

ITALA TAMBASCO

«L'omor che mal converte».
Quando la mente condanna: Dante e Boccaccio

In

Natura Società Letteratura, Atti del XXII Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018),
a cura di A. Campana e F. Giunta,
Roma, Adi editore, 2020
Isbn: 9788890790560

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/natura-societa-letteratura>
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

ITALA TAMBASCO

«L'omor che mal converte».
Quando la mente condanna: Dante e Boccaccio

Che la mente influisca materialmente sulla corporeità è convinzione diffusa sin dai tempi antichi. Dalla teoria degli umori di Ippocrate a quella di Galeno, passando attraverso alcune massime insite ai Proverbi biblici, l'antichità metteva in guardia l'uomo dalla nociva abitudine di 'trattenere' nel proprio corpo cattivi pensieri e passioni negative. Una convinzione da cui, pare, non prescindano neppure le narrazioni medievali e che Dante ben compendia in Inf. XXX, raccontando l'idropisia di Mestro Adamo come conseguenza manifesta del suo temperamento («l'omor che mal converte», Inf. XXX, 53). È solo la prima di alcune suggestive immagini, tratte dalla Commedia, con cui si intende dimostrare una certa sensibilità dantesca per l'argomento, non sfuggita neppure allo sguardo vigile del Boccaccio commentatore che nelle Esposizioni mostra di condividere pienamente l'intuizione dell'autore fiorentino, esplicitandone il concetto.

Se negli ultimi decenni la fiducia riposta dalla medicina tradizionale nei confronti della Psicologia e dell'Olistica sia notevolmente cresciuta, si fa ancora fatica a riconoscere empiricamente che pensieri, traumi ed emozioni possano avere un'incidenza concreta sull'organismo, fino a comprometterne il corretto funzionamento. Eppure, che la mente influisca materialmente sulla corporeità è una convinzione diffusa sin dall'antichità;¹ un pensiero ben radicato nella coscienza comune, di cui si trova traccia già nelle Sacre Scritture. Nel libro dei *Proverbi*, ad esempio, si legge che «un cuore lieto fa bene al corpo, uno spirito abbattuto inaridisce le ossa»;² «come la tignola nel panno e il tarlo nel legno, così nuoce la tristezza al cuore dell'uomo»;³ la tristezza scava inesorabilmente il cuore umano al punto che – lo assicura il *Siracide* – «dalla tristezza viene presto la morte».⁴

Anche la filosofia greca pone tale questione al centro del proprio interesse producendo la prima frattura tra chi, come Platone, si fa sostenitore di una tesi dualistica, basata sul principio che anima e corpo fossero due sostanze distinte e chi, sulla scia della tripartizione aristotelica e delle teorie di Galeno, rifiuta tale dicotomia ed anzi identifica l'anima come l'insieme delle capacità che consentono all'organismo di vivere. Tale divisione si protrasse durante tutto il Medioevo e divenne più complessa nell'alveo degli scrittori cristiani, poiché ammettere che la mente umana avesse il potere di influire sull'organismo, al punto da farlo ammalare, significava anche smentire l'idea, saldamente radicata negli anni bui dell'età di mezzo, della malattia umana intesa come manifestazione della volontà divina, o più prosaicamente come 'sacra punizione'. Le autorità ecclesiastiche condensano la questione attorno ad un nodo fondamentale che valuta la responsabilità umana rispetto alla possibilità di alterare la materia, *sub species* il corpo umano. Potremmo compendiare la questione ponendo a confronto la tesi di San Tommaso e quella di Sant'Agostino, il primo, nella *Summa Teologie*, elabora una lunga dissertazione sulle ripercussioni che la tristezza e la disperazione possono avere sul corpo umano, poiché si oppongono al moto vitale («vitali motioni»), risolvendo che «fra tutte le passioni dell'anima, quella che più nuoce al corpo è la

¹ Già Ippocrate di Kos riteneva che lo studio e la diagnosi delle malattie non potessero prescindere dall'intero stile di vita del paziente, considerando gli elementi dietetici, atmosferici, psicologici e sociali; l'individuo doveva quindi essere valutato nel suo contesto più globale piuttosto che particolare. Ippocrate portò avanti inoltre la Teoria degli Umori, introdotta da Polibio, per la quale la salute o la malattia sono i prodotti di una giusta proporzione tra sangue, flegma, bile gialla e bile nera. Per le opere dell'autore greco si rinvia a: HIPPOCRATES, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, Unione tipografico- editrice torinese, 2010.

² *Prov.* 17, 22. «nimus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa».

³ *Ivi*, 25, 20. «Sicut exuens pallium in die frigoris, sicut acetum in nitro, qui cantat carmina cordi tristi».

⁴ *Sir*, 38, 19. («A tristitia enim festinat mors»). Sempre nel *Siracide* si legge, inoltre: «Il segreto della salute è la gioia del cuore, mentre la gelosia e l'ira accorciano i giorni, le preoccupazioni anticipa la vecchiaia» (*Sir* 30, 22-24).

tristezza».⁵ Al contrario, Agostino, suo confessore, nel *De Trinitate*, asserisce che la materia corporea «soli Deo obedit»⁶ e che l'uomo non ha alcun potere di compromettere la materia con le sue emozioni.

