

PAOLO PIZZIMENTO, «Per assumptionem metaphorismorum»

(Ep. XIII, 84): per una teoria dantesca della metafora¹

Un'analisi anche cursoria della *Commedia* non mancherà di constatare come la metafora conti una presenza assai più cospicua nel *Paradiso* che nell'*Inferno* e nel *Purgatorio* – ove invece prevale l'uso della similitudine, relativamente poco attestata nella terza cantica –. E però le metafore del *Paradiso*, col loro culmine ideale nella *Lichtmetaphysik* neoplatonizzante, non costituiscono che il punto di arrivo di un'ampia riflessione teorica che impegna l'intera opera dantesca e, si direbbe, quasi ogni pensiero del Poeta, sempre teso alla raffigurazione dell'irraffigurabile.

È necessario anzitutto risalire a monte della questione per inquadrare pur sommariamente il tema del linguaggio in Dante. Esiste forse una “filosofia dantesca del linguaggio”, una trattazione sistematica, organica e coerente da parte del Poeta sull'argomento? Oppure ci si deve limitare a parlare di stralci di riflessione disseminati nella sua opera e attendersi – perché no? – ripensamenti, incoerenze e sconessioni? Senza reificare l'organicità del pensiero dantesco o il suo contrario e lasciando la questione aperta a future e più ampie riflessioni, ci si può limitare per ora a rilevare come, in quella riflessione teorica che sempre si accompagna alla pratica letteraria, Dante si attrezzi sin da subito di una terminologia tecnica di notevole complessità. Possiamo forse collegare questa tendenza a due importanti fenomeni: il rapporto vivo e pratico che Dante instaura con una lingua – il volgare due-trecentesco – ancora relativamente poco normata e l'importanza che il Cristianesimo, religione della Parola fatta carne, attribuisce al linguaggio.

¹ Leggiamo le opere di Dante dalle seguenti edizioni: per la *Vita nuova*, Pirovano, Grimaldi (2015); per il *Convivio*, Brambilla Ageno (1995); per il *De vulgari eloquentia*, Fenzi (2012); per le *Epistole*, Baglio et al. (2016); per la *Commedia*, Chiavacci Leonardi (2016). Leggiamo, inoltre, i principali commenti danteschi da *Dante Dartmouth Project* (<https://dante.dartmouth.edu>) e le opere di Tommaso d'Aquino dal *Corpus Thomisticum* (<https://www.corpusthomicum.org/>).

Tra i molti termini tecnici utilizzati da Dante, quelli che indicano il linguaggio umano sono il latino “locutio” e il corrispettivo volgare “sermone”; essi fanno specifico riferimento all’*espressione verbale di quanto il soggetto elabora concettualmente* («lo sermone [...] è ordinato a manifestare lo concetto umano», *Conv.* I, v, 12), in buon accordo con Tommaso d’Aquino secondo cui «nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare» (*Sum. Theol.* I^a q. 107 a. 1 co). La posizione di Dante, d’altro canto, è tutta nell’alveo di una tradizione che, per il Medioevo latino, trae linfa vitale dal commento di Calcidio al *Timeo* platonico, ove il linguaggio è essenzialmente presentato come *lo strumento attraverso il quale avviene uno scambio di pensieri tra gli esseri viventi*². Ne consegue che esso sia inscindibile da quella forma particolare ed eletta di comunicazione che è l’insegnamento: Dante scrive, infatti, che «[le] parole sono fatte per mostrare quello che non si sa» (*Conv.* I, ii, 7) e dunque sopperiscono alla naturale insufficienza conoscitiva dell’uomo. Il Poeta sottolinea tale insufficienza a più riprese. Egli scrive: «Non angelis, non inferioribus animalibus necessarium fuit loqui, sed nequicquam datum fuisset eis» (*De vulg. el.* I, ii, 2). I primi, infatti, sono creati da Dio «senza grossezza di materia» (*Conv.* III, vii, 5) e comunicano i propri pensieri gloriosi attraverso un’immediata e ineffabile capacità intellettuale che non necessita di alcun segno linguistico («nullo signo locutionis», *De vulg. el.* I, ii, 3)³. Gli animali, la cui anima «tutta in materia è compresa» (*Conv.* III, vii, 5), sono invece guidati dall’istinto naturale («nature instinctu») e non necessitano di comunicazione verbale dal momento che si intendono attraverso atti e passioni comuni («nam omnibus eiusdem speciei sunt idem actus et passiones, et sic possunt per proprios alienos cognoscere», *De vulg. el.* I, ii, 4)⁴. Tra

² Cfr. Moreschini (2003), p. 90.

