

Tra Scolastica e cristologia: qualche considerazione sulla passività nella canzone ‘montanina’

FRANCO COSTANTINI

Sorbonne Université

franco.costantini@gmail.com

RIASSUNTO:

L'articolo (che riprende e rielabora il testo dell'intervento al Congresso Dantesco Internazionale, Ravenna 2019) propone una lettura di alcuni aspetti di *Amor, da che conviene ch'io mi doglia*, la cosiddetta canzone montanina. Scritta probabilmente in seguito all'abbandono del progetto del *Convivio* e forse in concomitanza con alcuni canti della *Commedia*, la canzone mette in scena una soggettività totalmente passiva rispetto alla forza del desiderio amoroso. Si vorrebbe suggerire che Dante presenti questo soggetto passivo appoggiandosi anche sulle acquisite conoscenze filosofiche e inserendosi in un certo senso nel dibattito dell'epoca sulla natura del libero arbitrio e sul primato della ragione o della volontà nell'azione umana. A questo contesto filosofico-scolastico si aggiunge la ripresa di passaggi e suggestioni scritturali che delineano la soggettività amorosa sulla falsariga di quella del *Christus patiens*. Il conflitto di volontà tra Dante e Amore è in realtà un conflitto tra ipostasi dello stesso soggetto, un conflitto tutto interno, come quello appunto del Cristo.

PAROLE CHIAVE: montanina, cristo, Judith Butler, passività, volontà, scolastica, soggettività.

ABSTRACT: The paper propose an exploration of some aspects of the poem *Amor, da che conviene ch'io mi doglia*, the so-called *canzone montanina*. Probably written after the abandon of the *Convivio*'s project and maybe at the same time of the first parts of the *Commedia*, the poem shows a totally passive subjectivity. Our aim is to show that Dante builds this kind of passive subject with the help of his philosophical knowledges and, by doing so, he indirectly takes part in the debate on the nature of free will and on the relationship between reason and will in directing the human action. To this philosophical context, we can add some textual citations that outline the subjectivity of the loving poet on the example of the suffering Christ. The conflict of wills between Love and Dante is a conflict between hypostasis of the same subject, an internal conflict, as the one of the Christ.

KEY WORDS: montanina, Christ, Judith Butler, passivity, will, scholastic, subjectivity

Amor, da che convien pur ch'io mi doglia, la cosiddetta canzone montanina, ultima lirica d'amore di Dante, ha sempre fatto molto parlare di sé. «A curious poem» la definirono nel loro commento Foster e Boyde (1967: II 330-331). Tra i contributi più recenti ricordiamo almeno il numero monografico del Grupo Tenzone dedicato a questa lirica (Grupo Tenzone 2009), un articolo del 2003 in cui Enrico Fenzi ripercorre la lunga storia critica di questo testo oscuro (Fenzi 2003: 43-84) e il ricco studio di Paola Allegretti (Allegretti 2001).

Che si tratti di una vera canzone dell'esilio non c'è dubbio. Nel 1995 Gorni¹ ha proposto di considerare la canzone come un testo di giovinezza, del periodo fiorentino, 'riciclato' da Dante, che lo avrebbe ritoccato e che avrebbe aggiunto in un secondo momento il congedo politico e il riferimento all'esilio da Firenze.

¹ Ipotesi accettata da Allegretti (2001) e Fenzi (2003) e da De Robertis nella sua edizione commentata (Alighieri 2005).

A noi sembra che in un certo senso l'aspetto politico sia pervasivo di tutta la canzone. Non solo infatti il testo tratta, fondamentale, di rapporti di potere (e di impotenza) tra individui e, soprattutto, facoltà interne, ma porta anche in primo piano una riflessione sulla solitudine e sulla comunità, sulla necessità poetica di una comunità e la sua impossibilità pratica.

Dante non è il solo personaggio in esilio nella canzone, anche la donna desiderata è definita «sbandeggiata» dal regno di Amore, senza contare poi il fitto reticolo semantico relativo al bando, all'esilio, alla guerra (civile) che permea il testo del poema e quello dell'epistola a Moroello, *Ne lateant dominum*. D'altronde la figura della donna che arriva e scaccia è presente già nella *Consolatio philosophiae* di Boezio (La Filosofia che caccia le Muse) da cui Dante stesso la riprende per utilizzarla nel *Convivio*: «lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero» (II XII 7). Doppia sorprendente quindi questo esilio nell'esilio imposto dalla Donna del Casentino, che rigetta Dante nella poetica superata dell'amore disforico e ciò in un momento biografico (1307-1308) in cui la redazione del *Convivio* sembrava aver effettivamente sancito una svolta decisiva nella poetica dantesca.

Per quanto riguarda l'epistola a Moroello Malaspina, molto è stato detto sulla possibilità o meno che essa accompagnasse la canzone montanina; non intendo pronunciarmi al riguardo, poiché non avrei dati storici o filologici importanti e dirimenti. Alcuni passaggi dell'epistola saranno evocati nella mia analisi in quanto funzionali al tipo di lettura che mi piacerebbe poter fare. Mi pare in ogni caso che, al netto delle analisi filologiche e soprattutto storiche, se il binomio non è certamente sicuro, esso resta comunque possibile e non assurdo o forzato, sia per alcuni rimandi testuali, sia per il contenuto stesso, la 'storia' narrata nell'epistola, che, se accettata come corollario della canzone, supplisce alla mancanza di narrativa di quest'ultima, offrendo in un certo senso le coordinate spazio-temporali e la materia narrativa al testo poetico in volgare.

La figura dell'esilio è ribaltata tra epistola e canzone: non è Dante che ritorna a Firenze, ma Firenze, l'esperienza fiorentina e giovanile delle rime d'amore, che rientra poeticamente nel Dante dell'esilio, e in maniera tutt'altro che pacifica. A caratterizzare la lirica è infatti una concezione completamente passiva del processo sensitivo e intellettuale-decisionale, in una vera e propria riscrittura di alcuni testi cavalcantiani tra cui VIII «Tu m'hai sì piena di dolor la mente», IX «Io non pensava che lo cor giammai» e XI «Poi che di doglia cor conven ch'i porti» (Cavalcanti 2011: 72, 76, 89). Rispetto anche all'esperienza delle rime petrose, a cui a volte è stata accostata, la montanina sembra abbracciare una più totale passività, quasi goduta nella pacificazione del poeta nella volontà altrui o, in ogni caso, in cui ogni velleità di auto-disciplina morale o di ribellione scompare.

