

Giulia M. Cipriani

L'etica del piacere nelle novelle erotiche di Dioneo

Nella visione platonica della creazione del mondo, il Demiurgo, dopo aver generato gli esseri immortali, si accorge che mancano i mortali¹. Questa assenza rende il pianeta defettibile perché non include tutte le creature viventi, come invece è richiesto che faccia perché possa considerarsi completo². La stessa regola si applica al male e al bene: tutti gli elementi dell'essere, tanto positivi quanto negativi, devono partecipare alla pienezza del mondo. Tale visione cosmica riverbera mondanamente nelle pagine decameroniane, in cui la molteplicità delle sfaccettature umane ci ricorda che è nella volontà divina ammettere tutte le contraddizioni della vita³. Per questa infinita varietà, il *Decameron* di Boccaccio sfugge a qualsiasi prospettiva di incarcerazione in griglie interpretative esclusive, tanto da rendere impossibile, dal punto di vista filosofico, ammettere un'etica decameroniana. Si dovrà, piuttosto, parlare di etiche che trascendono la solitudine di un insegnamento unico e normativo e restituiscono, invece, la pluralità delle possibilità umane⁴.

Questa breve premessa consente di arginare il problema che qualsiasi commentatore del *Decameron* rischia di dover affrontare: l'impossibilità

¹ "Tre sono ancora le specie mortali che hanno da essere generate, e se non nasceranno, il cielo resterà incompiuto, poiché non conterrà in sé tutte le specie degli esseri viventi, ed è necessario le abbia se deve essere assolutamente perfetto" (*Timeo* 41b, in Platone, *Dialoghi Politici. Lettere*, vol. 1, a cura di F. Adorno, UTET, Torino 1988, p. 760).

² Cfr. A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 56.

³ Il Demiurgo come creatore degli dèi e del mondo compare (in veste di Demogorgone) all'inizio delle *Genealogie deorum gentilium*.

⁴ Come sostiene Simone Marchesi, infatti, "il *Decameron* costruisce un universo narrativo in cui postulati teologici e coordinate etiche – pur continuando ad esistere – si trovano spesso fuori dalla portata dell'uomo ed in cui opinabilità e dibattito prendono il posto della verità dialettica. Esempiare, in questo senso è l'indeterminatezza morale (che non è indifferenza etica) sotto il cui segno si pone sin dal principio l'intera arte del raccontare" (S. Marchesi, *Stratigrafie decameroniane*, Olschki, Firenze 2004, p. 9). Inoltre, Olivia Holmes specifica che "the novelle implicitly call into question the very rules they purport to convey, making readers reflect both on specific norms and on normativity itself" (O. Holmes, *Boccaccio and Exemplary Literature. Ethics and Mischiefs in the 'Decameron'*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 10).

di ricondurre le novelle a uno schema unico e imbrigliante, dal momento che il sistema di valori che le attraversa è multiplo e flessibile e concede diverse modalità di adattamento dei principi morali alle circostanze della vita umana⁵. Non c'è, nel *Decameron*, un bilancio che non rischi di contraddirsi in molteplici modi diversi proprio in virtù del caleidoscopio umano raccontato dalle voci narranti⁶. Così, lungi dal voler essere un saggio che risolva il problema etico-morale del testo boccaccesco, il presente contributo ambisce ad approfondire gli studi sull'influenza che l'*Etica Nicomachea*, con la mediazione tomistica, ha esercitato sulle novelle a sfondo erotico narrate da Dioneo (*Dec.*, I 4; II 10; III 10; VII 10)⁷ e mostrare come i precetti aristotelici siano rovesciati dal narratore⁸.

Il problema del piacere è particolarmente articolato nel testo dello Stagirita, e non solo è il minimo comun denominatore a tanti ragionamenti nel corso dei primi nove libri della *Nicomachea*, ma è anche protagonista del libro X (*perì edonês*). Fin dal libro I, Aristotele si confronta con l'idea che la massa e le persone volgari identificano il bene e la felicità con il piacere sensibile, come se ogni tipo di appagamento fosse ugualmente preferibile. Tuttavia, egli avverte che non tutti i piaceri sono uguali, poiché alcuni derivano da azioni virtuose, mentre altri da azioni viziose. Il piacere è definibile, per il Filosofo, come un bene, ma non è identificabile

⁵ Cfr. O. Holmes, *op. cit.*, soprattutto p. 174.

⁶ Come sostiene anche Marylin Migiel "conclusions prove provisional, untrue to themselves" (M. Migiel, *The Ethical Dimension of the 'Decameron'*, University of Toronto Press, Toronto 2015, p. 139).

⁷ La bibliografia sulle influenze dell'*Etica a Nicomaco* nel *Decameron* è piuttosto vasta. Basterà qui riportare alcuni saggi essenziali, oltre ai volumi di Marchesi, Migiel e Holmes sopracitati: B. Barbiellini Amidei, *Boccaccio e la 'matta bestialità'*, in A. M. Cabrini, A. D'Agostino (a cura di), *Amore e follia nella narrativa breve dal medioevo a Cervantes*, Ledizioni, Milano 2019, pp. 73-90; S. Barsella, *I marginalia di Boccaccio all'Etica Nicomachea di Aristotele* (Milano, Biblioteca Ambrosiana A 204 Inf.), in E. Filosa, M. Papio (a cura di), *Boccaccio in America*, Longo, Ravenna 2012, pp. 143-155; Ead., *Tyranny and Obedience: A Political Reading of the Tale of Gualtieri (Dec., X, 10)*, in "Italianistica", 41, 2013, pp. 67-77; F. Bausi, *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del 'Decameron'*, in "Studi sul Boccaccio", 27, 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", 40, 2012, pp. 1-30; Ead., *Federigo e il re di Cipro: Note su Boccaccio lettore di Aristotele*, in "MLN", 129/1, 2014, pp. 180-191; G. Fiorinelli, *'Amore è di tre maniere': echi dell'VIII libro dell'Etica Nicomachea nella novella di Ghismonda e nel Boccaccio*, in "Carte Romanze", 8, 2020, pp. 199-240; V. Kirkham, *The Sign of Reason in Boccaccio's Fiction*, Olschki, Firenze 1993.

⁸ La conoscenza dell'*Etica a Nicomaco* e del relativo commento dell'aquinate da parte di Boccaccio è largamente attestata e convalidata. Lo stesso certaldese lo rivela in *Esposizioni* XI, 55-56: "e tratta Aristotile in più luoghi di queste tre disposizioni, e massimamente nel VII. E quindi segue: *Le tre disposizion, d'uomini, che 'l ciel non vuole*, cioè recusa, sì come reprobì e malvagi; e quindi dimostra quali quelle tre disposizioni sieno" (G. Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Mondadori, Milano 1965, p. 550). Si rimanda anche a S. Barsella, *I marginalia di Boccaccio*, cit.

con esso. Generalmente, gli uomini tendono a scegliere ciò che garantisce loro soddisfazione e benessere, ma Aristotele mette in guardia sulle possibili conseguenze della sua ricerca:

i piaceri sono preferibili, ma, almeno, non quando derivano da tali cause, per esempio è preferibile l'arricchire, ma non quando deriva dal tradire la patria, e anche lo star bene di salute, ma non quando deriva dal mangiare qualunque cibo. Oppure si potrebbe dire che i piaceri differiscono per specie, infatti sono diversi quelli che derivano da belle azioni e quelli che derivano da azioni turpi, e non è possibile godere del piacere della giustizia senza essere giusti, né di quello della musica senza avere orecchio musicale, e lo stesso vale per gli altri casi. (1173b)⁹

