

## La metafora nel Medioevo. Stato dell'arte e qualche domanda di *Elisa Brilli*

### I Come e perché la metafora?

La filosofia moderna si volle anti-retorica e anti-poetica. Di contro a poeti e oratori, il filosofo si staglia come il detentore delle chiavi del ragionamento logico-razionale, al quale saprà dare un'espressione verbale perfettamente adeguata e quanto più possibile distesa, ossia tale da escludere sottintesi e traslati. In breve, nell'epopea fondativa della filosofia moderna il discorso figurato e, nel suo quadro, la metafora, funsero da antagonisti fittizi. Come testimoni di questo punto di vista è consuetudine chiamare Thomas Hobbes e John Locke. Poco importa che, nella pratica, questi come tutti i filosofi moderni ricorressero a espressioni traslate, mostrando talvolta di averne una piena e originale padronanza (basti pensare alla lunga tradizione cui Hobbes attinge e che scompiglia coniando la straordinaria metafora dello Stato-Leviatano). Il valore di affermazioni come: «And therefore such names [*scilicet* inconstant names] can never be true grounds of any ratiocination. No more can Metaphors, and Tropes of speech: but these are less dangerous, because they profess their inconstancy; which the other do not»<sup>1</sup>, o ancora: «all the artificial and figurative application of Words Eloquence hath invented, are for nothing else but to insinuate wrong Ideas, move the Passions, and thereby mislead the Judgment; and so indeed are perfect cheats»<sup>2</sup>, non risiede nella loro verità fattuale. Ai gesti fondatori si chiede raramente conto di ciò, bensì di definire nettamente i contorni e le caratteristiche della comunità, qui della comunità filosofica. L'affermazione dell'ideale della perfetta corrispondenza di concetti e linguaggio, che aveva trovato nella *Prima regola del Discours de la Méthode* (1637) di Cartesio la prima autorevole formulazione, è appunto un gesto di tal fatta. Quest'affermazione, inoltre, e la tensione che ne deriva verso una

1. Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), I IV 24, ed. trilingue a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, p. 66. In apertura del capitolo IV Hobbes aveva classificato il discorso metaforico tra gli abusi del linguaggio: «Secondly, when they use words metaphorically; that is, in other sense than that they are ordained for; and thereby deceive others» (ivi, I IV 4, p. 52).

2. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690), III x 34, ed. by P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 508.

formalizzazione definitiva del linguaggio filosofico, apparentano la ricerca della filosofia moderna a quella della scienza moderna. Il traguardo perseguito o, con il senso di poi, il miraggio di un sistema di corrispondenze biunivoche perfette tra concetti e lessico, è quello dell'algebrizzazione del discorso teorico.

Questi convincimenti, ad ogni modo, sono archiviati da tempo. Uno dei terreni d'indagine più prolifici del secondo Novecento, perché luogo d'incontro di ricerche disciplinari diverse, è quello sulla funzionalità cognitiva del metaforico e, più in generale, dei procedimenti analogici; e ciò precisamente in quegli ambiti che, secondo i gesti fondatori moderni, avrebbero dovuto esserne i più immuni: la filosofia e le scienze. Poiché questa tradizione di studi, ormai pluridecennale, gode di ottima visibilità – ciò che non sempre equivale alla piena assunzione e metabolizzazione dei suoi apporti –, sarà sufficiente richiamare qui solo alcuni testi fondatori<sup>3</sup>. Hans Blumenberg, innanzitutto, i cui *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) sono da poco riediti in Italia, additò alla comunità filosofica l'interesse per il metaforico e in particolare per quelle che definiva «metafore assolute»: metafore cioè che, pre-categoriali e tali da non poter «essere risolte in forma concettuale», hanno guidato stabilmente la riflessione filosofica, e ciò indipendentemente dalla loro eventuale formulazione linguistica<sup>4</sup>. Pochi anni dopo, con *La mythologie blanche* (1971), Jacques Derrida, pur scettico sulla possibilità filosofica di una metaforologia (il progetto perseguito da Blumenberg), si volse alla considerazione del medesimo problema<sup>5</sup>, aprendo la via a un intenso dibatti-

3. Da integrare con l'interessante antologia curata da S. Ghiazza, *La metafora tra scienza e letteratura*, Le Monnier, Firenze 2005. Si veda inoltre il volume *Metafora e conoscenza: da Aristotele al cognitivismo contemporaneo*, a cura di A. M. Lorusso, Bompiani, Milano 2005.

4. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, H. Bouvier und Co. («Archiv für Begriffsgeschichte», 6), Bonn 1960, recentemente riedito come Id., *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hanseberg, con una postfazione di Enzo Melandri (tratta dall'ed. italiana di Bologna 1969), Raffaello Cortina, Milano 2009. La citazione è tratta dall'edizione del 2009, p. 6. Sulla secondarietà della verbalizzazione delle «metafore assolute» si consideri questo passaggio: «Ciò [il fatto che alcune affermazioni in apparenza puramente concettuali si fondino su un sostrato metaforico che Blumenberg chiama «modello implicativo»] significa che le metafore, nella funzione di cui qui si parla, non hanno alcun bisogno di fare la loro apparizione nella sfera d'espressione linguistica; ma un complesso di enunciazioni si ordina di colpo a unità di senso, se si può, ipoteticamente, trarre alla luce l'immagine metaforica di guida, dalla quale queste enunciazioni possono essere «desunte»» (ivi, p. 12). Su questo classico si veda il saggio di A. Haverkamp, *L'inconceptuabilité de l'être. Le lieu de la métaphore d'après Blumenberg. Esquisse d'un commentaire*, in «Archives de Philosophie», LXVII, 2004, 2, pp. 269-78, e la rilettura di Alessandro Giarrettino in questo stesso numero.

5. J. Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* (1971), in Id., *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 247-324; trad. it. in Id., *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997. La metafora di «mythologie blanche», presa in prestito da *Le jardin d'Epicure ou le langage métaphysique* (1900) di Anatole France, si carica in Derrida di una connotazione politica aggiuntiva: la metafisica è una mitologia *bianca* sia perché fondata sulla rimozione della natura originariamente metaforica del lessico filosofico (dunque prodotto di un *blanchissement*, di un «lavaggio»), sia perché «rassemble et réfléchit la culture de l'Occident: l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler *Raison*» (ivi, p. 254; nella trad. cit.: «concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella

to in Francia, del quale *La métaphore vive* (1975) di Paul Ricoeur costituisce uno dei punti culminanti<sup>6</sup>. Il medesimo dibattito era stato inaugurato negli Stati Uniti da Max Black che coniugò l'attenzione per le interazioni tra filosofia e pensiero metaforico con quella tra quest'ultimo e ricerca scientifica. La dittologia *Models and Metaphors* (1962) suonava come una provocazione, quella di affiancare i modelli di analisi e interpretazione scientifica, i «paradigmi» kuhniani, e le metafore perché costruzioni intellettuali della stessa pasta e dal funzionamento analogo<sup>7</sup>. Quest'approccio fu confermato, nel febbraio del 1978, da un Convegno di studi di Chicago dal titolo parlante: «Metaphor: The Conceptual Leap»<sup>8</sup>, oltre che dal volume collettivo, a cura di Andrew Ortony, *Metaphor and Thought* del 1979<sup>9</sup>. La nuova corrente di studi era ormai affermata e, all'inizio della nuova decade, *Metaphors We Live By* (1980) di George Lakoff e Mark Johnson ne è uno dei prodotti più maturi, ormai in dialogo con il cognitivismo<sup>10</sup>. La rassegna potrebbe continuare e la distanza da questa stagione è ormai tale da permettere una riflessione critica di secondo livello sul contesto e le implicazioni dell'emergere della problematica metaforica nel secondo Novecento, come ad esempio sulla sua relazione con il cosiddetto *linguistic turn* del quale può considerarsi, almeno in parte, un derivato – si pensi all'apporto determinante degli studi di Roman Jakobson<sup>11</sup> ma anche a quelli di Émile Benveniste, nume tutelare dell'operazione di Paul Ricoeur<sup>12</sup>.