La mancanza di controllo del soggetto su sé stesso diventa poi nel congedo una mancanza di controllo sul testo, che non è indirizzato a un destinatario o a un luogo precisi, né lasciato libero di andare dove più gli aggrada (come già, ad esempio, in Cavalcanti)², ma di cui si constata solamente l'autonomia e l'indipendenza rispetto a una qualsivoglia autorità autoriale. «O montanina mia canzon, tu vai», non è né un'esortazione né una concessione, nel verbo di movimento all'indicativo si riassume l'estraneità del soggetto a ogni forma di (auto)controllo e una definitiva rinuncia a una *maîtrise* di quel 'parlar' che gli era stato inizialmente concesso da Amore.

Partendo dal presupposto che, dopo la stesura del *Convivio* e forse già alle prese con le prime bozze della *Commedia*, Dante abbia accumulato e continui ad accumulare un bagaglio di conoscenze filosofiche, ma anche di competenze poetiche, che ancora dieci anni prima non possedeva a Firenze, ci sembra riduttivo pensare al testo solo come ripresa di stilemi siciliani o, al limite cavalcantiani, una sorta di esercizio poetico cortese, così come non ci sembra necessario di dover passare per un'interpreta-

² «Parole mie disfatt' e paurose, / là dove piace a voi di gire andate», in *La forte e nova mia disavventura*, *Rime* XXXIV, vv. 25-26.

zione allegorica in grado di giustificare una visione che sembrerebbe in effetti antitetica rispetto a quella che ci si potrebbe attendere a questa altezza cronologica.

Passeremo quindi in rassegna alcuni punti ed alcune espressioni di canzone ed epistola, per vedere come il testo metta in scena e, in un certo senso, crei, un soggetto poetico passivo che non è, però, solo e per forza la contraddizione del soggetto poetico della *Commedia*, ma ne rappresenta piuttosto la condizione poetica di pensabilità.

Dopo un incipit in cui il poeta afferma la necessità, per essere udito, di mostrarsi «d'ogni vertute spento» e una richiesta al dio d'amore perché gli conceda la capacità stilistica di rendere poeticamente il dolore che egli sente,³ viene presentato il procedimento di astrazione dell'immagine dell'oggetto amato, l'acquisizione del *phantasma* da parte degli organi di senso e la sua rielaborazione all'interno della memoria, situata nell'anima sensitiva.

A questo punto, la figura della donna, vittoriosa, rimane nella mente del poeta e ne domina la volontà («la virtù che vole»⁴).

³ La necessità di un intermediario per accedere alla verbalizzazione dell'interiorità, e il fatto che questo intermediario coincida con Amore, al tempo stesso principio esterno di dominazione e ipostasi interna di una componente psichica, può far pensare al rapporto agostiniano tra verbo interiore e parola, calcato anch'esso in un certo modo sul modello trinitario applicato alla psicologia umana. Sull'argomento si veda Lombardi 2007. «The meeting of love and language takes place at both levels: in the 'chemistry' that gives birth to the interior word in the most secret and most sacred recess of the human, its internal trinitarian structure; and in the unfolding of cosmic and historical order (where order is love) in the form of a well-constructed speech. The meeting point between the two is Christ – at the same time the utterance of the Word and the meaning of the interior word of humankind.» (Lombardi 2007: 23).

⁴ Perifrasi che ritorna, per definire la facoltà volitiva, in *Pg.* XXI 105 «ma non può tutto la virtù che vuole» e *Pd.* VII 25 «Per non soffrire a la virtù che vole / freno a suo prode, quell'uom che non nacque, / dannando sé, dannò tutta sua prole».

Quale argomento di ragion raffrena
 ove tanta tempesta in me si gira?
 L'angoscia, che non cape dentro, spira
 fuor de la bocca sì ch'ella s'intende.
 e anche a li occhi lor merito rende.

La nimica figura, che rimane
 vittoriosa e fera
 e signoreggia la virtù che vole,
 vaga di se medesima andar mi fane
 colà dov'ella è vera,

come simile a simil correr sole.

(vv. 26-36)

Il testo su questo punto ci pare abbastanza esplicito: l'immagine può prendere potere nella psiche del soggetto amoroso e dominarne la volontà *perché* la ragione non riesce a 'refrenar', a causa della tempesta della passione in cui il soggetto si trova. Vi è dunque un ordine causale e temporale, una consequenzialità.

Qualcosa di molto simile Dante aveva già scritto, all'inizio del periodo dell'esilio, in uno dei sonetti di corrispondenza a Cino da Pistoia (*Io sono stato con Amor insieme*, ed. Giunta, p. 513):

Chi ragione o virtù contra gli sprieme,
 fa come que' che 'n la tempesta sona
 credendo far colà dove si tona
 esser le guerre de' vapori sceme.

Però nel cerchio de la sua palestra
 liber arbitrio già mai non fu franco,
 sì che consiglio invan vi si balestra.

(vv. 5-11)

Il testo è significativo,⁵ non solo perché l'immagine della tempesta è ripresa e perché il termine 'consiglio' è l'equivalente dell' 'argomento di ragione', ma anche perché il testo presenta un termine chiave, quello di libero arbitrio, che ritroveremo nell'epistola a Moroello Malaspina che viene tradizionalmente accostata alla canzone montanina. Con una differenza sostanziale: se nella canzone è la donna, o meglio, l'immagine della donna nella memoria e nella cogitativa, a dominare il poeta, nell'epistola il ruolo di *dominus* spetterà ad Amore (« regnat itaque Amor in me »).

