

La malinconia nel Medioevo:  
dal *Problema 30.1* di Aristotele a *Donna me prega*  
di Cavalcanti al son. 35 di Petrarca  
di Sonia Gentili

Il rifiuto del consorzio umano causato in Petrarca dall'amore infelice per Laura, grande filo tematico dei *Rerum vulgarium fragmenta*, culmina poeticamente nell'immagine della grande dannazione alla solitudine contenuta nel sonetto 35 (*ante 16 novembre 1337*):

Solo e pensoso i più deserti campi  
vo mesurando a passi tardi et lenti,  
et gli occhi porto per fuggire intenti  
ove vestigio human la rena stampi.  
Altro schermo non trovo che mi scampi  
dal manifesto accorger de le genti,  
perché negli atti d'allegrezza spenti  
di fuor si legge com'io dentro avampi:  
sì ch'io mi credo omai che monti et piagge  
et fiumi et selve sappian di che tempre  
sia la mia vita, ch'è celata altrui.  
Ma pur sì aspre vie né sì selvagge  
cercar non so, ch'Amor non venga sempre  
ragionando con meco, et io co·llui.

La solitudine che Petrarca idealizza come mezzo di purificazione intellettuale e di ricomposizione della frattura passionale (in particolare negli anni Quaranta, nel *De vita solitaria* e nel *De otio religioso*) non abita qui: qui regna il suo doppio negativo. L'isolamento – che nelle opere di Valchiusa diverrà *vita solitaria*, cioè vitale conversazione interiore con Dio – individua in questo sonetto e in tutta la sequenza narrativa dei *Fragmenta* uno spazio solo naturale e terreno: anzi, conchiude tutto lo spazio terreno in una inesorabile desolazione. Delle selve, che sono, come vedremo, il suo luogo naturale, l'uomo disperato soffre al contempo l'ampiezza e il limite: troppo grandi per non sentirsi soli con sé stessi, troppo piccole per sfuggire a sé stessi e ai propri stati d'animo (vv. 11-4: «Ma pur sì aspre vie né sì selvagge / cercar non so, ch'Amor non venga sempre / ragionando con meco, et io collui»). Questo spazio che la disperazione rende vuoto e soffocante al contempo – forse il più sostanziale ossimoro petrarchesco – si può comprendere molto meglio se lo si riporta alla sua vera origine concettuale; questo è lo scopo del presente studio.

A partire dal Daniello, e in base a luoghi del Petrarca latino, si è affermata una percezione esegetica inesatta, e cioè che la fonte dell’erranza petrarchesca per i «più deserti campi» fosse costituita da un luogo delle *Tusculanae*<sup>1</sup>, in cui è citato un distico omerico (*Il.*, VI 201-3) che descrive in questi termini Bellerofonte insieme ad altri esempi di manifestazione – riprovevole in quanto non stoica – del dolore. Il passo ciceroniano dipende però, a sua volta, dall’opuscolo medico-filosofico che aveva reso Bellerofonte emblema di sofferenza passionale e solitaria. I versi omerici vi si leggono incapsulati in un più ampio ritratto dell’eroe, ed è qui che la sua solitudine si fa vero e proprio mito tragico:

Propter quid omnes homines quicunque excellentiores fuerunt viri aut secundum philosophiam aut politicam aut poesim aut artes videntur melanconici esse, et hii quidem ita quod et qui occupantur egritudinibus quae sunt a nigra cholera, ut dicuntur ab heroicis ea quae sunt circa Herculem [...]. Amplius autem ea que fuerunt circa Aiacem et Bellerophontem, quorum hic quidem maniacus factus est omnino. Alius vero eremos, loca deserta, sequebatur, propter quod ita fecit Homerus <errat in campos solus latos atque avia rura> quoniam ille irascitur omnibus deis<sup>2</sup>.

Si tratta, come si sarà capito, di uno dei *Problemata*, brevi o brevissimi testi di vario argomento scientifico attribuiti ad Aristotele (paternità di cui non si è dubitato sino a tempi recenti), in larga parte autentici o nati dalla sua scuola. La sezione trentesima di questa serie di note, dedicata all’anima razionale, è aperta dal *Problema 30.1* e da un tema di grande rilievo: vizi e virtù della complessione malinconica – dominata dalla bile nera – propria degli uomini di eccezionale ingegno. Una serie di eroi omerici mostraron, secondo l’autore, sintomi della realizzazione viziosa e coincidente infine con la follia di questa complessione; tra costoro c’è Bellerofonte, condannato dalla sofferenza malinconica a fuggire il consorzio umano e a rifugiarsi nelle selve. Le righe che introducono il ritratto

1. Cicerone, *Tusc.*, III 63: «Ex hoc evenit, ut in animi doloribus alii solitudines captent, ut ait Homerus de Bellerophonte: “Qui miser in campus maerens errabat Aleis / ipse suum cor edens, hominum vestigia vitans”». Tra i moderni, che ripetono inerzialmente l’indicazione del Daniello, l’unica a denunciarne la paternità è la Bettarini (F. Petrarca, *Canzoniere (rerum vulgarium frangmenta)*, a cura di R. Bettarini, Einaudi, Torino 2005, 2 voll., I, *ad l.*, p. 190: «nella lettera *Sen. XI* 5 è evocato l’omerico Bellerofonte dell’*Iliade*, conosciuto e classicizzato attraverso la citazione di Cicerone in *Tusc.* III xxvi 63 [...] [Daniello]»). Nulla di più si ricava da L. Keller, *Solo e pensoso, seul et pensif, solitaire et pensif, mélancholie pétrarquienne et mélancholie pétrarquiste*, in “Studi Francesi”, XVIII, 1973, pp. 3-14.

2. In assenza di edizione critica, in preparazione per l’*Aristoteles Latinus*, riporto il testo della diffusissima versione *antiqua* di Bartolomeo da Messina (*Problematum Aristotelis translatio duplex, antiqua scilicet, et ea quam Theodorus Gaza edidit, cum Petri Apponensis Expositionibus*, Luca Antonio Giunta, Firenze 1526, cc. 243vb-244ra) su cui vedi la nota 9; tra parentesi uncinate reintegro, traendolo dalle versione di Teodoro Gaza (*ib.*, c. 245vb), il verso omerico (*Il.*, VI 202) sicuramente presente anche nella traduzione di Bartolomeo, come prova la parafrasi, da essa dipendente, di Pietro d’Abano (*ib.*, c. 246rb): «Bellerophon fugiebat a conversatione hominum et inhabitabat heremos, loca deserta, ut solitarius permaneret». Con questo non propongo certo una restituzione contaminativa del testo di Bartolomeo; intendo solo dare un’idea – in attesa dell’edizione – del testo aristotelico tradotto da Bartolomeo e parafrasato da Pietro d’Abano e Petrarca.

omerico dell'eroe – e ne costituiscono un'amplificazione – aggiungono ai due attributi contenuti nell'*Iliade* (l'erranza e l'impulso a fuggire le tracce umane) due elementi raccolti da Petrarca in *Rvf*, 35, ma tralasciati da Cicerone: l'aggettivo *solus* e il sintagma *loca deserta*. Proprio l'insufficienza lessicale e tematica del riscontro ciceroniano ha spinto gli interpreti a cercare per *Rvf*, 35 fonti classicoelegiache<sup>3</sup>, del tutto antieconomiche, però, a fronte della micidiale aderenza al sonetto del *Problema* 30.1: aderenza non solo lessicale (poiché il lessico petrarchesco risulta dalla combinazione dei versi omerici con le righe aristoteliche che li precedono) ma soprattutto contenutistica, visto che l'opuscolo, come il sonetto, ritrae ed analizza sul piano psicofisiologico l'eccesso passionale ed il relativo sintomo, la fuga autodistruttiva dal consorzio umano.

