

Tra etica e conoscenza: metafore di intelletto nel *Decameron* di Matteo Petriccione

I. Boccaccio e la filosofia

Nel presente intervento si intende analizzare le metafore legate all'intelletto nel *Decameron*, contestualizzandole nel pensiero filosofico e teologico medievale¹. Troppo spesso la critica sottovaluta la formazione di Boccaccio relativa a questo campo, riconducendo alcune riflessioni, come ad esempio quelle contenute nel libro XIV della *Genealogia*, ad una dimensione unicamente retorica e riducendo l'approccio del Certaldese all'intento comico-parodico. Certamente «il *Decameron*, contrariamente alla *Commedia*, non si propone come obiettivo quello di arrivare ad una forma di conoscenza trascendente, definitiva»² ma ciò non implica che Boccaccio ignori il problema teologico. Questo appare chiaro già dal Proemio, osservando l'impossibilità di risolvere il dubbio eziologico riguardo la peste. È Flasch a riconoscere l'importanza di tale incertezza, ponendola in relazione al peculiare rapporto tra *res* e *verba* nel testo e concentrandosi sulla possibile influenza delle concezioni di Ockham sull'opera³. Tuttavia lo studioso non richiama degli elementi della filosofia medievale che potrebbero contribuire a sciogliere alcuni nodi interpretativi del testo. In tal senso, a ben vedere, prima ancora che la frattura tra parola e oggetto, la peste può essere letta come l'origine dell'offuscamento di quel *signum*

¹ Il contributo nasce dallo studio da me affrontato durante la tesi magistrale, nel quale si è proceduto alla classificazione delle metafore presenti nel *Decameron* e all'analisi critica delle principali tipologie.

² Cfr. M. Picone, *Boccaccio e la codificazione della novella*, Longo, Ravenna 2008, p. 157.

³ K. M. Flasch, *Poesia dopo la peste*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 48.

divino nella natura che era alla base dell'impianto conoscitivo dantesco⁴. Infatti nel *Decameron* non solo non esiste certezza che l'epidemia rappresenti una punizione per il peccato umano⁵, ma viene anche messa in discussione la possibilità di individuare un sistema etico valido, condizione necessaria, come si vedrà, per la corretta interpretazione della realtà. In tal senso se il *Decameron* può essere letto, seguendo quanto proposto da Flasch, come un manuale di filosofia morale⁶, ciò non risulta essere frutto di una deliberata rinuncia alla speculazione trascendente; non a caso, infatti, la prima novella si apre con una problematica tipica della filosofia medievale: la dicotomia tra mutabile ed immutabile⁷. Questa tematica viene declinata in primo luogo per ciò che concerne la realtà sensibile:

Convenevole cosa è, carissime donne, che ciascuna cosa la quale l'uomo fa, dallo ammirabile e santo nome di Colui, il quale di tutte fu facitore, le dea principio. Per che, dovendo io al nostro novellare, sí come primo, dare cominciamento, intendo da una delle sue maravigliose cose incominciare, acciò che, quella udita, la nostra speranza in Lui, sì come in cosa impermutabile, si fermi e sempre sia da noi il suo nome lodato. Manifesta cosa è che, sí come le cose temporali tutte sono transitorie e mortali, così in sé e fuor di sé esser piene di noia, d'angoscia e di fatica, e ad infiniti pericoli soggiacere; alle quali senza niuno fallo né potremmo noi, che viviamo mescolati in esse e che siamo parte d'esse, durare né ripararci, se spezial grazia di Dio forza ed avvedimento non ci prestasse⁸.

⁴ Per il concetto di *signum* divino si veda Agostino, *De doctrina christiana*, II 1, 1. Il percorso della *Commedia* come viaggio entro un mondo composto da *signa divinitatis* viene studiato da M. Ariani, *Lux Inaccessibilis*, Aracne, Roma 2010.

⁵ *Decameron*, Proemio, 8. Per il testo si fa riferimento all'edizione *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Rizzoli, Milano, 2013.

⁶ Flasch, *Poesia dopo la peste*, cit., pp. 52-3: «Il *Decameron* contiene racconti e canti, scritti *perché* c'era la peste. Alla sua base c'è una concezione di poesia che alla poesia assegna al tempo stesso la funzione di riflettere con metodo, di criticare con coerenza le opinioni dominanti e di tracciare il profilo di nuove forme di vita collettiva. Questa poesia era al tempo stesso *filosofia*, ma innanzitutto *filosofia morale*. Cfr. L. Battaglia Ricci, *Scrivere un libro di novelle*, Longo, Ravenna 2013, pp. 52-3: «in alcuni luoghi del testo per bocca dei novellatori l'autore non esita a evocare una duplice interpretazione [...] al fine di porre ai lettori, in modo giocoso e critico, problematico e pluridiscorsivo, decostruiti schemi mentali e letterati del passato, un singolarissimo, asistemico e per così dire metaforico trattato di filosofia morale, o, forse meglio, di filosofia pratica».

⁷ Si veda in tal senso Agostino, *De natura boni contra manichaeos liber unus*, 1: «solus ipse [Deus] incommutabilis [est], omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt», concetto riportato e sostenuto anche da Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a q. 9 a. 2 co. Il tema è anche al centro del dibattito sulla natura umana di Cristo, si veda in tal senso Boezio, *De persona et naturis duabus*, V, in *Patrologia Latina*, cit., LXIV, 1349 A-B.