³ Cfr. *Sum. Theol.* I^a q. 107 a. 1 ad 2: «Locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat».

⁴ Si veda quanto afferma l’Aquinata nella *Summa contra Gentiles*, lib. 3 cap. 113 n. 1 («Animalia autem bruta habent paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt») e nella *Sententia libri Ethicorum*, lib. 10 l. 8 n. 11 («Operationes et delectationes aliorum animalium consequuntur naturalem inclinationem, quae est eadem in omnibus animalibus eiusdem speciei»).

gli angeli e gli animali sta l'uomo, la cui anima è «da una parte [...] da materia libera, da un'altra [...] impedita» (*Conv.* III, vii, 5). Ora, in quanto creatura razionale, l'uomo non può comunicare «per proprios actus vel passiones» come gli animali; in quanto creatura implicata nella materia, non può comunicare «per spiritualem speculationem» come gli angeli (*De vulg. el.* I, iii, 1). Necessita, dunque, di una forma di comunicazione che allo stesso tempo, *razionale e sensibile* (*Ivi*, I, iii, 2):

Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere: quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit; quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere, nec in rationem deponere potuisset. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est, in quantum sonus est; rationale vero, in quantum aliquid significare videtur ad placitum⁵.

Dante mostra una precisa consapevolezza della natura incarnata del linguaggio, *medium* sensibile che non prescinde dal corpo e dal suo apparato fonatorio. Egli sa, con sant'Agostino, che il linguaggio possiede un "corpo" ovvero un elemento sensibile, il suono ("sonus"), e un'anima ovvero un elemento razionale, il significato ("significatio")⁶. Perché un suono si faccia parola, insegna Aristotele, è necessario che esso dipenda da un'immagine («Oportet animatum esse verberans et cum ymaginatione aliqua», *De anima*, II, viii, 420b

⁵ Si veda Bonaventura nei *Sententiarum libri II*, dist. X art. III q. I, co.: «Et hoc conveniens est, sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita eius locutio aliquid habeat spirituale, aliquid corporale». Cfr. *Sum. Theol.* II^a-II^{ae} q. 85 a. 1 co. : « Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit ». Cfr. *Ivi* III^a q. 60 a. 4 ad 1 : « Quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius nisi in quantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *signum est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire* ».

⁶ Si veda, ad esempio, l'agostiniano *De quantitate animae*, XXXII, 66 : « Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat ; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni ? ».

[30]⁷); l'immagine, specifica Boezio, deve essere portatrice di significato; e il significato, conclude Alberto Magno, è l'impressione di una rappresentazione concettuale che risiede nella mente del locutore nel suono articolato creato dalla voce (*Summa de creaturis*, q. XXV). Chiara, dunque, l'idea che il pensiero agisca più per *modo rappresentazionale* che per *modo proposizionale*. L'immaginazione gioca qui un ruolo certamente fondamentale: ma se nello Stagirita essa pativa uno statuto ambiguo, fluttuante «tra senso e intelletto»⁸, il progressivo apporto delle dottrine neoplatoniche nel Medioevo l'ha via via avvalorata come la facoltà che accorda la disparità tra corpo e spirito, tra mondo intellettuale e mondo sensibile. Non per caso, in Ugo di San Vittore essa diventa uno spirito corporeo («spiritus corporeus») che raccoglie le sensazioni fisiche e ne astrae i dati della conoscenza⁹.

Questi sono solo alcuni elementi preliminari che emergono compulsando il *De vulgari eloquentia* e il *Convivio* alla luce del lungo dibattito filosofico precedente. Ma la riflessione di Dante sul linguaggio ha un avvio assai acerbo se è vero – come pare ammissibile – che già la *Vita nuova* «getta le fondamenta di una teoria del segno linguistico che trova applicazione perfetta nella *Divina Commedia*»¹⁰. Il libello, informato com'è a una dottrina della parola "ispirata" dall'Amore per Beatrice, riprende le fila del dibattito filosofico su immaginazione e linguaggio e vi opera due integrazioni originali e fondamentali: anzitutto, ancora l'immaginazione alla passione amorosa che alimenta le immagini del cuore; inoltre teorizza che l'immaginazione stessa, ove operi con particolare intensità, esploda esternamente come

⁷ Si veda il commentario boeziano *In librum De interpretatione Aristotelis Maior I*: «Illa quoque potest esse definitio vocis, ut eam dicamus sonum esse cum quadam imaginatione significandi. Vox namque cum emittitur, significationis alicuius causa profertur».