Raggiungere il piacere, quindi, è sì preferibile e talvolta consigliato, ma non a rischio di danneggiare se stessi o gli altri, né senza un comportamento virtuoso. Inoltre, il piacere più alto è quello di tipo intellettuale, l'unico in grado di avvicinare l'uomo alla felicità, che non sarà altro che "un certo tipo di contemplazione" (1178b)¹⁰. Non tutti, però, sono in grado di elevarsi a tal punto; la massa, infatti, non è chiaramente consapevole di ciò che è bello e piacevole e, per questo, vive sotto il dominio della passione¹¹. Questo ragionamento chiude la struttura circolare della *Nicomachea* e completa quanto già precedentemente stabilito nel libro I, in cui si parla della natura del bene e della definizione di felicità: "la massa e le persone volgari giudicano che il bene e la felicità consistono nel piacere, e perciò amano la vita dissoluta" (1095b). Questa dissolutezza avviene quando il piacere concupiscibile supera il piacere intellettuale e ostacola la razionalità: "è l'eccesso di questi piaceri [*corporali, n.d.r.*] ciò in base al quale chi non si sa dominare non si domina"

⁹ Tutte le citazioni dall'*Etica Nicomachea* sono prese da Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Bari-Roma 1999; le citazioni in latino dei testi di Tommaso d'Aquino, invece, sono tratte dal Corpus Thomisticum (consultabile online al sito <https://www.corpusthomisticum.org>), mentre le traduzioni in italiano del commento all'*Etica* da S. Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele* (d'ora in poi *Commento*), trad. a cura di L. Perotto, 2 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.

¹⁰ "L'attività degli dèi, che spicca per beatitudine, verrà a essere una attività contemplativa, e quindi tra le attività umane quella più vicina a essa sarà la più felice. Ne è segno il fatto che gli altri animali non partecipano della felicità, essendo completamente privati di questa attività. E mentre per gli dèi tutta la vita è beata, per gli esseri umani lo è nella misura in cui appartiene a essi una qualche immagine di una simile attività" (1178b).

¹¹ "Infatti la natura della massa non la porta a ubbidire alla vergogna, ma alla paura, e a tenersi lontana dalle azioni malvagie non perché siano turpi, ma per non essere punita. La gente, vivendo sotto il dominio della passione, persegue i propri piaceri e i mezzi che li realizzano, sfugge i dolori contrapposti, ma non ha una chiara nozione del bello e del vero piacere, dato che non è capace di gustarli" (1179b).

(1153a) e cade nell'incontinenza o nell'intemperanza. Questi due vizi, profondamente diversi tra loro, condividono la stessa matrice, ovvero la propensione a un desiderio privato, ovvero a un bene individuale e particolare che non si connette né tende a un bene comune¹². L'incontinente – come anche l'intemperante –, commenta Tommaso, è “solum ut peccans; quia in bonum tendit, sed ultra quam oportet” (*Sententia libri ethicorum*, lib. 7 l. 4 n. 6)¹³. La differenza tra le due categorie è che gli intemperanti sono tali per scelta, gli incontinenti senza scelta¹⁴, determinando così una maggiore gravità del peccato commesso dai primi perché, credendo di essere nel giusto, non sono inclini al pentimento – a differenza, invece, dei secondi, per i quali è più facile tornare a camminare su un sentiero virtuoso¹⁵. Nelle novelle sensuali di Dioneo, si vedrà, il peccato che accomuna la maggior parte dei protagonisti è proprio l'intemperanza¹⁶, vizio che, però, non sembra suscitare una completa condanna dei personaggi in questione¹⁷. Questo perché “la presenza testuale della *Nicomachea* non testimonia tanto l'applicazione di un modello autorevole quanto è strumentale ad affrontare un'esigen-

¹² È importante sottolineare che si tratta sempre di una propensione verso piaceri umani e naturali e non bestiali (1149b). Si veda anche 1094b: “anche se è lo stesso per il singolo e per la città, è evidente che cogliere e preservare il bene della città è cosa migliore e più perfetta; ci si potrebbe anche accontentare di coglierlo e preservarlo per il singolo, ma è migliore e più divino farlo per un popolo o per le città”. Su questo argomento rimando alle considerazioni di Barsella, secondo cui “si deve ricordare che la nozione di felicità nella *Nicomachea* non è né in senso assoluto né soltanto individuale, ma relativa al bene inteso come fine della politica. [...] Dal punto di vista collettivo, la felicità è il bene pratico più alto che la politica persegue ed è superiore a quello individuale” (S. Barsella, *I marginalia di Boccaccio*, cit., p. 147).

¹³ “Uno che commette un peccato perché si rivolge a un bene, ma oltre il dovuto” (*Commento*, vol. 2, p. 138).

¹⁴ Cfr. *Sententia libri ethicorum*, lib. 7 l. 4 n. 6-8 (Ivi, p. 139).

¹⁵ *Sententia libri ethicorum*, lib. 7 l. 8 n. 2: “Intemperatus non est poenitivus, quia peccat ex electione in qua permanet eo quod eligit delectationes corporales tamquam finem. Omnis autem incontinens de facili poenitet, cessante passione a qua vincebatur” (“Riguardo alla prima argomentazione Aristotele sostiene che, come si è già detto, l'intemperante è incapace di pentimento perché egli pecca in forza di una deliberazione nella quale rimane fermo, dato che egli sceglie come proprio fine i piaceri corporali; invece, ogni incontinente si pente facilmente, appena cessi la passione di cui rimaneva vittima”, ivi, p. 170).

¹⁶ “The *Summa Theologica*, founded on Aristotle, spells it out logically: prideful ‘trespassing’ opposes ‘reason’; whatever opposes reason is sin. The rational, by contrast, shuns excess or extreme. It respects limits; it seeks the happy medium; it presumes and requires the proportionate. Reason is measure, that tempered mean synonymous with virtue in the *Nicomachean Ethics*, so important for St. Thomas” (V. Kirkham, *op. cit.*, p. 11).

¹⁷ È importante sottolineare, con le parole di Olivia Holmes, che Boccaccio “offers practical advice – seize the day! use your wits! – for success in a fallen world in which virtue may not be rewarded, and the lessons conveyed are often ironic, and at times indecent” (O. Holmes, *op. cit.*, p. 7).

za di rinnovamento di fronte ad una crisi di valori che fa del *Decameron* un'opera già umanistica"¹⁸.

Le novelle di Dioneo si aprono tutte sotto l'insegna del piacere; inizialmente, del piacere preso dal novellare, in cui l'*utilitas* non sembra trovare spazio nella dichiarazione del narratore.