⁸ *Dec.*, I 1, 2-3. La terminologia boccacciana nella definizione di Dio è tomistica, Tommaso D'Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, VII 14, 1535: «Et inde est quod, quia *Deus* est

Mentre per i teologi la soluzione a questa dialettica è da ricercarsi nel pensiero analogico, per cui la dimensione fisica si fa metafora di quella ultramondana⁹, Boccaccio, nel volgere l'attenzione verso «gli atti degli uomini»¹⁰, appare intenzionato a negare, o quantomeno a mettere in discussione, l'analogia che permetteva la conoscenza della divinità, restaurando una dialettica insanabile tra Dio ed il mondo: per il Certaldese l'uomo immerso nella transitorietà sembra incapace di avvicinarsi all'immutabilità ultraterrena. Per esprimere questa condizione l'autore sceglie l'antitesi di due metafore di sguardo:

E ancor più in Lui, verso noi di pietosa liberalità pieno, discerniamo, che, *non potendo l'acume dell'occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare in alcun modo*, avvien forse talvolta che, da opinione ingannati, tale dinanzi alla sua maestà facciamo procuratore che da quella con eterno essilio è iscacciato. E nondimeno *Esso, al quale niuna cosa è occulta*, più alla purità del pregator riguardando che alla sua ignoranza o allo essilio del pregato, così come se quegli fosse nel suo cospetto beato essaudisce coloro che 'l priegano¹¹.

Se all'uomo è negata la possibilità di comprendere il disegno divino nel mondo e di riconoscere il suo segno, al contrario la divinità può penetrare nei segreti dell'uomo completamente. Ciò implica che nelle dinamiche interne all'opera i personaggi che popolano il *Decameron* devono da un lato prendere atto dell'impenetrabilità del giudizio divino¹², indiscutibile nella loro posizione¹³, dall'altro avere fede nel fatto

simplex et immutabilis, semper gaudet una et simpliciter delectatione, quam scilicet habet in contemplatione suiipsius», corsivo mio.

⁹ Il concetto è al centro tanto dell'idea agostiniana del *signum* divino, quanto della dottrina della gradualità di Dionigi, si veda in tal senso Dionigi Areopagita, *De caelestis hierarchia*, II 2. Si veda anche M. R. McInerny, *L'analogia in Tommaso D'Aquino* (1996), trad. it., Armando, Roma 1999.

¹⁰ *Dec.*, I 3, 3.

¹¹ *Dec.*, I 1, 5, corsivo mio.

¹² Ivi, I 1, 89.

¹³ Ivi, X 8, 57: «li quali [gli dei] noi dobbiam credere che con ragion perpetua e senza alcuno error dispongano e governino noi e le nostre cose; per che, quanto le loro operation ripigliare sia matta presunzione e bestiale, assai leggiermente il potete vedere e ancora chenti e quali catene color meritino che tanto in ciò si lasciano trasportar dall'ardire». Cfr. M.P. Ellero, *Alatiel o del Tempo Reversibile. Teologia e Mondanità in «Decameron» II 7*, "Studi sul Boccaccio", XXI, 2015, pp. 55-76: 60, si noti la somiglianza del passo riportato con quello riguardante la legge divina nella *Summa* tomistica, Tommaso D'Aquino, cit., I^a-II^aae q. 91 a. 1 co.: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.

che Dio tenga conto della debolezza umana al momento della sua valutazione morale¹⁴.

La dicotomia tra mutabile ed immutabile ha implicazioni anche per ciò che concerne la definizione, all'interno del creato, dell'uomo, il quale, che nella filosofia medievale risulta caratterizzato da una natura duplice¹⁵, intellettiva e sensoriale, frutto della dialettica tra anima e corpo. La coesistenza di due nature nell'essere umano pone in primo luogo un problema gnoseologico: poiché l'uomo è in grado di conoscere la realtà solo tramite i sensi, i quali sono irrimediabilmente collegati alla sua dimensione fisica, Dio non è conoscibile né figurabile, poiché non percepibile a livello sensoriale¹⁶. Anche per tale questione la teologia propone una soluzione analogica, basata sull'attribuzione di caratteristiche sensibili all'intelletto. Tale concezione deriva da Aristotele: lo Stagirita, infatti, associa il senso della vista alla ragione, definendo quest'ultima lo sguardo dell'anima, come riporta Tommaso: «Eadem enim habent proportionem visus ad corpus et intellectus ad animam; unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis»¹⁷. L'occhio dell'intelletto¹⁸ espleta la sua funzione elaborando informazioni a partire dal *phantasma* prodotto dalla fantasia per rappresentare la realtà sulla base della percezione sensibile¹⁹. A partire da questo

Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam». La «ragion perpetua» corrisponde all'*aeterna ratio* con la quale Dio *gubernat* il mondo.

¹⁴ *Dec.*, I 1, 90.

¹⁵ Come dimostra il pensiero di Tommaso, per il quale l'uomo è composto contemporaneamente da una componente eterna, ossia l'intelletto, caratterizzato dalla stessa immutabilità di Dio, e da una parte appartenente al mondo terreno e mutevole: il corpo. Cfr. Tommaso D'Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, IX 4, 1807. Già Aristotele aveva parlato dell'intelletto come parte divina dell'uomo e della capacità di godere della vera felicità tramite questo, *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive «Liber Ethicorum»*, a cura di R.A. Gauthier, X 7, 76a 10-23. D'altro canto la felicità Aristotelica è terrena, si veda in tal senso la riflessione di Flasch, *Poesia dopo la peste*, cit., pp. 30-1. È la Battaglia Ricci, *Scrivere un libro di novelle*, cit., p. 198, inoltre a notare il legame del tema della felicità come applicazione della ragione in un'epistola seneciana trascritta da Boccaccio nel suo Zibaldone, Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, XL: «*proprium hominis est [...] animus et ratio in animo perfecta. Rationale [...] animal est homo. Quid est autem quod ab illo ratio hec exigit? Rem facillimam, secundum naturam suam vivere.*».

