttosto che un argomento per medici e filosofi naturali.

Materia per medici e filosofi naturali invece è, alla lettera, l'amore di Lisa Puccini (*Dec.*, X 7) (48), figlia di uno speziale fiorentino che in un giorno di festa vide giostrare, a Palermo, re Pietro d'Aragona «e sì maravigliosamente le piacque, che una volta e altra poi *riguardandolo* di lui ferventemente si innamorò. E cessata la festa e ella in casa del padre standosi, *a niun'altra cosa poteva pensare* se non a questo suo magnifico e alto amore» (*Dec.*, X 7, 5). Questa volta le dinamiche

guaggio tecnico collegato agli abiti morali: «Habitus enim est *dispositio* quaedam determinans potentiam [...], quae quidem determinatio, si sit secundum quod convenit naturae rei, erit habitus bonus *disponens* ad hoc quod aliquid fiat bene [...]» (*Sententia libri Ethicorum*, p. 91).

(46) Cfr. anche *Ethicorum libri*, p. 441: «Est [amicitia] enim virtus quaedam vel cum virtute».

(47) *Sententia libri Ethicorum*, p. 90: «[...] secundum operationem appetitus intellectivi qui est voluntas, homo non agitur tamquam patiens, sed potius se ipsum agit tamquam dominus sui actus existens».

(48) Boccaccio era probabilmente venuto a conoscenza della tradizione medica medievale già all'altezza cronologica del *Teseida* e del suo autocommento (cfr. in particolare la lunga chiosa a *Teseida*, VII, 50); per i diversi punti di vista su questa questione controversa rinvio a A.E. QUAGLIO, *Prima fortuna della glossa garbiana a 'Donna me prega' del Cavalcanti*, in questo «Giornale», CLXI (1964), pp. 336-368, p. 349; L. SURDICH, *La cornice di amore. Studi sul Boccaccio*, Pisa, ETS, 1987, pp. 178-179, e I. TUFANO, *La Fiammetta di Boccaccio: una lettura cavalcantiana*, in «La Cultura», XXXVIII, 2000, 3, pp. 401-424. Ho discusso altrove il rapporto interdiscorsivo tra questa novella del *Decameron* e la trattatistica medica e non posso che rimandare a quella sede per un'analisi più dettagliata dell'argomento: *Lisa e l'aegritudo amoris. Desiderio, virtù e fortuna in Decameron*, II 8 e X 7, in corso di stampa per gli atti del convegno «Boccaccio in Washington DC», 4-6 ottobre 2013.

dell'innamoramento sono simili a quelle descritte da medici e poeti: prima la *visio*, poi la *cogitatio*; e questa ossessiva (49). Come per Andrea Cappellano, per i medici medievali, il pensiero ossessivo è all'origine di ogni innamoramento, specie di quello che, per ragioni legate alla fisiologia dei singoli o per l'impossibilità oggettiva di realizzare il desiderio erotico, sfocia nella malattia:

[...] crescendo in lei amor continuamente e una malinconia sopr'altra agiugnendosi, la bella giovane più non potendo *infirmò*, e evidentemente di giorno in giorno come la neve al sole si consumava. Il padre di lei e la madre, dolorosi di questo accidente, con conforti continui e *con medicis e con medicine* in ciò che si poteva l'atavano [...]. (*Dec.*, X 7, 7-9)

Dei malati d'amore, la ragazza ha i sintomi e i comportamenti: si è chiusa in un mutismo ostinato e non si misura che con i suoi pensieri; il suo corpo si consuma; reagisce esageratamente alla musica, come per tradizione chi è afflitto da un eccesso di bile nera – la «malinconia» della quale parla Pampinea, la narratrice –, ed è simpatetica verso gli amori altrui, tanto che soffre quando il musicista Minuccio d'Arezzo le canta canzoni d'amore, credendo di consolarla.