Ben interpreta tale assunto Petrarca che, nelle *Confessioni*, per quanto adombri semanticamente l'idea che la sua *cogitatio* fosse nociva, definendo la sua melancolia «morbo funesto dell'anima», di fatto sposa a pieno il pensiero di Agostino contemplando solo la possibilità che sia il corpo, corrotto dai sensi, ad opprimere l'animo umano, mentre non sembra in alcun modo essere persuaso dall'idea che l'ossessività di tali pensieri possa nuocere all'organismo; egli risolve esplicitamente che «il corpo che è corrotto aggrava l'anima», e non il contrario.⁷ Non resta, allora, che mettere in guardia il melanconico discepolo dai rischi che la tristezza e la lussuria possono arrecargli:

Giustamente distingui, e così si verifica in voi la parola dell'apostolo: "Il corpo, che è corrotto, aggrava l'anima, e l'abitazione terrena deprime i sensi, che a molte cose si rivolgono". Poiché si aggregano innumerevoli aspetti ed immagini di cose visibili, che, penetrate per i sensi corporei, dopo che vi sono state accolte ad una ad una, si addensano in folla nei penetrali dell'anima; ed essa, che non è creata a tale scopo, né capace di accoglierne tante a tanto dissimili, opprimono e confondono. Di qui quella peste dei "fantasmi", che dividono e disperdono i vostri pensieri, e che con la loro mutevolezza rovinosa chiudono la via alle riflessioni chiarificatrici, coi cui si ascende all'unico e sommo lume.⁸

Tendendo fede alla traduzione del Ponte, vediamo come «la peste dei 'fantasmi'⁹ che dividono e disperdono i vostri pensieri»¹⁰ restituisca degnamente l'idea del dissidio interiore generato dalla *cogitatio* di Francesco e dell'umanità intera; si tratta di pensieri che «si addensano in folla nei penetrali dell'anima»,¹¹ e così ne determinano il «delirio malinconico». ¹² La terminologia usata dal poeta suggerisce una concreta nocività dell'umore negativo, parlando per l'appunto di pestiferi pensieri che penetrano (e quindi scavano) l'animo umano; Petrarca sposa a pieno il pensiero di Agostino e contempla solo la possibilità che sia il corpo, corrotto dai sensi, ad opprimere l'animo umano, mentre non sembra in alcun modo essere persuaso dall'idea che l'ossessività di tali pensieri possa condurlo ad un processo di sconvolgimento fisico, nonostante la sua melancolia fosse da tempo associata alla componente fisiologica.¹³ Sin dalla cosiddetta teoria dei 'quattro temperamenti' di Ippocrate, nella quale possiamo riconoscere il principio delle prime teorie eziologiche, la cosiddetta 'melancolia' è stata associata alla produzione della bile nera (o atrabile) nella milza.¹⁴

⁵ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, a cura di mons. P. Gianolio, Roma, Ed. Paoline, 1962.

⁶ *De Trini* 3,8; cfr. SANT'AGOSTINO, *De Trinitate Libri XV*, a cura di W. J. Mountain, Turnholt, Typographi Brepols, 1968.

⁷ F. PETRARCA, *Secretum*, I, a cura di G. Ponte, Milano, Mursia, 1968, 471.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Per una ricognizione sul ruolo dei *fantasmata* si rinvia all'introduzione del grande trattato sull'erotomania del medico francese J. FERRAND, *A Treatise of Lovesickness*, a cura di d. Breecher e M. Ciavolella, Syracuse University Press, 1984, 662-663. Si veda anche: R. CAPUTO, *Cogitans fingo. Petrarca tra Secretum e Canzoniere*, Roma, Bulzoni, 1987.

¹⁰ PETRARCA, *Secretum*..., 471.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. CIAVOLELLA, *La stanza della memoria: amore e malattia nel Secretum*, «Quaderns d'Italià», 11, 2006, 55-63: 63.

¹³ In particolare il poeta insiste molto sulla perversione dei sensi interni che trascina l'amante in una *quête* per un'immagine – quella di Laura – perennemente riflessa nella sua memoria, in un vano ed ossessivo tentativo di possedere un oggetto del desiderio che non può essere raggiunto. Cfr. *ibidem*.

¹⁴ La stessa etimologia del termine, è ben noto, nasce da un concreto riferimento biologico, da *mèlanos* – che significa 'nero' – e *cholè*, interpretabile con il significato di 'bile'. Ippocrate fu tra i primi a rompere il