⁸ Gambale (2012), p. 59.

⁹ Nel *De unione corporis et spiritus*, testo di autore incerto ma tradizionalmente attribuito al maestro vittorino (PL CLXXVII, coll. 287 D-288 A), leggiamo: «Est itaque imaginatio similitudo sensus, in summo corporalis spiritus, et in imo rationalis corporalem informans et rationalem contingens. Sensus namque sive per visum, sive per auditum, sive per olfactum, sive per gustum, sive per tactum, extrinsecus corpus contingens formatur ipsamque formam ex corporis contactu conceptam intrinsecus reducens per meatus singulis sensibus emittendis et revocandis introrsum dispositos ad cellam phantasticam colligit, eamque illi parti puriori corporei spiritus imprimens imaginationem facit».

¹⁰ Gambale (2012), p. 54.

parola poetica. Così, ad esempio, in un luogo particolarmente eloquente della *Vita nuova* (XIX, 1-2):

Avvenne poi che passando per un cammino lungo lo quale sen già un rivo chiaro molto, a me giunse tanta voluntade di dire, ched io cominciai a pensare lo modo ch'io tenesse; e pensai che parlare di lei non si convenia ched io facesse, sed io non parlassi a donne in seconda persona, e non ad ogni donna, ma solamente a coloro che sono gentile e che non sono pure femine. Allora dico che la mia lingua parlò quasi come per se stesso mossa, e disse: «Donne ch'avete intelletto d'amore».

Il protagonista del libello avverte, dunque, un impulso interiore («volontade di dire») che lo porta a intonare spontaneamente («la mia lingua parlò quasi come per se stesso mossa») una canzone già tutta già composta nel suo cuore, *Donne ch'avete intelletto d'amore*; un brano d'importanza capitale, com'è noto, che inaugura la nuova poetica di Dante, lo «stilo de la [...] loda» (*Vn XXVI, 4*). Non è uno spontaneismo romantico, quello di Dante: a sgorgare dalle sue labbra è una parola che testimonia meditazione profonda, è il contrassegno esteriore del raggiungimento di una nuova poetica che, ben lungi dall'averne una valenza esclusivamente letteraria, costituisce invece il correlativo del processo interiore di penetrazione della natura miracolosa di Beatrice. Il perfezionamento *spirituale* dall'ἕρκως orizzontale alla verticale *caritas* è tutt'uno con quello *poetico* dagli ormai vietati *clichés* cortesi allo «stilo de la [...] loda», che è la cifra sensibile della *renovatio* spirituale del protagonista e, al contempo, ne è il mezzo di comunicazione. Ora, se pare assodato che la *Vita nuova* è opera consacrata all'iniziazione e della nascita di un profeta nel segno della miracolosa Beatrice¹¹, allora temi profetici e riflessione linguistica sono connessi quant'altri mai già alle scaturigini dell'opera dantesca.

Beninteso: fin qui si è parlato del *sermo proprius*, del linguaggio nella sua funzione ordinaria, potremmo dire nel suo “grado zero”; il cui compito è *restituere* all'ascoltatore una rappresentazione mentale presente nel locutore. Ben diverso è il caso della metafora, in cui invece il linguaggio *crea* delle immagini che, senza di esso, non potrebbero esistere. Essa,

¹¹ Mineo (1968), p. 130.

infatti, va intesa come un «dispositivo di visualizzazione del discorso»¹², nell'idea che l'iconicità costituisce «un immaginario implicato nel linguaggio stesso»¹³. Certo: una coesenzialità tra parola e immagine si dà tanto nel linguaggio proprio quanto in quello metaforico; ma nel primo caso, lo abbiamo detto, la parola veicola e restituisce un'immagine che in essa è già come impressa; nel secondo, invece, la crea in forza dello scarto che la metafora realizza rispetto al *sermo proprius*.