Un trattato del 1305 (secondo la data indicata nel prologo), il diffusissimo *Lilium medicinae* di Bernardo di Gordon (50) elenca, accanto a molti altri, gli stessi sintomi menzionati da Boccaccio: la consunzione del corpo («come la neve al sole si consumava» / «maceratur totum corpus»); l'*assidua cogitatio* («a niun'altra cosa poteva pensare se non a questo suo magnifico e alto amore» / «continue cogitat de ea») e i suoi effetti sulle affezioni malinconiche («una *malinconia* sopr'altra agiugnendosi [...]») / «Et quia est in continua meditatione, ideo *solicitudō melancholica* appellatur»); la reazione

(49) Confronta A. CAPPELLANO, *De amore*, a cura di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980, p. 6: «Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus [...]».

(50) La diffusione della trattatistica sull'*amor hereos* era particolarmente ampia anche presso il pubblico dei non specialisti, cfr. L. LOWES, *The Loveres Maladye of Hereos*, in «Modern Philology», XI, 1913-1914, pp. 1-56, e M.F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1990, pp. XII-XV e 47-50; con particolare riferimento alla letteratura si vedano B. NARDI, *L'amore e i medici medievali*, in *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 238-267; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1993²; M. CIAVOLELLA, *La tradizione dell'acritudō amoris nel Decameron*, in questo «Giornale», CXLVII (1970), pp. 496-517; Idem, *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1976; M. PERI, *Malato d'amore. La medicina dei poeti e la poesia dei medici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996. Per la diffusione della trattatistica medica a Firenze, cfr. N. TONELLI, «De Guidone de Cavalcantibus physico» (con una noterella su Giacomo da Lentini ottico), in *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*, a cura di I. Becherucci, S. Giusti e N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 459-508, pp. 459-479; il commento di Dino del Garbo a «Donna me prega», infine, documenta una circolazione della trattatistica sull'*amor hereos* associata alla ricezione dei libri morali di Aristotele.

paradossale alla musica («[...] dolcemente sonò alcuna stampita e cantò appresso alcuna canzone, le quali allo amor della giovane erano fuoco e fiamma là dove egli la credea consolare» (*Dec.*, X 7, 11) / «si audiant cantilenas de separatione amoris, statim incipiunt flere et tristari: et si audiant de coniunctione amoris statim incipiunt ridere et cantare») (51).

Per Lisa, l'amore non consegue a un'inchiesta e ancora meno corrisponde a una scelta deliberata, ma si presenta come una malattia del corpo e una passione dell'anima, uno di quei moti irrazionali dell'appetito sensitivo dai quali siamo agiti. Del resto, la ragazza ama 'per diletto', come vedremo, e nessuno potrebbe ragionevolmente paragonare la sua passione irriflessa per re Pietro all'amore elettivo di Ghismonda. Con l'eroina della quarta giornata però ha anche dei tratti comuni: per esempio, la nobiltà d'animo e il «fiero proponimento» del suicidio, realizzato da Ghismonda, solo progettato e poi sventato dalla benevolenza del re, nel caso di Lisa (52).

Nella premessa e nella conclusione del racconto, la narratrice mette in luce il comportamento del re, senza però riferire esplicitamente la magnanimità al personaggio femminile (53). Ma la connotazione di Lisa Puccini come donna magnanima è diffusa in tutta la novella e definita in ragione del suo amore per re Pietro: Minuccio, il cantore, si meraviglia «della *altezza dello animo* di costei» (*Dec.*, X 7, 15), e la loda per questo: «[...] commendandoti di *sì alta impresa, come è aver l'animo posto a così gran re*, t'offerò il mio aiuto» (*Dec.*, X 7, 16). Nella decima giornata, è magnanimo chi intraprende grandi imprese o aspira a grandi onori, essendone degno per condizione sociale, ma anche per virtù o natura, com'è il caso della figlia di Bernardo Puccini (54). In *Dec.*, X 7, l'«alta impresa» di Lisa consiste nell'amare il re, secondo quanto dettano l'appetito e il piacere; nel suo caso, l'operazione che