¹⁶ Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I^a q. 12 a. 3 co.

¹⁷ Id., *Sententia Libri Ethicorum*, cit., I 7, 95.

¹⁸ Il concetto era già presente in Platone, per il quale la vista intellettiva aveva un valore morale oltre che gnoseologico. Si veda in tal senso Platone, *Timeo*, 46e-47c. Si veda in tal senso anche Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, I 6.

¹⁹ Per le differenti formulazioni delle teorie riguardanti l'immaginazione si veda M.W. Bundy, *The theory of imagination in classical and medieval thought*, University of Illinois,

processo, poiché l'attività della ragione riguarda sia la conoscenza che la morale²⁰, Aristotele subordina il percorso gnoseologico alla formazione etica. La dicotomia tra intelletto e corpo allora dovrà essere trattata primariamente sotto il profilo morale: in tal senso appare necessario ripartire da un'indagine etica per ricostruire un impianto conoscitivo che risulti valido. Boccaccio è cosciente del rapporto tra dimensione gnoseologica e morale, come dimostra nella Conclusione dell'Autore, in cui si legge: «Niuna corrotta mente intese mai sanamente parola»²¹. In questo passo è possibile riconoscere un richiamo all'importante questione medievale della formazione morale necessaria all'esegesi dei Testi Sacri e dei *signa* nella natura²², testimoniando una sostanziale associazione tra Sacra Scrittura e testo letterario, ricorrente nella produzione boccacciana²³. Tali riflessioni pongono in luce come il Certaldese non fosse digiuno delle principali problematiche filosofiche che attraversavano il Medioevo, e come anzi queste influenzino il *Decameron*. Risulta più complesso comprendere la posizione di Boccaccio rispetto alle tematiche cui si è fatto cenno e se nell'opera sia presente una riflessione sintetica o se piuttosto filosofia e teologia siano utilizzati alla stregua di espedienti narrativi. Interessanti in tal senso risultano gli studi di Bausi, riguardanti il rapporto tra l'*Etica Nicomachea* ed alcuni elementi strutturali del *Decameron*, soprattutto per ciò che concerne l'ultima giornata²⁴. Nell'ottica di approfondire le riflessioni di Boccaccio

Urbana 1926. Per il rapporto tra la rappresentazione fantasmatica e la conoscenza si vedano R. Klein, *La forma e l'intelligibile*, Einaudi, Torino 1975, pp. 7-44 e F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969, pp. 32-58.

²⁰ Infatti oggetto della vista intellettuale è l'insieme di necessità e contingenza, cfr. Tommaso D'Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, cit., VI 1, 1120: «intellectiva potentia cognoscit necessaria et contingentia».

²¹ *Dec.*, Conclusione dell'Autore, 11. Boccaccio si ispira all'«omnia munda mundis» paolino, in *Epistula ad Titum*, I 15. Per il rapporto tra i due passi e quello decameroniano si veda P. Rondinelli, *Nel "campo [...] sì ben coltivato" dei proverbi e dei modi proverbiali nel «Decameron»*. *Contrassegni linguistici della multiformità del reale*, in *Nella moltitudine delle cose. Convegno internazionale su Giovanni Boccaccio a 700 anni dalla nascita*. Atti del convegno (Copenaghen, 13 ottobre 2013), a cura di D. Capasso, Aonia-Lulu Press, Pisa 2016, pp. 174-96: 184.

²² Cfr. Agostino, *De doctrina christiana*, III 10, 14, dove la lettura metaforica deve essere preferita a quella letterale lo si riconosce facendo riferimento ai valori della cristianità, dell'onestà e della fede. Tuttavia Agostino si rende conto della difficoltà della lettura figurale e di come, fornendo una chiave di questo genere, il Testo possa essere mal interpretato, piegato, stravolto, ivi, 10, 15.

²³ Si veda in tal senso *Genealogia*, XIV VII, 8-10; *Esposizioni sopra la Commedia*, Canto I, esposizione letterale, 73-5 e *Trattatello in laude di Dante*, I red., 154.

²⁴ Per il rapporto tra il *Decameron* e l'*Etica Nicomachea* si veda F. Bausi, *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del «Decameron»*, in «Studi sul Boccaccio», XXVII, 1999, pp. 205-53; S. Barsella, *I marginalia di Boccaccio all'Etica Ni-*

sulle tematiche esposte, le analisi che seguono sono finalizzate ad una lettura dei luoghi metaforici legati all'intelletto, allo scopo di cercare di chiarire alcuni elementi deducibili dal testo, senza la presunzione di arrivare ad una conclusione definitiva sulle posizioni filosofiche del Certaldese.

2. Gli occhi dell'intelletto e lo sguardo di Dio

Si è già analizzato come l'introduzione alla prima novella del *Decameron* ponga in evidenza la distanza tra realtà sensibile e divinità, specchio della dicotomia tra sensibilità ed intelletto. Queste dialettiche ritornano nell'opera sotto forma di una ricorrente opposizione tra «occhio mortale»²⁵ e occhio della mente in differenti contesti. Il tema viene elaborato in relazione alla produzione artistica in VI 5:

E per ciò, avendo egli [Giotto] quella arte ritornata in luce, che molti secoli sotto gli error d'alcuni, che più a dilettar gli occhi degl'ignoranti che a compiacere allo 'ntelletto de' savi dipignendo, era stata sepolta, meritamente una delle luci della fiorentina gloria dir si puote²⁶.