Nella *Commedia* dantesca lo stravolgimento fisico e la malattia rappresentano i principali strumenti ingegnati dal poeta per riferire gli orrori infernali del contrappasso, una lampante dimostrazione delle conseguenze che il peccato può riversare sul corpo umano, sebbene in forma di punizione divina, *post mortem*. Uno dei casi più evidenti, in tal senso, è quello della decima bolgia dell'*Inferno*, in cui albergano gli «ammalati» – come definisce Dante i falsari – in quella che pare essere l'unica occorrenza del poema, riferita esplicitamente alla malattia. Lebbra e scabbia tormentano gli alchimisti di *Inferno* XXIX e corrompono il loro corpo così come essi alterarono la natura di ciò che falsificarono. Sebbene le affezioni dantesche siano sempre frutto dalla volontà divina, vi è anche chi, tra gli antichi commentatori, prova a descrivere la loro malattia come conseguenza diretta di una attitudine assunta in vita. Jacopo dalla Lana, ad esempio, tiene a precisare che la compromissione del loro corpo derivi dal fatto che il falsario «ha avuto la mente e la operazione corrotta»,¹⁵ suggerendo l'idea che l'infermità che li affligge fosse inevitabile conseguenza della loro dedizione mentale, oltre che fisica, al peccato. I falsari di moneta della decima bolgia sono tormentati dall'idropisia, una malattia causata dall'accumulo di liquido sieroso, che gonfia a dismisura il corpo umano. Nella generale trasfigurazione dei dannati che abitano l'ottavo cerchio, quella di Maestro Adamo è sicuramente la più repellente ed anche la più nota. L'infelice che per la pancia gonfia giace a terra e, nella sua magrezza allunga il collo, su cui spunta un esile viso, rassomiglia ad uno strumento musicale: il liuto.

La grave idropesi, che sì dispaia
 le membra con l'omor che mal converte,
 che 'l viso non risponde a la ventraia,
 faccia lui tener le labbra aperte
 come l'etico fa, che per la sete
 l'un verso 'l mento e l'altro in sù rinverte.¹⁶

Nella ripugnante descrizione dello sciagurato, ci pare che Dante lasci trapelare qualche riferimento alla complessa questione corpo-mente. Già lo studioso Bartoli colse, nei versi danteschi, l'eco di uno dei sermoni agostiniani in cui, effettivamente, pare che l'autore cristiano faccia un passo avanti, identificando l'idropisia del corpo con l'idropisia del cuore, stabilendo, nel *Sermones de Scripturis de Novo Testamento*, una connessione tra l'attività della mente a quella fisiologica.¹⁷

legame superstizioso che legava inscindibilmente la malattia alla punizione divina o alla magia. Cfr. IPOCRATE, *Il male sacro*, Milano, Alboversorio, 2014 (trad. it. di G. Cosmacini); D. SATERINI MATERI, *Immagini della follia. Dalla malattia sacra alla nascita del manicomio. Con i confronti antologici da Ippocrate*, Messina-Firenze, D'Anna, 1979. Secondo Ippocrate, i quattro temperamenti, oltre a quello melanconico, sarebbero riconducibili essenzialmente al flemmatico (legato all'umore del flegma, con sede nella testa); sanguigno (legato all'umore del sangue, con sede nel cuore); collerico (legato all'umore della bile gialla, con sede nel fegato). Il successo di tale teoria indusse Galeno ad ampliarla, nel II secolo; da qui essa fu ampiamente diffusa ed utilizzata fino al XV secolo.

¹⁵ Si veda la nota introduttiva al commento di Jacopo della Lana ad *Inferno* XXIX: *Comedia di Dante degli Allighieri col Commento di Jacopo della Lana bolognese*, a cura di L. Scarabelli, Bologna, Tipografia Regia, 1866-67.

¹⁶ *Inf.* XXX, 52-57.

¹⁷ «Volendo dives esse, desiderat, aestuat, sitit; et tamquam hydropisis morbo, plus bibendo, plus sitit. Mira ista similitudo est in corporis morbo, omnino avarus in corde hydrops est. Nam hydrops in carne, humore plenus est, humore periclitatur, et humore non satiatur: sic hydrops in corde, quanto plus habet, tanto plus eget» (*De Scripturis, Sermo, CLXXVII*). Cfr. SANT'AGOSTINO, *Sermones de veteri Testamento: id est Sermones 1.-50. secundum ordinem vulgatum, insertis etiam novem sermonibus post Maurinos repertis*, Turnholti, Typographi Brepols, 1997. Secondo Vittorio Bartoli quest'interpretazione offre a Dante l'occasione per esporre le proprie conoscenze sulla teoria umorale di Ippocrate che, rivisitata, ampliata ed organizzata da Galeno in un vasto corpo dottrinale, divenne costante e imprescindibile punto di riferimento per medici, filosofi e teologi

L'esplicito riferimento alla malattia che dispaia il corpo di Maestro Adamo, a causa dell'«omor che mal converte», adombra, neppure troppo velatamente, l'idea che la causa della sua idropisia sia da rintracciare non tanto nel suo peccato quanto nel 'cattivo umore' che compromette – «mal converte» – il corretto svolgimento delle funzioni fisiologiche dell'organismo. I peccatori, infatti, sebbene marchiati da una trasgressione legata alla bramosia di ricchezze, di fatto paiono tutti accomunati da un atteggiamento collerico.