(51) B. GORDONII *Lilium medicinae*, apud Guilelmum Rouillum, Lugduni 1559, p. 216: «Signa autem sunt, quando amittunt somnum, cibum, potum, et maceratur totum corpus, praeterquam oculi, et habent cogitationes occultas profundas, cum suspiriis luctuosis, et si audiant cantilenas de separatione amoris, statim incipiunt flere et tristari: et si audiant de coniunctione amoris statim incipiunt ridere et cantare», ma gli stessi sintomi, con poche varianti, sono elencati in tutti i manuali di medicina.

(52) Si confrontino *Dec.*, IV 1, 48 e X 7, 15.

(53) «Commendata [...] molto la virile magnificenzia del re Carlo», che ha occupato la novella precedente, Pampinea annuncia di voler raccontare «una cosa non meno commendevolesse forse che questa, fatta da un suo avversario [...]» (*Dec.*, X 7, 2-3); si veda inoltre ivi, X 8, 3.

(54) Si tratta di un tema mutuato ancora una volta da Aristotele, cfr. *Ethicorum libri*, p. 225: «Videtur autem magnanimus esse qui magnis se ipsum dignificat dignus existens». Si veda, inoltre, G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante* cit., p. 111: «[...] si come Aristotele nel IIII della sua *Etica* dimostra, colui è da dire "magnanimo", il quale si fa degno d'imprendere e d'adoperare le gran cose». Per un'indagine più estesa sulla magnanimità di Lisa rinvio al mio *Lisa e l'aegritudo amoris* cit. Un'interpretazione del personaggio diversa da quella proposta in queste pagine, si trova in F. BAUSI, *Gli spiriti magni* cit., p. 234.

caratterizza i magnanimi non realizza i mandati di un'elezione debita, come si richiederebbe alle azioni virtuose.

Poche pagine più avanti, sarà Pietro d'Aragona a riconoscerla nobile d'animo, quando si troverà a maledire la fortuna per il modo irrazionale in cui distribuisce i beni che cadono sotto il suo controllo: in questo caso, i ruoli sociali: «Solo il re intendeva il coperto parlare della giovane e *da più ogn'ora la reputava*, e più volte seco stesso maladisce la fortuna che di tale uomo l'aveva fatta figliuola» (*Dec.*, X 7, 35) (55). E si prepara a rimediare a questo errore, reintegrando la «valorosa» Lisa nella posizione sociale che le appartiene per natura: l'aristocrazia. All'«impresa» ardua di amare il re, infatti, corrisponderà l'onore, il «merito», dovuto a essa, come richiede la remunerazione dei magnanimi (56). «Valorosa giovane, *il grande amor* che portato n'avete *v'ha grande onore da noi impetrato* [...]» (*Dec.*, X 7, 38). Pietro, infatti, sposerà la ragazza a un «gentile uomo» e le darà in dote «due bonissime terre e di gran frutto». Tancredi invece non aveva saputo fare lo stesso per l'altrettanto valoroso Guiscardo (57).

Oltre che nella magnanimità e nella *fortitudo*, la virtù di Lisa e Ghismonda risiede nel loro rapporto con le leggi d'amore. All'appetito naturale non è possibile sottrarsi: Ghismonda però lo orienta e lo controlla secondo ragione ed elezione, e in questo consiste la sua virtù; Lisa, invece, risponde all'amore come necessità e legge, e sperimenta il desiderio erotico secondo l'eccesso e la dismisura, ma

(55) Per uno sviluppo analogo del tema della fortuna rimando alla novella di Cisti (*Dec.*, VI 2, 3); interessa osservare come anche in quel caso il coperto parlare del personaggio ne riveli l'«altissimo animo». Per il nesso tra arte della parola, magnanimità e amore, in *Dec.*, X 7, 35, non è da escludersi una suggestione da ANDREA CAPPELLANO, *De amore* cit., p. 18: «Ornatum etenim amantis eloquium [...] de loquentis facit probitate praesumit».