Ora, dire che l'assoggettamento della volontà dipende da un errore, da un malfunzionamento, o da un impedimento della ragione, in termini scolastici non è un'affermazione pacifica.

Tra i 219 articoli condannati dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277, ve ne sono alcuni infatti che affrontano proprio il rapporto di interdipendenza tra volontà e ragione, affermando il primato della ragione sulla volontà nell'atto decisionale. Vediamone alcuni: «Non est malitia in voluntate nisi sit error in ratione». E inversamente: «Quod si ractio recta, et voluntas recta».

Quest'ultima proposizione è accompagnata, nel testo delle condanne, dalla sua 'correzione', fondata sull'autorità di Agostino: «Error, quia contra glossam Agustini super illud psalmi: 'Concupivit anima mea desiderare' etc., et quia secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error Pelagii».

Gli articoli raggruppati da Hissette (Hissette 1977) nella rubrica riguardante gli errori «sur la volonté humaine» vanno dal centocinquanta al centosessantanove; il problema fondamentale, da cui derivano in un certo senso tutti gli altri, è la concezione della volontà nell'aristotelismo.

⁵ Nel *Filocolo* di Boccaccio troviamo quasi una fusione delle varie suggestioni dantesche, dove la palestra d'Amore del sonetto a Cino si fonde con il *liberum ligavit arbitrium* dell'epistola a Moroello: «O quanto è dubbiosa cosa nella palestra d'Amore entrare, nella quale il sottomesso arbitrio è impossibile da tal nodo slegare, se non quando a lui piace» (Boccaccio 1967 : 323).

Per esso infatti la volontà è una facoltà fundamentalmente passiva,⁶ messa in moto dall'oggetto desiderato e controllata dalla ragione.

La volontà, messa in condizione di volere, ovvero di fronte a un bene che la attira e priva di impedimenti, è mossa necessariamente verso questo bene (articolo 159, «Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili»); la volontà non può quindi non volere e dipende necessariamente dall'oggetto che ne causa il movimento e dal giudizio della ragione (della ragione deliberativa quindi, 'l'argomento di ragione' della canzone) che può, lei sì, operare una scelta. La ragione infatti, essendo separata dal corpo, può considerare i contrari, ossia fare astrazione dalla situazione presente e decidere di assecondare o frenare il naturale movimento della volontà. Articolo 160: «Quod voluntate existente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et manente sic dispositio quod natum est movere, impossibile est voluntatem non velle».

Nel caso della canzone montanina quindi i casi sembrerebbero essere due: o la ragione, confusa dalla passione, formula un giudizio sbagliato (è il caso dell'*akrasia* aristotelica, e dell'*incontinentia* come descritta da Tommaso d'Aquino),⁷ un sillogismo erroneo, presentandosi come bene da

⁶ Il discorso sarebbe ben più complesso; in effetti, in Aristotele il concetto di volontà come viene inteso correntemente nella modernità non esiste. La bibliografia sul concetto di volontà nel medioevo e sulle sue origini antiche è sterminata, mi limito quindi a rinviare alla corposa voce *Volonté* del *Vocabulaire européen des philosophies*, di cui riporto un breve estratto: «L'acte de la décision (*prohairesis*) chez Aristote ne relève pas d'un pouvoir à se déterminer soi-même analogue à la volonté, mais désigne un jugement de l'intellect pratique qui, à partir d'un souhait (*boulesis*) portant sur une fin à atteindre, met un terme à un processus de délibération (*bouleusis*), c'est à dire un calcul raisonné portant sur les moyens d'atteindre cette fin. La décision est, par conséquent, un acte du *nous*, portant sur la sélection des moyens en vue d'une fin, suivant une démarche rationnelle qui donne lieu à un syllogisme pratique» (Claude Romano in Cassin 2004: 1375).

⁷ Rinvio, per il concetto di *akrasia* nella filosofia medievale e nella Scolastica in particolare, a Saarinen 1994 e a Kent 1995.

seguire un male che sarebbe invece da fuggire, e in tal caso la volontà seguirebbe necessariamente il giudizio, per quanto erroneo, della ragione; oppure la ragione è impedita, incapace di intervenire nel processo decisionale, ed in tal caso la volontà segue naturalmente e necessariamente il bene che l'ha attivata. Una volta messo fuori uso il freno della ragione, la volontà si piega e segue necessariamente dunque l'oggetto che ha messo in moto l'appetito. Non un oggetto qualsiasi certo, sembra significativo che nell'epistola sia specificato che la donna che appare è «*meis auspiitiis undique moribus et forma conformis*». Aristotele infatti che afferma (*Etica Nicomachea* III 4, 1114a 32-b 1; citiamo da Aristotele 1972): «*Qualis unusquisque est talis finis videtur ei*». Che la donna appaia conforme ai desideri del soggetto vuol dire che, *naturaliter*, la volontà si muoverà verso di lei.

Nel nostro caso dunque, partendo dal presupposto di una volontà passiva, la ragione sceglie ma sceglie male oppure è completamente impedita?

Entrambi i casi trovano una loro formulazione in due articoli condannati: per il primo, vediamo l'articolo 169 : «*Quod voluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam*».⁸ Se la passione è in atto e la ragione è bloccata nel particolare (nell'incontinente infatti, delle due premesse del sillogismo che dovrebbe consentirle di compiere una scelta giusta, è la premessa particolare che risulta erronea e non quella universale),⁹ la volontà non può che seguire la ragione perversa.

⁸ Hissette mostra come già nel medioevo questo articolo fosse stato avvicinato a una pagina della *Prima secundae* (q. 77 a. 2) di Tommaso d'Aquino. Vedi Hissette 1977: 262.