Nel passo è proposta un'antitesi tra «gli occhi degli ignoranti» e lo «'ntelletto de' savi» rispetto alla rappresentazione pittorica: si instaura così un rapporto tra la vista intellettiva e i «savi» in relazione alla fruizione dell'opera d'arte. L'idea ricorre anche nella Conclusione dell'Autore, dove, all'interno della difesa del *Decameron* dalle accuse di immoralità, il Certaldese parla di «occhio da intendente», in grado di osservare l'intenzione dietro la parola:

Primieramente se alcuna cosa in alcuna n'è, la qualità delle novelle l'hanno richiesta, le quali se con ragionevole occhio da intendente persona fian riguardate, assai aperto sarà conosciuto, se io quelle della lor forma trar non avessi voluto, altramenti raccontar non poterle²⁷.

Il concetto di saviezza o intendenza nel *Decameron* si trova in contrapposizione alla semplicità, generando quelle che Bruni riconosce come due categorie di personaggi: *intendenti* e *semplici*²⁸. Ma all'origine della figura

comachea (Ms Milano, Ambrosiana, A 204 inf.), in *Boccaccio in America*, a cura di E. Filosa, M. Papio, Longo, Ravenna 2012, pp. 143-55; M. P. Ellero, *Lisa e l'aegritudo amoris. Desiderio, virtù e fortuna in Decameron, II 8 e X 7*, in *Boccaccio 1313-2013*, a cura di F. Ciabattini, E. Filosa, K. Olson, Longo, Ravenna 2015, pp. 187-201.

²⁵ *Dec.*, I 1, 5.

²⁶ Ivi, VI 5, 7.

²⁷ Ivi, Conclusione dell'Autore, 4.

²⁸ Cfr. F. Bruni, *Comunicazione*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Braganti-

dell'*intendente*, così come presentata da Boccaccio, è possibile riconoscere una rielaborazione di quella definita in ambito stilnovistico²⁹. Secondo Agamben, infatti, il termine "intenzione", è da ricondurre al concetto di *intentio*, che corrisponde all'elaborazione del *phantasma* da parte dell'intelletto nella filosofia aristotelica³⁰. In tal senso nella poesia stilnovista la figura in esame è caratterizzata dalla capacità, sviluppata grazie all'esperienza amorosa, di riconoscere il vero significato del segno, sia questo in forma di fantasma femminile o di rappresentazione poetica³¹. Boccaccio sembra rielaborare il concetto di intenzione, che non appare più legato alla dimensione gnoseologica della conoscenza, ma a quella morale: l'*intendente* decameroniano in tal senso è colui che, essendo dotato di un'adeguata vista dell'intelletto, riesce a riconoscere il significato morale nascosto dietro il gesto o la parola dell'altro.

Ciò appare chiaro se si nota che l'occhio della ragione non è coinvolto solo nella dimensione artistica, ma anche nella dinamica della beffa, come si osserva ad esempio in VII 5, quando la moglie del ricco mercante svela al marito di averlo riconosciuto sotto il travestimento da prete: «Credi tu, marito mio, che io sia cieca degli occhi della testa, come tu sè cieco di quegli della mente?»³². Si aggiunga che in questo caso l'oggetto della vista intellettuale della moglie non è una verità morale di tipo cristiano, ma la legittimazione del tradimento a causa dell'eccessiva gelosia del marito, instaurando un sistema etico basato sulla reciprocità³³.

ni, P. Forni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 320-43, p. 77: «si disegna, per conservare la terminologia decameroniana, un'opposizione tra i *semplici* e gli *intendenti*, tra coloro che si lasciano mistificare da una parola-testo che rinvia a un doppio ordine di significati, e coloro che ne sanno apprezzare la virtù comunicativa, la capacità di trasmettere un messaggio duplice». Categorie analoghe sono *docti* e agli *indocti* descritti da Boccaccio in *Genealogia*, cit., XIV 9, 13-4.

²⁹ La rielaborazione di *topoi* stilnovistici appare come un uso boccacciano. Interessante in tal senso l'analisi di alcune figure metaforiche proposta da M. Auciello, *Spiriti e fiammette: dalla metonimia alla metafora*, in "Critica del Testo", IV/I, 2001, pp. 89-136: 121-36.

³⁰ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 2011, pp. 124-6, in cui il critico indica il valore filosofico dell'intenzione in relazione alla *cogitatio* amorosa con particolare attenzione a *Donna me prega*, 16-8 e 21-3 e a *Purg.*, XVIII 22-4.

³¹ Si veda in tal senso *Donna me prega*, 71-5: «Tu puoi sicuramente gir, canzone, / là 've ti piace, ch'io t'ho sì adornata / ch'assai laudata – sarà tua ragione / da le persone – c'hanno intendimento: / di star con l'altre tu non hai talento»; *Vita Nuova*, VII, 2: «lo quale io scriverò, acciò che la mia donna fue immediata cagione di certe parole che ne lo sonetto sono, sì come appare a chi lo intende».

³² *Dec.*, VII 5, 53.