Amorose donne, se io ho bene la 'ntenzione di tutte compresa, noi siamo qui per dovere a noi medesimi novellando *piacere*; e per ciò, solamente che contro a questo non si faccia, estimo a ciascuno dovere esser licito (e così ne disse la nostra reina, poco avanti, che fosse) quella novella dire che più crede che possa *dilettare*. (*Dec.*, I 4, 3, mio corsivo)

Poi del piacere sensuale:

[...] essi, andando per lo mondo e con questa e con quella ora una volta ora un'altra sollazzandosi, s'immaginan che le donne a casa rimase si tengan le mani a cintola, quasi noi non conosciamo, che tra esse nasciamo e cresciamo e stiamo, di che elle sien vaghe. La qual dicendo, a un'ora vi mostrerò chente sia la sciocchezza di questi cotali, e *quanto ancora sia maggior quella di coloro li quali, sé più che la natura possenti estimando, si credon quello con dimostrazioni favolose potere che essi non possono*, e sforzandosi d'altrui recare a quello che essi sono, non patendolo la natura di chi è tirato. (*Dec.*, II 10, 3-4, mio corsivo)

Scopo di Dioneo sembra dunque questo: dimostrare che le pulsioni carnali non sono solo impossibili da contrastare, ma lecite da possedere e sfogare. Per farlo, il narratore inscena una varietà situazionale che pone il lettore di fronte alle contraddizioni che la vita oppone all'astrattezza del ragionamento filosofico.

La prima delle novelle in questione è la I 4, l'unica che Dioneo non racconta a fine giornata in virtù del privilegio che lo svincolerà dalle tematiche scelte dal sovrano di turno. È la storia di un monaco che, vinto dalla passione per una giovane intenta a raccogliere erbe, decide di infrangere il voto di castità e giacere con lei. L'abate, scoperto il peccato del monaco, è a sua volta indotto in tentazione e si sollazza con la giovane, per poi essere incastrato dal monaco. L'imbarazzo che si genera è velocemente dissipato e, anzi, il narratore conclude con una battuta aperta che fa intendere il proseguo del segreto sollazzo con la giovane da parte di entrambi i religiosi¹⁹. Nella novella, il vocabolario usato da Dioneo oscilla costantemente tra la liceità delle azioni commesse ("intendo di raccontar

¹⁸ S. Barsella, *I marginalia di Boccaccio*, cit., p. 144.

¹⁹ "E perdonatogli e impostogli di ciò che veduto aveva silenzio, onestamente misero la giovanetta di fuori e poi più volte si dee credere ve la facesser tornare" (*Dec.*, I 4, 22).

brevemente con che cautela un monaco il suo corpo di gravissima pena liberasse”, §3) e l’incontinenza del desiderio (“Messer l’abate, postole l’occhio adosso e veggendola bella fresca, ancora che vecchio fosse sentì subitamente non meno cocenti gli stimoli della carne che sentiti avesse il suo giovane monaco”, §15). Mentre, però, la pena del monaco trova giustificazione nella sua giovane età, la passione del vecchio abate deve essere scagionata da un più articolato ragionamento:

e fra se stesso cominciò a dire: “Deh, perché non prendo io del piacere quando io ne posso avere, con ciò sia cosa che il dispiacere e la noia, sempre che io ne vorrò, sieno apparecchiati? Costei è una bella giovane e è qui che niuna persona del mondo il sa: se io la posso recare a fare i piacer miei, io non so perché io nol mi faccia. Chi il saprà? Egli nol saprà persona mai, e peccato celato è mezzo perdonato. Questo caso non avverrà forse mai più: io estimo ch’egli sia gran senno a pigliarsi del bene, quando Domenedio ne manda altrui”. (*Dec.*, I 4, 15-16)

L’indugio virtuoso dell’abate – che inizialmente vuole verificare chi sia la ragazza per non umiliarla davanti a tutto il monastero²⁰ – si trasforma, nel giro di poche frasi, in intento vizioso. La riflessione da un lato sottolinea come il peccato sarebbe di così piccola entità da non rischiare nemmeno di suscitare la curiosità di Dio, dall’altro evidenzia la ponderazione dell’individuo nello scegliere, come proprio fine, il piacere corporeale. Questa inclinazione deve essere letta non in termini relativistici, ma come espressione della volontà individuale, protesa verso ciò che giudica come un bene, secondo una prospettiva che Aristotele e Tommaso intendono chiarire: “per ciascuno è bene ciò che a lui sembra tale” (1113a). Più specificamente, Tommaso commenta asserendo che “*simpliciter et secundum veritatem voluntabile est per se bonum, sed secundum quid, id est per respectum ad hunc vel ad illum, est voluntabile id quod ei videtur bonum*” (*Sententia libri ethicorum*, lib. 3 l. 10 n. 5)²¹. Si configura così la distinzione fondamentale tra bene assoluto e bene relativo – o privato –, cruciale nella determinazione di ciò che è, in potenza, peccaminoso o meno. Questa differenziazione non implica che il bene relativo sia, in sé, un valore morale minore, quanto che, mentre il bene assoluto è oggettivamente definito, il bene relativo si riferisce alla percezione individuale del bene da parte dell’individuo, rischiando, perciò, di scivolare in un piace-

²⁰ “E pensando seco stesso che questa potrebbe esser tal femina o figliuola di tale uomo, che egli non le vorrebbe aver fatta quella vergogna d’averla a tutti i monaci fatta vedere, s’avisò di voler prima veder chi fosse e poi prender partito” (*Dec.*, I 4, 14).

²¹ “In senso assoluto e secondo verità l’oggetto della volontà è ciò che è bene di per sé; invece, in senso relativo, ossia riferendoci a questo o a quell’individuo, l’oggetto della volontà è ciò che sembra bene a lui” (*Commento*, vol. 1, p. 309).

re buono solo in apparenza che, non allineandosi al bene oggettivo, conduce al peccato. Infatti, poiché, come insiste Tommaso nelle *Quaestiones disputatae de malo*, “bonum dicentes quod bonum est quod omnia appetunt” e “quia appetibile habet rationem finis” (*De malo*, q. 1 a. 1 co.)²², è essenziale determinare in cosa consista questo bene; chi pecca ambisce a un bene limitato, perseguibile contro l'*habitus* virtuoso, e si allontana dall'ordine etico che scaturisce dall'amare il sommo Bene: “quod homo qui peccat licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare” (*De malo*, q. 3 a. 2 ad 1)²³. L'abate, dunque, sceglie di opporsi al “dispiacere e la noia” (§15) non affidandosi, come consigliano Aristotele e Tommaso, alla contemplazione²⁴, ma al piacere corporale e giustifica questa disposizione asserendo che chiunque dimostrerebbe saggezza nel “pigliarsi del bene” (§16) quando Dio lo mette a disposizione. Il desiderio sensuale dell'abate è chiaramente sottoposto al vaglio della ragione e aderisce, in apparenza, al precetto aristotelico secondo cui non sono i piaceri corporei in assoluto a essere sbagliati, ma la mancanza di razionalità e dominanza²⁵. Tale

²² “Il bene è ciò a cui tutte le cose tendono” e “il desiderabile ha la natura di fine” (Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, trad. a cura di U. Galeazzi, R. Savino, Bur, Milano 2018, p. 113).

²³ “Benché l'uomo che pecca non voglia direttamente, per se stessa, la deformità del peccato, tuttavia tale deformità in un certo modo finisce per rientrare nell'ambito di ciò che è voluto dal peccatore, finché, s'intende, questi sceglie di incorrere nella deformità del peccato piuttosto che astenersi dall'atto peccaminoso” (Ivi, p. 491).