Ai nostri fini, tuttavia, interessa maggiormente fissare alcuni punti comuni a questi studi, nonostante le numerose divergenze e prese di distanza reciproche su questioni specifiche. 1. Questa corrente di studi assume la definizione di «metafora» in senso largo, oltrepassa cioè quella del tropo retorico per abbracciare tutti i procedimenti di linguaggio fondati su *transfer* di carattere analogico; 2. più radicalmente, questi studi hanno messo in questione l'equivalenza

indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione»).

6. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. a cura di G. Grampa, Jaka Book, Milano 1976.

7. M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962; trad. parziale con il titolo *Modelli, archetipi, metafore*, Pratiche, Parma 1983.

8. Gli Atti del Convegno furono editi in un numero monografico di «Critical Inquiry», v. 1978, 1, poi nel volume *On Metaphor*, ed. by S. Sacks, University of Chicago Press, Chicago 1979, mentre altri interventi (di N. Goodman e M. Black) apparvero in «Critical Inquiry», VI, 1979, 1.

9. *Metaphors and Thought* (1979), ed. by A. Ortony, Cambridge University Press, Cambridge 1993<sup>2</sup>. La raccolta non è integralmente tradotta in italiano. I saggi di R. Boyd e Th. S. Kuhn sono stati tradotti come *La metafora nella scienza*, prefazione di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1983; stralci di quelli di J. R. Searle e di Ortony sono stati tradotti da A. Manuti per l'antologia *La metafora tra scienza e letteratura*, cit., rispettivamente alle pp. 321-8 e 381-7.

10. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980; trad. it. *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1982.

11. Il riferimento è ovviamente a R. Jakobson, M. Halle, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, in *Fundamentals of Language* (1956), Mouton, The Hague 1971<sup>2</sup>, pp. 69-96; trad. it. in Id., *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Feltrinelli, Milano 1966.

12. Una riflessione retrospettiva di questo tipo si trova in D. E. Cooper, *Metaphor*, Basil Blackwell, Oxford 1986, cap. 1, *The Emergence of Metaphor*, pp. 1-44.

tradizionale secondo la quale il «senso proprio» corrisponderebbe al «senso letterale» e l'«improprio» al «figurato» (o «traslato»), poiché ciò presuppone che il senso letterale sia anteriore ai sensi ottenuti tramite il trasferimento. Al contrario, le «metafore assolute» di Blumenberg non possiedono, a rigore, alcun senso letterale anteriore, il loro senso proprio è il senso metaforico. Allo stesso modo, se la metafisica può dirsi, per Jacques Derrida, una mitologia *blanche* è perché essa ha rimosso il senso originariamente metaforico del suo lessico che, interamente costruito da «metafore morte», si crede invece letterale; 3. ciò equivale ad affermare che, lungi dall'essere figure del discorso di secondo grado, le metafore sono figure del pensiero di primo grado. Sganciati dall'ambito retorico nel quale erano stati confinati e dal sistema di distinzioni che lo caratterizzava, i procedimenti metaforici sono divenuti un oggetto d'indagine epistemologica. In breve, il genere umano pensa quotidianamente per metafore. Non solo, come hanno rivendicato Lakoff e Johnson con più insistenza, data la pervasività del metaforico e la sua natura socialmente condivisa e costruita, le società sono culturalmente agite dalle metafore (così come lo sono dalle immagini); 4. ultimo punto e quasi corollario, ma importante in vista dell'interrogativo sul Medioevo, questa tradizione di studi si configura globalmente come neo-aristotelica<sup>13</sup>. Innanzitutto, nella *Retorica* e nella *Poetica* aristoteliche si trova la medesima definizione ampia della metafora, inclusiva dei procedimenti che verranno in seguito distinti come metonimici ecc., che è propria dell'approccio novecentesco. La metafora, inoltre, di cui Aristotele tratta nell'ambito della *lexis*, è parte integrante della logica (non dunque qualcosa che vi si oppone, come vorrà il pensiero filosofico moderno). Infine, la sua funzionalità cognitiva – in particolare del quarto dei tipi distinti da Aristotele, fondato cioè su un'analogia di proporzionalità – è pienamente riconosciuta, in considerazione sia di chi conia la metafora, poiché «*tò gār eū metaphérein tò tò hómoion theoreîn*», sia del ricevente dell'espressione metaforica, poiché, producendo uno scarto rispetto alle modalità di pensiero e comunicazione corrente, la metafora «*tò prò ommáton poieîn*»<sup>14</sup>.

Alla luce di quanto osservato, si comprendono le ragioni d'interesse di un approfondimento sullo statuto della metafora nell'ambito di una ricerca sul rapporto tra filosofia e letteratura nella cultura medievale. La rimozione del metaforico dal dominio logico-deduttivo è uno degli epifenomeni della frattura tra dominio letterario e dominio filosofico, caratteristica della modernità; una

13. David Cooper ricorre alla definizione di «Revival of Aristotelian Liberalism» (Cooper, *Metaphor*, cit., p. 12).

14. Le due citazioni sono tratte rispettivamente da *Poetica* 1459a7-8 («il far buoni traslati è infatti saper vedere ciò che è somigliante», nella traduzione a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1971) e da *Retorica* Γ, 1411b23 (letteralmente, «mettere le cose dinanzi agli occhi»). Questa seconda affermazione ha in Aristotele una portata meno generale di quella che le accorda la critica novecentesca. Non tutte le metafore *mettono le cose dinanzi agli occhi*, tant'è che nel seguito Aristotele distingue le metafore capaci di farlo (per esempio, dire che l'età migliore dell'uomo è fiorente) da quelle che non lo fanno (con buona pace di Dante, dire che un uomo giusto è tetragono). Un utile avvio all'esplorazione dei passi aristotelici e della retorica classica è fornito dall'antologia *Testi antichi sulla metafora*, a cura di G. Guidorizzi, UNICOPLI, Milano 1984.

frattura, quando non dicotomia, che gli studi novecenteschi hanno messo in crisi (o meglio, della quale manifestano la crisi), anche attraverso la riscoperta del valore cognitivo della metafora. La cultura medievale, nondimeno – è l'ipotesi di lavoro condivisa di questo numero monografico del “Bollettino di italianistica” –, non conosce ancora questa frattura. Interrogarsi sullo statuto della metafora nel Medioevo, tanto sul suo statuto teorico quanto sul suo statuto fattuale, significa situarsi sul piano di una faglia a venire, quella da cui le zolle di letteratura e filosofia (ma anche della scienza) moderne usciranno infine divise. O ancora, abbandonando il campo metaforico della tettonica in favore di un cortese antropomorfismo, equivale a investigare la fase precedente alla rottura di quel sodalizio secolare che la «danza di corteggiamento» del secondo Novecento cercherà variamente di ricomporre<sup>15</sup>.

Ovviamente, rispondere a tali questioni richiederebbe uno studio monografico di estensioni considerevoli. In questa sede, mi propongo non di elaborare una risposta scientificamente originale, fondata cioè su un nuovo esame dei documenti, bensì di rileggere in questa prospettiva alcuni contributi recenti sulla metafora nella cultura medievale. Ne deriva una rassegna bibliografica intimamente critica, animata cioè dall'interrogativo generale che si è illustrato. Occorre peraltro precisare che i contributi sui quali ci si baserà, non numerosissimi eppure significativi, sono fra loro sostanzialmente disomogenei quanto a oggetti d'indagine, orizzonti disciplinari e approcci metodologici. In assenza di una tradizione di studi propriamente detta, il loro accostamento comporta necessariamente qualche forzatura, ma anche, come mi auguro, qualche stimolo proficuo in vista di ricognizioni a venire.

## 2

### L'assenza di una teoria medievale della metafora: tutta colpa di Porfirio?

Qual è, dunque, lo statuto della metafora nel Medioevo? «Ha avuto il Medioevo una nozione della metafora come strumento di conoscenza? E, se no, perché?». Così chiede Umberto Eco nel solo contributo monografico sull'argomento. La sua riflessione, articolata in cinque momenti – sulla teoria aristotelica, sulla ricezione medievale della *Poetica* e della *Retorica*, sulla cultura del Medioevo latino, infine sulla dottrina dell'*analogia entis*, e delle dense conclusioni –, è stata pubblicata nel 2004 nel terzo dei quaderni del “Doctor virtualis” dell'Università di Milano, dove si trova intervallata da brevi contributi di altri ricercatori che ne discutono la pertinenza su soggetti di studio più specifici<sup>16</sup>.