(56) Nella *Nicomachea* e nel suo commento, l'onore è il premio della virtù e in particolare della più alta di esse, ossia la magnanimità; si veda per esempio *Sententia libri Ethicorum*, p. 227: «Cum autem dicitur aliquis esse aliquibus dignus, talis dignitas refertur ad bona exteriora quae homini pro praemio dantur. [...] Huiusmodi autem est honor. [...] honore etiam praemiantur virtuosus actus». Nel codice Ambrosiano A 204 inf., Boccaccio evidenzia con una *manicula* i passaggi riguardanti l'onore come premio delle operazioni virtuose. Il complesso rituale cortese che il re mette in atto è frutto di una deliberazione riguardo al «merito» da attribuire a «tanto amore» (*Dec.*, X 7, 37), quale quello di Lisa. Si tratta perciò di un atto di giustizia retributiva da parte del sovrano; per suo tramite, il re premia con l'onore la virtù della giovane borghese. Pietro si recherà a visitarla, a cavallo, accompagnato dai suoi baroni e dalla regina (che la riceverà tra le sue dame), la bacerà sulla fronte davanti a simili testimoni, si chiamerà suo cavaliere e non parteciperà ad «alcun fatto d'arme» se non sotto le insegne della ragazza (*Dec.*, X 7, 48), come i cavalieri fanno con le loro dame, simulando così una reciprocità amorosa che può aver luogo solo sul piano immateriale dei codici cortesi e in loro grazia.

(57) *Dec.*, IV 1, 43: «Dirai dunque che io con uomo di bassa condition mi sia posta? Tu non dirai il vero: ma per avventura se tu dicessi con povero, con tua vergogna si potrebbe concedere, ché così hai saputo un valente uomo tuo servidore mettere in buono stato».

paradossalmente proprio nella smoderatezza delle sue passioni si manifesta la virtù della ragazza.

Certo, ciò che si addice alla figlia del «prenze di Salerno» non necessariamente è appropriato anche per la figlia di uno speciale e i diversi comportamenti delle due giovani donne mettono in scena la diversa tenuta di quelle massime che Dante poteva ancora presentare come universali, nella particolare casistica delle esperienze umane, come richiede una «letteratura mezzana» che è anche una filosofia morale destinata ai laici (58). Ma nella novella di Lisa, a questa prospettiva che impronta tutto il *Decameron*, mi sembra si aggiunga qualcosa di nuovo e diverso, perché, nel suo caso, il mancato controllo delle passioni è anche la manifestazione tangibile e perfino esemplare della sua virtù.

Quando, alla fine della storia, potrà finalmente parlare con Pietro d'Aragona, Lisa si preoccupa di insistere su un punto: la piena consapevolezza che l'amore per un re non le si addice. Perciò, in buona norma aristotelica, la sua passione è immoderata e assomiglia più a un vizio che a una virtù (59). Ma poi aggiunge:

«Ma sì come voi molto meglio di me conoscete, niuno *secondo la debita elezione* ci s'innamora ma *secondo l'appetito e il piacere*: alla qual legge più volte s'opposero le forze mie, e, più non potendo, v'amai e amo e amerò sempre». (*Dec.*, X 7, 41)

Come Ghismonda, anche la figlia dello speciale tiene l'*Ethica Nicomachea* sempre aperta sul comodino e la conosce tanto bene, che può integrare una citazione dalla prosa ellittica di Aristotele con il commento di Tommaso:

Et amativi autem iuvenes, *secundum passionem enim et propter delectationem*, propter quod multum amativi [...]. (*Ethicorum libri*, p. 448)