²⁴ *Sententia libri ethicorum*, lib. 10 l. 11 n. 7: “Sic igitur in contemplatione intellectus consistit perfecta felicitas hominis dummodo adsit diuturnitas vitae. Quae quidem requiritur ad bene esse felicitatis, secundum quod oportet nihil eorum, quae pertinent ad felicitatem, esse imperfectum” (“In conclusione, come si può vedere, la perfetta felicità dell'uomo si trova nella contemplazione dell'intelletto, purché essa duri per tutta la vita, essendo questo un requisito essenziale della felicità, dato che si esige che niente di ciò che concerne la felicità sia imperfetto”, *Commento*, vol. 2, p. 508).

²⁵ “Intendo parlare dei piaceri accompagnati da desiderio irrazionale e dolore, cioè dei piaceri corporei, i quali sono del secondo tipo; è l'eccesso di questi piaceri ciò in base al quale chi non si sa dominare non si domina” (1153a). Sull'importanza dell'uso della ragione si veda anche *Cv*, IV, VII 11-12: “Sì come dice Aristotile nel secondo dell'*Animina*, ‘vivere è l'essere delli viventi’; e per ciò che vivere è per molti modi (sì come nelle piante vegetare, nelli animali vegetare e sentire e muovere, nelli uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare o vero intelligere), e le cose si deono denominare dalla più nobile parte, manifesto è che vivere nelli animali è sentire – animali, dico, bruti –, vivere nell'uomo è ragione usare. Dunque, se 'l vivere è l'essere delli viventi, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere dell'uomo, e così da quell'uso partire è partire da essere, e così è essere morto. E non si parte dall'uso del ragionare chi non ragiona lo fine della sua vita? e non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona lo cammino che far dee? Certo si parte; e ciò si manifesta massimamente in colui che ha le vestigie inanzi, e non le mira”. Che Boccaccio conoscesse il *Convivio* è ancora dato da accertare con sicurezza; alcuni studiosi sostengono che il certaldese lo aveva letto (cfr.

consapevolezza, però, lungi dal giustificare il comportamento dissoluto del religioso, ne determina l'adesione alla categoria degli intemperanti, in cui si incontra "chi persegue gli eccessi dei piaceri, o lo fa in eccesso, e per scelta, e li persegue per sé, cioè non lo fa perché ne deriva qualcosa d'altro" (1150a). La dissolutezza dell'abate non viene criticata esplicitamente, ma attraverso un processo di ridicolizzazione; egli è, infatti, "diretto artefice di un carnevalizzato rovesciamento posizionale, in cui esplicitamente è allusa la temporanea sospensione della consueta gravità comportamentale"²⁶:

La giovane, che non era di ferro né di diamante, assai agevolmente si piegò a' piaceri dell'abate: il quale, abbracciatala e basciatala più volte, in su il letticello del monaco salitosene, avendo forse riguardo al grave peso della sua dignità e alla tenera età della giovane, temendo forse di non offenderla per troppa gravanza, non sopra il petto di lei salì ma lei sopra il suo petto pose, e per lungo spazio con lei si trastullò. (*Dec.*, I 4, 18)

La "dignità" dell'abate viene derisa e la sua autorità denudata. La demistificazione del suo ruolo religioso si sposa perfettamente con l'adesione a un comportamento peccaminoso che viene criticato solo indirettamente. Infatti, sebbene tutti e tre i personaggi scelgano di piegarsi alla concupiscenza e guadagnare il diletto che si presenta loro, solo l'abate esperisce il ribaltamento ridicolizzante per via della sua vecchiaia – attributo che sembra cozzare con il morso della passione²⁷.

Dopo l'umiliante rimprovero del monaco, l'abate viene punto da rimorso e vergogna non tanto per la colpa di aver giaciuto con la fanciulla, quanto piuttosto per aver voluto punire l'altro per il peccato commesso da lui stesso: "per che, dalla sua colpa stessa rimorso, si vergognò di fare al monaco quello che egli, sì come lui, aveva meritato" (§22). Così, nonostante la cognizione di aver errato ed essere beffato dal giovane monaco, l'abate sembra ignorare la sua condizione di vecchio vizioso e continuare

G. Padoan, *Boccaccio, Giovanni*, in *Enciclopedia Dantesca*, a cura di G. Petrocchi e U. Bosco, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1984, vol. I, pp. 645-650, p. 647; G. Billanovich, *La leggenda dantesca del Boccaccio. Dalla Lettera di Ilaro al 'Trattatello in laude di Dante'*, in "Studi danteschi", 28, 1949, pp. 45-144), mentre altri negano questa possibilità (cfr. R. Bragantini, *Ancora su fonti e intertesti del 'Decameron': conferme e nuovi sondaggi*, in "Carte Romanze. Rivista Di Filologia E Linguistica Romanze Dalle Origini Al Rinascimento", 7, 2018, pp. 115-138).

²⁶ E. Grimaldi, *Il privilegio di Dioneo. L'eccezione e la regola nel sistema 'Decameron'*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 1987, p. 17.

²⁷ Ma il topos del *Senex libidinosus* è già plautino; si vedano, a tal proposito, F. Conca, *Il motivo del Vecchio Innamorato in Menandro, Plauto, e Terenzio*, in "Acme", 23, 1970, pp. 81-90 e K.C. Ryder, *The Senex Amator in Plautus*, in "Greece and Rome", 31/2, 1984, pp. 181-189.

a preferire la dissolutezza, dal momento che, nonostante i due ecclesiali “onestamente misero la giovanetta di fuori”, dobbiamo poter credere che nel convento “ve la facesser tornare” (§22).

Un trio simile è protagonista anche della novella II 10, in cui incontriamo il vecchio giudice Riccardo di Chinzica, la giovane e bella Bartolomea – moglie di quest'ultimo – e il pirata Paganino da Monaco. Bartolomea, obbligata a sposare un uomo “più che di corporal forza dotato d'ingegno” (*Dec.*, II 10, 5) è costretta a lunghi periodi di astinenza a causa delle scarse energie sessuali del marito. Un giorno, mentre la coppia è al mare a pescare, la galea di Paganino da Mare si avvicina alla barca dove si trovano le donne; il pirata si invaghisce di Bartolomea e decide di rapirla. La donna, inizialmente restia, si lascia presto andare alle lusinghe e alle consolazioni del corsaro, tanto che “prima che a Monaco giugnessero, e il giudice e le sue leggi le furono uscite di mente, e cominciò a viver più lietamente del mondo con Paganino” (§16). In questo inizio di novella, Dioneo sintetizza il precetto tomistico secondo cui “erit ex parte ipsius operati aliquid iniustum, sed non erit iniustificatio quantum ad speciem operationis, si non assit voluntarium ex parte operantis” (*Sententia libri ethicorum*, lib. 5 l. 13 n. 2)²⁸. Infatti, come accade per Alatiel, Bartolomea viene rapita contro la sua volontà, preda di un uomo che cerca di sedurla; in seguito, acconsente a lasciarsi andare alle consolazioni di Paganino²⁹. L'azione, dunque, da involontaria si trasforma in volontaria solo in un secondo momento. Si tratta di un passaggio significativo che si manifesta in maniera molto più convincente nell'epilogo della novella, quando il vecchio giudice incontra nuovamente la moglie.