15. Secondo la felice metafora di M. Petrucciani, *Scienza e letteratura nel secondo Novecento. La ricerca letteraria in Italia tra algebra e metafora*, Mursia, Milano 1978, p. 13.

16. *La metafora nel Medioevo*, a cura di U. Eco, CUEM, Milano 2004. Gli altri contributi sono a firma, nell'ordine, di Massimo Campanini, pp. 27-9; Viviana Daloiso, pp. 31-3; Gianluca Briguglia, pp. 77-81; Elena Cartotto, pp. 83-7; Luigi Spinelli, pp. 89-98; Alio Ferrara, pp. 119-22; e Stefano Raimondi, pp. 123-9. La citazione precedente è tratta da p. 7.

L'interrogativo trova, secondo Eco, una risposta assai deludente: la cultura medievale non possedette alcuna nozione della metafora come strumento di conoscenza, né sviluppò alcuna teoria originale a questo riguardo. Le ragioni di quest'assetto, come spiega la ricognizione minuziosa di Eco, sono molteplici. Innanzitutto, i passi aristotelici sulla metafora conobbero una circolazione tardiva nonché gravemente lesiva del senso delle affermazioni di Aristotele<sup>17</sup>. Le versioni latine di Ermanno il Tedesco del *Commento Medio* di Averroè alla *Poetica* e della *Retorica* (entrambe dall'arabo nel 1256), la *traslatio vetus* dal greco della *Retorica* e, poco dopo, quella di Guglielmo di Moerbeke della stessa opera (1269-70) e infine, sempre di Guglielmo, la traduzione dal greco della *Poetica* (1278) offrirono ai lettori medievali dei testi nei quali il lessico tecnico era variamente deformato, nonché corredata di esempi poco attinenti, e pertanto furono di nessuno stimolo allo sviluppo di una riflessione medievale in materia.

In queste condizioni, le definizioni retoriche medievali del *tropo*, che riprendono quelle della retorica classica e, in particolare, il sistema di classificazione di Quintiliano, riconoscono alle formulazioni metaforiche un valore esclusivamente ornamentale, non conoscitivo, e sconsigliano abitualmente il ricorso a metafore ardite e inusitate. Lungi dall'essere uno strumento per scorgere somiglianze inattese, le metafore diventano il luogo di perpetuazione della tradizione, specie della classica che, presso i teorici delle *Artes versificandi* medievali, funge da garanzia di appropriatezza e decoro. Se poi Geoffrey de Vinsauf, nel *Documentum de arte versificandi*, tenta di definire dei criteri di costruzione di buone metafore e addirittura «azzarda una regola [...] logico-semantica [basata cioè «sull'identità di proprietà tra metaforizzante e metaforizzato»], di fatto non suggerisce alcun criterio per la giusta individuazione delle proprietà rilevanti»<sup>18</sup>.

Questa lacuna teorica è aggravata secondo Eco dal fatto che la cultura teologica medievale ha confinato il procedimento metaforico nella sola retorica. L'ermeneutica figurale (o allegorica o spirituale), elaborata sulla scorta di san Paolo dalla patristica greca e poi latina per permettere l'adeguamento del Vecchio Testamento alla rivelazione cristiana, s'indirizza infatti, secondo la terminologia agostiniana ripresa da Beda il Venerabile, alle allegorie *in factis*, non alle allegorie *in verbis*. S'indirizza cioè alla storia e al creato perché composti da *facta-signa* che manifestano il sistema di verità divine e annunciano i progetti della Provvidenza, non ai discorsi e al linguaggio umani in quanto produttori, tramite il loro impiego traslato, di conoscenze non altrimenti accessibili. Altrimenti detto, il procedimento di allegoresi (dalla *littera* sacra e dal creato ai sensi spirituali, variamente distinti) e quello metaforico (dal *proprie dicitur* al significato traslato) non sono, dal punto di vista medievale, in nessun modo equipollenti sul piano conoscitivo. Questo punto di vista è rappresentato eminentemente dalla dottri-

17. Si veda in particolare il capitulo di U. Eco, *L'Aristotele latino*, in Id., *La metafora nel Medioevo*, cit., pp. 9-26.

18. Ivi, p. 43.

na tomista dell'intenzionalità autoriale e in particolare dall'affermazione tramite cui Tommaso, manipolando la distinzione tradizionale di *allegoria in factis e in verbis*, fa del *sensus parabolicus* (ossia tutti i sensi traslati) una parte del *sensus litteralis*:

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum<sup>19</sup>.

Secondo Eco, «Tommaso riordina una serie di idee sparse e di convinzioni implizite che ci spiegano perché il Medioevo ponesse così poca attenzione all'analisi delle metafore. Se attraverso il tropo deve essere limpidamente inteso quello che l'autore voleva letteralmente dire, qualsiasi tentativo di rendere le metafore ardue e inattese comprometterebbe la loro naturale letteralità»<sup>20</sup>. Generalizzato in tal modo il punto di vista tomista come rappresentativo del punto di vista medievale tutto, ivi compreso il dantesco<sup>21</sup>, lo studioso si rivolge alla teologia simbolica dello Pseudo-Dionigi. L'interpretazione tradizionalmente data della teologia negativa dionisiana, secondo la quale essa consisterebbe nel predicare di Dio similitudini basate su un principio di «analogia inversa, dove vengono pertinentizzate non le proprietà simili, bensì quelle opposte», è contestata, osservando che «in verità tutti gli esempi che Dionigi via via ci fornisce non rappresentano affatto casi di similitudine dissimile (nel senso sopra esposto), bensì, e al massimo, di similitudine ardita, che accomuna cose divine e cose umane in base a somiglianze appunto sconvenienti, ma sempre somiglianze»<sup>22</sup>. Del resto, sottolinea Eco, non è possibile ascrivere alla teologia dello Pseudo-Dionigi così come ai suoi fautori medievali una dottrina della metafora, non essendo posta, in quest'orizzonte di riflessione, la distinzione tra metafora e allegoria, né chiarita precisamente la natura del simbolo, nozione che nell'uso dionisiano è inclusiva delle due precedenti.

La teologia dionisiana introduce alla questione del dispositivo metaforico nel caso della predicazioni *in divinis*. Eco vi si addentra esaminando la discussione scolastica sull'*analogia entis*, che riconduce all'opzione tra «analogia di attribuzione» (che dimostra consistere in una metonomia) e «analogia di proporzionalità» (comportante invece un procedimento metaforico). Applicati *in divinis* entrambi i procedimenti analogici si rivelano conoscitivamente inefficaci. L'analogia di attribuzione, infatti, se percorsa per via induttiva (dalla bontà esperita del creato alla Bontà divina), si limita a postulare una causa non dimostrabile, aprendo peraltro la via a induzioni eterodosse (perché non

19. Tommaso d'Aquino, *S. theol.*, I, q. 1, a. 10, ad 3.

20. Eco (a cura di), *La metafora nel Medioevo*, cit., p. 60.

21. Si veda, in particolare, ivi, pp. 60-6.

22. Ivi, pp. 69 e 70.

risalire dai mali esperiti alla Malvagità divina?); se percorsa per via deduttiva (dalla Bontà divina alla bontà delle cose), non accresce in nulla le conoscenze pregresse il cui fondamento rimane esclusivamente per fede. Viceversa, il tentativo di una predicazione *in divinis* per via di analogia di proporzionalità condurrebbe a costruire una proporzione insolvibile perché due dei termini che la compongono, i divini, rimarrebbero ignoti oppure, come nel secondo caso esposto sopra, noti ma per sola fede, senza che ciò determini alcun accrescimento delle conoscenze iniziali<sup>23</sup>.