Et dicit quod iuvenes sunt amativi, idest prompti et vehementes in amore, quia scilicet amant *non ex electione*, sed *secundum passionem*, et in quantum concupiscunt delectationem [...]. (*Sententia libri Ethicorum*, p. 451)

(58) Per la «letteratura mezzana» il riferimento è a F. BRUNI, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana* cit.. Secondo Imbach (*Laien in der Philosophie des Mittelalters* cit., p. 100), la specificità di questa nuova forma di cultura filosofica va cercata nella genesi e nelle condizioni di produzione dei testi. La filosofia universitaria medioevale si realizza essenzialmente nella forma del commento: è stimolata dall'interpretazione degli *auctores* e si esercita su di essa. I testi filosofici destinati ai laici invece hanno una genesi diversa: l'attività filosofica non è stimolata da altri testi, ma da domande e bisogni di individui concreti. La filosofia 'per laici' si realizza dunque come risposta a problemi relativi alla vita individuale e sociale di individui storicamente determinati, come sono i personaggi delle novelle boccacciane.

(59) È noto, ma conviene ricordarlo in questa sede, che per Aristotele il giusto mezzo va stabilito in relazione a ciascuno. Per quanto riguarda le passioni, la *medietas* virtuosa consiste nello sperimentarle «quando autem oportet et in quibus et ad quos et cuius gratia et ut oportet» (*Ethicorum libri*, p. 94).

I giovani, si sa, – aveva scritto Aristotele – amano per diletto («secondo [...] il piacere» dice Lisa) e si innamorano anche più di una volta al giorno, a caso, per accidente. Capita così, ai giovani, perché non hanno ancora consolidato il giudizio della ragione, ma vivono nel presente, secondo gli impulsi della passione, e perciò non amano «ex electione» (60). Ed è qui che Lisa interviene sul testo aristotelico per chiarirlo e poi integrarlo con le glosse del commentatore. «Secundum passionem» si legge nell'*Ethica*, «secondo l'appetito» spiega Lisa, perché le passioni sono i moti irrazionali dell'appetito sensitivo e per questo non sono da mettere sullo stesso piano dell'appetizione razionale, della quale l'elezione è un effetto («*niuno* secondo la *debita elezione* [...], *ma secondo l'appetito*» / «*non ex electione, sed secundum passionem*»): per quanto figlia di speciale, Lisa Puccini sa esporre molto bene il testo di Aristotele, perfino appena meglio di San Tommaso.

La sua citazione però è anche insidiosamente infedele, almeno su un punto: *tutti*, infatti, dice, e non solo i giovani, amano «secondo l'appetito e il piacere», «*niuno* secondo la *debita elezione* ci s'innamora». Per lei, l'amore per diletto, che Aristotele aveva attribuito ai giovani in particolare, è diventato legge universale («alla qual *legge*, più volte s'opposero le forze mie, e, più non potendo [...]»), alla quale nessuno può ragionevolmente pensare di sottrarsi.

Nelle opere giovanili, l'amore per diletto è legato a un errore di giudizio, ed è proprio il piacere che deriva dalla cosa amata o che ci si prefigura nel suo godimento a falsare le operazioni della ragione. Nella glossa a *Teseida*, VII 50, la Voluttà è intenta a temprare le saette d'amore alla «fonte della nostra *falsa estimazione*», e questa lesione del giudizio condiziona la volontà, indicandole «la cosa piaciuta» come un bene sommo, «da preporre a ogni altra cosa o temporale o divina» e perciò da perseguire a ogni costo (61). Nel *Filocolo*, il giudizio degli innamorati – degli innamorati per diletto – è falso senza dubbio, «però che il lume degli occhi della mente hanno perduto e da loro la ragione come nimica hanno cacciata». E del resto l'amore è «una irrazionabile volontà», un appetito irrazionale, nato «da una passione venuta nel core per libidinoso piacere