³³ Il tema della reciprocità risulta ricorrente nel testo anche attraverso l'uso di proverbi quali «quale asino dà in parete tal riceve» (II 9, 6; V 10, 64; VIII 8, 3) e «rendere pan per focaccia» (V 10, 19 e VIII 8, 30). La tematica ricorre anche nel commento di Fiammetta alla

Anche in ambito amoroso viene rappresentata la dicotomia tra occhio della mente e occhio mortale, come ad esempio nelle parole di Ghismonda di fronte al cuore di Guiscardo: «maladetta sia la crudeltà di colui che con gli occhi della fronte or mi ti fa' vedere! Assai m'era con quegli della mente riguardarti a ciascuna ora»³⁴. In questo caso l'occhio della mente si fa organo della *cogitatio* amorosa, evidenziando una sostanziale differenza tra cuore immaginato e cuore fisico, per cui il primo è portatore di una verità in grado di essere letta dall'intelletto, il secondo, in quanto elemento sensibile, al contrario, porta unicamente dolore. La contemplazione del cuore dell'amante, *topos* della poesia amorosa, nel caso di Ghismonda conduce al riconoscimento della nobiltà dell'amato e si fa motore di una legittimazione del desiderio erotico, che risulta alla base del sistema morale boccacciano³⁵: la donna infatti ha il diritto di giacere con il proprio amante in quanto nobile per condizione naturale, non per sangue, in linea con la concezione guinizelliana e stilnovistica. Allora, se per Dante la contemplazione dell'oggetto amato rappresenta un mezzo di affinamento morale, ma soprattutto un elemento in grado di guidare l'amante in un percorso gnoseologico³⁶, nel *Decameron* per Ghismonda l'osservazione interiore dell'immagine del cuore di Guiscardo genera unicamente il riconoscimento di una verità etica.

novella dello scolare in VIII 8, 3, e ancora nella battuta conclusiva di Dioneo alla novella di Griselda in X 10, 69.

³⁴ *Dec.*, IV 1, 51. Si noti la metafora d'amore come contemplazione dell'immagine del cuore dell'amato. Per il tema del cuore in questa novella e nella tradizione medievale si veda P. M. Forni, *Forme complesse del Decameron*, Olschki, Firenze 1992, pp. 69-99.

³⁵ Si veda in tal senso Battaglia Ricci, *Scrivere un libro di novelle*, cit., p. 124: «la soluzione del caso [esposto in II 10], per Boccacci, non dipende dalla normativa vigente, ma da ragioni ben più forti e più universalmente valide: quel rispetto delle ragioni di "natura", che è elemento fondamentale dell'etica che sottostà all'invenzione del libro di novelle e che costituisce una delle cause principali della sua forza eversiva. Che quel rispetto sia un motivo portante della novella è peraltro espressamente dichiarato dal costruttore del testo nella premessa argomentante affidata a Dioneo [...] "sé più che la natura possenti estimando, si credon quello con dimostrazioni favolose potere che essi non possono, e sforzansi d'altrui recare a quello che essi sono, non patendolo la natura di chi è tirato" [II 10, 4]». Scaglione rintraccia l'origine di questa concezione nella morale proposta dal *Roman de la Rose*, si veda in tal senso A. D. Scaglione, *Nature and Love in Late Middle Ages*, University of California Press, Los Angeles 1963, p. 36 ss.

³⁶ Singleton nota come tale concezione della donna sia riscontrabile nella *Vita Nuova* fin dal passaggio allo «stilo della lode». Già in De Robertis, *Il libro della Vita Nuova*, Sansoni, Firenze 1970, p. 144, la conversione allo «stilo della lode» veniva riconosciuta come punto di *renovatio* del poeta, ma il critico americano in questo rinnovamento riscontra anche la prima forma di riconoscimento della donna come *signum* divino, distaccandosi dalla sola descrizione degli effetti dell'amore sull'amante di stampo cavalcantiano. Si veda in tal senso C. S. Singleton, *Saggio sulla Vita nuova*, il Mulino, Bologna 1968, pp. 131-3.

Ad ulteriore dimostrazione del fatto che per Boccaccio l'occhio intellettuale sia collegato alla dimensione morale è possibile analizzare quali siano secondo il Certaldese le cause del fallimento della vista intellettuale. L'individuo può risultare cieco degli occhi della ragione per una caratteristica intrinseca di *semplicità*, come viene dimostrato in VII 9, dove Lidia rimprovera Nicostrato di credere che lei sia capace di tradirlo, nonostante la donna si sia unita con l'amante davanti agli stessi occhi del marito:

Pirro, corri e va' e reca una scure e ad un'ora te e me vendica tagliandolo, come che molto meglio sarebbe a dar con essa in capo a Nicostrato, il quale senza considerazione alcuna così tosto si lasciò abbagliar gli occhi dello 'ntelletto: ché, quantunque a quegli che tu hai in testa paresse ciò che tu di', per niuna cosa dovevi nel giudizio della tua mente comprendere o consentir che ciò fosse³⁷.

Il passo mette in luce la cecità dei *semplici* e come questa sia prodotta dall'incapacità di interpretare adeguatamente la realtà, in contrapposizione alla vista degli *intendenti*. Tuttavia la limitata facoltà interpretativa non è sempre legata ad una semplicità intrinseca, ma spesso è posta in relazione all'accecazione della ragione a causa delle passioni³⁸, come avviene per ciò che concerne l'ira:

Giovani donne, sì come voi apertamente potete conoscere, ogni vizio può in gravissima noia tornar di colui che l'usa e molte volte d'altrui. E tra gli altri che con più abbandonate redine ne' nostri pericoli ne trasporta, mi pare che l'ira sia quello [...] il quale, ogni ragion cacciata e gli occhi della mente avendo di tenebre offuscati, in ferventissimo furore accende l'anima nostra³⁹.

Lo stesso processo è rintracciabile nel testo per quanto riguarda la gelosia⁴⁰ e l'invidia⁴¹. Ne è chiaro esempio la novella VIII 7: Rinieri, infatti, in quanto scolare, non può essere definito un *semplice*, tuttavia perde la vista

³⁷ *Dec.*, VII 9, 78. La cecità dell'intelletto di Nicostrato di fronte ad una beffa tanto audace architettata dalla moglie viene segnata fin dall'introduzione alla novella da parte di Panfilo, *ivi*, VII 9,4.