Da ultimo, Eco si appella alla resistenza cognitiva ad abbandonare un modello logico fondamentale nella formazione medievale e che tuttavia, qualora seguito, impedisce di descrivere e valorizzare il procedimento metaforico. Il modello in questione è il cosiddetto *arbor porphiriana* che, parte integrante della ricezione delle *Categorie* aristoteliche tramite il commento di Porfirio, insegna che per ottenere una buona definizione occorrono un genere e una differenza specifica, la cui unione identifica la specie, che funge a sua volta da genere per la specie soggiacente. L'*arbor porphiriana* procede cioè per specificazioni binarie in senso unidirezionale e non prevede né l'introduzione di disgiunzioni ulteriori, né l'intercambiabilità di generi e differenze specifiche che sono invece presupposti del procedimento metaforico. Da ciò discende un'ipotesi stimolante: divenuto da modello solo logico un'«immagine fissa dell'ordine del mondo» per uomini addestrati al suo impiego sin dalla prima formazione, l'*arbor porphiriana* valse da ostacolo allo sviluppo di una teoria della metafora<sup>24</sup>.

L'ampiezza dell'analisi di Umberto Eco, così come l'ipotesi suggestiva dell'*invisibilità* della metafora nell'orizzonte teorico medievale, giustificano lo spazio consacrato in questa rassegna. A margine, si osserverà che questo studio, nella misura in cui riconosce nella riflessione aristotelica l'unica possibile sorgente di una teoria medievale della metafora (imbrigliata e dai travisamenti operati dalle traduzioni e dall'irregimentazione della logica aristotelica nell'*arbor porphiriana*), è straordinariamente fedele al punto di vista della ricerca novecentesca sulla metafora, neo-aristotelica come si è detto, e alla quale Eco ha contribuito personalmente<sup>25</sup>. Ancora, si potrà forse essere perplessi dal fatto di trovare, del resto non soltanto in questo studio, invocato il *Cannocchiale aristotelico* (1670) del Tesauro come controesempio da opporre alla lacuna teorica medievale. Ciò perché se è indubbio che Tesauro sviluppò una fervente apologia del discorso metaforico, mostrando al contempo una straordinaria padronanza della *transumptio*, ciò non comporta di per sé il riconoscimento del valore conoscitivo della metafora. Indice ne è che, nell'esempio della riproposizione dei malconci «prata rident», l'analogia di proporzionalità iniziale (prati : fiori = volto : sorriso)

23. Si veda l'intero capitoletto *L'analogia entis*, ivi, pp. 99-109.

24. L'ipotesi è ripresa e sviluppata in U. Eco, *Dall'albero al labirinto: studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007.

25. Si pensi, ad esempio, oltre ai saggi cui si rinvia nella bibliografia del saggio del 2004, a U. Eco, *Semantica della metafora*, in Id., *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano 1971, pp. 93-125.

rimane il fondamento solido e identico a sé stesso di un virtuosistico variare e germogliare che, moltiplicando le propaggini, non accresce tuttavia in nulla la conoscenza analogica iniziale. In altri termini (d'ufficio metaforici), menando il sorriso per il prato, Tesauro si mostra interessato più alla tecnica per rivitalizzare antichi *topoi* e filare nuove metafore da un bozzolo analogico dato che alla creazione di metafore *ex novo*<sup>26</sup>. Ma appunto, e come lo stesso Eco rammenta prontamente, l'assenza di una teoria medievale della metafora non significa in alcun modo che gli autori medievali fossero incapaci di procedere alla medesima operazione, pur nella misura imposta da un gusto retorico differente dal culto barocco dell'arguzia.

### 3 Dalla teoria alle pratiche letterarie della metafora

La discrasia tra teoria e pratiche richiede pertanto indagini che, focalizzandosi sulle seconde, ne sappiano cogliere l'eventuale originalità. In sede letteraria, ai contributi ormai classici sull'argomento<sup>27</sup> si possono aggiungere alcuni studi recenti di diverso orientamento. Un saggio di Giles Constable offre un campionario dovizioso di metafore reperibili in testi mediolatini, organizzate per campi metaforici<sup>28</sup>. Purtroppo, lo studioso tace informazioni indispensabili per chi s'interroghi sullo statuto del dispositivo metaforico, ad esempio sulla filogenesi delle singole metafore (se morte, topiche, filate da un *topos* anteriore o interamente nuove), sulla loro funzionalità nel singolo testo (ornamentali o depositarie di valore argomentativo ecc.), se presentano o meno variazioni in concomitanza con il variare delle conoscenze sul metaforizzante (ciò che potrebbe rivelarsi di particolare interesse ad esempio per le metafore tratte dal dominio biologico). Indubbiamente, la sinteticità imposta dalla forma saggistica della rassegna non facilita l'approfondimento di tali questioni. Meglio vi si prestano le ricerche dedicate a campi metaforici specifici che, sull'esempio della «historische Metaphorik» proposta da Curtius<sup>29</sup>, si muovono all'interno di una tradizione unitaria e hanno pertanto le risorse sufficienti per

26. L'esempio del Tesauro è offerto, con ampie citazioni, in *La metafora nel Medioevo*, cit., pp. 44-6. Per i trascorsi medievali di questo *topos*, cfr. il bel saggio di I. Rosier-Catach, "Prata rident", in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, éd. par A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonier, Vrin, Paris 1997, pp. 155-76.

27. Per la letteratura latina medievale, cfr. E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino* (1948), trad. it. a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 2002 e P. Dronke, *Dante and the Medieval Latin Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, in particolare pp. 14-24 (trad. it., il Mulino, Bologna 1990). Per la letteratura italiana delle Origini cfr. F. Forti, *La «transumptio» nei dettatori bolognesi e in Dante*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1969, pp. 127-49, riedito con il titolo *La magnanimità verbale. La «transumptio»*, in Id., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Patron, Bologna 1977, pp. 103-35.

28. G. Constable, *Medieval Latin Metaphors*, in "Viator", 38, 2007, 2, pp. 1-20. I campi esaminati sono biologia, vita e morte, mangiare e bere, insetti, acqua e mare, attività militari. Si noti che il saggio utilizza la definizione di metafora in accezione larga, quale sinonimo di linguaggio figurato.

29. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., pp. 147 ss.

soppesare le singole occorrenze. A titolo esemplificativo, richiamerò alcuni campi metaforici ottimamente studiati. L'immagine della tessitura come metafora dell'attività poetica ha attirato l'interesse, dopo un brillante saggio di Paul Zumthor, di Guglielmo Gorni<sup>30</sup>. Gorni ha mostrato l'originale risemantizzazione romanza di questa metafora poco corrente nella poesia classica e in questa utilizzata in un'altra chiave: l'analogia di proporzionalità che la fonda «ordito : trama = rime : versi isosillabici» non avrebbe infatti alcuna ragion d'essere in relazione a pratiche poetiche non rimiche. Lo studioso ha inoltre evidenziato la produttività cognitiva e simbolica di quest'asse metaforico: «L'analogia con il "tessuto" che l'opera letteraria ostenta è produttrice di una dilatazione espressiva, cioè di un incremento di possibilità euristiche per il campo metaforico ricevente. Inoltre, proprio grazie all'affinità con valori e tecniche più "concrete", immediatamente apprezzabili nel campo emittente (il ricamo), quello ricevente fruisce di una sanzione di autorità, quasi una convalida istituzionale dei suoi caratteri più elaborati»<sup>31</sup>. In altri termini, lungi dall'essere ornamentale, nella cultura poetica delle Origini, l'asse metaforico della tessitura serve a dare visibilità e forma a una modalità poetica radicalmente altra dalla classica, nonché a garantire ai suoi praticanti uno statuto sociale riconoscibile in veste di artisti, ovviamente nel senso medievale del termine.