Scoperto che Bartolomea si trovava a Monaco, Riccardo si reca presso la città dove, dopo essere entrato in confidenza con il corsaro, rivela la sua identità e l'intenzione di riavere Bartolomea. Per il giudice, però, le cose prendono una piega inaspettata: condotto a casa da Paganino per verificare che la donna sia effettivamente sua moglie, viene beffato da quest'ultima che sostiene di non riconoscerlo³⁰. Sorpreso dalla reazione

²⁸ “Un'azione può essere ingiusta da parte del soggetto che la compie [*la donna*], ma non si avrà l'ingiustificazione per ciò che concerne la specificazione dell'atto se nel soggetto che agisce non c'è la volontarietà” (*Commento*, vol. 1, p. 605).

²⁹ “Asse di rotazione, in un simile passaggio, il totale sovvertimento dello stato vitale dell'eroina, passata da una condizione stabile di grave ‘malinconia’ all'attuale ‘viver più lietamente del mondo’; fortemente determinante in tale mutamento statuario è certo il *Rapimento*, funzione sintattica concernente il primo movimento del racconto, valutabile nelle implicazioni semantiche che nel contesto la caratterizzano”, E. Grimaldi, *op. cit.*, p. 47.

³⁰ “La donna rivolta a lui, un cotal pocolin sorridendo, disse: ‘Messere, dite voi a me? Guardate che voi non m'abbiate colta in iscambio, ché, quanto è io, non mi ricordo che io vi vedessi giammai’. Disse messer Riccardo: ‘Guarda ciò che tu di’, guatami bene: se tu ti vorrai ben ricordare, tu vedrai bene che io sono il tuo Riccardo di Chinzica’. La donna

di Bartolomea, Riccardo chiede un incontro privato per poterle parlare senza altri testimoni. A porte chiuse, la donna ammette di non essere “sì smimorata”, ma di avere altre esigenze:

Per ciò che se voi eravate savio o sete, come volete esser tenuto, dovavate bene avere tanto conoscimento, che voi dovevate vedere che io era giovane e fresca e gagliarda, e per conseguente cognoscere quello che alle giovani donne, oltre al vestire e al mangiare, benché elle per vergogna nol dicano, si richiede: il che come voi il faciavate, voi il vi sapete. E se egli v'era più a grado lo studio delle leggi che la moglie, voi non dovavate pigliarla; benché a me non parve mai che voi giudice foste, anzi mi paravate un banditor di sagre e di feste, sì ben le sapevate, e le digiune e le vigilie (*Dec.*, II 10, 31-32).

Paganino, infatti, non adduce scuse pur di non giacere con lei e, anzi, non c'è festività né digiuno che possa renderlo, come è invece Riccardo, “più divoto a Dio che a' servigi delle donne” (§33). Il comportamento di Riccardo, dunque, risponde alla definizione aristotelica di “errore”, ovvero di un danno “inflitto in stato di ignoranza [...] senza rendersi conto di chi subisce, o di cosa fa, o di quale mezzo usa, o per quale scopo abbia agito” (1135*b*). Il vecchio giudice, infatti, ritenendo sagge le proprie macchinazioni, non si rende conto della “grave malinconia” (§10) che lo stringente calendario provoca in Bartolomea.

Paganino, invece, compie una “azione ingiusta”, perché “agisce consapevolmente, ma senza deliberazione preventiva”. Quando vede Bartolomea, sceglie di rapirla

per impetuosità o per altre passioni, di quelle che nascono necessariamente o per natura nell'animo umano. Infatti coloro che fanno danni e commettono degli errori in tal modo agiscono, sì, ingiustamente, e le loro sono azioni ingiuste, ma non per questo sono ormai diventati ingiusti o malvagi, dato che il danno non ha per causa la cattiveria. (1135*b*)

Tale impetuosità scagiona il corsaro che, infatti, risulta essere l'eroe che mette in moto la vicenda e libera la donna dalla sua condizione malinconica e sfortunata.

Per quanto riguarda Bartolomea, il discorso è più elaborato; infatti, se da un lato il suo agire risponde al precetto secondo cui “quod delectationes corporales sunt aliququaliter bonae, inquantum scilicet sunt necessariae ad depellendas contrarias tristitias. Quia et per hunc modum omne illud quod non est malum in sua natura potest dici bonum” (*Sententia*

disse: ‘Messere, voi mi perdonerete: forse non è egli così onesta cosa a me, come voi v'immaginate, il molto guardarvi, ma io v'ho nondimeno tanto guardato, che io conosco che io mai più non vi vidi’” (*Dec.*, II 10, 25-27).

libri ethicorum, lib. 7 l. 14 n. 3)³¹, dall'altro, nell'agire secondo passione, reca un danno agli altri e commette peccato³². Non mi pare che in questa novella si arrivi alla messa in scena degli eccessi teorizzati più avanti nell'*Etica* (in particolare al libro VII) e, pertanto, la matrice del peccato è sottesa, solo accennata e non realizzata completamente nel testo. Eppure, è presente in controluce l'intemperanza di Bartolomea, che cede al piacere offertole da Paganino, ne assapora gli eccessi e poi li fa aderire alla realizzazione di un pensiero razionale che ne giustifichi l'ostinazione³³.

In questa novella, Dioneo mette in scena categorie specifiche che riflettono sulla condizione dell'agire dei personaggi attraverso le due sequenze del racconto – la descrizione della vita matrimoniale e la convivenza col pirata – che appaiono il rovescio l'una dell'altra. L'errore di Riccardo si rivelerà lesivo per Bartolomea e se stesso in maniera analoga. Tuttavia, mentre per il giudice ciò si rivelerà mortale, le conseguenze delle azioni mosse dalla passione favoriranno i giovani amanti. Bartolomea scopre la possibilità di sfogare le proprie necessità, ponendo Riccardo davanti alla sua stoltezza. Così, Boccaccio trascende il precetto tomistico secondo cui i piaceri sessuali “sunt communes hominibus et bestiis: unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus videntur esse omnino bestiales” (*Sententia libri ethicorum*, lib. 1 l. 5 n. 6)³⁴ e fa reagire Bartolomea con le imposizioni sociali del proprio tempo. La donna rovescia l'imposizione sacramentale e riscrive, secondo regole tutte umane, l'assunto che “diversa vitia diversimode voluptatem impediunt” (*Sententia libri ethicorum*, lib. 1 l. 5 n. 3)³⁵. Il vizio in questione non è l'amore carnale, come vorrebbe Tommaso, ma il calendario coniugale trascurante i bisogni naturali, fisici, terreni della donna. In tal modo, si conferma la polemica di Dioneo nei confronti del moralismo di Filomena, regina della giornata, che aveva condannato la bestialità di Bernabò nella novella precedente (*Dec.*, II 9). Dioneo, attraverso Bartolomea, ribalta un rigorismo che vorrebbe mettere un freno all'istinto naturale. Questa

³¹ “I piaceri del corpo sono buoni sotto un certo aspetto, cioè in quanto sono indispensabili per rimuovere i dolori che sono loro opposti [*l'astinenza*] perché anche così tutto ciò che per sua natura non è cattivo si può dire che sia buono” (*Commento*, vol. 2, p. 216).

³² Cfr. *Sententia libri ethicorum*, lib. 5 l. 13 n. 1-5 (Ivi, vol. 1, pp. 605-607).