(60) Si vedano *Ethicorum libri*, p. 448: «Juvenum autem amicitia propter delectationem esse videtur; secundum passionem autem isti vivunt, et maxime persequuntur delectabilem ipsis et praesens. Aetate autem transcidente, et delectabilia fiunt altera. Propter quod velociter fiunt amici et quiescunt [...]. Propter quod amant et cito quiescunt, multotiens eadem die transcidentes»; *Sententia libri Ethicorum*, p. 451: «Et dicit quod amicitia quae est propter delectationem maxime videtur esse iuvenum, quia vivunt secundum quod feruntur a passionibus, nondum roborato in eis iudicio rationis quo passiones ordinantur [...]».

(61) G. BOCCACCIO, *Teseida*, a cura di A. Limentani, in *Tutte le opere* cit., II, 1964, pp. 464-465.

che agli occhi è apparito» e nutrito «per ozio da memoria nelle *folli menti*» (62).

Non è così per Lisa. Il suo è un amore per diletto, certo, ma nel suo discorso al re, il lessico riconducibile all'area semantica della ragione è tanto frequente, quanto nell'orazione con la quale Ghismonda dimostra che il suo amore per Guiscardo non risponde alle leggi dell'appetito irrazionale, del piacere, ma a quelle dell'elezione:

«Signor mio, io sono molto certa che, se egli si sapesse che io di voi innamorata mi fossi, la più della gente *me ne reputerebbe matta*, credendo forse che io a me medesima *fossi uscita di mente* e che io la mia condizione e oltre a questo la vostra *non conoscessi*; ma come Idio sa, che solo i cuori de' mortali vede, io nell'ora che voi prima mi piaceste *conobbi* voi essere re e me figliuola di Bernardo speciale, e *male a me convenirsi* in sì alto luogo l'ardore del mio animo dirizzare». (*Dec.*, X 7, 39-40)

Non è 'mattezza' quella di Lisa e non è una lesione del giudizio quella che la affligge, come «la più della gente» (ma non il re, al quale Lisa si appella) potrebbe credere, ma semmai una lesione della volontà, perché all'orientamento indicato dalla ragione la ragazza non sa poi conformare i suoi desideri. Ed è uno sfaglio significativo sia rispetto a *Purg.*, XVIII sia rispetto alle opere giovanili, perché l'aver coltivato un amore immoderato non deriva da una responsabilità della «virtù che consiglia», da un errore della ragione, ma da una sconfitta della volontà, una disfatta che è legge, dice Lisa, per gli innamorati.

Diversamente da quanto prescrivevano Aristotele, Tommaso, Dante e Boccaccio stesso nelle giornate centrali del *Decameron* (63), Lisa non sa ricondurre le proprie passioni alla «debita elezione». Ma questa lesione della volontà non l'ha condannata al castigo che aspetta i lussuriosi, com'era capitato a Francesca (che, come Lisa, aveva risposto alla legge d'amore, sottomettendo la ragione all'appetito, al «talento») (64), ma al paradiso laico della decima giornata: quella dei magnanimi. Rispondendo alla passione come a una legge coattiva,

(62) Si veda G. BOCCACCIO, *Filocolo*, IV 46, 1, a cura di A.E. Quaglio, in *Tutte le opere cit.*, I, 1967, p. 426.

(63) Un'altra eroina che ama per elezione è monna Giovanna, in *Dec.*, V 9, una novella che, fatto salvo il privilegio di Dioneo, chiude il ciclo sull'amore su una nota ideologica molto simile a quella delineata da Ghismonda. Su questi temi rinvio al mio *Le leggi d'amore. A proposito di «Decameron»*, V 9, in «Strumenti critici», XXVIII, 2013, 3, pp. 363-381.