Punto di partenza per una riflessione sulla metafora in Dante è la celebre *Epistola XIII*, indirizzata a Cangrande della Scala. In una densa sezione del testo, l'autore si impegna nell'affermare la realtà del viaggio ultraterreno culminato con la *visio Dei*; dopo alcuni paragrafi dedicati all'incapacità della memoria di trattenere il ricordo di quanto sperimentato in condizione di *abstractio a sensibus* (*Ep. XIII*, xxviii [77-82]), egli affronta il tema dell'insufficienza del linguaggio a riferirlo¹⁴. Emerge problematicamente, a questo punto, l'*hapax* di conio dantesco "metaphorismus" (*Ivi*, xxix [83-84]):

Vidit ergo, ut dicit, aliqua que referre nescit et nequit rediens. Diligenter quippe notandum est quod dicit « nescit et nequit » : nescit quia oblitus, nequit quia, si recordatur et contentum tenet, sermo tamen deficitur. Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt : quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum ; multa enim per lumen intellectuale vidit que sermone proprio nequiuoit exprimere.

Evidente lo studiattissimo parallelo tra la *visio* dantesca e le *visiones* bibliche, fra tutte quella di san Paolo: infatti, come l'Apostolo «raptus est in paradisum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui» (2 *Cor XII*, 4), così il protagonista della *Commedia* «vidit [...] aliqua qui referre nescit et nequit rediens». Il passo citato, perciò, non soltanto sollecita una questione teorica fondamentale su memoria e linguaggio ma soprattutto la colloca all'interno ed alle dipendenze del macrotema profetico. D'altro canto, l'esplicito ricorso a Platone mostra non tanto che il Poeta ravveda nel filosofo il depositario di una visione di

¹² Martinengo (2016), p. 108.

¹³ Ricoeur (2010), p. 279.

¹⁴ Beninteso: che il linguaggio sia *inops* è dato di tradizione da Aristotele a Cicerone, da Quintiliano a Seneca, da Macrobio a Marziano Capella, da Alano di Lilla a Geoffroy de Vinsauf a Bene da Firenze; autori coi quali Dante intesse profondi dialoghi disseminati lungo l'intero arco della *Commedia*. Cfr. Ledda (2002).

tipo paolino, quanto piuttosto che ne accoglie *sub conditione* la dottrina e la inserisce in un più ampio discorso sulle potenzialità creatrici del linguaggio come strumento di verità: Dante, insomma, riconosce in lui *l'auctoritas* in grado di accreditare «la funzione mitopoietica quale modo precipuo di esprimere l'ineffabile»¹⁵. Con i simboli di origine platonica, del resto, il Poeta antica familiarità: basti ricordare come già il *Convivio* – frutto di conoscenze filosofiche non inconsistenti ma «di assai fresca data»¹⁶ – proponga sulla scorta del *Liber de causis*¹⁷ e del suo commento ad opera di Alberto Magno l'analogia neoplatonica tra il «discorrimento» della «divina bontade» e la diffusione della luce del sole, suo «sensibile esemplo» (*Conv.* III, vii, 2-3), il tutto secondo una prassi in tutto concorde con quanto abbiamo detto finora.

Perciò, guardando alle *visiones* bibliche e alle *assumptiones metaphorismorum* platoniche, Dante – che si sente profeticamente investito della missione di comporre la *Commedia* «in pro del mondo che mal vive» (*Purg.* XXXII, 103) – ribadisce con forza la verità del Poema sacro contro ogni confinamento entro le categorie più rassicuranti della *fictio* poetica (sarà questa la strada che, invece, batteranno i primi commentatori, con la parziale eccezione di Guido da Pisa). Beninteso: la verità dell'opera non andrà ricercata nella *littera*; ma non perché questa sia frutto di invenzione poetica quanto piuttosto perché la *visio Dei* che Dante dichiara di aver sperimentato oltrepassa ogni umana capacità di rammemorazione ed espressione. Così, ad esempio, appare nei versi del canto proemiale del *Paradiso* (vv. 22-24):

*O divina virtù, se mi ti presti
tanto che l'ombra del beato regno
segnata nel mio capo io manifesti*

L'«ombra [...] segnata» nella mente è, per l'appunto, quel pochissimo che la memoria ha potuto trattenere della *visio Dei*, un'immagine residuale pallida e debole che rimane

¹⁵ Baglio *et al.* (2016), p. 410.