⁹ Tommaso d'Aquino (*Quaest. Disp. De malo*, q 3 a 9), specifica la differenza tra intemperanti e incontinenti, tra coloro che peccano *ex ignorantia*, pensando cioè che ciò che compiono sia buono, e coloro che peccano *ex infirmitate*, impediti nel ragionamento dalla passione: «*quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quan-*

Per il secondo, l'articolo precedente, 168: «Quod homo agens ex passione coacte agit».¹⁰

Il risultato non cambia, la ragione è liquidata e la volontà sottomessa; a me pare tuttavia che la situazione descritta da Dante sia più vicina a quella sanzionata da quest'ultimo articolo, non tanto un malfunzionamento della capacità deliberativa quanto piuttosto un suo più radicale impedimento. Se completamente assorbita dalla passione, *totaliter ratio ligatur*.¹¹ L'immagine della tempesta mi pare vada in ogni caso in quella direzione (come già nel sonetto *Io sono stato con Amore insieme*), nella direzione cioè della messa in scena di una costrizione quasi fisica del soggetto. La formulazione stessa di questa impossibilità della ragione d'opporci alla tempesta, sotto forma quasi di domanda retorica e segnata da

doque quidem contingit ex hoc quod rationis iudicium est perversum etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem, et tunc est peccatum ex infirmitate». (Tommaso d'Aquino 1953: 512). L'intemperante, cioè, pecca per scelta, l'incontinente senza scelta, come specifica nelle *Sententia Libri Ethicorum*, liber 7, q 8: «quia intemperantia et quaelibet malitia est continua. Habet enim habitum permanentem per quem eligit mala. Sed incontinentia non est continua, quia movetur ad peccandum incontinens solum propter passionem quae cito transit» (Tommaso d'Aquino 1964: 382).

¹⁰ Sebbene sia stata proposta una correlazione diretta tra questo articolo particolare e il trattato *De amore* di Andrea Cappellano, anch'esso condannato nel 1277, Hissette cita in maniera convincente dei passaggi del trattato che sottolineano la possibilità della scelta e la sopravvivenza del libero arbitrio; vedi Hissette 1977: 261-262.

¹¹ La possibilità che una forte passione potesse "mettere fuori uso" la ragione, era già stata contemplata e descritta da Tommaso, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q.10, a 3: «Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt [...] Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquod iudicium rationis liberum» (Tommaso d'Aquino 1985 :251).

una totale rassegnazione («Quale argomento di ragion raffrena / ove tanta tempesta in me si gira?») sembra quasi un tentativo di scusa, nel senso etimologico di *ex-causa*, di mettere fuori causa l'imputabilità dell'atto del soggetto. E proprio con un'ammissione di impotenza, e quindi una rinuncia di responsabilità, comincia l'epistola a Moroello: *Ne lateant dominum vincula servi sui*. Il poeta è infatti *carceratum*.

D'altronde già Aristotele (*Eth. Nic.* III, 1, 1109b30-35), nel distinguere gli atti volontari, degni di lode o biasimo, e gli involontari, contava l'elemento naturale come forza di costrizione, così come il fatto di essere in potere altrui:

Poiché la virtù ha per oggetto affezioni ed azioni e poiché verso quelle volontarie nascono lodi e biasimi, mentre verso quelle involontarie nasce il perdono e talvolta anche la compassione, è senza dubbio necessario, per coloro che indagano intorno alla virtù, definire il volontario e l'involontario. E questo sarà utile anche per coloro che legiferano, al fine di stabilire gli onori e le punizioni. È opinione comune che siano involontari gli atti che avvengono per costrizione o per ignoranza; e compiuto per costrizione è ciò il cui principio viene dall'esterno ed è tale quello in cui chi agisce o subisce non dà nessun apporto: per esempio, se lo trascina in qualche luogo il vento, o uomini che lo hanno in loro potere. (Aristotele 1996: 243)¹²

Già Teodolinda Barolini aveva messo in relazione questo passaggio dell'*Ethica vetus* con i venti del quinto canto dell'*Inferno* (Barolini 2014);

¹² Nella versione tradotta da Roberto Grossatesta dell'*Aristoteles Latinus*: «Virtute itaque et circa passiones et operationes existente, et in voluntariis quidem laudibus et vituperiis factis, in involuntariis autem venia, quandoque autem et misericordia, voluntarium et involuntarium necessarium forsitan determinare de virtute intendentibus. Utile autem et legislatoribus et ad honores et penas. Videntur autem involuntaria esse quae violenta vel propter ignorantiam facta. Violentum autem cuius principium extra, tale existens in | quo nihil confert operans vel patiens, puta si spiritus tulerit alicubi vel homines domini | existentes». (Aristotele 1972: 179)

il soggetto amoroso della montanina non solo si trova «nella tempesta» ma è pure sotto il dominio altrui (vv. 38-40: «fo come colui / che nel potere altrui / va co' suo' piedi al loco ov'egli è morto»).

Affermare che la volontà può essere sottomessa a qualcun'altro, ritrovarsi in potere altrui, è già di per sé quasi una negazione di uno dei capisaldi della dottrina agostiniana del libero arbitrio.

Per il vescovo d'Ipbona infatti, nulla è maggiormente «in nostra potestate» che la nostra propria volontà (*De libero arbitrio* 3, 3, 7): «Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est» (Agostino 1992: 294, 295).

Come si può dunque, nell'atto stesso di volere, essere dispossessati della propria volontà? La dottrina agostiniana afferma la necessità di una costante imputabilità del soggetto, senza la quale rischierebbe di sgretolarsi, da un punto di vista escatologico ma anche terreno e quindi politico, tutto il sistema della redistribuzione delle pene e dei meriti. La definizione agostiniana di libero arbitrio coincide con la possibilità, insita nell'essere umano e sempre presente, di scegliere il bene o il male: «liberum voluntatis arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset». (Agostino, *De libero arbitrio* 2, 1, 1)

Dante, come si sa, riprende la definizione boeziana e non quella agostiniana del libero arbitrio in *Monarchia* I 12: *liberum de voluntate iudicium*. La radice della libertà non risiede nella volontà in sé, ma nel giudizio, nella deliberazione che l'individuo compie dopo aver analizzato, razionalmente, il bene proposto dalla volontà; l'anima è per sua stessa natura mossa verso ciò che le procura un piacere. Il processo dell'innamoramento qui descritto non è dissimile da quello che verrà spiegato da Virgilio ai versi 19-75 del diciottesimo canto del *Purgatorio*, là dove appunto il poeta cercherà di inserire un principio di controllo nell'ambito di un «movimento spiritale» che parrebbe interamente necessario e non governabile. Uno dei dubbi che il poeta evocherà nel dialogo con