A sua volta, la metaforica del viaggio, terrestre o marittimo, immagine per eccellenza della *peregrinatio* cristiana fondata autorevolmente in età patristica da Agostino<sup>32</sup>, è caratteristica delle letterature mediolatina e romanza che la esportano agli ambiti più disparati, dal religioso all'erotico, dall'ecclesiologico all'esistenziale, al poetico. Il progetto di ricerca condotto a tre mani da Clotilde Barbarulli, Luciana Brandi e Ubaldo Ceccoli ha il merito di coniugare alla ricchezza documentaria (assumendo la banca dati dell'OVNI aggiornata al marzo 2000 come *corpus*) la familiarità con il dibattito novecentesco sulla metafora, specialmente sensibile agli interrogativi posti dalla linguistica cognitiva<sup>33</sup>. Il primo risultato da ritenere è l'introduzione, al fianco delle definizioni canoniche di metafora, della nozione di «spazio analogale» che gli autori definiscono come «quella rete di relazioni che, a partire dal testo, consentono e realizzano trasferimenti di significato entro il dominio concettuale, una volta che si è dato

30. Cfr. P. Zumthor, *Testo e testura: l'interpretazione delle poesie medievali*, in «Strumenti Critici», 7, 1968, pp. 349-63 e G. Gorni, *La metafora di testo* (1979), in Id., *Metrica e analisi letteraria*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 137-52.

31. Gorni, *La metafora di testo*, cit., p. 138. L'affermazione è spesa in riferimento a *Donna me prega* di Guido Cavalcanti.

32. Su Agostino come iniziatore cristiano di questo campo metaforico, fondato sull'analogia «*saeculum* : vita terrena = mare : viaggio», si veda ancora il bel saggio di H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez Saint Augustin*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustiniens* (Paris, 21-24 septembre 1954), *Etudes augustiniennes*, Paris 1954, vol. II, pp. 609-701. Agostino vantava dietro di sé una lunga tradizione già greca, sulla quale cfr. S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2005, in part. cap. 3. Sono in debito con Diego Lanza per questa segnalazione.

33. Cfr. U. Ceccoli, C. Barbarulli, L. Brandi, *Sulla "nave" della metafora. Analisi di alcuni processi metaforici dell'italiano delle Origini*, in «Quaderni del Dipartimento di Linguistica (Università di Firenze)», 12, 2002, pp. 1-25.

luogo a una relazione analogica»<sup>34</sup>. Il che significa dotarsi di uno strumento di analisi di quei fenomeni di trasferimento che, senza cristallizzarsi in una metafora propriamente detta, strutturano il testo grazie all'analogia istituita tra domini concettuali diversi; un'analogia che non ha bisogno di essere esplicitata in forma metaforica perché può contare sul sistema di associazioni condiviso nel contesto storico-culturale del singolo testo. Così, quando Guido Guinizzelli principia la seconda strofa della canzone *Donna, l'amor mi sforza* con: «Nave ch'esce di porto / con vento dolze e piano, / fra mar giunge in altura; / poi vèn lo tempo torto, / tempesta e grande affanno / li aduce la ventura; / allor si sforza molto / como possa campare, / che non perisca in mare»<sup>35</sup>, un ipotetico ascoltatore ignaro della connessione topica tra navigazione ed esistenza potrebbe intendere il passaggio alla stregua di un'osservazione di carattere empirico generale (prima ovviamente che gli ultimi versi della strofa esplicitino la similitudine, vv. 22-4: «così l'amor m'ha tolto»), mentre gli altri vi riconosceranno sin dall'inizio e senza alcuno sforzo la metafora del fortunale amoroso. Restando al campo metaforico della navigazione, un saggio recente di Alessandro Boccia, incentrato sulla lirica duecentesca, offre una vasta disamina di approccio invece letterario e ricco di riferimenti alla posterità moderna e contemporanea del *topos* medievale<sup>36</sup>.

Sempre a titolo d'esempio, l'esame della fortuna medievale della metafora nuziale, autorevolmente fondata dal riferimento scritturale al *Cantico* e incrementata superbamente dalla retorica monastica, specie dalla cistercense, restituisce in filigrana la storia della creazione di un'istituzione strutturante la società dell'Occidente cristiano<sup>37</sup>. *Mutatis mutandis*, la tematica erotica extraconiugale, dopo aver alimentato le letterature romanze delle Origini in chiave letterale, si configura a sua volta come campo metaforico al quale i poeti attinsero per descrivere la condizione esistenziale di malessere innescata non dai rovesci amorosi bensì politici. I testi trecenteschi italiani analizzati da Cathleen M. Keen offrono un esempio eccellente della reversibilità di metaforico e letterale, così come del fenomeno di creazione di un nuovo orizzonte del dicipre, qui politico, attraverso il ricorso analogico a repertori codificati in altra sede<sup>38</sup>.

34. Ivi, pp. 1-2.

35. G. Guinizzelli, *Rime*, III, vv. 13-8. L'intarsio guinizzelliano innesca inoltre una tensione osmorica, poiché il fortunale amoroso viene a sovrapporsi al *topos* del fuoco d'amore sviluppato nei versi precedenti. Il passo è citato fra gli esempi di «spazio analogico» da Ceccoli, Barbarulli, Brandi, *Sulla "nave" della metafora*, cit., p. 13.

36. Cfr. A. Boccia, *La metafora nautica nella poesia duecentesca e nel primo Dante*, in «Bollettino di italianoistica», n.s., 5, 2008, 2, pp. 7-24.

37. Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore nuptiale*, in *Penser la Bible*, éd. par P. Ricoeur, A. Lacocque, Seuil, Paris 1998, pp. 411-57. Sullo sviluppo del campo metaforico nuziale ad opera in particolare di san Bernardo di Chiaravalle è ancora utile J. Leclercq, *Monks on Marriage: A Twelfth-Century View*, The Seabury Press, New York 1982; trad. it. *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, a cura di P. Vian, con una prefazione di G. Cracco, SEI, Torino 1984.

38. C. M. Keen, *Sex and the Medieval City: Viewing the Body Political from Exile in Early Italian Verse*, in *Troubled Vision: Gender, Sexuality and Sight in Medieval Text and Image*, ed. by E. Campbell, R. Mills, Palgrave Macmillan, London 2004, pp. 155-71.

Un altro approccio euristico e largamente sperimentato è di tipo monografico, incentrato sul singolo autore. Se questo taglio può ostare alla presa in conto della tradizione diacronica, ha il pregio incommensurabile di offrire un punto di osservazione privilegiato dei processi analogici individuali. Per ragioni di spazio, mi limiterò alla dantistica approfittando della pubblicazione, a pochi anni l'uno dall'altro, di due volumi sull'argomento, la monografia *Metaphor in Dante* di David Gibbons e il volume collettivo *La metafora in Dante* curato da Marco Ariani<sup>39</sup>. Del resto, pur in mancanza di studi sistematici prima di questi, le metafore dantesche, certo anche a causa del procedere del «poeta metaforicissimo»<sup>40</sup>, hanno riscosso tradizionalmente l'interesse degli studiosi. Così, se nel 1986 Ezio Raimondi sottolineava chiaramente la potenza conoscitiva e persino creatrice della metafora dantesca<sup>41</sup>, gli studi danteschi registrano innumerevoli contributi su specifici campi metaforici, come ricordano prontamente tanto Gibbons quanto gli autori della ricerca dell'Università di Roma Tre confluìta nel volume fiorentino del 2009. Limitandosi ai due contributi più recenti, la varietà di approccio è assai sintomatica della pluralità di interessi che spingono a occuparsi di questo problema così come della molteplicità di questioni ad esso intrecciate e ancora parzialmente aperte.

David Gibbons – che, prima di addottorarsi a Cambridge sotto la guida di Patrick Boyde, aveva compiuto un'iniziale formazione filosofica – inaugura la trattazione ricordando i termini del dibattito novecentesco e le profonde differenze che distanziano la teoria della metafora contemporanea dalla concezione medievale<sup>42</sup>. Da questo quadro teorico generale – che l'autore illustra rivendicando tuttavia alcune scelte più conservatrici (il mantenimento di una definizione stretta di metafora, perché attinente a quella della retorica medievale; il mantenimento della distinzione tra «metafore vive» e «morte» ecc.) –, l'attenzione si appunta sull'uso dantesco. In polemica con l'impostazione semantica dominante, Gibbons rivendica l'importanza di un'analisi puntuale della costruzione, lessicale e sintattica, delle metafore dantesche. Ciò coerentemente con l'ipotesi di lavoro del libro, ossia che la maggioranza di esse sia «part of a programmatic

39. D. Gibbons, *Metaphor in Dante*, Legenda-European Humanities Research Centre at University of Oxford, Oxford 2002, sul quale si potranno vedere le recensioni di A. Ferrari, in «Rassegna della Letteratura Italiana», s. 9<sup>a</sup>, CVIII, 2004, 1, p. 92; di J. Took, in «Italian Studies», 59, 2004, pp. 153-4 e di P. Nasti, in «The Modern Language Review», c, 2005, 1, pp. 229-30. *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Olschki, Firenze 2009, recensito da V. Celotto, in «Rivista di Studi Danteschi», 9, 2009, 1, pp. 201-5.