Il primo verso dell'autoritratto petrarchesco in *Rvf*, 35 dipende dunque direttamente dal ritratto di Bellerofone contenuto nel *Problema* aristotelico; per cogliere le implicazioni con cui questo testo giunge a Petrarca bisogna analizzarlo da vicino.

L'opuscolo affronta un aspetto problematico della nozione aristotelica di giusto mezzo virtuoso. Aristotele aveva concepito ogni stato d'animo o passione come segmento realizzabile in modo virtuoso, cioè nel suo punto medio, o ai due estremi viziosi – il difetto e l'eccesso. La cultura medica prearistotelica, nella quale il corpo umano è caratterizzato da quattro umori – flegma, bile gialla, melancolia (cioè bile nera), sangue – corrispondenti a tipi psicofisiici, aveva individuato nella complessione malinconica un tipo “estremo” e al di fuori della media – quello degli eroi e degli ingegni eccezionali – assorbito dai tragici e nella nozione platonica di *theia mania* (*Phaedr.*, 244a). Nell'opera aristotelica la complessione malinconica pone il problema di una natura costituzionalmente non media: cioè – poiché la virtù aristotelica è *mediocritas* – fatalmente antivirtuosa. Il *Problema* 30.1 affronta e risolve questa contraddizione come segue: le costituzioni eccezionali si fondano sul carattere materialmente “estremo” della bile nera, derivante dalla crasi tra due opposti, il freddo e il caldo (954a10-20). Se temperata (dunque realizzata nel suo giusto mezzo), l'atrabile causa opere e imprese eccelse; se sottoposta ad eccessivo calore causa euforia, se al troppo freddo, abulia<sup>4</sup>. I malinconici realizzano dunque la loro non-medietà nella chiave negativa dell'*ekstasis*, dell'uscita di senno per squilibrio depressivo o euforico – e allora tendono alla ricerca della solitudine, alla violenza verso sé e gli altri<sup>5</sup> – oppure in chiave virtuosa: eccellono nelle arti e nella vita attiva quando

3. A. La Penna, *Un'integrazione difficile. Profilo di Properzio*, Einaudi, Torino 1977, p. 260, propone Tibullo, IV 13 10 e Properzio, I 18 1-3.

4. Aristotele, *La malinconia dell'uomo di genio*, a cura di C. Angelino e E. Salvaneschi, il Melangolo, Genova 1981, p. 19, 954a15-25: «L'atrabile, dunque, è ad un tempo massimamente partecipe del caldo e del freddo, secondo una duplice possibilità affine a quella riscontrabile nell'acqua [...]. L'atrabile, che è fredda per natura e non sale alla superficie, quando si mantiene così come si è detto, genera apoplessie, torpori, depressioni, fobie [ἀποπλεξίας ἡ νάρκας ἡ ἀθυμίας ἡ φόβους], se la quantità nel corpo è eccessiva; quando invece si surriscalda, genera stati euforici accompagnati da effusioni canore, straniamento da sé, eruzioni di piaghe e simili [τὰς μετ' ψύδης εὐθυμίας καὶ ἐκοτάσεις καὶ ἐκζέσεις ἐλκῶν καὶ ἄλλα τοιαῦτα]».

5. Ivi, 953b13-15: «divengono compassionevoli [ἐλεήμονες] e selvaggi [ἄγριοι, lett. ‘che vivono nei campi’] e taciturni [σιωπηλοί, lett. ‘taciturni, segreti, nascosti’]; quest'ultima in

la bile nera è temperata. Il succo di questa tradizione è distillato in epoca tardantica da Gellio, che caratterizza la malinconia con tre attributi importati: è una intemperanza, è «malattia degli eroi», ed è una via d’accesso alla verità senza rispetto per la misura; si tratta, insomma, di un’oltranza della ragione come delle passioni<sup>6</sup>.

Nell’Occidente latino la dottrina dei quattro umori ebbe una fortuna ininterrotta (lo testimonia ad esempio Isidoro, *Etym.*, IV 5, 7), autonoma e precedente, dunque, rispetto alle nuove traduzioni aristoteliche del XII secolo, epoca in cui i *Problemata* vennero tradotti da Bartolomeo da Messina e furono larghissimamente diffusi<sup>7</sup>. Il *Problema* 30.1, in particolare, fu percepito come appendice medica ai testi di morale e di psicologia aristotelici e in questa forma, come si vedrà tra breve, fu utilizzatissimo dai commentatori medioevali. Petrarca incrocia la ricezione medica e filosofica di questo testo a Bologna, dove all’epoca del suo soggiorno (1320-26) l’opuscolo era impiegato per l’esegesi di *Donna me prega* in chiave medica ad opera di Dino del Garbo (Petrarca fu legato al figlio Tommaso, anch’egli medico; lo schema biografico del malinconico prima abulico e poi, per temperamento della bile, uomo di genio, veniva applicato alla biografia di importanti medici locali<sup>8</sup>), e a Padova, dov’era nato il più noto commento alla traduzione dei *Problemata* di Bartolomeo da Messina, dovuto ad un altro medico notissimo: Pietro d’Abano<sup>9</sup>.

particolare è la caratteristica precipua dei malinconici che finiscono con l’uscire di senno». Si noti qui l’aderenza semantica alla situazione del son. 35 e, in generale, del Petrarca sofferente del *Canzoniere*: l’inclinazione al pianto; la selvaticezza, che ha in sé il concetto di ἄγρος/rus; il silenzio, che ha anche il senso di segretezza e occultamento fisico.

6. Gellio, xviii 7, 4: «Scitote [...] tamen intemperiem istam, quae μελανχολία dicitur, non parvis nec abiectis ingeniis accidere, ἀλλὰ εἴναι σχεδόν τι τὸ πάθος τοῦτο ἡρωικόν et veritas plerumque fortiter dicere, sed respectum non habere μήτε καιροῦ μήτε μέτρου».

7. La versione di Bartolomeo da Messina fu commissionata da re Manfredi e svolta nel 1258-66 (cfr. G. Marenghi, *Un capitolo dell’Aristotele medievale: Bartolomeo da Messina traduttore dei «Problemata Physica»*, in “Aevum”, xxxvi, 1962, pp. 268-83). Sulla fortuna medioevale dei *Problemata* si veda Aristotle’s *«Problemata» in Different Times and Tongues*, ed. by P. De Leemans, M. Goyens, Leuven University Press, Leuven 2006.