(64) Più che una consapevole evocazione del modello dantesco da parte di Boccaccio, intendo mettere in luce la distanza implicita nel destino narrativo di due eroine che sottomettono la ragione all'appetito. La valorizzazione del comportamento di Lisa del resto è resa possibile dalla stessa impossibilità del suo amore (che Francesca invece realizza) e dalla sua capacità di assestarsi, alla fine, su un criterio di misura *sui generis*: è infatti ragionevolmente appagata dalla forma di reciprocità solo simbolica che il re può offrirle (*Dec.*, X 7, 36). Il rituale cortese che accompagna la seconda visita del re testimonia il consenso che la condotta della ragazza riscuote, se non presso «la più della gente», da parte di coloro che per natura e virtù le sono affini.

Lisa volta le spalle alla «debita elezione» e si orienta invece verso ciò che le indica l'appetito: da qui l'ambiguità del personaggio, che è virtuoso non *benché* *ami praeter electionem* ma *perché* *ama praeter electionem*. In questo senso, la favola cortese della povera ragazza innamorata del re ridimensiona maliziosamente il ruolo tradizionale della volontà nel fondare la virtù morale, perché la virtù – o almeno una di esse: la magnanimità – si realizza, invece, nella tensione del desiderio.

APPENDICE

UNA NOTA INTEGRATIVA SUL MONOLOGO DI GHISMONDA

La diffusa interpretazione del monologo di Ghismonda come una testimonianza della sua abilità retorica insiste sulla tonalità stilisticamente sostenuta del discorso, sulla complessità delle argomentazioni, sulla puntualità con la quale la giovane donna risponde colpo su colpo alle accuse del padre. A questa lettura di *Dec.*, IV 1, 31-45 però sfugge un aspetto non del tutto marginale del testo e cioè che Boccaccio, sempre con la sua *Ethica* ben squadernata sulla scrivania, sceglie di assegnare al discorso della sua eroina un carattere programmaticamente antiretorico: i magnanimi non sono forse franchi?

Dissimulare, dice Aristotele nel IV libro dell'*Ethica*, è proprio chi ha paura, il magnanimo invece non ha timore: è consapevole della propria virtù e del proprio valore e non si cura del consenso altrui. Perciò manifesta apertamente inimicizie e affetti, e si preoccupa più della verità che dell'opinione comune: «Necessarium autem manifestum oditorem esse et manifestum amatorem; latere enim timidi. Et curare veritatem magis quam opinionem. Et dicere et operari manifeste, liber propalator enim, quia contemptivus est. [...] Et veridicus, verum tamen quecumque non propter yroniam; yronia autem ad multos» (*Ethicorum libri*, p. 232). In piena coerenza con la sua caratterizzazione di donna magnanima e di *mulier fortis*, infatti, Ghismonda non parla «come dolente femina o ripresa del suo fallo, ma come *non curante e valorosa*, con asciutto viso e *aperto e da niuna parte turbato*» (*Dec.*, IV 1, 31).

E come si poteva dunque, senza inverosimiglianza, attribuirle le forme di dissimulazione che i manuali di retorica prescrivevano per il genere di discorso che Ghismonda sta per pronunciare? L'*Ad Herennium*, il *De inventione*, l'*Institutio oratoria* (mutilo, ma comprendente il IV libro, che qui interessa), inventariati nel catalogo della *parva libraria* di Santo Spirito, codificavano vari generi di causa; tra questi: il *genus honestum*, nel quale la tesi che l'oratore sta per sostenere è conforme all'opinione comune e perciò si suppone facilmente accettabile anche dalla giuria; il *genus admirabile*, che consiste nella difesa di una tesi paradossale; il *genus turpe*, nel quale l'oratore sostiene una tesi 'scandalosa', non accettata dall'opinione comune, o parla a un uditorio ostile (*Ad Her.*, I IV, 6; *Institutio*, IV 40-41).

Credo si possa affermare che l'autodifesa di Ghismonda rientri nelle due ultime tipologie: è *admirabile*, perché contraria all'opinione comune e sicuramente all'opinione del suo giudice; e nello stesso tempo è *turpe*, scandalosa, perché Ghismonda intende dimostrare che il suo amore irregolare, non sancito dal vincolo matrimoniale e per di più donato a un uomo di rango inferiore, è molto simile a un atto di virtù.