L'emblematico momento in cui Dante coglie il personaggio di maestro Adamo, quello del grottesco litigio con Sinone il greco, è prova di un temperamento descritto come tutt'altro che occasionale e rappresentativo non solo dell'idropico ma di tutti i dannati che abitano l'ottavo cerchio. Il poeta insiste particolarmente sull'irascibilità dei personaggi che incontra e l'ira diventa una sorta di *métaphore obsédante* del canto: Gianni Schicchi «va rabbioso» mentre l'incestuosa Mirra e Buoso Donati sono definiti da Dante i «due rabbiosi» che precedono l'incontro con Mastro Adamo. Questi poi definisce «arrabbiate ombre» i suoi compagni di sventura, prima di dar prova della sua stessa ira nello scontro con Sinone. L'atmosfera finisce per contagiare persino il poeta mantovano che rimprovera Dante per aver seguito con attenzione ed interesse una rissa così volgare. Virgilio lo ammonisce e per poco non si adira con lui – «per poco con teo non mi rizzo» –¹⁸ sollecitandolo ad abbandonare lo spettacolo plebeo. Lo stesso Dante tiene a sottolineare al lettore la differenza del temperamento virgiliano che, in tale contesto, assume connotati simili al malumore che si addensa nella bolgia dei falsari – «io 'l senti' a me parlar con ira» –¹⁹ quasi come fosse l'ira e non la contraffazione il vero peccato, la vera epidemia, da cui fuggire.

Proseguendo lungo il filone dei peccati pecuniari, avari e prodighi scontano la loro pena in *Inferno* VII, non a caso nel medesimo contesto in cui sono puniti iracondi ed accidiosi, quasi che il poeta volesse indicare una sottesa somiglianza dovuta alla comune attitudine dei dannati a procurarsi angosce e preoccupazioni. Essi sono condannati a spingere pesi – forse dei massi – col petto, una pena che molti commentatori non sono riusciti a spiegare se non attraverso l'identificazione del peso dei massi con il peso dell'oro e dei metalli preziosi che bramavano di accumulare in vita.

Più che tra i contemporanei, è ancora tra i primissimi interpreti che ci pare di distinguere chi seppe indagare a fondo i versi danteschi, cogliendo un nesso tra il peso che opprime il petto dei dannati infernali ed il peso che afflisce, in vita, la loro mente, schiacciata da angosce ed inquietudini per il desiderio di accumulo ed avidità. Benvenuto da Imola, per primo, allude alla possibilità che il peso dei massi possa riferirsi, metaforicamente, al peso delle preoccupazioni che affliggono, in vita, gli scialacquatori; tali pensieri «continuo premunt et gravant corpus et animum avari et prodigi».²⁰

medievali. Le opere di Galeno, disperse durante le invasioni e migrazioni barbariche, tornarono in Occidente con gli Arabi. Cfr. V. BARTOLI, *L'idropisia di maestro Adamo in Inferno XXX. Importanza della dottrina umorale di Galeno nel medioevo*, «Tenzzone», 8, 2007, 11-29. L'influenza della dottrina degli umori sulla poesia della *Commedia* è stata primariamente sostenuta e documentata da I. RONDINA, *El accidioso fummo y la belletta negra en Inferno VII, 100-124. Posible influencia de la teoría de los humores*, «Tenzzone», 7, 51-69.

¹⁸*Inf.* XXX, 132.

¹⁹*Ivi*, 133

²⁰Si riporta, per estremo interesse, l'intero passo: «Autor dat debitam poenam istis; nam per ista onera repraesentat nobis magna pondera laborum et curarum quae continuo premunt et gravant corpus et animum avari et prodigi». Si rinvia al commento di Benvenuto da Imola ad *Inf.* VII, 25-27; Cfr. *Benevenuti de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon*, a cura di J. P. Lacaita, Florentiae, G. Barbèra, 1887,

Anche Francesco da Buti fa cenno alla relazione corpo/mente, sostenendo che «grandissime fatiche sostiene lo avaro col corpo, e con la mente» annettendo che le stesse fatiche, che Dante ingegna come contrappasso infernale, gravano sul petto degli avari e dei prodighi già in vita («che sono nel mondo»²¹).

L'insistenza del poeta sull'indole irascibile dei personaggi ci obbliga a volgere lo sguardo indietro e guardare al trattamento che egli riserva a coloro che del furore e della collera fecero – in vita – uno vero e proprio *modus operandi*. Gli iracondi scontano la loro pena, insieme agli accidiosi, nel settimo cerchio dell'*Inferno*.²² Alcuni di loro sono immersi nell'«acqua buia assai più che persa» del «tristo ruscel» in cui è possibile scorgere, in termini di suggestione, un riferimento alla bile nera prodotta, già secondo i dettami della teoria di Ippocrate, dall'umore melanconico. Mentre la tristezza degli accidiosi, che vanno «portando dentro l'accidioso fummo», annega nella «belletta negra»,²³ gli iracondi sono rappresentati nell'atto di percuotersi l'un l'altro e, così come nel mondo offesero moralmente e fisicamente il prossimo, ora subiscono tra di loro una ingiuria più grossa che li condanna al vicendevole dilaniamento del corpo.²⁴

Tra la numerosa schiera di commentatori antichi merita una certa attenzione la lunga dissertazione allegorica che Giovanni Boccaccio dedica al canto VII dell'*Inferno*. Parafrasando Aristotele, egli definisce l'ira un «disordinato appetito di vendetta»²⁵ stabilendo sin da subito una relazione tra squilibrio emotivo ed una legge fisiologica. Tuttavia, un dato assolutamente nuovo ed interessante risiede nel fatto che Boccaccio analizzi e classifichi il peccato degli iracondi sulla base della durezza del loro stato emotivo, cioè sulla loro incapacità di lasciar andare emozioni nocive