40. Secondo la celebre definizione di V. Borghini, *Scritti inediti o rari sulla lingua*, a cura di J. R. Woodhouse, Commissione per i testi della lingua, Bologna 1972, p. 53.

41. Cfr. E. Raimondi, *Ontologia della metafora dantesca*, in «Letture Classensi», 15, 1986, pp. 99-109, da cui cito (il saggio, più volte riedito, si legge oggi in Id., *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Aragno, Torino 2008, pp. 29-44). Lo studioso osservava che la metafora dantesca «non è soltanto un'operazione letteraria nel senso tradizionale del termine, non è soltanto la *transumpto* e la *translatio* della retorica medievale. Indica anche altro; certo indica l'irruzione dentro la retorica delle scuole di una retorica sacra, di una retorica biblica di cui Dante non è soltanto un agile traduttore, ma anche uno straordinario e nuovo inventore, con un'applicazione che è subito un incremento di realtà» (ivi, p. 104).

42. Cfr. Gibbons, *Metaphor*, cit., cap. 1, *Defining Metaphor*, pp. 9-20.

attempt to exploit traditional poetic and religious modes of discourse to his own inventive ends»<sup>43</sup>, cosicché l'originalità dantesca consisterebbe meno nel varo di nuovi assi metaforici che nella rivitalizzazione degli assi consegnati dalla tradizione anteriore. In altri termini, Gibbons non presta a Dante una qualche teoria della metafora, come testimonia anche la scarsa attenzione data all'*Epistola* XIII. Vede bensì nel sapiente impiego dantesco dei traslati il risultato di una tecnica lungamente affinata (con l'apporto decisivo della stagione delle petrose), resa sempre più opportuna e anzi indispensabile con il procedere dell'*iter* ultramondano (ciò che rende ragione della concentrazione quasi esclusiva dei saggi di analisi sulla terza cantica) e soprattutto il luogo del confronto e del distanziamento dalla tradizione letteraria anteriore.

Viceversa, il denso saggio prefattivo di Marco Ariani al volume del 2009 prende le mosse dall'*hapax* «metaphorismus» presente nell'*Epistola a Cangrande* (che lo studioso ritiene autentica)<sup>44</sup>, per restituire, attraverso le osservazioni sparse nell'intero *corpus* dantesco, la concezione che Dante ebbe della metafora. L'esame rivela una sostanziale indifferenza di Dante nei confronti della formalizzazione del tropo, erede forse dell'insofferenza brunettiana per i tecnicismi retorici, alla quale si accompagna però, secondo lo studioso, un'acuta riflessione sul discorso traslato di «fondazione eminentemente filosofica e teologica dei mezzi verbali sostitutivi dell'irrappresentabilità del divino»<sup>45</sup>. Non potendo rendere conto in questa sede del complesso dell'argomentazione di Ariani, mi limiterò a estrarre alcuni punti che ritengo particolarmente interessanti ai fini di questa rassegna e degni di essere segnalati per future discussioni. Innanzitutto, secondo quest'analisi, Dante valorizza la metafora prioritariamente in connessione con il tema dell'*inopia* verbale, come mostra in modo eccellente la digressione beatriciana sul *Timeo* platonico nel canto IV del *Paradiso*<sup>46</sup>. Se «l'«assumptio metaphorismorum» è, al tempo stesso, sintomo di una deficienza (quella di un *sermo proprius* che *referre nescit* quanto visto *per intellectum*) e rifunzionalizzazione degli impotenti *signa vocalia* quali *involucra* delle verità viste *per lumen intellectuale*», allora se ne deduce che più che una funzione propriamente conoscitiva, cui pure Ariani accenna altrove, Dante riconosce alla metafora principalmente una funzione espressiva, sebbene paradossale come richiede il dramma creaturale dell'ineffabilità divina<sup>47</sup>. In altri termini, nel discorso dantesco il procedere analogico non è tanto un produttore di nuove conoscenze quanto uno strumento attraverso il quale è possibile riferire, per approssimazione e in modo mai esaustivo, quanto conosciuto per altra via. Valorizzando in tal modo la metafora, Dante si situerebbe, secondo Ariani, nel solco del platonismo medievale, attra-

43. Ivi, p. 14 (traduzione mia: «parte di un tentativo programmatico di sfruttare i modi tradizionali del discorso poetico e religioso ai suoi propri fini creativi»).

44. M. Ariani, *I "metaphorismi" di Dante*, in *La metafora in Dante*, cit., pp. 1-57: 2, n 5.

45. Ivi, p. 7.

46. Cfr. ivi, pp. 9 ss.

47. La citazione è tratta da ivi, p. 15. Sulla funzione gnoseologica cfr. ivi, pp. 17 ss. Sulla topica della ineffabilità si veda da ultimo G. Ledda, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Longo, Ravenna 2002.

verso la fondamentale mediazione della scuola di Chartres, e farebbe propria l'equiparazione sotto la nozione d'*integumentum* di procedimento metaforico e figurale, ossia di *allegoria in verbis e in factis*, disconosciuta invece da Tommaso. In questo senso, osserva Ariani, la mitopoiesi dantesca ha «un sapore polemico proprio nei confronti della puritana retorica scolastica»<sup>48</sup>, nella stessa misura in cui diverge la via del *poëta theologizans* da quella del teologo universitario. Da ultimo, e si tratta del passaggio al contempo più suggestivo e più delicato dell'ipotesi ricostruttiva di Ariani, la riflessione dantesca è ricondotta, attraverso un *excursus* sul più sorprendente dei dittatori bolognesi, Boncompagno da Siena, al dionisismo medievale. Mentre Eco, come si è visto, nega alla teologia negativa dello Pseudo-Dionigi una teoria della metafora, Ariani suggerisce di comprendere il comico dantesco alla luce delle similitudini dissimili della *Coelestis hierarchia*<sup>49</sup>. Si potrà osservare che, seppur raccordabili alla metafora, la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi si riferisce alla *predicazione in divinis* (il traslato dissimile conviene meglio perché manifesta l'ineffabilità), cui non si riduce invece il problema del comico dantesco (che peraltro, nella sua straordinaria libertà, non arriva a proporre per la divinità analogie stridenti come le dionisiane), e che a sua volta ciò è un problema altro da quello della rappresentazione del pervertimento della *regio dissimilitudinis*. Come che sia, la ricostruzione mira, in modo del tutto condivisibile, a promuovere la ripresa dello studio analitico della filogenesi delle metafore dantesche, ciò che realizzano in modo analitico i cinque saggi raccolti nel resto del volume e accresciuti da una cognizione sull'ermeneutica delle metafore nei commenti antichi del poema<sup>50</sup>.

#### 4 Oltre il letterario

Coerentemente con l'interrogativo posto in apertura, occorrerà guardare, seppur assai rapidamente, agli usi medievali della metafora oltre il dominio che oggi definiamo «letterario», con un anacronismo la cui entità è ancora da assumere interamente<sup>51</sup>; occorrerà guardare alla metafora precisamente come strumento di

48. Ariani, *I "metaphorismi" di Dante*, cit., p. 27.

49. Si veda in particolare ivi, pp. 35-6. Sull'argomento cfr. inoltre la monografia di D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi l'Aeropagita nel «Paradiso» di Dante*, Olschki, Firenze 2006.

