

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

### REZENSIONSARTIKEL

ALESSANDRO RAFFI

*La tradizione medievale come problema storiografico e metafilosofico.  
Nota in margine al volume di Rudi Imbach *Minima Mediaevalia**

Nonostante si presenti al lettore in una veste minimalistica, con un titolo che riecheggia una celebre opera di Adorno, *Minima Mediaevalia* di Ruedi Imbach<sup>1</sup> si configura come una raccolta organica di testi dal chiaro intento sistematico. Collocato su un piano di indagine in cui si incrociano questioni metafilosofiche, problemi di metodologia storica, studi di filosofia medievale e dantesca, il volume è diviso in dieci capitoli che si possono raccogliere intorno a cinque nuclei. I primi due capitoli si interrogano sul carattere narrativo e mitopoietico della filosofia. I due successivi sondano il nesso tra narrazione biblica e filosofia, in una fertile rivisitazione della *vexata quaestio* sulla relazione tra *sapientia* e *scientia* nel Medioevo. I capitoli V e VIII presentano una mappa del concetto medievale di amore, mentre i capitoli VI e VII ci introducono nel laboratorio speculativo di Dante, esaminandone la metodologia di approccio alle *auctoritates*. I due capitoli conclusivi, infine, discutono il problema del cosmopolitismo dantesco in un confronto serrato tra il *De vulgari eloquentia* e la *Monarchia*.

Uno dei temi ricorrenti in tutta la storia della filosofia, intesa come auto-interrogazione sul proprio statuto epistemologico, concerne il rapporto tra immagini e concetti. All'interno di una tradizione che si può far risalire all'impostazione antiplatonica di Tommaso d'Aquino, le immagini sono considerate come indicatori di una conoscenza inferiore, in quanto eccessivamente compromesse con la loro matrice sensoriale. Tommaso suole ripetere che i filosofi devono tenersi lontani dai tropi del parlare figurato che appartengono al repertorio dei poeti. Per l'Aquinate, la rarefazione concettuale è una premessa ineludibile del rigore argomentativo. Procedendo dall'analisi del sintagma *figura veritatis*, Imbach capovolge la prospettiva tommasiana e si interroga sul carattere mitopoietico del discorso filosofico, passando in rassegna un'ampia costellazione di metafore paradigmatiche. Il punto di riferimento è l'aforisma che Wittgenstein, come poi Einstein, riprende da Robert Musil: «una buona similitudine ravviva l'intelletto». Innanzi tutto le metafore venatorie, da Raimondo Lullo a Giordano Bruno, tese a sottolineare il carattere zetetico e predatorio della conoscenza filosofica. In secondo luogo le metafore nautiche, l'analisi delle quali offre all'Autore lo spunto per «determinare» magistralmente il significato del naufragio di Ulisse. Ricollegan-

<sup>1</sup> IMBACH, Ruedi: «*Minima Mediaevalia*». *Saggi di filosofia medievale* (= *Flumen sapientiae*). Canterano (RM): Aracne editrice 2019, 352 p., ISBN 978-88-255-2338-6.

dosi alla dottrina dell'autolimitazione del sapere che Dante formula nel *Convivio*, Imbach chiarisce che il naufragio narrato nel XXVI canto dell'*Inferno*, con buona pace di quelli che Kurt Flasch chiamava «i teorici della punizione», rappresenta l'esito tragicamente necessario di un'avventura della conoscenza che non accetta di rimanere entro i limiti della sola ragione. Ulisse è il simbolo della razionalità che si inoltra senza speranze in quella che appare una sorprendente prefigurazione del kantiano «oceano della metafisica». L'Ulisse dantesco non viene punito per un'eccessiva brama di sapere, o per la «*vana curiositas*» di Agostino: il naufragio costituisce l'inevitabile fallimento a cui va incontro la ragione qualora trasgredisca i limiti naturali che essa stessa si impone. Ulisse, pertanto, è una sorta di «furioso» bruniano ante litteram. Netta, dunque, la distinzione tra la punizione dell'eroe omerico in quanto fraudolento e le ragioni interne del naufragio. Lo squarcio ermeneutico su Ulisse prelude alla tesi che l'Autore intende proporre: lungi dal dover essere considerate elementi spuri che intorbidiscono il nitore della riflessione, metafore, similitudini e allegorie costituiscono un serbatoio indispensabile per il lavoro filosofico, offrendo alla ricerca un «plusvalore» insostituibile. Il mito platonico della caverna, di cui Imbach offre un'approfondita analisi che arriva a toccarne le propaggini estreme nel *Decameron* di Boccaccio, dimostra in modo assai chiaro quale sia il terreno su cui sorgono le domande fondamentali della metafisica. Si pensi, ancora, alla metafora dello specchio come strumento di conoscenza autoriflessiva, o al topos dell'ascesa al monte, metafora del processo di avanzamento nella conoscenza di sé stessi, secondo una linea che da Agostino arriva a Petrarca incrociando la mistica vittorina, cistercense, i testi di Bonaventura e, ovviamente, il *Purgatorio*. Fin dalle parole che Virgilio rivolge a Catone, sulla soglia del secondo regno, si riconosce uno dei tratti caratteristici della concezione dantesca della razionalità. La condizione storica dell'uomo è quella di un «peregrino», e la ragione umana, rappresentata da Virgilio inteso come anti-Ulisse, coincide con l'accettazione dell'incertezza che caratterizza il nostro essere nel mondo.