Per i retori latini, questo genere di cause richiedeva una *surplus* di abilità da parte dell'oratore, un'abilità dissimulativa, fatta di cautele e lunghi preamboli. Non era bene, per esempio, enunciare da subito la tesi che si intendeva difendere, e conveniva intanto negare quelle imputazioni che si potevano negare, sminuire quelle che non potevano essere respinte, mostrarsi disponibili a emendarsi, sopportando un'adeguata penitenza: «In iis, quae negari non poterunt, elaborandum ut aut minora quam dictum est aut alia mente facta [...] aut emendari posse paenitentia aut satis iam punita

videantur» (*Institutio*, IV 45, edidit J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976). Se è l'aspetto repressibile della tesi che ci ha guadagnato l'ostilità del giudice, occorre «et dissimulare te id defensurum quod existimeris defensurus; deinde, cum iam mitior factus erit auditor, ingredi pedetemptim in defensionem et dicere ea quae indignentur adversari tibi quoque indigna videri; deinde, cum lenieris eum qui audiet, demonstrare nihil eorum ad te pertinere» (*De inv.*, I 24, edidit G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994).

Una strategia retorica che Ghismonda rifiuta programmaticamente – e non potrebbe fare altrimenti, data la sua connotazione di personaggio magnanimo. Ghismonda non è disposta a negare il suo crimine né a esecrarlo e neppure a emendarsi con una penitenza appropriata. E la sua ammissione di colpa è anche un'affermazione orgogliosa di verità: «Tancredi, né a negare né a pregare son disposta, per ciò che né l'un mi varrebbe né l'altro voglio che mi vaglia [...]. Egli è il vero che io ho amato e amo Guiscardo, e quanto io viverò, che sarà poco, l'amerò, e se appresso la morte s'ama, non mi rimarrò d'amarlo». Non è disposta a dissimulare la propria opinione, ma dice da subito che intende difendere se stessa e il proprio onore: «[...] ma il vero confessando, prima con vere ragioni difender la fama mia e poi con fatti fortissimamente seguire la grandezza dell'animo mio» (*Dec.*, IV 1, 32).

Nei manuali noti a Boccaccio, è l'esordio la zona più insidiosa dei discorsi appartenenti ai *genera turpe* e/o *admirabile*, tanto che tutti codificavano una speciale forma di proemio da applicarsi a questi casi: l'*insinuatio*, con la quale l'oratore dissimulava le proprie reali intenzioni, cercando di insinuarsi gradatamente nell'animo dell'uditorio, in modo da guadagnare insensibilmente una benevolenza che non si poteva chiedere in maniera diretta. Per questa ragione, l'*insinuatio* era distinta dal *principium*, riservato invece al *genus honestum*, nel quale era possibile fare direttamente appello alla buona disposizione del giudice. Cicerone, che considerava il *genus turpe* una sottoclasse dell'*admirabile* (*De inv.*, I 20), osserva che nelle cause di questo tipo, è possibile usare entrambi i tipi di esordio, e pregare apertamente la giuria di essere benevola: «In admirabili genere causae, si non omnino infesti auditores erunt, principio benivolentia comparare licebit. Sin erunt vehementer abalienati, confugere necesse erit ad insinuationem» (*De inv.*, I 21). Si è già visto, come le lunghe ambagi dell'*insinuatio* siano del tutto fuori questione per Ghismonda, ma anche il modello del *principium* è evocato per essere subito respinto e rovesciato: «e oltre a ciò in niuno atto intendo di rendermi benivola la tua mansuetudine e 'l tuo amore» (*Dec.*, IV 1, 31), da qui il carattere spiccatamente antiretorico del proemio.

MARIA PIA ELLERO