50. In particolare: Luca Marcozzi sul campo metaforico bellico (*La metafora in Dante*, cit., pp. 59-112), Giuseppe Crimi sulla metafora autoreferenziale del «dolce fico» di *If*, xv (ivi, pp. 113-47), Maurizio Fiorilla sul campo metaforico del latte (ivi, pp. 149-65), Silvia Finazzi sulla metaforica della luce a cavallo tra diverse teorie scientifiche (ivi, pp. 167-92), infine lo stesso Marco Ariani sulla luce fluente (ivi, pp. 193-219). L'esame dell'ermeneutica metaforica dei commentatori antichi della *Commedia* è invece a firma di Mario Paolo Tassone (ivi, pp. 221-62) e, su argomento affine, si veda inoltre il saggio di Luca Fiorentini in questo stesso volume.

51. Su questo problema, mi permetto di rinviare per brevità a E. Brilli, *L'essor des images et l'éclipse du littéraire. Notes sur l'histoire et sur les pratiques de l'«histoire des représentations»*, in *Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge*, sous la dir. de E. Brilli, B. Dufal, P.-O. Dittmar, numéro monographique de «L'Atelier du Centre de Recherches Historiques», vii, 2010, in <http://acrh.revues.org/index2028.html>

pensiero ed espressione indispensabile anche in quegli ambiti che la modernità ha ritenuto che dovessero esserne esenti. Si sarà così costretti a prendere atto della strutturalità del procedere metaforico nella predicazione medievale, tanto per quel che è dell’organizzazione del discorso, quanto per il potere suasorio dell’omiletica, in una sinergia cui l’antico francese dà voce attraverso la prossimità di *parole e parabole*<sup>52</sup>. Ancora, volgendosi alla teologia occidentale ci si potrà interrogare sulla ricezione degli «imaginative sillogisms» che la filosofia araba aveva specialmente sviluppato e che riconoscevano di fatto la produttività conoscitiva del procedere analogico<sup>53</sup>. In sede di pensiero scientifico medievale, in pieno sviluppo come testimonia la collana “Micrologus”, il ruolo delle metafore è ancora da esplorare esaustivamente<sup>54</sup>, senza dimenticare che le teorie scientifiche, dalle mediche alle astronomiche, sono a loro volta serbatoi dell’*inventio* metaforica medievale che, lungi dal volersi arbitraria, fonda le sue escursioni sulla certezza di ripercorrere le analogie che costituiscono l’ossatura oggettiva della creazione.

In positivo, un settore nel quale l’importanza del metaforico è stata preconcemente e fecondamente riconosciuta è quello delle dottrine politiche bassomedievali, che fondano le dimostrazioni della superiorità di un regime sugli altri così come l’analisi del funzionamento interno dei vari regimi appunto su sistemi complessi di correlazioni metaforiche. Si tratti dei «duo luminaria» o dell’analoga di lunga fortuna di *ecclesia* (o *societas*, o, nel basso Medioevo, *regnum*) e *corpus*, la metafora o, con gli occhi rivolti al suo trasformarsi diacronico, la «tradizione metaforica» è un «modello di organizzazione dell’esperienza del politico, [...] un vero e proprio linguaggio»<sup>55</sup>. Non è forse della stessa natura quella *koiné* d’ideologemi, a metà strada fra concetti e immagini, nonché di argomentazioni su base analogica che Francesco Mazzoni riconosceva come caratteristica della cultura comunale duecentesca e variamente messa in opera dai trattati di Remigio de’ Girolami alle liriche di Guittone d’Arezzo, alle di-

52. Cfr. A. Guerreau-Jalabert, *Parole/Parabole. La parole dans les langues romanes: analyse d’un champ lexical et sémantique*, in *La parole du prédicateur, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, éd. par R. Maria Dessì, M. Lauwers, Collection du Centre d’Études Médiévales de Nice, Nice 1997, pp. 311-39.

53. Si veda l’articolo di D. L. Black, The «*Imaginative Syllogism*» in *Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor*, in “Medieval Studies”, LI, 1989, pp. 242-67. L’articolo è tradotto in francese con il titolo *Le “syllogism imaginatif” dans la philosophie arabe: contribution médiévale à l’étude philosophique de la métaphore*, in *Penser avec Aristote*, éd. par G. Hahn, M. A. Sinaceur, Éditions Erès, Toulouse 1991, pp. 245-73.

54. Con alcune eccezioni notevoli, fra le quali ricordo il volume fondamentale di B. Stock, *Myth and Science in the Twelfth century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton University Press, Princeton 1971.

55. Prendendo in prestito la definizione, memore di quella di «linguaggio politico» di Anthony Black, di G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006. Per i «duo luminaria», oltre al classico Bruno Nardi, si vedano i contributi recenti di A. Cassel, “*Luna est ecclesia*”: *Dante and the “Two Great Lights”*, in “Dante’s Studies”, CXIX, 2001, pp. 1-26 e, per la tradizione anteriore, G. Constable, *The Relations Between the Sun and the Moon in Medieval Thought (to 1200)*, in *Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburstag*, hrsg. von O. Münsch, Th. L. Zott, Thorbecke, Ostfildern 2004, pp. 327-36.

squisizioni di Brunetto Latini?<sup>56</sup> Dal prendere atto che una comunità culturale argomenta per via metaforica a chi spetti il dominarla, si tratti del pontefice, dell'imperatore, del Bene comune o di altri, a concludere che quella comunità culturale è dominata dal metaforico il passo è corto, anche in assenza di teorizzazioni esplicite.

## 5 Conclusioni «*in verbis*» e «*in factis*»

In conclusione, conviene tornare brevemente sulle ragioni individuate da Eco per spiegare l'assenza di una teoria medievale della metafora. Nella sua ricostruzione, oltre e fors'anche più della mancata ricezione medievale dei germi di riflessione aristotelici, è determinante la netta distinzione tra la metafora e le varie forme di allegoresi che Eco attribuisce generalmente alla cultura medievale. Come si è osservato, questo punto di vista ha il suo campione in Tommaso d'Aquino, ma fino a che punto la posizione tomista è generalizzabile? Non occorre rievocare qui la ricca tradizione di studi sul binomio, in origine agostiniano, di *allegoria in factis* e *in verbis* e la sua storia medievale, attraverso la fondamentale sistematizzazione di Beda il Venerabile, prima della nuova messa a punto di Tommaso<sup>57</sup>. Interessa maggiormente evidenziare che in Tommaso la dualità di *allegoria in factis* e *in verbis* acquista una dimensione gerarchica – l'*allegoria in verbis*, inclusa nel *sensus litteralis*, è così inabilitata a trasmettere sensi spirituali, ciò che equivale a riconoscerle un ruolo cognitivamente inferiore all'*allegoria in factis* –, una dimensione ignota alla tradizione anteriore. In Beda, *in factis* e *in verbis* sono due modalità distinte ma equi-pollenti, di modo che per chi si attenga al suo sistema risulta particolarmente difficile «to differentiate, along absolute lines, the valences of human rhetoric and of events that have spiritual meanings (what Augustine calls *signa translata*, things used as signs of other things)»<sup>58</sup>. Ancor più interessa che, in anni

56. Cfr. F. Mazzoni, *Tematiche politiche fra Guittone e Dante*, in *Guittone d'Arezzo, nel settimo centenario della morte*. Atti del Convegno internazionale (Arezzo, 22-24 aprile 1994), a cura di M. Picone, F. Cesati, Firenze 1995, pp. 351-83.

57. Oltre al classico A. Strubel, “*Allegoria in factis*” e “*allegoria in verbis*”, in “*Poétique*”, XXIII, 1975, pp. 342-57, si vedano almeno F. Zambon, “*Allegoria in verbis*: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale” (1980), in Id., *Romanzo e allegoria nel Medioevo*, La Finestra Editrice, Lavis (TN) 2000, pp. 3-34, utile soprattutto per i riferimenti alla tradizione dionisiana e neoplatonica da integrare alla tradizione “ortodossa” studiata da Strubel; e R. Copeland, *Rhetoric and the Politics of the Literal Sense in Medieval Literary Theory: Aquinas, Wyclif, and the Lollards*, in *Interpretation, Medieval and Modern. The J. A. W. Bennett Memorial Lectures. Eight Series*, Perugia 1992, ed. by P. Boitani, A. Torti, Brewer, Cambridge 1993, pp. 1-23, che si sofferma sul senso della sistematizzazione tomista e sulla sua posterità.