Virgilio è infatti come possa l'anima, avanzando con i 'suoi piedi', a non essere necessitata dagli oggetti d'amore che l'attireranno nel cammino: «ché, s'amore è di fuori a noi offerto, / e l'anima non va con altro piede, / se dritta o torta va, non è suo merto». Insomma, colui che «nel podere altrui / va co' i suo'piedi» non è responsabile delle proprie azioni e queste non possono essergli imputate moralmente. Quello che a noi interessa in questa sede è di vedere come il tema dell'Amore «signore» diventi un circolo di alienazione, il corpo del soggetto uno strumento di vocalizzazione del padrone (è infatti Amore che dona o rifiuta al poeta la capacità retorica di esprimersi) e il dialogo del poeta con questa divinità sia anch'esso svolto nel segno dell'alienazione (anche nel senso letterale di un soggetto che aliena da se alcune prerogative, la volontà, l'intellezione). Se la teoria agostiniana della volontà «interviene per sostituire un inimputabile non posso con l'imputabile non voglio» (Agamben 2017: 91), qui Dante non pare preoccuparsi di questa condizione anche nella misura in cui, come ricordava, invece, Aristotele (*EN* III 3, 1112a30-31): «Deliberamus de rebus agendi quae in nostra sunt potestate». La canzone e la lettera formano un dittico costruito su un lessico della dominazione, dell'impotenza, della costrizione: una possibile resistenza od opposizione non sembra essere presa in considerazione. Siamo lontani per esempio dall'atmosfera, certo disforica, delle rime petrose; la violenta reazione del soggetto in preda al desiderio carnale frustrato nel congedo di *Così nel mio parlar voglio essere aspro* è, ci sembra, agli antipodi rispetto all'accettazione rassegnata di un processo mentale e fisiologico che va bel al di là di ogni possibile controllo e che può solo essere osservato «dal di fuori».

In questo senso, e non solo nei rimandi lessicali e tematici, la canzone è un testo profondamente cavalcantiano più che una canzone di «convenzioni curiali e siciliane», come la definì Contini nella sua edizione delle rime dantesche. Si tratta di una canzone in cui l'assoggettamento coincide con la creazione di una soggettività, che il testo genera e che i rapporti di potere interni ed esterni delineano nella sua fondamentale pas-

sività. Judith Butler, parlando della teoria della soggettivazione esposta da Foucault, afferma :

No individual becomes a subject without first becoming subjected or undergoing “subjectivation” (a translation of French *assujettissement*) [...] The term “subjectivation” carries the paradox in itself: *assujettissement* denotes both the becoming of the subject and the process of subjection. One inhabits the figure of autonomy only by becoming subjected to a power, a subjection which implies a radical dependency. (Butler 1997: 11, 83)

Il soggetto è oggettivato dai rapporti di potere che lo dominano e strutturano, ed è in questa alienazione che emerge come soggetto individuale. Ancora una volta non possiamo che notare un’influenza dell’oggettivazione del soggetto alienato da sé di matrice cavalcantiana.

La creazione di questo soggetto non passa solamente attraverso i filtri della lirica volgare e del mondo filosofico-scolastico; il cristianesimo ed i testi sacri presentano tutta una serie di suggestioni che vanno nella direzione di una soggettività rappresentata, e addirittura costituitasi, in quanto passiva. Già A. Fontes Baratto (2007) ha fatto notare, nel testo della canzone montanina, citazioni più o meno esplicite ad alcuni testi scritturali, come il verso 64 «qui vivo e morto come vuoi mi palpi», che la studiosa collega al passaggio del libro di Luca «Ego sum : palpate et videte» (*Luc.* 24 39). A noi sembra che si possano leggere alcuni altri passaggi della canzone e dell’epistola non tanto come citazioni dirette e coscienti di passaggi scritturali, o in ogni caso non solo, quanto piuttosto come il substrato culturale e figurativo sotteso all’emergenza del soggetto medievale.

Una prima considerazione, per quanto ovvia possa sembrare, è che i versi 39-40 («colui / che nel podere altrui / va co’suo’piedi al loco ov’egli è morto») creano una similitudine tra l’impotenza psichica del soggetto innamorato dinnanzi alla violenza di Amore e l’impotenza fisica del condannato a morte, ovvero della persona che percorre in catene una via che lo conduce al luogo del suo supplizio e della sua morte: per antonomasia,

il Cristo. D'altronde, una volta arrivato sul luogo dell'esecuzione, Dante cerca qualcuno da cui poter ottenere la grazia, o, se seguiamo la lettera del testo, a cui potersi «raccomandare».

Non sarà certo al Dio d'Amore che il soggetto moribondo potrà raccomandare il proprio spirito, come fa Cristo nel *Vangelo secondo Luca*: «Pater, in manus tuas commendo spiritum meum; et haec dicens exspiravit» (*Luc.* 23 46). La morte causata dagli occhi che «uccidono a gran torto» è una morte assolutamente fisica, causata da una ferita fatale che provoca la fuoriuscita dell'anima dal corpo. E infatti Amore resta a guardare il corpo senza vita del poeta (versi 46-48): «Qual io divegno si ferito, Amore, / sailo tu, non io, / che rimani a veder me senza vita».

Giunta, nella sua edizione delle rime, sottolinea soprattutto l'aspetto fisiologico del colpo apoplettico, e legge quindi nelle sue note questo momento di morte/svenimento attraverso passaggi di Ildegarda di Bingen (*Causae*), Theodorus Priscianus (*Logicus*) e Celso (*De medicina*) che mettono in evidenza i possibili influssi della cultura medica del tempo riguardo ai fenomeni di 'fulgurazione' degli epilettici. Una lettura certo interessante e feconda, soprattutto se messa in relazione con i presunti attacchi epilettici di Dante infante di cui il poeta ci parla all'inizio della *Vita nova*.