³⁸ L'idea che l'intelletto venga accecato dalle passioni influenzando sull'interpretazione del mondo e sulla scelta dell'individuo è espresso da Dante in *Par.*, XIII 115-20. La metafora del peccato che oscura lo sguardo è di origine biblica, *Epistula II Ioannis*, 2, 11.

³⁹ *Dec.*, IV 3, 4.

⁴⁰ *Ivi*, VII 5, 52-3: «Benché tu non sè savio, né fosti da quella ora in qua che tu ti lasciasti nel petto entrare il maligno spirito della gelosia senza saper perché: e tanto quanto tu sè più sciocco e più bestiale, cotanto ne diviene la gloria mia minore. Credi tu, marito mio, che io sia cieca degli occhi della testa, come tu se' cieco di quegli della mente?», si veda nota 32.

⁴¹ *Ivi*, X 3, 28, si veda nota 46.

dell'intelletto perché offuscato dalla lussuria, come egli stesso ammette: «ma le tue lusinghe non m'adombreranno ora gli occhi dello 'ntelletto, come già fecero le tue disleali promessioni»⁴².

È interessante notare, infine, come la cecità della mente nel *Decameron* non sia una condizione irrimediabile: esiste infatti la possibilità che i *semplici*, se sussistono le condizioni adatte nell'individuo e nel contesto, aprano gli occhi della ragione. Ciò può accadere tramite l'esperienza diretta, grazie alle circostanze o all'osservazione delle conseguenze delle proprie azioni⁴³, oppure attraverso l'interazione con un *intendente*, come in VI 2:

Il famigliare, tornato, disse: «Cisti, per certo messer Geri mi manda pure a te». Al quale Cisti rispose: «Per certo, figliuol, non fa». «Adunque,» disse il famigliare «a cui mi manda?». Rispose Cisti: «A Arno». Il che rapportando il famigliare a messer Geri, subito gli occhi gli s'apersero dello 'ntelletto⁴⁴.

Ancora può essere la riflessione individuale a far aprire gli occhi della mente, come nel caso di Tito in X 8:

Apri gli occhi dello 'ntelletto e te medesimo, o misero, riconosci; da' luogo alla ragione, raffrena il concupiscibile appetito, tempera i disideri non sani e a altro dirizza i tuoi pensieri; contrasta in questo cominciamento alla tua libidine e vinci te medesimo mentre che tu hai tempo⁴⁵.

Vi è infine un ultimo caso, unico nel *Decameron*, in X 3, dove è Dio ad aprire gli occhi dell'intelletto, al momento del riconoscimento di Natan da parte di Mitridanes: «ma Idio, più al mio dover sollicito che io stesso, a quel punto che maggior bisogno è stato gli occhi m'ha aperto dello 'ntelletto, li quali misera invidia m'avea serrati»⁴⁶. L'azione divina intercetta la predisposizione del protagonista della novella: l'intenzione di Mitridanes di per sé è virtuosa, ma la strategia per acquisirla risulta errata. In tal senso

⁴² Ivi, VIII 7, 85.

⁴³ Ivi, II 3, 9.

⁴⁴ Ivi, VI 2, 22-6. Anticipato in ivi, VI 2, 7. In questo caso è interessante osservare come il parlare di Cisti debba essere metaforico affinché sia inteso nel modo corretto dall'interlocutore. In tal senso il fornaio dimostra di far parte della cerchia degli *intendenti* analogamente a Geri Spina, nonostante la sua condizione sociale sia inferiore: il riconoscimento si realizza solo tramite una comunicazione metaforica che sia diretta all'intelletto. Così è l'*obscuritas* a permettere la comprensione non solo del messaggio, ma anche di significati ulteriori, trasferendo, tra l'altro, informazioni sulle caratteristiche sociali del mittente.

⁴⁵ Ivi, X 8, 14.

⁴⁶ Ivi, X 3, 28. La metafora di Dio che apre gli occhi è ricorrente nelle Scritture Sacre: *Liber Genesis*, 21, 17-9; *Liber Numeri*, 22, 31; *Liber Secundus Regum*, 6, 17.

Dio dimostra, come anticipato già nella prima novella di guardare «più alla purità del pregator [...] che alla sua ignoranza»⁴⁷.

Da quanto detto è possibile trarre alcune conclusioni riguardo la funzione dell'occhio dell'intelletto nel *Decameron*: questo infatti sembra adibito all'individuazione dell'intenzione dietro la parola o il gesto, sia in ambito artistico che nell'esperienza reale. Inoltre l'oggetto dello sguardo della mente sembra essere di natura morale piuttosto che trascendente, in linea con il tema che guida la narrazione decameroniana, ossia l'analisi degli «atti degli uomini».

Rimane a questo punto aperta una problematica: poiché l'intelletto, partecipando alla divinità, deve essere immortale, il fallimento della vista umana espresso nell'introduzione alla novella di Ser Ciappelletto riguarderebbe unicamente la figurazione derivante dai sensi. D'altro canto il dubbio proposto dalla peste pone un limite invalicabile alla conoscenza rispetto all'intenzione divina, lasciando intendere la permanenza di una *impasse* gnoseologica che riguardi anche la vista intellettuale.