²¹ Francesco da Buti insiste, più degli altri, sul presunto legame tra attaccamento al denaro e malattia; egli, infatti, ritiene che avari e prodighi siano accomunati dalla stessa pena, sia in morte che in vita, in quanto le preoccupazioni indirizzate alla bramosia di denaro condannano entrambi i peccatori alla certezza di una malattia fisica. Si riporta una parte della lunga dissertazione che l'antico commentatore dedica a tale questione: «Et è qui da notare come è detto di sopra delli altri, che quelle pene e quelli tormenti, che per convenienza del peccato l'autor finge essere nelli dannati nell'inferno, moralmente et allegoricamente intende essere in quelli che sono nel mondo: imperò che chi muore nel peccato mortale della avarizia ostinata, con quella ostinazione si sta tuttavia; e questa è gravissima pena, che continuamente desidera le ricchezze del mondo, e conosca che non bene desidera, anzi fa male. E però ben finge l'autore che nell'inferno li avari vadano contro alli prodighi nel cerchio tondo, voltando pesi col petto: imperò che in questo mondo fanno lo simile l'avarò, e lo prodigo: chè l'avarò sempre s'affatica con la mente e col corpo di ragunare ricchezze, che sono cose ponderose, che fa lo prodigo il contrario; cioè di dispregiarle, e di consumarle, e così voltando pesi l'uno contra l'altro; e così appare la cagione della fizione dell'autore». Si rinvia al commento di Francesco da Buti ad *Inf. VII, 16-35: Commento di Francesco da Buti sopra La Divina Commedia di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, Pisa, Fratelli Nistri, 1858-62.

²² È importante notare come anche in tal caso il raggruppamento di iracondi ed accidiosi (tristi e melanconici) lascia presupporre che il poeta avesse in mente la teoria umorale – che Galeno riprese da Ippocrate nel II secolo – che associa all'umore melanconico l'alterazione della produzione di bile nera o atrabile (con sede nella milza) e a quello collerico la produzione di bile gialla.

²³ Il riferimento è alle acque del fiume Stige. È importante notare quanto in proposito sottolineato già da Boccaccio, e cioè che «Questo nome Stige è interpretato "tristizia", e perciò è detta figliuola d'Acheronte, il qual, come davanti è detto, viene a dire "senza allegrezza"» (cfr. *Esposizioni*, 7, I, XXVIII).

²⁴ «Queste si percotean non pur con mano, / ma con la testa e col petto e coi piedi, / troncandosi co' denti a brano a brano» (*Inf. VII*, 113-114). Nelle medesime circostanze si presenteranno al poeta le anime di alcuni falsari accecati dall'ira: «L'una giunse a Capocchio, e in sul nodo / del collo l'assannò, sì che, tirando, / grattar li fece il ventre al fondo sodo. / E l'Aretin cherimase, tremando / mi disse: «Quel folletto è Gianni Schicchi, / e va rabbioso altrui così conciano»» (*Inf. XXX*, 28-33).

²⁵ G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, vol. VI, Milano, Mondadori, 1965.

come l'ira, trattenendola dannosamente nella propria mente, riversandola nel proprio corpo, poiché essi «più tempo perseverano in stare adirati che essi non deono».²⁶

Tenendo lo sguardo fisso all'*Etica* aristotelica, il poeta rintraccia, nel suo commento, tre tipi di ira e li espone procedendo in base alla loro gravità. La prima tipologia include coloro che per ogni minima cosa si adirano e prorompono in furore, ma in esso «non lungamente perseverano [...] e così, essalata l'ira, ritornano nella quiete prima».²⁷ La seconda tipologia fa riferimento a coloro in cui l'ira «è sì pertinace e ferma, che non senza difficoltà si dissolve». Infine, alla terza tipologia appartengono:

alcuni, li quali, adirati, in alcuna maniera non lascian l'ira, né per consiglio d'alcuno, né per lusinga, né ancora per lungheza di tempo, senza aver prima presa vendetta dell'offesa, la quale par loro avere ricevuta: e questi sono pessimi adirati, per ciò che, come assai chiaramente veder si può, essi hanno l'ira convertita in odio [...] È nondimeno questo vizio spesse volte non solamente per lo futuro supplicio dannoso molto all'iracundo, ma ancora nella vita presente.²⁸

Boccaccio tiene a precisare che gli iracondi subiscono gli effetti del loro peccato già in vita, in quanto l'ira finisce col rivelarsi più dannosa per sé stessi che per i destinatari dei loro atteggiamenti collerici. Egli afferma chiaramente: «dobbiam sentire co' petti offendersi gli iracundi, non l'un l'altro, ma se medesimi».²⁹ L'iracundo della peggior specie, infatti, cova odio e desiderio di vendetta nella sua mente e nel suo cuore fino a quando non la ottiene; «e così mentre che l'iracundo con tutto il suo desiderio sta inteso a doversi dell'ingiuria ricevuta vendicare, offende più se medesimo che 'l nemico».³⁰