³³ Sebbene il focus di questo saggio verta proprio sulla centralità della tendenza al peccato carnale, con tutte le implicazioni a esso collegate, è importante sottolineare che “limitare alla sfera sessuale gli interessi di Bartolomea è un'interpretazione assolutamente riduttiva della novella e delle parole della protagonista. Nel passo citato, la ragazza denuncia infatti il consueto malcostume, da parte delle famiglie, non solo di combinare i matrimoni, ma anche di dare a donne giovani mariti vetusti e fisicamente malandati” (G. Tellini, “*Dentro a' delicati petti*”. *Il volto femminile del 'Decameron'*, Marsilio, Venezia 2024).

³⁴ “Sono comuni agli uomini e alle bestie, per cui la massa degli uomini che collocano il fine in tali piaceri paiono essere completamente bestiali” (*Commento*, vol. 1, p. 72).

³⁵ “Diversi vizi ostacolano il piacere in varie forme” (Ivi, p. 71).

prospettiva, però, non contrasta i precetti aristotelici secondo cui “può aversi un eccesso di piaceri corporei, e l'uomo ignobile è tale perché persegue l'eccesso, ma non perché persegue i piaceri necessari: tutti godono in qualche modo del cibo, del vino e dei piaceri sessuali, ma non tutti nel modo corretto” (1154a). Dioneo, attraverso l'anti-*exemplum* di Bartolomea, propone esattamente questo precetto.

La distinzione tra bene collettivo e privato è più evidente nella novella III 10³⁶, che recupera molti degli elementi presenti nelle due novelle dionee precedenti e li complica. Anche qui abbiamo un giovane religioso che soccombe all'impeto della carne e una donna che si lascia sedurre dall'uomo prima di diventare responsabile del proprio piacere. A fare da sfondo alla novella vi è il desiderio iniziale di Alibech di porsi al servizio di Dio: “un dì ne domandò alcuno in che maniera e con meno impedimento a Dio si potesse servire” (§5). La missione della giovane è di fuggire le cose del mondo come i più giusti eremiti (“coloro meglio a Dio servivano che più dalle cose del mondo fuggivano, come coloro facevano che nelle solitudini de' diserti di Tebaida andati se n'erano”, §5) e incominciare, così, un *servitium Dei* che si rivelerà diverso dalle aspettative. Anticipazione di ciò viene fornita da Dioneo stesso:

La giovane, che semplicissima era e d'età forse di quattordici anni, non da *ordinato desiderio* ma da un cotal *fanciullesco appetito*, senza altro farne a alcuna persona sentire, la seguente mattina a andare verso il deserto di Tebaida nascosamente tutta sola si mise. E con gran fatica di lei, durando l'*appetito*, dopo alcun sì a quelle solitudini pervenne... (*Dec.*, III 10, 6, mio corsivo)

L'agire di Alibech non è sottoposto dunque al vaglio ordinato della ragione, e questo, anzi, è sostituito da un appetito disordinato legato alla giovane età della ragazza. L'inizio della novella già iscrive le azioni della protagonista nel solco di un concupiscibile in cui la ragione si troverà inevitabilmente sottomessa. Questo avviene anche al devoto Rustico, anacoreta “who has adopted extreme measures of self-denial in his flight from the world, the flesh, and the devil”³⁷, il quale, “per volere fare della sua fermezza una gran pruova” (§9) decide di ospitare Alibech. Mettere alla prova la sua devozione si rivela subito particolarmente arduo per l'eremita che, infatti, cerca di trovare il modo di appagare il suo desiderio sessuale senza che la ragazza si renda conto della sua dissolutezza: “E

³⁶ La novella di Rustico e Alibech è stata ampiamente analizzata. Si tratta, infatti, di una novella che contiene “vari filoni narrativi e dimensioni di scrittura differenti; è in grado quindi di ospitare (senza contraddizioni ed esclusivismi) interpretazioni diverse, anche divergenti” (P. Valesio, *Sacro*, in R. Bragantini, P.M. Forni (a cura di), *Lessico critico decameroniano*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 372-418, a p. 383).

³⁷ V. Kirkham, *op. cit.*, p. 207.

lasciati stare dall'una delle parti i pensier santi e l'orazioni e le discipline, a recarsi per la memoria la giovinezza e la bellezza di costei incominciò, e oltre a questo a pensar che via e che modo egli dovesse con lei tenere, acciò che essa non s'accorgesse lui come uomo dissoluto pervenire a quello che egli di lei desiderava" (§10). Rustico, dunque, non solo decide di ignorare i precetti del suo ascetismo, ma anche di ingannare Alibech per raggiungere il proprio scopo. L'agire dell'eremita segue esattamente i passi del commento di Tommaso sull'incontinenza. Innanzitutto, Rustico mette in atto la scelta di testare la sua fede nel momento in cui viene sollecitato il suo appetito sessuale ("superveniente concupiscentia consiliantur quidem", *Sententia libri ethicorum*, lib. 7 l. 7 n. 16)³⁸, senza però riuscire a rimanervi fedele; infatti, l'eremita cede all'impeto della passione. Secondo Kirkham, "his sin is further compounded by the fact that the woman he seduces is a virgin, child-like in her simplicity, and even worse, a potential Christian convert who had embarked on her desert journey prompted by an innocent impulse to serve the Lord"³⁹. Eppure, come sottolinea Duranti, "non sfiora neppure la torbidezza della corruzione di minore, ma sbandiera invece il gran pavese di una primaverile e gioiosa iniziazione amorosa"⁴⁰.

Il vocabolario della concupiscenza di Rustico ricorda quello usato dall'abate nella novella I 4 precedentemente analizzata, in cui dispiaceri e noia sono messi da parte per il raggiungimento di un piacere che, se tenuto nascosto, non avrebbe creato eccessivo dispiacere a Dio. Nella III 10, invece, il piacere cercato e ottenuto dall'anacoreta non solo risolve la molestia provocata dall'erezione ("e dicoti che io mi credo che Idio t'abbia qui mandata per la salute dell'anima mia, per ciò che se questo diavolo pur mi darà questa noia, ove tu vogli aver di me tanta pietà e soffrire che io in inferno il rimetta, tu mi farai grandissima consolazione", §18), ma diventa anche realizzazione dei precetti divini ("e a Dio farai grandissimo piacere e servizio, se tu per quello fare in queste parti venuta se", §18). Nonostante la freschezza della giovinezza e la disponibilità di Alibech, però, i digiuni fatti privano Rustico di un persistente entusiasmo erotico; così, per motivi principalmente fisiologici, l'asceta non rimane fermo nel suo cedimento, come l'intemperante, ma, come ogni incontenente, "de facili poenitet, cessante passione a qua vincebatur" (*Sententia libri ethicorum*, lib. 7 l. 8 n. 2)⁴¹.

³⁸ "Al sopraggiungere della concupiscenza prende una deliberazione" (*Commento*, vol. 2, p. 167).

³⁹ V. Kirkham, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁰ A. Duranti, *Le novelle di Dioneo*, in *Studi di filologia e critica offerti dagli allievi a Lanfranco Caretti*, Salerno, Roma 1985, vol. 1, pp. 1-38, a p. 24.

⁴¹ "Si pente facilmente, appena cessa la passione di cui rimaneva vittima" (*Commento*, vol. 2, p. 170).