3. Lo sguardo di Dio e quello di Amore

Per approfondire ulteriormente il rapporto tra «occhio mortale» e «occhio dell'intelletto» è possibile fare riferimento alla sovrapposizione analogica diretta, seppure a distanza nel testo, proposta da Boccaccio tra la vista divina e quella di Amore. In tal senso si considerino i seguenti passi di I 1 e IV 1: nel primo caso viene affermato che alla vista divina «niuna cosa è occulta»⁴⁸, mentre nel secondo che agli occhi di Amore «niuna cosa è sì segreta che non pervenga»⁴⁹. Già Dante aveva proposto una simile analogia nella *Vita Nuova*, seppure utilizzando un differente apparato metaforico, definendo il dio d'amore «centrum circuli»⁵⁰, come Dionigi Areopagita aveva indicato la divinità⁵¹. Tuttavia nel *Decameron* Boccaccio appare invertire i rapporti analogici, per cui è l'amore divino a farsi somigliante a quello terreno⁵², come è possibile osservare facendo riferimento

⁴⁷ *Dec.*, I 1, 5.

⁴⁸ *Ivi*, I 1, 5.

⁴⁹ *Ivi*, IV 1, 10.

⁵⁰ *Vita Nova*, XII 11.

⁵¹ Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, II 6. Per il rapporto tra i due testi si veda Ariani, *Lux Inaccessibilis*, cit.

⁵² Cfr. Scaglione, *Nature and Love in Late Middle Ages*, cit., p. 12-3: «Dante's realism is always "figural", a representation of events and experiences as signs of an anagogical, suprasensorial truth, Boccaccio's realism (in the *Decameron*) resolutely eliminate transcendental. [...] Boccaccio undoubtedly is, though not exclusively, a realist, and so was Dante. But he is also a 'naturalist', which Dante was surely not».

alla ricorrente sovrapposizione tra piacere sessuale e beatitudine paradisiaca nel testo⁵³.

Allora per comprendere la natura del rapporto tra Dio e Amore si prenda in esame la vista del secondo in IV 1 e si noti come essa si rivolga alla migliore strategia che permetta l'incontro segreto tra Ghismonda e Guiscardo:

E era sì fuori delle menti di tutti questa scala, per ciò che di grandissimi tempi davanti usata non s'era, che quasi niuno che ella vi fosse si ricordava: ma Amore, *agli occhi del quale niuna cosa è sì segreta che non pervenga*, l'aveva nella memoria tornata alla innamorata donna⁵⁴.

In tal senso si dovrà concordare con quella parte della critica che riconosce nell'amore boccacciano una funzione di affinamento dell'ingegno al di là della morale⁵⁵. Per comprendere la natura di tale azione è necessario prendere in considerazione la concezione aristotelica della scelta. Per lo Stagirita l'*electio* è un processo che nasce dall'interazione tra intelletto e appetito⁵⁶, l'uno appartiene alla componente divina dell'uomo ed è in grado di proiettare il desiderio in un arco temporale lungo, l'altro è relativo all'anima sensitiva ed è caratterizzato da un tipo di tensione desiderativa che richiede l'azione immediata. Una volta sviluppata la scelta è il *consilium*, privo di connotazione morale⁵⁷, che delibera sulla strategia migliore per ottenere l'obiettivo. L'amore boccacciano, affinando l'ingegno, agisce sul *consilium*, contribuendo a rendere migliore la componente strategica che precede l'azione. Da tale processo è possibile dedurre che se la natura detta il desiderio senza implicazioni etiche, l'esperienza amorosa non può contribuire alla formazione morale, almeno non senza una virtù preesistente. Inoltre, giacché la stessa virtù è qualità prima per la corretta interpretazione della realtà, l'*eros* perde anche la sua funzione

⁵³ *Dec.*, III 4, 33 e IV 2, 26. Si veda in tal senso anche la sensazione del tocco dell'amante paragonata a quella che si immagina sentire in Paradiso (in *ivi*, X 7, 34). Si assiste così alla negazione del percorso gnoseologico stilnovistico, attraverso la rottura dell'analogia tra amore erotico ed amore divino che caratterizza la *Commedia*.

⁵⁴ *Ivi*, IV 1, 10, corsivo mio.

⁵⁵ M. Pace, *L'amore di Cimone. Tradizione medica e memoria cavalcantiana in «Decameron» V 1*, in "Studi sul Boccaccio", XXIV, 2016, pp. 251-75. Cfr. Scaglione, *Nature and Love in Late Middle Ages*, cit., p. 67: «The *Dolce Stil Nuovo* had preached that love reveals true nobility, and, at best, make us noble by developing our hidden, dormant virtues. Boccaccio's love even makes his characters *ingegnosi*, and the intelligence thus developed has one supreme goal: the satisfaction of the sensual instinct, a right of nature».

⁵⁶ Tommaso D'Aquino, *Sententia Ethicorum Libri*, cit., VI 2, 1137. Si veda anche *Id.*, *Sententia De anima*, III 1, 15 n. 12.

⁵⁷ *Sententia Ethicorum Libri*, VI 10, 1272.

gnoseologica. Da tale concezione appare chiara la distanza dell'amore dal comportamento etico. Tale dato secondo Pace è dovuto all'influenza della concezione amorosa cavalcantiana sul pensiero di Boccaccio⁵⁸, per cui nel *Decameron* l'amore sarebbe funzione unicamente dell'anima sensitiva. Allora come è possibile giustificare l'analogia tra l'occhio divino e quello di Amore? Per rispondere alla domanda è necessario porre l'attenzione sull'oggetto delle rispettive viste. Infatti, poiché l'ingegno ha la funzione di vagliare le possibilità a partire dal desiderio, è chiaro che lo sguardo di Amore sia concentrato sul dato accidentale, dunque sulla contingenza⁵⁹.