Il poeta da prova di estrema sensibilità, affinando l'acuta prospettiva dantesca del contrappasso, e proponendo una lettura, oseremmo dire, “psicologica” della pena. Se Dante escogita l'atto di azzannarsi e percuotersi l'un l'altro per restituire, in morte, la crudeltà e la rabbia con cui questi dannati agirono in vita, Boccaccio invita il lettore ad una riflessione sull'autolesionismo degli iracundi e sul danno che l'ira produce in «se medesimi ancora nella vita presente», a causa delle conseguenze che il sentimento collerico produrrebbe all'organismo di chi lo prova. Il poeta imbocca, *ante litteram*, il sentiero della psicosomatica ed un'ulteriore prova viene dal commento al canto XIII dell'*Inferno*. Qui gli scialacquatori sono condannati ad essere inseguiti, raggiunti e dilaniati da nere cagne bramose e invano tentano di sottrarsi al loro morso famelico.³¹

²⁶ BOCCACCIO, *Esposizioni...*; tutte le considerazioni di Boccaccio sugli iracundi afferiscono al suo commento del VII canto dell'*Inferno* (vv. 109-116).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. Si riporta, di seguito, l'intero passo: «Possiamo nondimeno intendere per la testa dell'iracundo i pensieri, gli intendimenti, le diliberazioni dell'iracundo, tutti posti e dirizzati dietro al desiderio della vendetta: e questo, per ciò che nella testa consistono tutte le virtù sensitive interiori e ancora le 'ntellettive, dalle quali sono formate le predette cose. E per ciò che nel petto consistono le virtù vitali e le nutritive, dobbiam sentire co' petti offendersi gli iracundi, non l'un l'altro, ma se medesimi; in quanto, quando molto si pon l'animo intorno all'effetto d'alcun desiderio, non si prende da colui, che così è occupato, né la quantità del cibo usata, né ancora con l'ordine consueto, per che conviene che la virtù nutritiva sia intorno al suo ufficio talvolta molto impedita; dal quale impedimento seguita la debolezza e il diminuimento delle virtù vitali: e così, mentre che l'iracundo con tutto il suo desiderio sta inteso a doversi dell'ingiuria ricevuta vendicare, offende più se medesimo che 'l nemico».

³¹ Si rievoca, dunque, il tema della caccia infernale che Dante, per primo, applica alla pena dei dissipatori e, indirettamente ai suicidi, mentre nella tradizione medievale era di solito collegato alle colpe d'amore. Lo stesso Boccaccio vi ricorre nella novella di Nostagio degli Onesti – non a caso un dissipatore del suo

Di dietro a loro era la selva piena
 di nere cagne, bramose e correnti
 come veltri ch'uscisser di catena.
 In quel che s'appiattò miser li denti,
 e quel dilaceraro a brano a brano;
 poi sen portar quelle membra dolenti.³²

Gli scialacquatori sono così dannati a essere inseguiti, raggiunti e dilacerati da nere cagne, bramose e correnti: invano essi fuggono, con lena maggiore o minore, incalzati dalle terribili fiere, tentando di sottrarsi al loro morso famelico. Ancora, il contributo interpretativo di Boccaccio ci pare decisivo per capire meglio la funzione allegorica del contrappasso. Secondo il poeta, infatti, l'enigmatica punizione dantesca riprodurrebbe metaforicamente il tormento psichico che la dissipazione delle loro ricchezze ha provocato, già in vita, negli scialacquatori, suggerendo un'analogia tra i morsi delle cagne e le «amarissime rimorsioni» da cui furono afflitti a causa del loro peccato. Egli sostiene infatti che:

coloro li quali di ricchezza, per lor male adoperare, vengono in estrema povertà, sian continuamente afflitti e stimolati, anzi nelle coscienze loro stracciati da amarissime rimorsioni del lor bestialmente aver gittato quello che dovea, quanto la lor vita durasse, sostentare e aiutare: e son questi cotali o da tante cagne morsi, o in tante parti sbranati, quante sono le passioni le quali lor sopravvengono per la loro inopia». ³³

Anche il peccato dell'accidia, punito nella *Commedia* insieme all'ira, genera in Boccaccio riflessioni simili, non tanto nel commento al canto VII dell'*Inferno* – dove le sue considerazioni prediligono una prospettiva moralistica più che psicosomatica –³⁴ quanto più nelle sue opere e specie

patrimonio – a causa dell'amore per una giovane donna, più nobile e ricca di lui, che fa parte dell'importante famiglia Traversari. («E oltre a ciò, davanti guardandosi, vide venir per un boschetto assai folto d'albuscelli e di pruni, correndo verso il luogo dove egli era, una bellissima giovane ignuda, scapigliata e tutta graffiata dalle frasche e da' pruni, piagnendo e gridando forte mercé; e oltre a questo le vide a' fianchi due grandi e fieri mastini, li quali duramente appresso correndole spesse volte crudelmente dove la giugnevano la mordevano; e dietro a lei vide venire sopra un corsier nero un cavalier bruno, forte nel viso crucciato, con uno stocco in mano, lei di morte con parole spaventevoli e villane minacciando», *Decameron*, V, VIII; cfr. G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di M. Fiorilla e G. Alfano, Milano, BUR, 2013).