Di diversa natura la passione di Alibech, spinta all'estremo dall'ingenuità e dall'ignoranza della fanciulla. È evidente che il *servitium Dei* si piega subito allo stimolo sensoriale che, anzi, inghiotte ogni altra possibile deliberazione. Conosciuto e apprezzato il piacere fisico – e convinta che si tratti del volere del Signore –, Alibech non si interroga su nuove, possibili forme di devozione, ma sceglie di persistere nella sola presentata. Dioneo sembra dunque mettere in crisi la morale dell'intemperanza. Secondo Aristotele, l'intemperante è così definibile:

poiché alcuni piaceri sono necessari, altri no, e lo sono fino a un certo punto, mentre gli eccessi e i difetti non lo sono, ciò vale anche per i desideri e i dolori: chi persegue gli eccessi dei piaceri, o lo fa in eccesso, e per scelta, e li persegue per sé, cioè non lo fa perché ne deriva qualcosa d'altro, è intemperante. Infatti è necessario che un uomo simile non sia uno facile al pentimento, cosicché sarà inguaribile, dato che chi non si pente è inguaribile. (1150a)

Evidentemente, alcuni dei parametri qui descritti appartengono alla protagonista della novella (l'eccesso di concupiscenza e la mancanza di pentimento), ma sono messi in crisi da Alibech stessa, che non persegue il piacere per sé, almeno inizialmente, ma per liberare Rustico dal diavolo e servire Dio. L'eccesso del piacere viene dunque sfruttato, nella prospettiva di Alibech, per perseguire un bene superiore e divino:

Ma ritornatagli poi nel seguente tempo più volte e la giovane ubidente sempre a traglele si disponesse, avvenne che il giuoco le cominciò a piacere e cominciò a dire a Rustico: “Ben veggio che il vero dicevano que' valenti uomini in Capsa, che il servire a Dio era così dolce cosa; e per certo io non mi ricordo che mai alcuna altra io ne facessi che di tanto diletto e piacer mi fosse, quanto è il rimettere il diavolo in inferno; e per ciò io giudico ogni altra persona, che a altro che a servire a Dio attende, essere una bestia. (§25, mio corsivo)

L'atteggiamento bestiale condannato nel pensiero aristotelico-tomistico – ovvero la condizione propria di coloro che eccedono a causa del vizio⁴² – è qui attribuito da Alibech a coloro che non si dedicano smodatamente ai piaceri carnali. Rustico tornerà sui suoi passi – come l'incontinente è solito fare –, mentre Alibech viene derisa ma non istruita⁴³, sug-

⁴² “L'individuo bestiale è raro tra gli uomini. Lo si trova soprattutto tra i barbari, a volte diviene tale anche a causa di malattie e di lesioni, e noi insultiamo con tale termine gli individui che eccedono a causa del vizio” (1145a).

⁴³ “Le donne domandarono come si rimette il diavolo in inferno. La giovane tra con parole e con atti il mostrò loro; di che esse fecero sì gran risa, che ancor ridono, e dissono: ‘Non ti dar malinconia, figliuola, no, ché egli si fa bene anche qua; Neerbale ne servirà bene con esso teco Domenedio’” (*Dec.*, III 10, 34).

gerendo un'ulteriore propensione alla concupiscenza e implicitamente tacciandola di intemperanza.

Di fatto, con questa terza novella erotica, Dioneo scardina le forzature di alcuni insegnamenti filosofici e teologici su desiderio, piacere e moderazione⁴⁴ che vengono sottomessi dall'esuberanza delle passioni giovanili. L'astinenza che caratterizza la vita di Rustico si impone come mera privazione nel momento in cui si presenta l'indizio per un nuovo obiettivo che costituisce un aspetto di un complessivo "processo di smascheramento e di consacrazione di tante tradizionali inibizioni, sia religiose sia psicologiche"⁴⁵. Il piacere carnale è strumento di un'etica al contrario⁴⁶ che, nella sua dimensione privata, ha il bene relativo come perno dell'agire umano – ma costantemente supportato dalla necessità di un bene assoluto a cui tendere⁴⁷. In tal modo, Boccaccio smaschera l'impossibilità di un'etica verticale che tenga conto solo dei precetti sistemati dall'astrattezza del pensiero teologico⁴⁸, mostrando, invece, come le orizzontalità situazionali si intersecano in mescolanze che finisco per ammettere tutte le possibili soluzioni⁴⁹. Nella novella di Rustico e Alibech l'esperienza individuale determina la correttezza delle azioni dei personaggi.

La traiettoria indicata dalle prime tre novelle di Dioneo è ulteriormente avvalorata, alcune giornate dopo, dalla breve storia di Tingoccio e Meuccio (*Dec.*, VII 10) riguardante l'amore extraconiugale e il destino

⁴⁴ L'aquinata si concentra sul problema dell'astinenza e del rapporto sessuale coniugale nella questione 15 del *De Malo*.

⁴⁵ U. Dotti, *La rivoluzione incompiuta. Società politica e cultura in Italia da Dante a Machiavelli*, Nino Aragno, Torino 2010, a p. 60.

⁴⁶ Anche Kirkham puntualizza che "Dioneo's tale, although obscene, is not unedifying" (V. Kirkham, *op. cit.*, p. 210). Holmes reitera il messaggio specificando che il processo di rinnovamento inscenato nel *Decameron* deve abbracciare la novità e che, perché il nuovo si realizzi "an ethical system would have to have a different set of prescriptions for every context or contingency" (O. Holmes, *op. cit.*, p. 10).

⁴⁷ Inoltre, mi pare che la costante convinzione di Alibech di servire Dio attraverso gli amplessi con Rustico ribalti quanto spiegato da Tommaso in *Sententia libri ethicorum*, lib. 7 l. 11 n. 13: "Finis enim est id quod est optimum. Delectatio autem non est finis, sed magis generatio quaedam. Ergo delectatio non est optimum" ("il fine è ciò che è il sommo bene; ora, il piacere, non è un fine, ma è piuttosto una specie di generazione. Dunque, il piacere non costituisce il bene supremo", *Commento*, vol. 2, p. 197), e consenta di identificare – nell'esperienza della ragazza – il piacere con il sommo bene.

⁴⁸ Come puntualizza Kirkham, il sistema aristotelico-tomistico "forges a great chain of being: as the soul rules the body, so must the appetites of concupiscence and irascibility obey reason, so must woman obey man, so must citizen obey their ruler, so must hood Christians obey God" (V. Kirkham, *op. cit.*, p. 13).

⁴⁹ Già Marchesi aveva stabilito che "l'intenzione di Boccaccio, contenuta paradossalmente nella rinuncia ad imporre la propria intenzionalità (e autorità) d'autore, non è rivolta a creare una divisione verticale del pubblico secondo una discriminante di competenza intellettuale o di sensibilità culturale. Il discrimine che interessa è, piuttosto, come vedremo, uno di natura morale" (S. Marchesi, *op. cit.*, p. XVIII).

ultraterreno. I due amici protagonisti della novella si innamorano della stessa donna, moglie di un loro compare; Tingoccio, dopo aver dichiarato il suo amore, giace con lei.