8. Così è costruita la biografia di Taddeo Alderotti, volgarizzatore della *Nicomachea* e importante docente di medicina a Bologna (F. Villani, *De origine civitatis Florentie et de eiusdem famosis civibus*, a cura di G. Tanturli, Antenore, Padova 1997, pp. 27-8: «Taddeo fisico [...] gli anni della puerizia e adolescenza sua pigro e d’animo quasi spento vilissimamente esercitò, e a vilissimi ministeri dato, e vituperoso guadagno, lungamente poverissima e bruttissima vita menò. [...] Passati finalmente gli anni trenta si consumarono quegli umori grossi, i quali i medici vogliono che tengano la natura pigra, e le operazioni dell’anima e la complessione che suo instrumento impediscono, e adoperando la natura con tempo si risolvono, e l'uomo nel suo intelletto restituiscano, e rendono lo strumento della complessione atto, dove prima era inettissimo: e allora Taddeo, quasi un altro e nuovo uomo destandosi dal sonno, e quasi del perduto ingegno ristorato, cominciò ad ardere di desiderio d’acquistare scienza. [...] Ultimamente studiò medicina [...], intatocché di quell’arte diventò solennissimo dottore [...]. Questi, essendo presso agl’Italiani tenuto come un altro Ippocrate, da’ signori d’Italia infermi in qualunque parte era chiamato con salarii smisurati»). Il modello sembra suggerito dalle figure di grandi malinconici presenti nell’opuscolo (*Problema* 30.1, 953a1-35: «eroi» come Aiace, Belleroonte, Ercole; «filosofi e poeti» come Empedocle, Platone, Socrate).

9. Testimonia la fortuna padovana dei *Problemata* anche il più importante codice della traduzione di Bartolomeo da Messina, il ms. Patav. Anton. XVII. 370, su cui cfr. *Aristoteles latinus*,

Mostrata la grande accessibilità dell'opuscolo per Petrarca, e la diretta dipendenza da esso di *Rvf*, 35, resta da chiarire il ruolo del filtro ciceroniano per le menzioni di Bellerofonte nel Petrarca latino: la mediazione non è provata dal piano lessicale (che non la implicherebbe), ma da quello interpretativo; nelle *Tusculanae*, Bellerofonte è evocato come inevitabile e spaventosa realizzazione della dottrina aristotelica delle passioni, che Cicerone rifiuta a vantaggio di quella stoica. Il vecchio Petrarca giungeva a Padova, città pervasa dalla sinistra gloria del Bellerofonte aristotelico a causa del commento di Pietro d'Abano, armato d'una recente rilettura delle *Tusculanae*, l'opera che da quell'eroe e da quella patologica solitudine poteva metterlo al riparo.

## I Perché Petrarca amò le *Tusculanae*

Anche grazie a recenti scoperte di codici delle *Tusculanae* posseduti da Petrarca<sup>10</sup>, negli ultimi vent'anni si è tornati su un rapporto di lettura che sappiamo antichissimo (*Fam.*, xviii, 14: «a prima mihi aetate familiarissimum fuit») e privilegiato<sup>11</sup>. Dal Nolhac in poi si ripete che Petrarca cita le *Tusculanae* più di qua-

codices descriptis G. Lacombe, pars posterior, Cambridge University Press, Cambridge 1955, p. 1032. Non vedo il motivo di preferire alla *vulgata* così significativamente diffusa la versione di Davide di Dinant (così N. Tonelli, *Fisiologia dell'amore doloroso in Cavalcanti e Dante*, in *Guido Cavalcanti laico e le origini della poesia europea nel settimo centenario della morte. Poesia, filosofia, scienza, ricezione*. Atti del Convegno internazionale, Barcellona, 16-20 ottobre 2001, a cura di R. Arquès, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2002, pp. 63-117: 99).

10. Due codici della biblioteca del Petrarca contenenti le *Tusculanae* erano già noti: il ms. di Troyes, praticamente privo di glosse (secolo XIV in., acquisito nel 1342 secondo G. Billanovich, *Nella biblioteca del Petrarca. II. Un altro Svetonio del Petrarca*, in “Italia Medioevale e Umanistica”, III, 1960, nel 1335 secondo S. Rizzo, *Un nuovo codice delle «Tusculanae» dalla biblioteca del Petrarca*, in “Ciceroniana”, IX, 1996 [ma 1997], pp. 75-104: 76) e il miscellaneo Par. lat. 5802 (XII secolo), glossato (nel 1335-55 secondo A. Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1967, p. 125). Vi si aggiungono il ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 9116 (XIV secolo, ¾) ove sono trascritte col testo note identificate come petrarchesche da L. D. Reynolds (*The Transmission of the «De finibus»*, in “Italia Medioevale e Umanistica”, XXXVI, 1993, pp. 1-30 e Id., *Petrarch and a Renaissance Corpus of Cicero's philosophica*, in *Formative Stages of Classical Traditions: Latin Texts from Antiquity to the Renaissance. Proceedings of a Conference held at Erice, 16-22 October 1993*, ed. by O. Pecere, M. Reeve, Spoleto 1995, pp. 409-33) e il ms. oggi segnato Vitt. Em. 1632, acquisito dalla Biblioteca nazionale centrale di Roma grazie alla capacità del conservatore A. M. Adorisio; Silvia Rizzo ne identificò le glosse come petrarchesche, che datò al 1355-56 (cfr. Rizzo, *Un nuovo codice*, cit.) sulla base di argomenti (il riferimento al *De remediis* e a episodi storici) identicamente compatibili con una datazione più bassa, implicata dai solidi argomenti paleografici recentemente prodotti da Maddalena Signorini (l'identificazione del copista con il Malpaghini, e dunque la datazione al triennio condiviso con Petrarca; la scrittura della glosa, del Petrarca maturo). Nessun elemento oggettivo osta alla ricostruzione della Signorini, che quindi condivide fino a contraria prova: il ms. fu copiato da Malpaghini sotto la guida e su richiesta di Petrarca nel 1366-68, con preferenza per il 1366 [M. Signorini, *Sul codice delle «Tusculanae» appartenuto a Francesco Petrarca (Roma, BNC, Vittorio Emanuele 1632)*, in “Studi Romanzi”, n.s., I, 2005, pp. 105-33: 126-7].

11. Nella notissima lista dei *libri peculiares* contenuta in *Fam.*, 18, 14, II, le *Tusculanae* sono al secondo posto, subito dopo il *Somnium Scipionis*; sulla datazione della lista si vedano B. L. Ul-

lunque altra opera di filosofia<sup>12</sup> (da ultimo Silvia Rizzo: «anche come rimedio per la gotta!»); resta tuttavia da spiegare perché il minimo acciacco fisico scateni in Petrarca un abuso di citazioni da quest'opera.

Vediamo dunque di capire quali consonanze uniscono Petrarca all'autore delle *Tusculanae* nell'interpretazione della solitudine di Belleroonte descritta nel *Problema aristotelico*; lo faremo seguendo le note di lettura che il vecchio poeta appose alla copia dell'opera fatta da lui allestire con occhio e attenzione retrospettivi: rispetto ai propri scritti, e rispetto a quelli che come lettore aveva amato.