¹⁶ Gilson (2016), p. 84.

¹⁷ Sul *Liber de causis* cfr. Magnard *et al.* (1990).

impressa nella mente come la passione che perdura quale unico flebile residuo di un sogno che non si ricorda¹⁸.

Ma se anche la memoria trattiene una pur pallida ombra della visione beatifica, si pone comunque l'ulteriore, pressante necessità di un linguaggio che, in forza della sua capacità di tradurre in immagini sensibili ciò che è puramente spirituale e intellettuale, supplisca alla naturale deficienza della memoria e del linguaggio. Sia chiaro: più che la connessione tra *metaphorismi* e *inopia* della parola, il passo citato dell'*Epistola* è interessante per la menzione di Platone – *auctoritas* la cui conoscenza nel Medioevo è, peraltro, limitata al *Timeo* e sempre mediata da traduzioni e commenti¹⁹ –. L'inclinazione del filosofo ateniese al parlare per immagini aveva suscitato le rimostranze di Aristotele e di Tommaso, assai critici verso l'*improprietas* delle metafore platoniche – disdicevole per il sapiente che, invece, dovrebbe esprimersi quanto più possibile secondo *proprietas* –. Per i due, in definitiva, Platone non aveva insegnato una dottrina falsa ma «habuit malum modum docendi» (*In De Anima*, I, viii [107-108])²⁰. Per converso, Macrobio aveva lodato l'indole filosofica e poetica della scrittura

¹⁸ Cfr. *Par.* XXXIII, 58-63: «Qual è colui che sognando vede, / che dopo 'l sogno la passione impressa / rimane, e l'altro a la mente non riede, / cotal son io, ché quasi tutta cessa / mia visione, e ancor mi distilla / nel core il dolce che nacque da essa». Cfr. *Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 175 a. 4 ad 3: «Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere».

¹⁹ Non per questo il dialogo platonico mancherà di esercitare una profonda influenza sulla cultura del Medioevo. Cfr. Garin (1958); Gregory (1958; 1992); Wetherbee (1972), pp. 28-77; De Bryune (1975); Chenu (1976), pp. 108-141.

²⁰ Cfr. Mazzeo (1958), pp. 39 ss.

platonica²¹ mentre a Chartres Guglielmo di Conches ne aveva interpretata la *fabula* in termini di *transumptio*, cioè di «metafora protratta a discorso metaforico»²².

Ad anticipare le posizioni di Dante era, inoltre, Boncompagno da Signa, senza dubbio il più originale e versatile tra i maestri dell'*ars dictandi* fra XII e XIII secolo. Nella *Rhetorica novissima* (IX, ii), egli scriveva:

Transumptio est mater omnium adornationum, que non desinit dicendorum genera curcuire. Vel transumptio est quedam imago loquendi, in qua unum ponitur et reliquum intelligitur. Vel transumptio est transmutatio locutionum, que semper intellectum imaginarium representat. Vel transumptio est positio unius dictionis vel orationis pro altera, que quandoque ad laudem, quandoque ad vituperium rei transumpte redundat. Vel transumptio est quoddam naturale velamen, sub quo rerum secreta occultius et secretius proferuntur. [...] Manifestum est enim vel esse debet quare transumptio fuerit inventa. Nam cum aliquis intendit aliquem vel aliquam vel aliquid commendare vel vituperare, non satisfacit anime desiderio, si dicat bonus vel malus est, aut peior vel pessimus, aut bona vel mala, peior vel pessima. Unde propter inenarrabilem mentis affectum illum vel illam vel illud in aliam rem nititur transmutare, qu'ad nimiam exaltationem vel depressionem pertimere noscuntur. Huiusmodi siquidem transumptiones fiunt de omnibus rebus, que in mundiali machina continentur, non sine probabili motu nature. Celestia etiam et terrestria ad invicem transumi videntur, sicut per visiones intelligimus prophetarum, et in Apocalypsi Iohannis plenius intuemur. Scimus nempe, quod Iherusalem terrestris transumitur in celestem. Anima etiam sepe transumit, quia dormientibus pericula vel commoda futura per diversas et contrarias imaginationes ostendit. Unde plurimi dormiendo terrentur et aliqui non modicum gloriantur. Huiusmodi namque somnia mortales arbitrabiliter interpretari laborant, quoniam unusquisque appetit videri, quod non est in interpretationibus somniorum, ut credatur fore similis Ioseph, qui fuit interpretatus somnium Pharonis. In terrestri paradiso, in quo Deus hominem ad imaginem et