³² *Inf.* XIII, 124-129. Va segnalata, tra l'altro, la perfetta assonanza – mai casuale nel *corpus* della fitta trama della *Commedia* – tra la descrizione della pena degli scialacquatori e quella degli iracondi, di cui abbiamo parlato nel primo riferimento dantesco. Se qui si legge «In quel che s'appiattò miser li denti, / e quel dilaceraro a brano a brano», in *Inf.* VII, 113-115 leggiamo: «Queste si percotean non pur con mano, / ma con la testa e col petto e coi piedi, / troncandosi co' denti a brano a brano».

³³ BOCCACCIO, *Esposizioni...*, XIII, 2, LII.

³⁴ Qui Boccaccio si limita a registrare due tipi di accidia: una proviene dalla mancata soddisfazione di un desiderio mal riposto (nel quale possiamo tuttavia riconoscere tracce del desiderio amoroso per il quale manifesta comunque un certo solidale compatimento) ed un'altra che afferrisce all'animo umano che si contrista per i peccati commessi (e questa è addirittura lodevole). («Intorno alqual senso è da sapere che sono due maniere di tristizia: o l'uomo s'attrista perciocché egli non può a'suoi dannosi desiderî pervenire; o l'uomo s'attrista cognoscendo che egli ha alcuna o molte cose meno giustamente commesse. La prima spezie di tristizia non fu mai nutrice né albergatrice degl'iddii, anzi è loro nimica e odiosa, intendendo gl'«iddii» per l'anime de' beati; ma la seconda fu ed è nutrice degl'iddii, cioè di coloro li quali divengono iddii, cioè beati: perciocché il dolersi e l'attristarsi delle cose men che ben fatte, niuna altra cosa è che prestare alimenti alla virtù, per la quale i gentili andarono nelle lor deità, secondo che le loro storie ne mostrano; e noi cristiani, per l'attristarci de' nostri peccati, n'andiamo in vita eterna, nella quale noi siamo veri iddii e non vani»). Cfr. BOCCACCIO, *Esposizioni...*, VII, XXVIII, I.

nell'estrema degenerazione dell'indole accidiosa, generata dalle «amorose tribulazioni».³⁵ Valga per tutti l'esempio di Fiammetta e gli effetti che tale «tristizia» arreca al suo corpo nell'*Elegia*, che non a caso fu definito il primo romanzo psicologico della letteratura europea.³⁶ Nota bene la studiosa Donato quando rileva che – specialmente nei prologhi delle sue opere – Boccaccio celebra il valore terapeutico della creazione letteraria, come atto liberatorio in cui l'autore spera di trovare sollievo al proprio dolore, «oggettivizzandolo sulla pagina scritta».³⁷ Nulla di nuovo, tuttavia, se si pensa alla funzione catartica che Aristotele attribuiva alla tragedia greca.

La vera novità di Boccaccio è, a nostro avviso, da rintracciare nel principio che vede contrapposto il trattenere/lasciar andare determinate passioni nelle quali ravvisa il rischio di un tormento fisico capace di provocare persino la morte. L'atteggiamento malinconico – così come abbiamo visto quello collerico – rappresentano, per lo scrittore, una minaccia nella misura in cui gli uomini decidono di trattenerli a lungo in se stessi. È una convinzione connaturata nel certaldese di cui ci lascia una bellissima testimonianza nel Prologo del *Filostrato*, a cui il 'vinto da Amore' affida la proiezione esterna di un intimissimo cumulo di emozioni:

E dico che, veggendomi in tanta e così aspra avversità per lo vostro partire pervenuto, prima proposi di ritenere del tutto dentro dal tristo petto l'angoscia mia [...] E ciò sostenendo con forza, fu ora che assai vicino a disperata morte mi fece venire[...] Ma poi, non so da che occulta speranza di dovervi pure quando che sia rivedere, e nella prima felicità gli occhi miei ritornare, mi nacque non solamente di morte paura, ma disidero di lunga vita; quantunque misera, non vedendovi, la dovessi menare. E conoscendo assai chiaramente che, tenendo io del tutto come proposto avea la mia concetta doglia nel petto nascosa, era impossibile che delle molte volte che essa abbondante non vincesse le forze mie, già debolissime divenute, che morte senza fallo ne seguirebbe e poi per conseguente non vi vedrei, da più utile consiglio mosso, mutai proposto e pensai di volere con alcuno onesto ramarichio dare luogo a quella e uscita del tristo petto, acciocché io vivessi e vi potessi ancora vedere e più lungamente vostro dimorassi vivendo.³⁸

L'intima confessione su cui Boccaccio costruisce l'intero proemio, restituisce a pieno le impressioni ricavate già dalla lettura del passo delle *Esposizioni*: il tutto è giocato sulla contrapposizione morte/vita legata inevitabilmente alla decisione di «ritenere» la sua angoscia, oppure risolvere per la

³⁵ Il riferimento è tratto dalla *Digressione sul matrimonio* di Dante che Boccaccio inserisce nella parte introduttiva del suo *Esposizioni sopra la Commedia* in cui opera delle interessanti considerazioni sulle conseguenze emotive che il matrimonio combinato Gemma Donati devono aver apportato nell'animo del poeta, completamente afflitto dalla «tristizia» per la perdita dell'amata Beatrice. Si veda l'*Introduzione a BOCCACCIO, Esposizioni...*