L'opera ciceroniana è dedicata al problema della felicità: lo stesso tema aveva dominato la riflessione degli intellettuali di fine Duecento. Presso Dante, Cavalcanti e i loro contemporanei aveva prevalso l'ideale aristotelico contenuto in *Eth. Nic.*, x, secondo cui la felicità coincide con l'attività intellettuale, da condursi non eliminando ma contemperando le passioni, di per loro naturali e necessarie. La coesistenza di attività intellettuale e passionalità non è invece ammessa da Petrarca, che in *De ignorantia*, IV 63 ritiene la trattazione della felicità offerta dal Filosofo inferiore a quella che si può udire dalle labbra del più ignorante dei cristiani:

[...] credo hercle, nec dubito, illum [Aristotelem] non in rebus tantum parvis, quorum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberasse tota, ut aiunt, via. Et licet multa Ethicorum in principio et in fine de felicitate tractaverit, audebo dicere – clament ut libuerit censores mei – veram illum felicitatem sic penitus ignorasse, ut in eius cognitione, non dico subtilior, sed felicior fuerit vel quelibet anus pia, vel piscator pastorve fidelis, vel agricultor. Quo magis miror quosdam nostrorum tractatum illum aristotelicum sic miratos quasi nefas censuerint, idque scriptis quoque testati sint, de felicitate aliquid post illum loqui, cum michi tamen - audaciter forsitan hoc dixerim, sed, ni fallor, vere – ut solem noctua, sic ille felicitatem, hoc est lucem eius ac radios, sed non ipsam vidisse videatur.

Petrarca ritorce qui contro Aristotele una famosa immagine dovuta allo stesso Filosofo: quella dell'uccello notturno incapace di vedere la luce (*Metaph.*, 993 b 8-10) ripresa anche da Dante in *Cv*, II IV 16-7. Anche il Cicerone delle *Tusculanae* aveva impugnato Aristotele contro Aristotele per confutarne l'idea di felicità dimostrando impraticabile il controllo peripatetico delle passioni attraverso la temperanza, e possibile invece solo la loro eliminazione per via atarassica, teorizzata dagli stoici.

Sul piano concettuale la partita tra soluzione stoica e aristotelica in merito al governo delle passioni si gioca sull'affermazione della non patibilità dell'anima o di una sua parte, cioè sulla divisibilità del sinolo; in *Tusc.*, I Cicerone cor-

lman, *Studies in the Italian Renaissance*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973<sup>2</sup>, pp. 127-30 (propone il 1333) e F. Rico, *Petrarca y el «De vera religione»*, in “Italia Medioevale e Umanistica”, 17, 1974, p. 336 (propone il 18 febbraio 1335 per la prima lista e il 12 maggio 1335 per la seconda).

12. P. de Nolhac, *Petrarque et l'humanisme*, Paris 1907, vol. I, p. 247.

regge dunque la concezione stoica dell'anima (quella dell'individuo, materiale, sopravvive al corpo solo per un tempo limitato) in senso platonico, sostenendo che è deperibile e corporea solo la parte psichica che patisce (l'irascibile e il concupiscibile), mentre quella razionale è immateriale e immortale. In questa zona dell'opera si condensano alcune definizioni dell'impossibilità dell'intelletto che, come vedremo, saranno recuperate proprio dagli aristotelici medioevali più inclini ad un dualismo intelletto/corpo di stampo platonico, come fu Cavalcanti. Petrarca annota questa zona dell'opera apprezzandone la correzione dello stoicismo in senso platonico<sup>13</sup> e sottraendo la propria fede nei destini metafisici dell'anima alle esitazioni ciceroniane<sup>14</sup>. Petrarca si identifica col Cicerone critico di Aristotele nella propria polemica contro i filosofi contemporanei; la glossa petrarchesca esprime spesso questa adesione emotiva<sup>15</sup>, che ha stimolato un assorbimento profondo, molteplice e “creativo” dei temi ciceroniani relativi alla *meditatio mortis*<sup>16</sup>.

La tesi ciceroniana sviluppata lungo le *Tusculanae*, cui Petrarca consente entusiasticamente, è dunque che la filosofia, medicina dell'anima, è in grado di curare le passioni rimuovendole<sup>17</sup>. Le passioni sono malattia dell'anima,

13. *Ad Tusc.*, I 79-80: «Credamus igitur Panetio a Platone suo dissentienti? [...] Alteram autem adfert [scil. Panetius] rationem, nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum; dolere autem animos, ergo etiam interire. Haec refelli possunt; sunt enim ignorantis, cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus his in quibus eritudines irae libidine-sque versentur», f. 10r<sup>b</sup> a marg. destro: «irascibilis et concupiscibilis»; «Plato, ut supra». L'immagine platonica del desiderio come cavallo irrefrenabile (*Phaedr.*, 253d-254b) può essere stata quindi effettivamente impiegata dal Petrarca autore di *Rvf*, vi, e non solo evocata dai commenti cinquecenteschi (cfr. R. Bragantini, *Il sonetto VI, «Sì traviato è l'folle mi' desio»*, in *Lectura Petrarce. Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova. Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti*, cxx [2007-08]-cxxi [2008-09], Padova, pp. 459-69: 464).

14. Ad esempio al f. 13va Petrarca si distacca da *Tusc.*, I 99, «Utrum autem sit melius [scil. vita an mors], di immortales sciunt, hominem quidem scire arbitror neminem», notando a marg. sin.: «Aliter extimo».

15. *Ad Tusc.*, II 7-8, dove l'Arpinate polemista dice di tralasciare i libri di filosofi latini contemporanei simili ai Metrodori e agli Epicuri, letti solo dai loro seguaci, e di preferire le grandi opere in cui brilla la verità, come quelle di Platone, lette infatti da tutti, la glossa petrarchesca non è più fredda estrapolazione di dati, ma partecipata assunzione del punto di vista ciceroniano, impugnato – si direbbe quasi scagliato – contro i contemporanei: (f. 15va, marg. sin.: «Audite fraterculi qui libris impletis omnia»).

16. Il passo di *Tusc.*, II 10 in cui l'interlocutore di Cicerone, grazie alla conversazione svolta, non teme più di dover perdere un giorno la luce del mondo («fore aliquando finem *huius lucis* set amissionem omnium vitae commoduorum»), messo in risalto da una graffa petrarchesca e chiosato con un «metus mortis» (f. 17ra), ha risonanze che vanno dal valore strutturante di questo dialogo nel *Secretum* (ove parole dell'interlocutore di Cicerone divengono quelle dell'interlocutore di Agostino nel *Secretum*, cioè di Francesco medesimo) alla costruzione della grande opposizione di «lumi» in *Rvf*, 142, la sestina della *mutatio animi*. Qui Petrarca oppone, infatti, al lume celeste un «dolce lume» mondano che è la *lux aliquando amittenda* conosciuta dalle *Tusculanae* e filtrata dalla voce terrorizzata e infinitamente nostalgica con cui Cavalcante Cavalcanti menziona il «dolce lume» terreno in *If*, x.