Lo sguardo divino, come osservato, si rivolge alla verità morale ossia all'intenzione dietro l'azione umana. Tale dato, seppure riguarda l'azione nella contingenza, di per sé risulta sostanziale, in quanto l'*electio* è funzione dell'intelletto e determina il destino dell'anima dopo la morte. Perciò è possibile dedurre che l'analogia tra i due sguardi esprime la complementarità di due azioni: da un lato Amore osserva le cose del mondo, dall'altro Dio vede la sostanza morale dell'anima. Rapportando queste due metafore alla dinamica dell'*actio* umana, è possibile osservare come l'occhio di Amore ricalchi la componente sensitiva del desiderio, mentre quello di Dio, se si accetta che l'intelletto rappresenti la componente divina dell'uomo, rappresenta il lato morale ed intellettuale del desiderio. Allora i due sguardi, posti in analogia per la loro ampiezza su tutto ciò che sono adibiti ad osservare, risultano in realtà complementari nel descrivere il rapporto tra desiderio e contingenza del reale implicati nel processo di *electio* ed *actio*.

4. L'arco dell'intelletto e l'azione

Nel *Decameron* l'azione retta subisce una metaforizzazione legata alla ragione in X 7, dove è rappresentata attraverso la metafora dell'arco dell'intelletto, utilizzata ad indicare il comportamento virtuoso di re Piero. Il protagonista della novella possiede le caratteristiche cortesie necessarie a comprendere il valore di Lisa, ma non cede al desiderio amoroso, divenendo esempio di virtù:

⁵⁸ M. Pace, *L'amore di Cimone. Tradizione medica e memoria cavalcantiana in Decameron V 1*, in "Studi sul Boccaccio", XLIV, 2016, pp. 251-76. Si veda anche J. Usher, *Boccaccio, Cavalcanti's Canzone 'Donna me prega' and Dino's Glosses*, in "Heliotropia", II/1, 2004, pp. 1-15.

⁵⁹ Anche per Dante l'amore è accidente, ma «in sustanzia» (*Vita Nuova*, XXV 5). Infatti Dante, al contrario di Cavalcanti, instaura un'analogia diretta tra Beatrice e Amore (ivi, XXIV 1), così la figura della donna diviene punto di incontro tra l'accidentalità dell'amore umano e la sostanzialità dell'amore divino, riunendo desiderio erotico ed estasi mistica. In tal senso per Dante la funzione gnoseologica dell'amore terreno risiede nel suo *status* di metafora di quello divino, o, in altre parole, Beatrice si fa *signum* di Dio.

Così adunque operando si pigliano gli animi de' subgetti, dassi altrui materia di bene operare e le fame eterne s'acquistano: alla qual cosa oggi pochi o niuno ha l'arco teso dello 'ntelletto, essendo li più de' signori divenuti crudeli e tiranni⁶⁰.

È da notare come l'azione di scoccare la freccia in questo caso indichi l'attuazione dell'intenzione frutto della scelta, contestualizzando la metafora, di nuovo, in una dimensione etica. La fonte di questa analogia può essere ricercata in Dante che, come evidenzia Marcozzi⁶¹, utilizza l'arco dell'intelletto, tra gli altri significati, ad immagine del moto naturale dell'uomo verso la felicità, coincidente con Dio⁶². Tale moto per Tommaso, fonte dantesca, acquisisce due forme:

Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. [...]. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. *Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum.* Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam⁶³.

Per l'Aquinate la coesistenza di due qualità nell'uomo, rappresentate da intelletto e appetito, si riflette in un duplice percorso: uno, intellettuale, supera le capacità umane, e dunque richiede l'intervento divino per essere intrapreso, l'altro, appetitivo, è dettato dalla natura. A ben vedere la dicotomia tra i due obiettivi del moto umano è effetto della dialettica tra Dio e il mondo e di quella tra la ragione e la sensibilità. In tal senso è interessante notare come la sintesi delle due nature secondo Tommaso risiede nell'azione virtuosa attuata secondo le intenzioni dell'intelletto, dinamica rappresentata dallo stesso Aquinate attraverso la metafora della freccia, immagine dell'adeguamento all'intento divino⁶⁴.

⁶⁰ Dec., X 7 49.

⁶¹ L. Marcozzi, *La guerra del cammino: metafore belliche nel viaggio dantesco*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-112: 107.

⁶² Si veda in tal senso *Convivio*, IV 22, 2-3 e *Par.*, I 121-6: «La provedenza, che cotanto assetta, / del suo lume fa 'l ciel sempre quieto / nel qual si volge quel c'ha maggior fretta; / e ora lì, come a sito decreto, / cen porta la virtù di quella corda mostra / che ciò che scocca drizza in segno lieto», corsivo mio.

⁶³ Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I^a q. 23 a. 1 co., corsivo mio.

⁶⁴ Ivi, I^a q. 19 a. 4 co. e ivi, I^a q. 103 a. 1 co.

Allora, nonostante l'insicurezza prodotta dalla peste permanga come costante sfondo alla narrazione lasciando aperto uno spazio di ambiguità sostanziale nel significato profondo del *Decameron*, la soluzione del Certaldese alla transitorietà della condizione umana rimane l'azione virtuosa, che in quanto frutto della ragione risulta, in linea con Aristotele, la realizzazione massima della natura umana⁶⁵, e che, seguendo la concezione di Tommaso, permette di attuare un piano divino, il quale, seppure inconoscibile, deve, per fede, condurre al bene.

⁶⁵ Id., *Sententia Libri Ethicorum*, I 10, 126-7.