La questione del rapporto tra conoscenza per immagini e conoscenza concettuale si ripropone in forma diversa all'interno del secondo nucleo problematico, che concerne il rapporto tra «narrazione» biblica, verità concessa *immediate a Deo per revelationem*, e pensiero filosofico, sempre più indirizzato a rivendicare margini di autonomia epistemologica, soprattutto in seguito all'irruzione del *Corpus Aristotelicum* nell'occidente latino e sulla linea tracciata da Alberto Magno. Fino a che punto la *scientia* sillogistica può prescindere da una *sapientia* che si presenta strutturalmente legata ad una dimensione kerygmatica, edificante, e narrativa? Anche in questo caso occorre procedere effettuando le dovute distinzioni. Imbach individua tre paradigmi a partire da quello, che chiamerei, scusandomi per l'obsolescenza del termine, «agostinismo». Il vescovo di Ippona sottolinea il carattere strumentale della filosofia, derubricata a semplice ausilio per l'esegesi dei testi sacri. La filosofia appartiene al novero dei gioielli che la teologia ha sottratto ai pagani, secondo la lettura allegorica di Esodo 3,22. L'agostinismo di Bonaventura, specie nella fase della *Collationes in Hexaameron*, è un chiaro esempio

della volontà di mantenere la *ratio* a un livello di pura manovalanza intellettuale. Il secondo paradigma mira invece ad esplorare la presenza di dottrine filosofiche all'interno delle sacre scritture, come si può evincere da un esame cursorio delle interpretazioni del versetto 1,7 del Cantico dei cantici. A partire da Origene, l'imperativo di conoscere sé stessi, che sta al centro dell'interpretazione del passo biblico, viene considerato un retaggio che la *sapientia* lascia in eredità ai Greci. Conoscere sé stessi equivale a riconoscere nel libero arbitrio l'essenza della dignità dell'uomo. Il primato epistemologico della conoscenza di sé assegna alla filosofia il compito di trasformare e perfezionare il soggetto che la pratica, quasi a prefigurare la tesi dantesca del *Convivio* circa il primato architettonico dell'etica. Il panorama si completa con l'esame del terzo paradigma: la Bibbia intesa come fonte diretta di una riflessione filosofica. Questo segmento dell'analisi di Imbach porta alla luce un aspetto sorprendente quanto poco conosciuto, ossia la questione dell'ateismo medievale. Commentando il Salmo 52, dove si legge che l'*insipiens* nega l'esistenza di Dio, Agostino procede all'identificazione della *stultitia* con l'incapacità di riconoscere all'esistenza di Dio lo statuto di verità necessaria per ragioni immanenti al pensiero. Alberto Magno, tuttavia, ricorda che a questa necessità l'essere umano può opporre resistenza: la possibilità di negare l'esistenza di Dio rientra nelle prerogative di una creatura dotata di libero arbitrio. Si deve attendere la rielaborazione di Avicenna realizzata da Tommaso perché si giunga a una ulteriore distinzione: ciò che è evidente «per sé» non necessariamente è evidente «per noi». La proposizione «*Deus est*» è «*per se nota*», afferma Tommaso, in quanto il predicato è contenuto nel soggetto: ma l'essere umano, non potendo conoscere l'essenza divina, può dissociare soggetto e predicato: partendo dalla constatazione del male nel mondo, o invocando la possibilità di distinguere, concettualmente e formalmente «Dio» ed «Essere», in modo tale da negare l'inseparabilità dei due termini. Nella follia dell'ateismo c'è un qualche «metodo». L'elemento dirimente della discussione, che testimonia la vivacità del dibattito filosofico e teologico nel Medioevo, rimane la «metafisica dell'Esodo», secondo l'espressione coniata da Gilson. L'interpretazione di Esodo 3,14 che si va consolidando nell'occidente latino, da Agostino a Eckhart, finisce col sancire l'identità tra Dio ed Essere come movimento autoriflessivo dello Spirito Assoluto, per dirla in termini hegeliani. Accolta questa identificazione, la questione dell'*insipiens* viene derubricata da problema speculativo a problema pastorale, mentre in Aelredo di Rielvaux, ancora sulla scia di Tommaso, colui che nega l'esistenza di Dio nega inconsapevolmente l'esistenza di sé stesso in quanto ente creato.