17. F. 26v, a marg. inf.: «O quam bene loqueris Cicero, modo conveniret inter nos quoniam est nostra philosophia quae nos sanare potest».

cioè «amentia», detta in greco *malinconia* (IV 36, puntualmente evidenziato con graffa da Petrarca a f. 41ra). Le conseguenze della loro mancata eliminazione si osservano in Bellerofonte (III 63), poiché pretendere di controllarle attraverso la temperanza aristotelica è come volersi fermare a metà essendosi gettati dalla rupe di Leucade<sup>18</sup> (altra partecipe graffa petrarchesca, con nota a margine «Leucas» a f. 42vb). Per promuovere l'atarassia stoica, Cicerone riduce dunque la temperanza aristotelica al suo esito negativo: non la *mediocritas* di Socrate ma l'estremo vizioso di Bellerofonte; non l'Aristotele dell'impassibilità dell'intelletto, ma quello del «magnum ingenium cum mixtura dementiae» del *Problema 30.1*. Petrarca studia attentamente questa pagina<sup>19</sup>, e dinnanzi all'osservazione che anche il sapiente può essere vittima del *furor* di Bellerofonte, col solito tono esclamativo usato per i luoghi che lo riguardano emotivamente annota: «Strano ma vero!»<sup>20</sup>.

## 2 Petrarca e la qualità della solitudine

Risulta chiaro, a questo punto, che per il Cicerone delle *Tusculanae* come per il suo lettore Petrarca la solitudine può realizzarsi in due forme opposte: come effetto inevitabile e subito delle passioni o come libera scelta compiuta grazie alla liberazione dalle passioni<sup>21</sup>.

Il caso di Bellerofonte, di Aiace e degli eroi malinconici viene appunto a rappresentare, nella polemica ciceroniana come in quella petrarchesca, la realizzazione del primo caso, che consegue alle fatali premesse contenute nella morale aristotelica: se la temperanza è inutile, poiché moderare le passioni è come arrestare una caduta dalla rupe di Leucade, allora l'unica forma realistica di passionalità concepita in termini aristotelici è quella che, per restare nella metafora ciceroniana, compie la caduta e arriva al fondo del baratro: quella cioè che si realizza come estremo vizioso. È questo elemento interpretativo che Petrarca eredita dalle *Tusculanae*, tanto in *Rvf*, 35 quanto nelle prose latine,

18. *Tusc.*, IV 38-41: «Quocirca molli set nervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quandam, quem ultra progredi non oporteat. Modum tu adhibes vitio? [...] Qui modum igitur vitio quaerit, similiter facit ut si posse putet eum qui se a Leucata praecipitaverit sustinere se, cum velit».

19. *Ad Tusc.*, III 11: «Hanc enim insaniam quae iuncta stultitia patet latius a furore disiungimus. Greci volunt illi quidem, sed parum valent verbo; quem nos furem, melancholiā illi vocant: quasi vero atra bili solum mens ac non saepe vel iracundia graviore vel timore vel dolore moveatur; quo genere Athamantem, Alemaeonem, Aiacem, Orestem furere dicimus», f. 26rb, marg. destro: «furentium nomina», «stultitia», «furor».

20. *Ad Tusc.*, III 63: «Quod cum maius esse videatur quam insania, tamen eiusmodi est, ut furor in sapientem cadere possit, non possit insania», f. 26rb, marg. destro: «mirum sed verum».

21. Non mettono a fuoco questo aspetto i pregevoli e recenti studi sul tema della solitudine petrarchesca (ad esempio F. Tateo, *L'ozio segreto di Petrarca*, Palomar, Bari 2005 e N. Tonelli, *Solitudini e malinconie familiari*, in *Motivi e forme delle «Familiari» di Francesco Petrarca*. Atti del Convegno di Gargnano, 2-5 ottobre 2002, a cura di C. Berra, G. Barbarisi, Cisalpino, Milano 2003, pp. 63-653).

dove la solitudine di Bellerofonte è evocata, infatti, sempre ed esplicitamente, in chiave negativa, opposta alla solitudine “sana” e atarassica dell’intellettuale Petrarca:

Quamvis enim numquam michi solitudinem illa ultima atque inhumana placuerit necque michi porbetur qualis scribitur fuisse Bellerophon “ipse suum cor edens / hominum vestigia vitas” – de quo, in solitudine mea, olim duo bus Solitarie vite libris pro ingenii viribus multa disserui –, semper tamen michi vir doctus ac sapiens paucis egens comitibus visus est, quippe qui sibi ipse, si res adigat, comes esse collocutorque didicerit<sup>22</sup>.

Bisogna ancora notare che entrambe le solitudini petrarchesche derivano da una lettura distorta di contenuti aristotelici: la negazione della temperanza delle passioni, ridotte al loro esito distruttivo –quello descritto nel *Problema 30.1*–, si combina alla simmetrica riduzione della vita contemplativa di *Eth. Nic.*, x al modello stoico e cristiano della vita *solitaria*.

La trasformazione del *theoretikós bίos* di Aristotele, che le versioni latine della *Nicomachea* definiscono *vita contemplativa*, in *vita solitaria* è frutto dell’interpretazione medioevale della dottrina aristotelica. Su questo piano Petrarca non fa che amministrare, più o meno consapevolmente, il patrimonio ideologico dei suoi avversari, i filosofi scolastici.

Il sintagma *vita solitaria* (*βίος μονώτης*), di conio aristotelico, compare spesso nella *Nicomachea* (ad esempio, 99b4, 57b21, 70a5) ma come disvalore: in *Eth. Nic.*, 97b7, Aristotele dice che lo stato di felicità contemplativa è perfettamente autosufficiente («*Perfectum bonum per se sufficiens videtur*»), ma chiarisce subito dopo che l’uomo contemplativo ed autosufficiente non vive affatto una *vita solitaria*: al contrario, è pienamente inserito nella rete delle relazioni sociali; il concetto di felicità contemplativa non è in conflitto, ma in armonia con la naturale socialità dell’uomo («*Per se sufficiens autem dicimus non ipsi soli viventi vitam solitariam, sed et parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, quia natura civile homo*»). Alberto Magno commenta questo passo affermando l’esatto opposto: l’uomo contemplativo, autosufficiente, non ha bisogno degli altri, vive una vita solitaria, e in questo consiste la felicità («*per se sufficiens dicitur, quod solitarium, id est si solum esset, faceret vitam nullo indigentem et eligibilem; et tale est felicitas*»<sup>23</sup>). Perché Alberto mistifica il testo aristotelico?

Secondo Aristotele la vita contemplativa si contrappone all’attiva solo nell’esigenza di ozio speculativo – eliminazione cioè degli impedimenti pratici –, ma necessita anch’essa delle relazioni tra gli uomini. Gli interpreti cristiani e musulmani assimilano la contemplativa aristotelica alla vita eremitica di stampo religioso. Presso questi commentatori la contemplativa si contrappone alla vita *civilis*, poi-

22. F. Petrarca, *Sen.*, III 1, a Boccaccio (1363). Stessa valutazione di Bellerofonte in *Contra med.*, IV; *Fam.*, III 21, 5, e *Secretum III*.