²¹ Cfr. Neri (2007), p. 242 ss.: «Sciendum est tamen non in omnem disputationem philosophos admittere fabulosa uel licita, sed his uti solent cum uel de anima uel de aeriis aetheriisve potestatibus uel de ceteris dis locuntur. Ceterum cum ad summum et principem omnium deum, qui apud Graecos θάγατον, qui πρώτον αἴτιον nuncupatur, tractatus se audet attollere, uel ad mentem, quem Graeci νοῦν appellant, originales rerum species quae ἰδέαι dictae sunt, continentem, ex summo natam et profectam deo, cum de his inquam locuntur summo deo et mente, nihil fabulosum penitus attingunt; sed, si quid de his adsignare conantur quae non sermonem tantummodo, sed cogitationem quoque humana superant, ad similitudines et exempla confugiunt. Sic Plato cum de τὰγαθῶ loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de eo sciens quod sciri quale sit ab homine non possit, solum vero ei simillimum de visibilibus solem repperit, et per eius similitudinem viam sermoni suo attollendi se ad non comprehendenda patefecit».

²² Forti (2006). Cfr. Tateo (1976).

*similitudinem suam formavit, transumptio sine dubio fuit inventa. Primus inventor fuit ipse plasmator, qui protoplausto precepit, dicens: De omni ligno paradisi comedes, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas. Ecce vides quod posuit lignum pro fructu*²³.

Dal *magister* signese Dante – e con lui il lettore moderno – trae alcune fondamentali precisazioni sulla *transumptio* metaforica:

è una rappresentazione che coinvolge l'intelletto, l'immaginazione e i sensi;

è un velo naturale («naturale velamen») sotto il quale si occultano i reali significati delle cose;

esprime ciò che è ineffabile («inenarrabile mentis affectum»);

trasmuta reciprocamente tutti gli enti («res») della *mundialis machina*, tanto che le cose celesti («celestia») e le cose terrestri («terrestria») possono essere reciprocamente («ad invicem») metaforizzate;

è il fondamento dei sogni;

caratterizza le visioni profetiche;

è creazione divina.

Quest'ultimo punto assume particolare interesse: non solo perché la metafora cessa di essere un dispositivo meramente retorico per costituire la base stessa del pensare umano (tanto da caratterizzare l'attività onirica); ma soprattutto perché l'intera Creazione si fa divina metafora contrassegnata dall'inesauribile permutabilità degli enti, dalla loro disponibilità a farsi figure di tutte le cose, «fino alla strepitosa visione [...] di un cosmo figurato come un'immagine architettura retorica che sancisce il pan metaforismo di Boncompagno quale *transumptio* universale, inesauribile deposito di metafore che nessuno, tranne Dio che ne è l'autore, è in grado di possedere totalmente»²⁴. Pertanto, il passo citato dell'*Epistola* XIII assume importanza capitale perché mettendo a frutto la lezione di Platone «annette il tema dell'ineffabilità ad un impiego mitopoietico della metafora, intesa non solo

²³ Citiamo il testo dall'edizione online a cura Steven M. Wight, in [Medieval Diplomatic and the «ars dictandi»](#).

²⁴ Ariani (2009), p. 30 ss.

come rimedio al naturale deficit linguistico, ma quale specifico strumento espressivo della visione»²⁵.