L'allusione religiosa è però altrettanto presente,¹³ e «sailo tu, non io» è una trascrizione praticamente letterale di un passaggio della lettera ai Corinzi di Paolo di Tarso, in cui, parlando del ratto al terzo cielo, l'autore afferma di non sapere cosa ne sia stato del suo corpo, ma che solo Dio lo sa: *nescio, Deus scit*. «Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim - sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit - raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem - sive in

¹³ A. Fontes Baratto parla di una «épiphane blasphemé survenant sur une route des Apennins qui serait l'antithèse du chemin de Damas». (Fontes Baratto 2007: 85).

corpore sive extra corpus nescio, Deus scit» (2 *Cor.* 12 2-3). Nel nostro caso, Dio diviene Amore, e le «arcana verba» che San Paolo ode e la visione celeste sono obliterate dall'eventuale ritorno dell'anima nel corpo, poiché :

Se l'anima torna poscia al core,
 Ignoranza ed oblio
 Stat'è con lei mentre ch'ella è partita

(vv. 49-51)

E la dittologia «ignoranza ed oblio» non indica solo la conseguenza di uno svenimento, di un mancamento o di un attacco epilettico, ma in un certo senso il corrispettivo profano, antitetico, di *Paradiso* I 7-9 «perche appressando sé al suo disire / nostro intelletto si profonda tanto / che dietro la memoria non può ire».

La memoria, come la cogitativa, è una facoltà che risiede nell'anima sensitiva, legata al corpo. Per questo Averroè nel suo gran commento al *De anima* di Aristotele potrà dire e ribadire che senza le immagini non esiste intellesione («impossibile est ut intelligat aliquid sine ymaginatione»; Averroè 1953: 19), il che equivale a dire che non esiste possibilità d'inteltesione per l'anima separata dal corpo.

I versi seguenti sono stati a ragione accostati ad alcuni passaggi della *Vita nova*, in particolare con il capitolo XIV e l'episodio del gabbo. Le concordanze lessicali certo non mancano, tant'è vero che, tra le varie ipotesi che negli anni sono state fatte avanti, alcuni studiosi hanno voluto vedere in questa donna montanina Beatrice (per primo, Hardie 1960). Quello che a noi interessa in questo momento, è vedere come il paradigma cristologico, sul quale tra *Vita nova* e *Purgatorio* si plasma la figura di Beatrice, venga capovolto dalla canzone in cui è il soggetto amoroso, il poeta stesso, a divenire in un certo senso *figura Christi*. L'operazione pare affine, e alcune referenze testuali lo confermano, a quella compiuta a suo tempo dal poeta nel sonetto *Ne le man vostre, gentil donna mia*, testo escluso dalla *Vita nova* e costruito su un capovolgimento dell'ana-

logia cristologica, translata dalla donna amata al poeta sofferente, dal Cristo redentore e beatificante al Cristo umano della Passione. Come fa notare Teodolinda Barolini:

Una cosa è teologizzare il mondo cortese in direzione guinizzelliana, allargando sempre di più gli effetti salutiferi della donna gentile, tutt'altra è teologizzare su una base poetica cavalcantiana, concentrata sull'io e sulle sue sofferenze. Una strada conduce a una poetica di sublimazione, di leggerezza, di esaltazione [...] L'altra strada porta all'inevitabile crollo della mistificazione che avviene quando i termini dell'analogia non sono accettabili al lettore, quando appaiono «eccessivi»: il mondo fantastico cavalcantiano non è capace di sostenere il paragone tra la morte dell'amante cortese e la Passione di Cristo. Da questa prospettiva il sonetto *Ne le man vostre* indica una strada poetica sperimentata e poi scartata perché non in grado di reggere la grande architettura teologizzare che Dante paleserà nella *Vita Nuova*. (Barolini in Alighieri 2009; 263-264).

Strada poetica scartata ma mai completamente abbandonata, se è vero che quindici anni dopo ritroviamo questo singolare innesto di un'analogia teologica su un testo poeticamente di ispirazione cavalcantiana. E ritroviamo quindi un poeta-Cristo *patiens*, un Cristo che muore e che risorge ma in cui non è ravvisabile nessuna trascendenza. Amore, in quest'ottica, diviene ipostasi del soggetto e corrispondente al Padre (e non per la prima volta: si pensi ad Amore nella *Vita nova* che si rivolge a Dante: «Fili mi, tempus est ut pretermictantur simulacra nostra», *Vn.* V 10). Il Figlio infatti, come sappiamo, non è solo il Verbo del Padre (e Dante dice ciò che vuole Amore, la parola del poeta è la condizione di udibilità della voce della divinità) ma anche la sua Volontà.

Così leggiamo nell'epistola a Moroello: «denique, ne contra se amplius anima rebellaret, liberum meum ligavit arbitrium, ut non quo ego sed quo ille vult me verti oporteat. Regnat itaque Amor in me nulla refragante virtute». Dante quindi, che si accinge a procedere consapevolmente verso un destino di morte, trascinato da una passione irresistibile, afferma di

non fare più ciò che egli stesso vuole ma ciò che Amore vuole. Come Cristo a Gethsemani, nella descrizione di tre dei quattro evangelisti: «Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo sed sicut tu» (*Mat.* 26 39); «Pater, si vis, transfer calicem istum a me : verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat» (*Luc.* 22 42); «dixit Abba Pater omnia possibilis tibi sunt transfer calicem hunc a me sed non quod ego volo sed quod tu» (*Mar.* 14 36).

Amore per Dante, come Dio per Cristo, è un principio interno rappresentato come esterno. Nel caso della canzone montanina, principio di coerenza esterna e componente psichica.

Come è possibile porre due volontà opposte e contrastanti nel Cristo mantenendo intatta la struttura trinitaria? Come può il soggetto essere sottomesso alla volontà di Amore, senza compromettere la struttura trinitaria dell'anima umana (*mens, notitia, amor et memoria, intelligentia, voluntas*), costituita da Agostino sul modello della trinità divina?