23. Alberto Magno, *Super Ethica. Commentum et Quaestiones*, ed. W. Kübel, in Eiusd., *Opera omnia [...] curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*, vol. XIV, to. 1 e 2, Aschendorff, Münster i. W. 1987, lib. 1, lect. 8, pp. 34, 74-6.

ché prevede l'eliminazione del contatto umano (Eustazio: «communicationem cum hominibus abnegans»<sup>24</sup>). La *felicitas contemplativa* è, in questi commenti, la *felicitas eremita*: come in Petrarca, la *vita solitaria* che Aristotele condanna viene esaltata e fatta coincidere con la vita contemplativa; come in Petrarca, la condanna aristotelica della vita solitaria è censurata attraverso il rovesciamento del preceppo aristotelico. Risulta rovesciato da questi interpreti anche il passo della *Politica* in cui Aristotele dice che l'uomo che fugga la società è una bestia o un dio: questa ambigua affermazione, che nel Filosofo è tutta in negativo (chi fugga la vita associata tradisce la propria natura di uomo e per così dire aliena sé stesso), diviene in Tommaso, ma anche nel bolognese allievo di Taddeo Bartolomeo da Varignana, una buona occasione per sostenere la *sanctitas* di chi abbandona la società per dedicarsi alla vita contemplativa<sup>25</sup>. La condanna aristotelica della vita solitaria fu invece mantenuta nelle interpretazioni della *Nicomachea* un tempo dette “averroistiche”<sup>26</sup>, caratterizzate dalla difesa di principi etico-politici e filosofici non conformi alla morale religiosa islamica e cristiana.

### 3 L'intelletto e le passioni in *Donna me prega* di Cavalcanti: il sistema delle fonti

La difesa della non patibilità dell'intelletto, svolta in senso metafisico e in opposizione alla fisiologia che caratterizza invece le parti corporee dell'anima, in cui si sviluppano le passioni, è dunque una prospettiva aperta ai lettori medioevali anche dalla confutazione stoico-ciceroniana – già valorizzata da Agostino<sup>27</sup> – della morale aristotelica. Questo dato è interessante specie per gli aristotelizzanti di formazione fiorentina – cioè brunettiana e ciceroniana – come fu Cavalcanti. Una traccia interessante di questa ascendenza culturale riguarda ad esempio gli elementi impiegati per provare la natura radicalmente immateriale dell'intelletto.

Torniamo a *Tusculanae* I 80; qui l'Arpinata dice che la parte immateriale

24. *The Greek Commentaries on the «Nicomachean Ethics» of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste*, ed. by H. P. F. Mercken, vol. I, *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Brill, Leiden 1973, pp. 1-193: 106, 32 -3.

25. Cfr. R. Lambertini, *L'arte del governo della casa. Note sul commento di Bartolomeo da Varignana agli «Oeconomica»*, in “Medioevo”, XVII, 1991, pp. 346-89: 385, n 109.

26. Cfr. R. A. Gauthier, *Trois commentaires “averroïstes” sur l’«Éthique à Nicomaque»*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, XVI, 1948, pp. 187-336: 293, e Aristotele, *L’Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris, 195, p. 53.

27. Cfr. J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on the Passions*, in “Rivue des études augustiniennes”, XLIII, 1997, fasc. 2, pp. 289-308; sull'assorbimento agostiniano – pur nei termini della risposta cristiana al pagano Cicerone – dei temi ciceroniani de *felicitate* contenuti nelle *Tusculanae* si veda M. P. Foley, *Cicero, Augustine and the Philosophical Roots of the Classiciacum Dialogues*, in “Rivue des études augustiniennes”, XLV, 1999, fasc. 1, pp. 51-77. Sullo stoicismo tardo-antico e medioevale mi limito a menzionare gli ormai classici M. Colish, B. Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Cicero «Tusculanae Disputationes»*, Steiner, Stuttgart 2006.

dell'anima non può *similitudinem facere*, generare somiglianze<sup>28</sup>. Questa nozione spiega piuttosto bene il misterioso v. 28 di *Donna me prega*. Nella seconda stanza della canzone (vv. 15-28), Cavalcanti afferma che l'amore non ha capacità di agire sull'intelletto possibile («in quella parte mai non ha possanza»), perché questo è immateriale («perché da qualitate non descendere») e splende come effetto eterno dell'intelletto agente («risplende in sé perpetual effetto»). L'intelletto, infatti, non subisce passioni ma è in continuo atto di intellezione («non ha diletto ma consideranza»), sicché – la consecutiva va sciolta nel suo implicito senso causale: ‘in quanto radicalmente impassibile, inalterabile e immateriale’ – non può generare nulla di simile a sé stesso: «si che non pote largir somiglianza», esatta traduzione del latino *similitudinem facere*. Qui non serve invocare il *De anima* aristotelico, poiché non è in questione il modo in cui l'intelletto si attualizza – né questo avrebbe senso, visto che se ne sta spiegando non il processo di intellezione, ma l'impassibilità<sup>29</sup>. È proprio l'elemento dell'impassibilità a comportare, nel testo ciceroniano, la prerogativa di non poter *similem facere*; la coppia impassibilità/non ‘riproducibilità’ è un motivo platonico ritorto contro gli stoici e dunque, si noti, utile anche agli aristotelici sostenitori dell'intelletto come ente metafisico assoluto. Se infatti si abbandona la zona del *De anima* dedicata all'intellezione per quella relativa all'aspetto percettivo effettivamente posto in gioco dall'insediarsi dell'amore – sensazione e immaginazione: 429a, che per chiarezza traduco –, ci si imbatte nell'origine dell'amore cavalcantiano descritta nella terza stanza:

L'immaginazione sarà un movimento prodotto dalla sensazione in atto. E poiché la vista è il senso per eccellenza, l'immaginazione anche il nome ha mutuato dalla luce, poiché senza luce non si può vedere. E per il fatto che le immagini persistono e sono

28. Panezio e gli stoici non accettano la teoria platonica sull'immortalità dell'anima in base ai due argomenti della sua non eternità e della sua alterabilità/patibilità: perché essa nasce, cioè ha un inizio, deve avere una fine. Il ciclo biologico dell'anima è provato dalla *similitudo*, cioè dalla trasmissione dei caratteri psicofisiici tra genitori e figli; inoltre è soggetta a passioni, e ciò che patisce è soggetto a malattia, deteriorabile e peribile. Cicerone obietta che questo vale solo per le parti irrazionali dell'anima, passibili e deperibili, e non per la mente, impassibile e immortale, riducendo poi l'influsso del corpo sull'anima al caso negativo della follia malinconica, con diretta allusione al *Probl.* 30.1: «ipsi animi magni refert quali in corpore locati sint. Multa enim e corpore existunt, quae acuant mentem, multa, quae obtundant. Aristoteles quidem ait omnis ingeniosos melancholichos esse, ut ego me tardiorum esse non moleste feram. Enumerat multos, idque quasi constet, rationem cur ita fiat adfert. Quod sit tanta vis est ad habitum mentis in is quae gignuntur in corpore, ea sunt autem, quaecumque sunt, quae similitudinem faciant, nihil necessitatis adfert, cur nascatur animi, similitudo».