³⁶ Cfr. C. DONATO, *Nota sull'Elegia di Madonna Fiammetta e la possibilità di una triplice analisi psicoanalitica: autore, personaggio, pubblico*, «Carte Italiane», I, 3, 1982, 29-37. Narrata in prima persona, l'*Elegia* definisce e sviluppa il precario stato psicologico del personaggio centrale, Madonna Fiammetta, dopo essere stata abbandonata dall'amante. Le varie fasi della vicenda vengono rievocate attraverso i ricordi e i pensieri della protagonista, dallo sbocciare del suo amore per il giovane Panfilo fino alla «pazzia» che ne risulta, che ella stessa definisce come «infermità non curabile». Lo sfogo che il libro documenta, e la diligente registrazione in esso contenuta della progressione della «malattia», possono quasi essere visti come un «caso clinico» medievale, inducendo il critico ad avvicinarsi a Madonna Fiammetta un po' come lo psicologo si avvicina ad un paziente. Al contempo, la dimensione psicologica stessa dell'opera ci invita a sviluppare un'indagine conoscitiva anche in un'altra delle dimensioni che la critica psicoanalitica ci schiude per la comprensione delle motivazioni che urgevano l'autore alla stesura del suo scritto.

³⁷ Ivi, p. 32. A tal proposito l'autrice rimanda ad uno studio di Charles Boudin che, recuperando le tesi di W. Stekel, mostra come il poeta, «creando diventa medico di se stesso», in una prospettiva che concepisce l'opera come «salutare scarica degli affetti repressi». Cfr. C. BAUDOUIN, *Psicoanalisi dell'arte*, Firenze, Guarraldi, 1972, 218.

³⁸ G. BOCCACCIO, *Filostrato*, in *Tutte le opere*, vol. II, Milano, Mondadori, 1964, 246-247 (a cura di V. Branca).

sua «uscita dal tristo petto». Nella consolidata opinione della nocività di tali pensieri, il passo avanti compiuto dal certaldese risiede nel ruolo attivo – diremmo proprio la responsabilità – che egli attribuisce ai suoi personaggi (e non a Dio) di scegliere se crogiolarsi negli «angosciosi pensieri» o lasciarli andare, in definitiva scegliere se vivere o morire.³⁹ È sorprendente la sua capacità di descrivere le modalità con cui trova in se stesso la forza di reagire, attraverso una sorta di autoanalisi, nella quale intravediamo *ante litteram* il principio di un flusso di coscienza che imbrocca persino il sentiero della resilienza, un principio di straordinaria modernità.⁴⁰

³⁹ Nel Proemio al *Decameron*, Boccaccio parla esplicitamente dell'afflizione che colpisce gli infelici d'amore come un rischio concreto di cedimento fisico; egli stesso dichiara di esserci passato ed avervi fatto esperienza e se non fosse per gli incoraggiamenti ed il sostegno morale, offerto da pochi amici, probabilmente la stessa afflizione lo avrebbe condotto alla morte: «Nella qual noia tanto refrigerio già mi porsero i piacevoli ragionamenti d'alcuno amico e le sue laudevole consolazioni, che io porto fermissima opinione, per quello essere addivenuto che io non sia morto». Ecco che il *Decameron* si propone, allora, come 'farmaco' per le donne vinte dall'amore, una possibilità di distrarsi dai nocivi pensieri. Queste sono le ragioni che Boccaccio adduce alla sua dedica femminile, rimarcando il privilegio degli uomini che possono, invece, fuggire il rischio della loro nocività con svariate possibilità di distrarsi: «Esse dentro a' dilitati petti, temendo e vergognando, tengono l'amorose fiamme nascose, le quali quanto più di forza abbian che le palesi, coloro il sanno che l'hanno provato e pruovano: ed oltre a ciò, ristrette da' voleri, da' piaceri, da' comandamenti de' padri, delle madri, de' fratelli e de' mariti, il più del tempo nel piccolo circuito delle loro camere racchiuse dimorano, e quasi oziose sedendosi, volendo e non volendo in una medesima ora, seco rivolgono diversi pensieri, li quali non è possibile che sempre sieno allegri. [...]Essi, se alcuna malinconia o gravezza di pensieri gli affligge, hanno molti modi da alleggiare o da passar quello, per ciò che a loro, volendo essi, non manca l'andare attorno, udire e veder molte cose, uccellare, cacciare o pescare, cavalcare, giocare e mercatare, de' quali modi ciascuno ha forza di trarre, o in tutto o in parte, l'animo a sé e dal noioso pensiero rimuoverlo almeno per alcuno spazio di tempo, appresso il quale, o in un modo o in uno altro, o consolazion sopravviene o diventa la noia minore». Cfr. G. BOCCACCIO, *Decameron*, Varese, Crescere Edizioni, 2012, 5-6.

⁴⁰ Nel ragionamento di Troiolo possiamo riconoscere un riferimento al moderno principio di 'resilienza', coniato in ambito psicologico e correlato alla capacità di far fronte in maniera positiva ad eventi traumatici, riorganizzando positivamente la propria vita e dinanzi alle difficoltà. La capacità di ricostruirsi restando sensibili alle opportunità positive che la vita offre, senza alienare la propria identità.