La reiterazione dell'amplesso, però, affatica il corpo dell'amante a tal punto che – dopo aver lungamente “vangato e lavorato”⁵⁰ – cade ammalato e muore. In virtù di una promessa fatta, l'anima di Tingoccio compare in sogno a Meuccio e racconta a quali pene è costretta per colpa dei peccati commessi in vita. Nel computo finale, però, non rientra la relazione sessuale con la comare, per la gioia di Meuccio che, scoperto che “di là niuna ragion si teneva delle comari” (§30) si fa beffe della sua propria sciocchezza e “lasciata andar la sua ignoranza, in ciò per innanzi divenne savio” (§30), rimpiazzando l'amico come amante della donna. La nota finale sulla rinvenuta saggezza del personaggio non è casuale perché iscrive il desiderio erotico in una dimensione razionale di marca aristotelica; anzi, è l'astinenza per paura di essere punito nell'aldilà a essere ridicolizzata. In questa novella non vi è distinzione sulla tipologia di inclinazione desiderativa, come invece avviene più chiaramente nelle altre, ma si assiste all'apoteosi della “desacralizzazione della sessualità” che è “uno degli assi portanti del *Decameron*”⁵¹. Si assiste così a una traiettoria ascendente dell'elaborazione boccacesca del concupiscibile che ha come punto di partenza il differimento dello sguardo di Dio sul peccato dell'abate (I 4), passa per il *servitium Dei* di Alatiel (III 10) e arriva alla remissione del peccato nell'aldilà di Tingoccio (VII 10). Il substrato religioso medioevale ribolle sullo sfondo delle novelle di Dioneo e accentua la liceità del sensuale.

Pungolo che rafforza la spinta concupiscibile in tutte le novelle è l'elemento privativo. Il desiderio sensuale tenta di colmare una mancanza che tutti i personaggi esperiscono in forme diverse: noia, debolezza, ascetismo, morte costituiscono privazioni variamente vissute dai personaggi delle novelle in questione. Così, la basilare ricerca del piacere ha un fondamento logico che ne avalla la moralità. I personaggi di Dioneo non trasgrediscono l'ordine etico per il semplice gusto sessuale, ma per placare delle ansie che arrivano, indirettamente, a giustificare il risultato. L'intemperanza, invischiata nell'impossibilità del pentimento, si svincola dalla condanna scritta e si traduce in un progetto razionale di rivisitazione di dogmi teologico-morali che non facevano altro che imbrigliare le necessità fisiologiche dell'individuo. Questa visione non smantella il principio di utilità che è alla base dell'impianto boccacesco, ma lo amplifica, perché, come sostiene Olivia Holmes, l'autore “redefines the text's *utilità* as lying primarily not in its didactic mission, but in its the-

⁵⁰ “Tanto vangò e tanto lavorò” (*Dec.*, VII 10, 15). Si tratta di una metafora sessuale incontrata altre volte nel *Decameron*, per esempio in II 10, 32 e III 1, 18.

⁵¹ P. Valesio, *op. cit.*, p. 377.

rapeutic value, its ability to alleviate suffering, which he also identifies with its *diletto*, its entertainment value”⁵². La rieducazione proposta da Dioneo è liberatoria dei vincoli etici assoggettanti una società che, nelle pagine decameroniane, non solo è pronta a strapparli, ma ha già avviato il proprio percorso.

Bibliografia

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Bari-Roma 1999.
- Barbiellini Amidei B., *Boccaccio e la 'matta bestialità'*, in A. M. Cabrini, A. D'Agostino (a cura di), *Amore e follia nella narrativa breve dal medioevo a Cervantes*, Ledizioni, Milano 2019, pp. 73-90.
- Barsella S., *I marginalia di Boccaccio all'Etica Nicomachea di Aristotele* (Milano, Biblioteca Ambrosiana A 204 Inf.), in E. Filosa, M. Papio (a cura di), *Boccaccio in America*, Longo, Ravenna 2012, pp. 143-155.
- Id., *Tyranny and Obedience: A Political Reading of the Tale of Gualtieri* (Dec., X, 10), in “Italianistica”, 41, 2013, pp. 67-77.
- Bausi F., *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del 'Decameron'*, in “Studi sul Boccaccio”, 27, 1999, pp. 205-253.
- Billanovich G., *La leggenda dantesca del Boccaccio. Dalla Lettera di Ilaro al 'Trattatello in laude di Dante'*, in “Studi danteschi”, 28, 1949, pp. 45-144.
- Boccaccio G., *Decameron*, 2 voll. a cura di V. Branca, Einaudi, Torino 1980.
- Id., *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Bur, Milano 2013.
- Id., *Esposizioni sopra la Commedia*, in *Tutte le Opere di Giovanni Boccaccio*, vol. VI, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1965.
- Bragantini R., *Ancora su fonti e intertesti del 'Decameron': conferme e nuovi sondaggi*, in “Carte Romanze. Rivista Di Filologia E Linguistica Romanze Dalle Origini Al Rinascimento”, 7, 2018, pp. 115-138.
- Conca F., *Il motivo del Vecchio Innamorato in Menandro, Plauto, e Terenzio*, in “Acme”, 23, 1970, pp. 81-90.
- D'Aquino T., *Corpus Thomisticus*, consultabile online al sito <https://www.corpusthomisticum.org>.
- Id., *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, trad. a cura di L. Perotto, 2 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.
- Id., *Il male e la libertà*, trad. a cura di U. Galeazzi, R. Savino, Bur, Milano 2018.
- Dotti U., *La rivoluzione incompiuta. Società politica e cultura in Italia da Dante a Machiavelli*, Nino Aragno, Torino 2010.
- Duranti A., *Le novelle di Dioneo*, in *Studi di filologia e critica offerti dagli allievi a Lanfranco Caretti*, Salerno, Roma 1985, vol. 1, pp. 1-38.
- Ellero M.P., *Una mappa per l'inventio. L'Etica Nicomachea e la prima giornata del 'Decameron'*, in “Studi sul Boccaccio”, 40, 2012, pp. 1-30.

⁵² O. Holmes, *op. cit.*, p. 7.

- Id., *Federigo e il re di Cipro: Note su Boccaccio lettore di Aristotele*, in “MLN”, 129/1, 2014, pp. 180-191.
- Fiorinelli G., *‘Amore è di tre maniere’: echi dell’VIII libro dell’*Ethica Nicomachea* nella novella di Ghismonda e nel Boccaccio*, in “Carte Romanze”, 8, 2020, pp. 199-240.
- Grimaldi E., *Il privilegio di Dioneo. L’eccezione e la regola nel sistema ‘Decameron’*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 1987.
- Kirkham V., *The Sign of Reason in Boccaccio’s Fiction*, Olschki, Firenze 1993.
- Holmes O., *Boccaccio and Exemplary Literature. Ethics and Mischiefs in the ‘Decameron’*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Lovejoy A.O., *La grande catena dell’essere*, Feltrinelli, Milano 1966.
- Marchesi S., *Stratigrafie decameroniane*, Olschki, Firenze 2004.
- Miguel M., *The Ethical Dimension of the ‘Decameron’*, University of Toronto Press, Toronto 2015.
- Padoan G., *Boccaccio, Giovanni*, in *Enciclopedia Dantesca*, a cura di G. Petrocchi e U. Bosco, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1984, vol. I, pp. 645-650.
- Platone, *Dialoghi Politici. Lettere*, vol. 1, a cura di F. Adorno, UTET, Torino 1988.
- Ryder K.C., *The Senex Amator in Plautus*, in “Greece and Rome”, 31/2, 1984, pp. 181-189.
- Tellini G., *“Dentro a’ delicati petti”. Il volto femminile del ‘Decameron’*, Marsilio, Venezia 2024.
- Valesio P., *Sacro*, in R. Bragantini, P.M. Forni (a cura di), *Lessico critico decameroniano*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 372-418.