Alain De Libera¹⁴ ha mostrato come i dibattiti sulla compresenza di due nature nel Cristo al momento della Passione siano alla base della nascita e dello sviluppo di una teoria della *voluntas* e della costituzione psicologica del soggetto umano nel medioevo. Nel corso del tredicesimo secolo due paradigmi si incontrano e si scontrano:

D'un côté, un modèle trinitaire, augustinien, de l'âme humaine, fondé en partie sur l'idée de circumincession (immanence mutuelle) des Personnes, en partie sur une notion, non aristotélicienne d'hypostase; de l'autre, un modèle non trinitaire, averroïste, de la subjectivité, fondé, lui, explicitement, sur la notion aristotélicienne d'hypokeimenon. Ces deux modèles ne visent pas à rendre compte du même problème : le premier a pour objectif principal le pro-

¹⁴ Mi riferisco in particolare modo ai corsi tenuti al Collège de France a partire dal 2013 e reperibili online sul sito www.college-de-france.fr. *Vd.* anche de Libera 2007, 2015, 2017.

blème de la conscience et de la connaissance de soi, le second, celui du sujet de la pensée. (De Libera in Cassin 2004: 1237)

Il modello trinitario è in un certo senso presente, sebbene ribaltato e stravolto, nella canzone montanina, dove al dilemma del conflitto di volontà durante la Passione si sostituisce quello di un conflitto di volontà durante la passione;¹⁵ e, come nel corrispettivo scritturale, il dilemma è risolto solo nella totale accettazione di un dispossessamento delle proprie facoltà. Come afferma J. Butler (1997: 84): «On the contrary, the individual is formed or, rather, formulated through his discursively constituted “identity” as prisoner. Subjection is, literally, the making of a subject, the principle of regulation according to which a subject is formulated or produced».

La prigionia (il poeta è *carceratum*) e la sottomissione, l'impotenza («d'ogni vertute spento» e, nell'epistola, con singolare parallelismo: *nulla virtute refragante*) non sono solo il presupposto, la condizione di dicibilità del soggetto, che infatti fin dai primi versi della canzone afferma l'esigenza, per costituirsi ed essere ascoltato e riconosciuto come poeta e come individuo, di dichiararsi impotente; diventano anche la possibilità di quella scissione che porta alla rappresentazione psichica di sé stesso, all'oggettivazione della propria individualità corporea e morale e che consente quindi l'emergenza di un soggetto autoriferito.

¹⁵ Già E. Auerbach aveva mostrato come il termine passione, nella lirica italiana del tredicesimo secolo e particolarmente in Dante, fosse in precario equilibrio tra la nozione passiva di derivazione aristotelico-scolastica e la nozione attiva di derivazione teologica: «è vero che Dante nella canzone “E m'incresce di me sì duramente”, parlando del giorno in cui la sua donna è apparsa nel mondo e mettendo questa comparsa in relazione certa con il rapimento di Paolo al cielo, definisce la sua esperienza una “passion nova” che porta alla mistica morte per amore», salvo poi precisare che «lo stesso Dante nella maggior parte dei casi usa *passio* in senso aristotelico, contrapposta ad *actio*, e comunque, con un sottofondo stoico, contrapposta a *ratio*», Auerbach 1970: 169.

Che la canzone dantesca dica di più e vada oltre la tradizionale ripresa cortese del *topos* dell'amore tiranno ispirato ai libri d'amore, alla moda dei siciliani e ancora di alcuni testi di Cavalcanti,¹⁶ risulta evidente dalla carica filosofica, seppur costruita sulla metafora poetica della guerra civile, dell'espressione «Amor meum liberum ligavit arbitrium»; nel *De Amore* di Andrea Cappellano, troviamo addirittura l'opposto di ciò che Dante afferma, un Amore che concede il libero arbitrio ai suoi fedeli: «ob hoc vobis Amor liberum voluit conferre arbitrium». (Cappellano 2006: 182)¹⁷

Nel nostro testo invece (mi riferisco sempre al binomio canzone-epistola), è attraverso la sottrazione e l'annichilazione, psichica come corporea, che la soggettività acquisisce una propria autocoscienza. La distruzione del corpo, l'accettazione della sua sottomissione, coincide con la creazione di questa soggettività. Per riprendere ancora Butler (1997: 92): «The body is not a site on which a construction takes place; it is a destruction on the occasion of which a subject is formed».

Per concludere, al netto delle numerose possibilità ermeneutiche offerte da un testo così ricco e ambivalente, non ci sembra necessario ricorrere a una lettura allegorica per giustificare una visione dell'amore apparentemente incoerente nel quadro dell'evoluzione della poetica dantesca.

Amor, da che convien pur ch'io mi doglia, rimane un testo lirico che sembra andare in una direzione inattesa, un testo caratterizzato da un linguaggio a tratti oscuro e ambivalente che ha reso possibile un fiorire di interpretazioni più o meno contrastanti tra di loro. Rileggere la poesia alla luce dei dibattiti filosofici dell'epoca, in particolare di quello, assai acceso, tra domenicani e francescani sulla natura della volontà e della ragione,¹⁸ e di alcuni riferimenti scritturali che, sul modello paolino e

¹⁶ Influenza a volte rivendicata esplicitamente da Cavalcanti, come nella canzone *Io non pensava che lo cor giammai*, *Rime IX vv.43-44*: «Canzon, tu sai che de' libri d'Amore / io t'asemplai quando madonna vidi».

¹⁷ Riferimento al passaggio citato già in Hissette 1977: 262.

¹⁸ Sull'argomento *vd.* almeno: Lottin 1937, 1942 ; Putallaz 1995.

addirittura cristico, contribuiscono a strutturare un'autocoscienza e, in un certo qual modo, un'accettazione della passività del soggetto, ci ha forse aiutati a interrogare uno dei molteplici aspetti del testo; e ad offrircene una visione d'insieme, capace di rendere conto anche dell'aspetto 'politico' della lirica. Lettura psicologica (e fisiologica), teologica o politica sono tenute insieme da un più vasto discorso sui rapporti di potere, interni ed esterni all'individuo.