29. Si colloca, invece, decisamente sul piano della intellezione G. Inglese (*Per Guido Cavalcanti*, in Id., *L'intelletto e l'amore. Saggi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 3-52: 29) che nota: «L'intelletto possibile somiglia a qualcosa d'altro? Una risposta negativa a queste domande sembra [...] plausibile, essendo vero che, in ultima analisi, il processo intellettivo (ma, dunque, non il solo intelletto possibile) ha caratteri assolutamente propri, rispetto agli altri modi di attuazione della potenza», e in appoggio a ciò cita il passo del *De anima* relativo alla dissomiglianza tra sensi e intelletto, cioè *De anima*, 429a29-30: «Quod autem non sit similis passibilitas sensitivi et intellectivi, manifestum est».

simili alle sensazioni, molte azioni compiono gli animali regolandosi su di loro, gli uni perché privi di intelletto, gli altri perché l'hanno a volte oscurato da passioni [δια το ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν, ἐντοτε η̄ νόσῳ η̄ ὑπνῷ, οἶον οἱ ἀνθρόποι], da malattie o dal sonno, come ad esempio gli uomini.

Le passioni oscurano (ἐπικαλύπτειν, reso in latino *velare/obfuscare*) l'intelletto, dice Aristotele; l'amore viene da una oscurità (*scuritate*) generata da Marte, dice Cavalcanti. Cosa vuol dire che l'amore viene da un'«oscurità»? In che relazione è la *scuritate* cavalcantiana con l'oscuramento dell'intelletto descritto da Aristotele? La maggior difficoltà di comprensione risiede, come si vedrà, in un fatto di per sé banale: lo slittamento, per dir così, di piano disciplinare dalla metafisica all'etica, e da questa alla medicina<sup>30</sup>.

Il passo del *De anima* appena citato è legato alla *Nicomachea*. La formula per cui le passioni «oscurano» l'intelletto ricorre nel punto di quest'opera che, come ho cercato di mostrare altrove, è alla base del dibattito sull'amore: come in Cicerone, dalla discussione della dottrina aristotelica sulle passioni – cioè dalla possibilità di temperarle o meno per via razionale<sup>31</sup>. Cavalcanti, in polemica con l'analisi delle passioni sul piano etico praticata da alcuni suoi contemporanei, oppone a costoro un'analisi del fenomeno collocata sul piano della filosofia naturale: cioè della metafisica dell'intelletto da un lato, e della fisiologia dall'altro. Il nucleo del dibattito, legato alla questione della temperanza – e quindi soprattutto

30. Aristotele, *De anima*, 429a2 (traduzione di Giacomo Veneto stampata in Alberto Magno, *De anima*, ed. C. Stroick, in Id., *Opera omnia [...] curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*, vol. VII, to. 1 e 2, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1968, lib. 3, tract. 1, cap. 9, pp. 176): «Quoniam autem visus maxime est sensus, et nomen ab ipso quod est lux, accipit, quoniam sine lumine non est videre, et propter hoc quoniam permanent et quia sensibus similia, multa per ipsas operantur animalia; alia quidem propter id quod non habent intellectum ut bestiae, alia vero ex velamento intelectus aut passione, aut egritudine aut somno ut homines».

31. La trattazione della temperanza contenuta nella *Nicomachea* è, ad esempio, così interpretata da Giacomo da Pistoia, che rivolge a Cavalcanti la propria *Quaestio de felicitate*: gli appetiti della sensitiva, tra i quali è incluso il desiderio amoroso, impediscono la completa attualizzazione dell'anima razionale, cioè la felicità: «Ista enim tria [scil. passio venereorum, passio ire, affectio ad divicias] maxime retrahunt hominem a veritatis speculacione. Retrahunt enim multipliciter. Primo quia fortiter movet appetitum, et intense occupatur anima circa ipsa, quo facto anima retrahitur ab aliis suis operationibus, sicut declarat Avicenna secundo suorum naturalium. Secundo quia motus istarum passionum sive inferencium tales passiones sunt valde vehementes, et ideo obfuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium (*Questio de felicitate a magistro Iacobo de Pistorio*, a cura di P. O. Kristeller, in Id., *A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: magister Iacobus de Pistorio and his «Questio de felicitate»*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Sansoni, Firenze 1955, pp. 424-63, poi in Id., *Studies*, vol. III, 1955, pp. 424-63: 455). Giacomo rielabora le righe aristoteliche in cui le passioni, se non temperate, impediscono la ragione (*Eth. Nic.*, transl. Grosseste, 19b6: «si magne et vehementes sint, et cogitationem percuciant. Propter quod oportet mensuratas esse ipsas et paucas et racioni nichil contrariari») eliminando i se e i ma: espunta la possibilità di controllo razionale attraverso la temperanza, l'amore impedisce per definizione l'attività dell'anima razionale (ivi, p. 455: «motus istarum passionum sive inferencium tales passiones sunt valde vehementes, et ideo obfuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium»). Si veda su ciò S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Roma 2005, pp. 181-90.

ad alcuni luoghi paralleli di *Ethica Nicomachea* e *De anima* – si polarizza dunque in Cavalcanti da un lato sul *De anima* e dall’altro su opere che hanno costituito, presso i filosofi medioevali, una appendice fisiologica all’*Ethica*. Se consultiamo una delle più note, il *Colliget* di Averroè, vi troviamo infatti un capitolo dedicato agli accidenti passionali considerati da Guido: quelli che colpiscono le facoltà dell’immaginazione (immaginativa, cogitativa e memoria). Queste virtù possono corrompersi (*corrumpi*), diminuire (*diminui*), o volgersi a cattive operazioni (*ad malas operationes permutari*)<sup>32</sup>. Tra le cause fisiologiche della *corruptio* è citata la bile nera, che crea paura irrazionale, tristezza, *malae cogitationes*. Quando la bile nera «uritur et fiunt accidentia colerae», cioè si combina all’ira, «l’uomo assume comportamenti ferini [...] cattivi e parosi [...] e queste immaginazioni sono prodotte nell’anima dall’oscurità della malinconia»<sup>33</sup>. Con questo, avremmo già tutti gli elementi cavalcantiani; Averroè ce ne offre un altro, che rimanda al problema dell’impiego poetico di queste immagini: chi dice che dall’oscurità malinconica – cioè dalla materiale *nigredo* della bile nera – proviene un’*imaginatio* offuscata, dice il Cordovano, ripete «*verba cantionum*»<sup>34</sup>.

32. Per ancorarvi meglio la mia glossa, scelgo di spezzare il lungo brano di Averroè, *Colliget* III, 40A-H, in quattro passi (il primo è quello che segue; secondo, terzo e quarto nelle tre note successive) da intendersi dunque consecutivi, senza alcun taglio o lacuna. Averrois Cordubensis *Colliget* libri VII, cantica idem Avicennae cum eiusdem Averrois commentariis, M. A. Zimarae Contradictionum Solutiones quorum series et additamentum veras pagina manifestat, Venetiis, apud Iunctas, 1562, c. 56r-56v, III, 40B, *De accidentibus trium virtutum, scilicet imaginative, cogitative et memorative*: «Apparet ab his virtutibus, ut non compleantur sua operationes nisi in cerebro; et propterea quia cerebrum aptum est pati, eo quod est frigidum et humidum, ob hoc maior pars causarum accidentium istarum virtutum provenit a passionibus cerebri: aut quod sit primum in hac causa, aut hoc sit propter communitatem illorum membrorum. Et si causa erit in toto cerebro, erunt tunc laesa omnes virtutes; et si fuerint in loco proprio, erit tunc laesa virtus illius loci propij. Et quando fuerit causa in prora cerebri, tunc erit laesa imaginatio; et quando fuerit in parte media, tunc erit laesa ratio, et cogitatio; et quando fuerit in parte posteriori, tunc erit laesa memoria et conservatio. Et istis virtutibus adveniunt accidentia secundum modum, secundum quem adveniunt aliis: hoc est ut corrumpantur, ut diminuantur, aut permutentur ad malas operationes; et corruptio et diminutio fit a mala complexio frigida et humida, aut frigida solum. Ex his quaedam est materialis et quaedam non materialis. Et materialis non est inventa nisi sociata duabus qualitatibus, sicut est in apoplexia, et egritudine, que dicitur subeth, et quidam est a complexione materiali apostemosa, quae in Arabico nominatur afirsen abberit, id est frigus: et aliquando accedit haec egritudine cerebro, mediante ore stomachi».