58. Copeland, *Rhetoric and the Politics*, cit., p. 3 [traduzione mia: «distinguere, in modo assoluto, la valenza della retorica umana da quella degli eventi che possiedono un significato spirituale (ciò che Agostino chiama *signa translata*, cose usate come segni di altre cose)】. Secondo la studiosa, è appunto questo l'inconveniente che Tommaso si proponeva di risolvere.

prossimi alla messa a punto tomistica, altri, forzando i medesimi presupposti in direzione diametralmente opposta, arrivassero a proporre la *transumptio*, il termine tecnico della retorica medievale per chiamare la metafora, come una sorta di macrocategoria inclusiva dei procedimenti di traslazione tanto verbale quanto fattuale. Accanto alla nozione di *translatio*, corrispettivo della metafora, il *Candelabrum* (1221-26) di Bene da Firenze contempla quella di *permutatio*<sup>59</sup>. Tra gli esempi della seconda molti sono attinti alla Scrittura, che Bene sottolinea essere familiare al procedimento («quod frequenter in sacra scriptura contigit»): gli esempi, tuttavia, sono non solo di *allegoriae in verbis*, che anche Tommaso avrebbe classificato come *permutationes* retoriche, ma anche di irrefutabili *allegoriae in factis*, come «si per “David” Christum intelligas, [...] per “Goliam” principem tenebrarum, [...] per “Rachel morientem in partu” Virginem intelligas absque dolore aliquo parientem», sempre a meno che si sia disposti a ipotizzare che Bene non riconoscesse la consistenza storica di Davide, Golia e Rachele<sup>60</sup>. Nella *Rhetorica novissima* (1235), Boncompagno da Signa è di gran lunga più esplicito del rivale nell'università bolognese. Fornendo la definizione iniziale, Boncompagno affianca ai procedimenti di traslati verbali il caso nel quale la «*transumptio* est quoddam naturale velamen, sub quo rerum secreta occultius et secretius proferuntur» e, nel paragrafo seguente, la trasfigurazione apocalittica della Gerusalemme terrena nella Gerusalemme celeste chiarisce trattarsi di un discorso non solo verbale bensì storico: non è il nome della Gerusalemme terrena a significare per via di metafora l'ultraterrena, è la Gerusalemme terrena ad essere *figura* della ultraterrena<sup>61</sup>. Ad ogni modo, qualora l'esempio antonomastico dell'esegesi figurale non fosse sufficiente a convincere il lettore delle intenzioni dell'autore, poco oltre Boncompagno cita l'eucaristia per esemplificare la *transumptio* che avvenga senza somiglianza tra i due oggetti posti in analogia (dal momento che il pane non assomiglia alla carne di Cristo)<sup>62</sup>. Dal momento che dopo il Concilio lateranense IV (1215) difficilmente qualcuno avrebbe potuto permettersi di discoscere pubblicamente la portata reale e non semplicemente simbolico-rituale della *transubstantiatio*, l'esempio certifica come Boncompagno riconoscesse alla *transumptio* una dimensione anche ontologica. La conclusione discende naturale: «*Insuper omnis allegoria, tropologia, moralitas, metaphora et quelibet locutio figurata transumptiones possunt et debent merito nominari, quia*

59. Per la distinzione delle due cfr. Bene Florentini, *Candelabrum* II 46-7 e nuovamente VII 31-2, ed. a cura di G. C. Alessio, Antenore, Padova 1983, pp. 66-8 e 228-9.

60. Ivi, VII 31, 5-6, p. 228.

61. Boncompagno da Signa, *Rhetorica novissima* IX II 1 (e cfr. 3 per l'esempio delle due Gerusalemme), ed. a cura di A. Gaudenzi, in *Bibliotheca Iuridica Medii Aevi*, Virano, Bologna 1892, t. II, pp. 249-97: 281, cit. anche da Ariani, I «*metaforismi*» di Dante, cit., pp. 29-30.

62. Ivi, IX II 9, *Quomodo vocabulum secundum occultam similitudinem transumantur: «Per occultam similitudinem transumpsit Dominus panem in corpus suum. Panis cum carne habere similitudinem non videtur, sed vinum aliquam habet similitudinem cum sanguine».*

omnis, qui unum ponit et aliud intelligit, sine omni dubitatione transumit»<sup>63</sup>. Senza prestare a Boncompagno una dottrina sistematica, è chiaro però che ci si trova agli antipodi di Tommaso. Alla netta distinzione di allegoria verbale e fattuale, nonché riduzionismo della prima, risponde qui una nozione generalissima, e vaga, che incorpora a pari titolo i traslati umani e le *figurae* disseminate dalla Provvidenza divina. A una nozione ristretta di metafora come procedimento solo retorico ne risponde un'altra che, sulla base della similarità operazionale (*in verbis* o *in factis* qualcosa *sta per* qualcos'altro in ragione dei rapporti analogici che sussistono tra i termini correlati), ha la pretesa di inglobarvi anche le allegorie storiche della Scrittura in un «panmetaforismo» la cui portata è certamente anche ontologica<sup>64</sup>. Come evidente, a queste due nozioni di metafora corrisponde un diverso modo d'intendere le delimitazioni disciplinari e le competenze reciproche. L'operazione di Tommaso è a doppio taglio: mentre riconosce la specificità della retorica e dei suoi procedimenti, le pone limiti rigidissimi e sufficientemente solidi per mettere al riparo la teologia da ogni incursione<sup>65</sup>. Quella di Boncompagno, ricostruibile nella filigrana di affermazioni di altri dettatori del *milieu* bolognese, ingrossa a dismisura i fenomeni indagabili dallo studioso di retorica in grazia di quelle che, con il senno di poi, si diranno le sue competenze semiotiche.

Pur in assenza di una teoria della metafora degna di questo nome, il XIII secolo restituisce una pluralità di concezioni del metaforico tra loro in conflitto. Ciò non casualmente in concomitanza con la fase di consolidamento del discorso teologico come forma autonoma dalle altre, tanto dalla *lectio sacra* quanto dall'invenzione poetica. Quando, in riferimento alla critica aristotelica dei modelli platonici, Tommaso commenta: «Dicit ergo primo, quod dicere species esse exemplaria sensibilium et mathematicorum eo quod huiusmodi causas participant, est dupliciter inconveniens. [...] Alio modo quia est simile metaphoris quas poetae inducunt, quod ad philosophum non pertinent. Nam philosophus ex propriis docere debet»<sup>66</sup>, ciò equivale a porre al discorso filosofico e teologico quella regola che la filosofia moderna eleggerà come propria. A porlo poi, per paradosso della storia, su fondamento aristotelico laddove il pensiero novecentesco ha eletto Aristotele, un altro Aristotele da quello della *Metafisica*, ad *auctoritas* prima in fatto di metafore. Per uno sguardo retrospettivo memore delle fratture a venire – di quella tra filosofia e letteratura, certo, ma anche della frattura tra quelle che Charles Percy Snow battezzò le «due culture», l'umanistica e la scientifica (già entrato in crisi il miraggio di assoluta pertinenza filosofica)<sup>67</sup> –, il XIII secolo e lo

63. Ivi, IX III 14.

64. Riprendo la definizione particolarmente azzeccata di «panmetaforismo» da Ariani, *I metaforismi di Dante*, cit., p. 31.

65. Quest'aspetto è sottolineato con vigore da Copeland, *Rhetoric and the Politics*, cit.

66. Thomas de Aquino, *In metaph. I, lect. 15*, 231, con trad. it. a cura di L. A. Perotto, Edizione dello Studio Domenicano, Roma 2004, p. 282.

67. Cfr. C. P. Snow, *Le due culture* (1959), trad. it. di A. Carugo, a cura di A. Lanni, con interventi di G. Giorello, G. O. Longo, P. Odifreddi, Marsilio, Roma 2005.

statuto della metafora si configurano come terreni di indagine specialmente stimolanti. Ciò precisamente in ragione della loro latente conflittualità, dello slittamento delle zolle in atto che, non ancora del tutto consumato, produce una superficie di faglia instabile e a suo modo feconda, come il singolare tentativo di sintesi dantesco tra «allegoria dei teologi» e «allegoria dei poeti» basta a testimoniare.