La rivendicazione di una condizione di obbligata dipendenza non ci sorprende se ricontestualizzata nell'ambito dell'esperienza dell'esilio, che è, innanzitutto, un'esperienza di perdita di autonomia (sociale, economica, giuridica). Senza volere ricercare un collegamento diretto tra biografia e poetica, possiamo chiederci cosa significa esprimere concetti filosofici nella forma della lirica amorosa, cosa si perde e cosa si guadagna, cosa vuol dire lasciare che il testo lirico, con le sue oscurità, le sue ambivalenze e le sue tensioni, crei e dia voce a una soggettività radicalmente distante da quella affermata (anche qui, non senza qualche esitazione) dalla *Commedia* ma anche da quella messa in scena dalla *Vita nova*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AGAMBEN, G. (2017): *Karman, breve trattato sull'azione, la colpa, il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGOSTINO (1992): *Dialoghi II (Grandezza dell'anima-Libero arbitrio-Musica-Maestro)*, Nuova Biblioteca Agostiniana III, 2, Roma, Città Nuova Editrice.
- ALIGHIERI, D. (1932): *La vita nuova*, a cura di M. Barbi, Firenze, Bemporad.
- ALIGHIERI, D. (1967): *Dante's lyric poetry*, 2 vols, K. Foster and P. Boyde (eds.), Oxford, Clarendon Press.
- ALIGHIERI, D. (1995): *Convivio*, a cura di F. B. Ageno, Firenze, Le Lettere.
- ALIGHIERI, D. (1994): *La Commedia secondo l'antica vulgata*, edizione di G. Petrocchi, seconda edizione, Firenze, Le Lettere.
- ALIGHIERI, D. (1996): *Vita Nova*, a cura di G. Gorni, Torino, Einaudi.
- ALIGHIERI, D. (2005): *Rime*, edizione commentata a cura di D. De Robertis, Firenze, Edizioni del Galluzzo.
- ALIGHIERI, D. (2009): *Rime giovanili e della Vita nova*, a cura di T. Barolini con note di M. Gragnolati, Milano, Rizzoli.
- ALIGHIERI, D. (2014): *Rime*, a cura di C. Giunta, Milano, Mondadori.
- ALLEGRETTI, P. (2001), *Dante Alighieri, La canzone "montanina"*, con una prefazione di Guglielmo Gorni, Verbania, Tararà edizioni.
- ARISTOTELE (1972): *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grosseteste, ed. R. A. Gauthier, 1-3, Leiden - Brüssel, Brill.
- ARISTOTELE (1996): *Etiche. Etica eudemea, Etica Nicomachea, Grande etica*, a cura di L. Caiani, Torino, Utet.
- AUERBACH, E. (1970) [1941]: «Passio come passione», in Id., *San Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato editore, pp. 155-176.

- AVERROÈ (1953): *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, F. S. Crawford (ed.), Cambridge (MA), Mediaeval Academy of America.
- BAROLINI, T. (2014): «Aristotle's *Mezzo*, Courtly *Misura*, and Dante's Canzone *Le dolci rime*. Humanism, Ethics, and Social Anxiety», in *Dante and the Greeks*, J. M. Ziolkowski (ed.), Cambridge, Harvard University Press, p. 163-179.
- BOCCACCIO, G. (1967): *Filocolo*, a cura di E. Quaglio, in *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol.I, Milano, Mondadori.
- BUTLER, J. (1997): *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford, Stanford University Press.
- CAPELLANO, A. (2006): *Andreas aulae regiae capellanus königlicher Hofkapellan De amore libri tres*, ed. E. Trojel, Berlino, Walter de Gruyter.
- CASSIN, B. (ed.). (2004): *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Dictionnaires Le Robert, Paris, Seuil.
- CAVALCANTI, G. (2011): *Rime d'amore e di corrispondenza*, a cura di R. Rea e G. Inglese, Roma, Carocci.
- DE LIBERA, A. (2007): *Archéologie du sujet*, Vol. 2, Paris, Vrin.
- DE LIBERA, A. (2015): *L'invention du sujet moderne*, Paris, Vrin.
- DE LIBERA, A. (2017): *La volonté et l'action*, Paris, Vrin.
- FENZI, E. (2003): «Ancora sulla Epistola a Moroello e sulla 'montanina' di Dante (Rime, 15)», *Tenzone* 4, pp. 43-84.
- FONTES BARATTO, A. (2007): «Le dyptique "montanino" de Dante», *Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne* 12, pp. 65-97.
- GORNI, G. (1995): «La canzone "montanina" "Amor, dacchè convien pur ch'io mi doglia" (CXVI)», *Lecture Classensi* 24, pp. 129-50.
- GRUPO TENZONE (2009): *Amor, da che convien pur ch'io mi doglia*, E. Pasquini (ed.), Madrid, Departamento de Filología Italiana UCM-Asociación Complutense de Dantología.
- HARDIE, C. G. (1960): «Dante's canzone montanina», *Modern Language Review* 55, pp. 359-70.

- HISSETTE, R. (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris Vander-Oyez, Louvain Publications universitaires.
- KENT, B. (1995): *Virtues of the will, the transformation of ethics in the late thirteenth century*, Washington D.C., Catholic University of America Press.
- LOMBARDI, E. (2007): *The syntax of desire: language and love in Augustine, the Modistae, Dante*, Toronto, University of Toronto Press.
- LOTTIN, O. (1942): *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 vols., Louvain, Abbaye du Mont César. LOTTIN, O. (1937): «Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines», *Revue Philosophique de Louvain* 40, 54, pp. 213-241.
- PUTALLAZ, F.-X. (1995): *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg.
- SAARINEN, R. (1994): *Weakness of the will in medieval thought, from Augustine to Buridan*, Leiden, New York, Brill.
- TOMMASO D'AQUINO (1953): *Quaestiones disputatae* (vol. 2), Torino, Marietti.
- TOMMASO D'AQUINO (1964): *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*, a cura di R. Spiazzi, Torino, Marietti.
- TOMMASO D'AQUINO (1985): *La somma teologica*, vol. 8, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.