Il passaggio successivo dell'indagine di Imbach è costituito dall'analisi di tre posizioni di pensiero relative al carattere filosofico da attribuire al Prologo del Vangelo di Giovanni. Se Agostino si limita ad ammettere la compatibilità tra la dottrina evangelica del «*logos*» e i principali teoremi neoplatonici, Tommaso traccia una netta distinzione tra «contemplazione» giovannea, intesa come acquisizione piena della verità, e speculazione filosofica, intesa come ricerca asintotica e frammentaria. Imbach individua puntual-

mente, nel commento tommasiano al Vangelo di Giovanni, i nuclei di almeno quattro delle «vie» proposte dalla *Summa*. Se per l'Aquinate è necessario ammettere che *scientia* e *sapientia* non possono contraddirsi, perché provengono entrambe da Dio, netta rimane la distinzione tra ciò che la conoscenza filosofica può conseguire «*per speculum in aenigmate*» e la visione «*totum simul*» che sta all'origine delle pagine dell'evangelista. Inserita in questo quadro di riferimento, appare assai ardita la posizione di Meister Eckhart. È tipico del maestro di Turingia, spiega Imbach, procedere da presupposti agostiniani per rovesciarne il senso. Nel VII libro delle *Confessioni*, Agostino ricorda di aver letto nei testi dei platonici una formula che ricorda il celebre *incipit* del prologo giovanneo. Omettendo la riserva agostiniana circa l'impossibilità di attingere al dogma dell'incarnazione per vie filosofiche, Eckhart finisce con l'affermare che l'intero contenuto della fede può essere illuminato dalla conoscenza razionale, in quanto la vera filosofia coincide con la vera religione, una formula che non sarà certo sfuggita all'attenzione del giovane Hegel. Secondo Eckhart l'identificazione tra «Dio» e «*logos*» può essere formulata in tre modi: nel linguaggio figurato della Bibbia, nei termini della tradizione teologica, e nelle formule della filosofia. Lungi dal configurarsi come una disciplina ancillare, la filosofia rappresenta il compimento della religione.

Nei capitoli V e VIII, dedicati al tema dell'amore, l'Autore procede da due constatazioni. La riflessione medievale sull'amore si presenta estremamente variegata, in estensione e in profondità, e l'elaborazione che ne deriva costituisce una delle conquiste più originali della cultura cristiana, al netto dei contributi offerti dalle fonti ebraiche ed arabe. Sono almeno tre i livelli semantici in relazione ai quali i medievali considerano l'amore: il nucleo metafisico, il versante antropologico, e il momento etico. L'analisi delle modalità attraverso cui questi livelli si intrecciano tra di loro, pur nella distinzione dei diversi piani di indagine, rappresenta uno degli aspetti più affascinanti della discussione di Imbach. Nella sua dimensione teologico-metafisica, il verso conclusivo della *Commedia* («l'amor che move il sole e l'altre stelle») unifica la concezione aristotelica, ancora tributaria alla nozione platonica di *eros*, e la tradizione ebraico-cristiana, che trasfigura l'*eros* nell'*agape*. L'amore celebrato come potenza cosmica che lega in un sol volume «le cose tutte quante», trasforma l'impersonale teleologia dei peripatetici nella Provvidenza del Dio vivente. La concezione metafisica dell'amore è il terreno comune a partire dal quale si diversificano le posizioni dei singoli teologi e filosofi, allorché si tratta di dedurre i corollari etici e antropologici. Si veda ad esempio la discussione sull'amor proprio. Se in Agostino l'*amor sui* identifica la radice stessa di ogni peccato, costituendo un equivalente della *aversio a Deo*, per Tommaso, in sintonia con Bernardo di Chiaravalle, l'amore che l'essere umano nutre per sé stesso è il fondamento naturale dell'amore per il prossimo. Un ulteriore spostamento di prospettiva si ha con Eckhart, che interpreta l'amore come superamento del «*proprium*» e come sconfessione dell'egoità creaturale. La gratuità dell'*agape*, in Eckhart, è indissolubilmente legata alla sua essenza «kenotica»: in quanto svuotamento di sé, l'amore per il prossimo

si identifica con l'amore di Dio. L'analisi della concezione dantesca dell'amore viene proposta all'interno di questi quadro di riferimento.