33. Ivi, III, 40D: «Et causa, propter quam permutantur istae virtutes ad malam operationem, est mala complexio quae provenit a cholera, aut melancholia. [...] Corruptio quae accedit his virtutibus propter complexionem melancholicam est cum timore qui sit sine causa et cum malis cogitationibus et tristitia, et timore rerum impossibilium. Et quando uritur melancholia et fiunt accidentia cholerae in ipsa, tunc convertitur homo ad ferinos mores: et omnes motus ipsius sunt pravi et timorosi et haec impressio fit in anima propter complexionem obscuritatis melancholie».

34. Ivi, cc. 56r-v, III, 40F-H: «Sed nigredo non est causa huius, sicut dicunt medici, quia color non est causa substantialis ad corrumpendis virtutes animae, sed hec causa provenit ab una specie male complexionis sicut alie egritudines. Et tu scis quod habitus anime sequuntur complexionem corpoream in hac coniunctione. Et qui dicunt quod anima terretur propter humorem melancholicum nigrum sicut terretur hominem in obscuro, dicunt verba cantionum: quia aliqua laesio non advenit animae in obscuro, nisi privatio sensati sensus visibilis quia non videt anima in corpore ut possit dici quod sentiat terrorem nigredinis, et magis

In un'opera di medicina si legge dunque, con altra formulazione, il contenuto dei *verba canticis* cavalcantiani, cioè che l'immaginazione è corrotta dall'*obsecritas* della bile nera, quando è infiammata dall'ira. Non i soli medici, tuttavia, spiegano le *aegritudines* dell'immaginazione fondandosi sul *Problema 30.1*<sup>35</sup>: commentando il brano del *De anima* sull'offuscamento dell'immaginazione dovuto alle passioni ripreso da Cavalcanti, Alberto Magno fa esattamente lo stesso, e Tommaso lo segue:

Quoniam autem visus inter omnes sensus maxime est sensus, eo quod magis habet sensibilis cognitionis, propter quod etiam disciplinabilis est maxime et formalis, in quo est operatio semplici animae et quasi nihil operationis naturae; propter quam etiam causam inter sensus primus est, et ideo etiam nomen a luce accipit, quoniam oculi luminaria dicuntur et visus lumen luminarium illorum, et hoc est ideo, quia sine lumine non contingit videre: ideo phantasia derivatum nomen a visu, quia phantasia dicitur visio vel apparitio Latine. Et huius causa est etiam, quoniam sensibilia visus maxime permanente et figuntur in phantasia et alia inus et minime sensibilia olfactus [...]. Qui autem phantasmata sunt similia sensibus, fit conversio ad ea sicut ad sensibilia, quando non est advertens ratio vel estimativa cognitio. Et ideo multa per phantasiam operantur animalia, sicut supra diximus, alia quidem, quia intellectum non habent, sicut bruta, alia vero ex hoc *quod habent intellectum velatum propter aliquam amentiam melancholiae* vel ebrietatis aut egritudinis cerebri aut proter somnum, qui licet per se sit ligamentum sensuum, tamen etiam ligat intellectus per accidens, sicut quidam nomine, et illi operantur per solam phantasiam<sup>36</sup>.

Ciò accade perché è Aristotele stesso, in un altro dei *Problemata*, l'II.38, a studiare l'interazione tra malinconia e fantasia; nulla di strano, dunque, che l'opuscolo

foendum est dicere ut videat extra, quia anima non est extra nec intus. Sed est sciendum quod de natura istius humoris melancholici est ut ipsum sequatur haec accidentia, sicut de natura sanguinis est ut ipsum sequatur gaudium et laetitia et non dicemus propter hoc quod sanguis det lumen animae. Et heac res manifesta est illi, qui aliquantulum natura gustavit. Et in hac egritudine, quae dicitur melancholia cadit magna divisio inter medicos de eius causa. Quidam dicunt quod possibile est ut in ipsomet cerebro fiat, aut propter adustionem sanguinis cordis aut propter stomachi.

35. Ivi, c. IV, 1, 2L: «Tertius liber dicitur liber egritudinum. Et ibi definietur egritudo. Et narrat species aegritudinum simplicium, et membra consimilia, et officialia. Et ponit in unoquoque eorum omnes quattuor causas universales, et etiam de particularibus. Et postea narrat omnes species aegritudinum compositarum, quae sunt in membris sed ponit causas earum secundum istam eandem viam praedictam. Et narrat omnia accidentia, quae superveniunt super eorum operationes in diminutione, aut in debilitate: et ponit causas istarum rerum prolixe. Et in isto loco cadit definitio doloris, et que sunt causae eius, et quot. Et hic addimus verba super sensuum et virtutum: et ponit causas secundum sententiam Aristotelis».

36. Alberto Magno, *De anima*, ed. C. Stroick, in Id., *Opera omnia*, cit., pp. 176, 26-67; Tommaso d'Aquino, *Sentencia libri de anima*, cit., I. III, lec. VI, 670, p. 162: «Unde quando intellectus non dominatur, agunt animalia secundum phantasiam. Alia quidem, quia omnino non habent intellectum, sicut bestiae, alia vero quia habent intellectum velatum, sicut homines. Quod contingit tripliciter. Quandoque quidem ex aliqua passione irae, aut concupiscentiae, vel timoris aut aliquid huiusmodi. Quandoque autem accedit ex aliqua infirmitate, sicut patet in phreneticis vel furiosis. Quandoque accedit in dormientibus. Ex istis patet quod intellectus non praevallet phantasiae, unde homo sequitur apprehensionem phantasticam quasi veram».

sulla malinconia venisse impiegato per spiegare le *aegritudines* dell’immaginazione menzionate in *De anima*, 429a: già Cicerone in *Tusc.*, 180 lo aveva citato in antifrasì all’impassibilità dell’intelletto che *similitudinem facere non potest*. Il mito tragico della passione illimitabile e il mito metafisico dell’intelletto, impassibile e resciso da ogni compromissione con la materia, posti l’uno contro l’altro, nelle *Tusculanae*, nel quadro della critica stoica alla morale aristotelica, costituiscono forse la più antica premessa ideo-logica alla lettura cavalcantiana dell’amore, e alla sua riproposizione in chiave stoica e cristiana, praticata da Petrarca.