Prima di analizzare i canti XVII e XVIII del *Purgatorio*, dove la *quaestio de amore*, viene trattata in rapporto al tema del libero arbitrio, Imbach si sofferma sul canto XXVI del *Paradiso*. È importante rilevare il fatto che Imbach presenta la filosofia dantesca dell'amore come il risultato di un «dialogo» tra Tommaso e Dante: un dialogo tra pari, non un discepolato del «poeta» nei confronti del «filosofo» di professione, secondo uno stantio cliché ancora in voga. Nel XXVI del *Paradiso*, interrogato dall'apostolo Giovanni, Dante discute una «tesi di laurea» che si fonda su «filosofici argomenti» e su «autorità» scritturistiche: procedendo con rigore sillogistico, il pellegrino definisce l'essenza dell'amore come spinta naturale verso il bene, e quindi verso Dio in quanto Bene supremo. Questa dottrina getta una luce retrospettiva sulla discussione affrontata nei canti XVI-XVIII del *Purgatorio*, centro nevralgico del poema destinato a distruggere la concezione deterministica della natura umana, sia nella forma «astrale» propria di certa filosofia araba, sia nella forma «psicologistica» teorizzata nel *De amore* di Andrea Cappellano, il manifesto ideologico di intere generazioni di poeti, dai siciliani agli stilnovisti. Elaborando le dottrine tommasiane, e riducendo da tre a due le specie di amore distinte dall'Aquinata (naturale, sensibile, spirituale), Dante contrappone l'amore naturale all'amore spirituale: solo quest'ultimo, in quanto proprio delle creature dotate di intelletto e volontà, può andare soggetto ad errori. L'appetito naturale dei viventi privi di libero arbitrio è teleologicamente predeterminato al suo fine, al suo «luogo naturale». La semplificazione dello schema tommasiano si spiega in relazione ai destinatari: Tommaso è lo scolastico interessato a costruire un sistema; Dante è un laico che scrive per altri laici, interessato a fornire un paradigma etico. Il nucleo centrale della *Commedia*, dove la speculazione è soggetta alle istanze della vita attiva, consiste nell'affermazione di un legame indissolubile tra amore e libertà.

Ed è a questo livello che si intrecciano gli ultimi due nuclei della riflessione di Imbach, il problema del cosmopolitismo di Dante e della libertà con cui egli attinge alle *auctoritates*. Il tema viene affrontato nel capitolo dedicato all'analisi del sintagma «*gratiosum lumen rationis*» che ricorre nel primo libro del *De vulgari eloquentia*. Partendo dall'assunto secondo cui l'antropologia dantesca è una terza via tra il tomismo e l'ottimismo filosofico dei Maestri delle arti, Imbach discute ampiamente le implicazioni del sintagma approdando alla conclusione: nel momento in cui riconoscono i limiti strutturali della ragione, gli esseri umani acquisiscono la capacità di superare i particolarismi e attingere alla prospettiva universale, impegnandosi nella piena attuazione della potenza dell'intelletto possibile, secondo la tesi della *Monarchia*. Dante riformula la duplice determinazione aristotelica dell'uomo come animale razionale, *ergo* politico, indicando nell'Impero la condizione di possibilità per l'avvento di una società collaborativa e non più competitiva. L'universalismo cosmopolitico postula il riconoscimento dei limiti della ragione sia nella sua distinzione dalla fede sia nella sua immanente necessità

cooperativa. In questo senso, l'esaltazione dell'istituzione imperiale in Dante non viene letta come il limite storico di un Autore ancora legato a schemi medievali, bensì come il risultato della volontà di indicare la base istituzionale più efficace a garantire quello che oggi chiameremmo lo stato di diritto. Francescano nella sua proposta di *renovatio* delle istituzioni ecclesiastiche, laico nella sua proposta di restaurazione dell'Impero, Dante promuove l'idea della coordinazione dei *duo ultima*, contro gli opposti estremismi che saranno deprecati da Giustiniano nel VI canto del *Paradiso*.

Il volume di Imbach raggiunge splendidamente l'obiettivo di dimostrare come la lettura storica dei testi possa diventare filosoficamente feconda e stimolante. Fruibile sia dall'appassionato che dallo specialista, *Minima Mediaevalia* mette in evidenza quanto sia profonda l'inquietudine speculativa che contraddistingue il pensiero medievale. Sotto questo profilo, è come se l'Ulisse dantesco rappresentasse l'«ombra», nel senso dell'archetipo jungiano, con cui ogni filosofo di quest'epoca straordinaria si è dovuto confrontare.