Tutto questo affonda in un dibattito annoso: prepara certamente il metaforismo del *Paradiso* l'equiparazione, proposta da Alberto Magno nell'ambito delle visioni profetiche, tra la metafora e i *phantasmata*, i residui sensoriali che seguono l'esperienza visionaria (*De somno et vigilia* III, i, 4):

Si autem quaeritur, quare non fit per sensibilia et imaginabilia propria, cum lucidius et compendiosius sciretur ex propriis quam metaphoricis, et compendium eligit natura, eo quod non abundat superfluis, videtur mihi esse dicendum, quod talia omnia de quibus est somnium, praecipue sunt contingentia de futuro: haec autem non sunt in se antequam fiant: nec etiam habent causam stantem et ordinatam: propter quod nec similitudine propria suae essentiae, nec in similitudine fieri possunt in anima, praecipue cum omnes similitudines quae sunt in anima, fiant per abstractionem a rebus. Ex quo igitur fieri non possunt simulacro proprio, nec simulacro causarum, necessario sequitur quod propria simulacra quae nec aliena figurazione talia praeostendunt, talia praefigurari non possint. Si igitur praefigurantur, oportet quod hoc fiat per aliquam influentiam superiorum, et simulacro alieno non proprio. Oportet autem quod illa influentia sit aliqua valde remota causa: et tunc quando ista influentia tangit animam, percipietur in ipsa in phantasmate alieno, eo quod proprium in se vel in sua causa non habuit, ut diximus: alienum autem phantasma non ostendit nisi per similitudines et metaphoras: oportet igitur in talibus somniis metaphoricè accepta esse anima phantasmata.

D'altro canto, l'Aquinate offre a Dante un'ineludibile fenomenologia dell'esperienza visionaria che riguarda i sensi e i *phantasmata* (*Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 175 a. 4 co.):

Divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatis, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatis, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatis abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatis, sed

²⁵ *Ivi*, 2 ss.

totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

Sempre dal dottore angelico è possibile ricavare un'interpretazione decisiva del *raptus* paolino (*Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 175 a. 4 ad 3):

Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

Perciò, che vengano dai sensi secondo l'ordine naturale o si formino nell'immaginazione per virtù divina, i *phantasmata* generano conoscenza²⁶. La metafora, allora, non costituirà per Dante che «un'espressione verbale secondaria di *phantasmata*»²⁷: strumento certamente residuale ma necessario per fissare gli esigui dati sensibili della memoria abbandonata dall'intelletto nel momento della visione divina²⁸. Si può pensare, a questo punto, che l'*assumptio metaphorismorum* di Dante sotto l'egida di Platone si ponga in sottile ma risoluto conflitto con la retorica scolastica, così avversa alle *impropriates* del filosofo ateniese. Va da sé, del resto, che

una volta sancita la centralità della «Scrittura» come repertorio di immagini, il suo accostamento al Timeo, quale unica auctoritas nel campo dei «metaphorismi», inserisce di diritto Dante nel tipo di esegesi elaborata, nel XII secolo, dalla Scuola di Chartres, in particolare intorno alla nozione di integumentum, che ex professo incardina il vettore metaforico-verbale sui sensi profondi che deve veicolare²⁹.

²⁶ Cfr. *Sum. Theol.* I^a q. 12 a. 13 ad 2: «Ex phantasmatis, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formati, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatis plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis».

²⁷ Ariani (2009), p. 22.

²⁸ Quanto diciamo trova perfetta conferma, ad esempio, in *Par.* XXXIII, 67-72: «O somma luce che tanto ti levi / da' concetti mortali, a la mia mente / ripresta un poco di quel che parevi / e fa la lingua mia tanto possente, / ch'una favilla sol de la tua gloria / possa lasciare a la futura gente». Il verbo "lasciare" del v. 72 suggerisce quasi un'idea di eredità, di dono connessa al canto della *Commedia*. Idea, del resto, coerente con la primaria ispirazione del poema menzionata dall'*Epistola* XIII (xv [39]): «removeere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis».

²⁹ Ariani (2009), p. 9.

L'*integumentum*, come è noto, è la tecnica interpretativa messa a punto dai maestri della *schola* di Chartres proprio su sollecitazione delle dottrine del *Timeo*, la cui esegesi simbolico-scritturale poneva non pochi problemi di conciliazione con la Bibbia e con il pensiero teologico cristiano. L'interpretazione integumentale tende ad avvalorare il testo filosofico o poetico (si tratti di un dialogo di Platone o del poema di Virgilio) quale veicolo di verità che, al di sotto dell'involucro letterale, sono compatibili con la Rivelazione³⁰. Par subito chiaro come tale nozione riesca concorde con quella dantesca di *metaphorismus*: procedimento che non si sovrappone senza scarti né eccedenze alla metafora ma, come già puntualizzava Mazzeo, tende a inglobare anche la lettura allegorizzante³¹. Appare allora probabile che Dante abbia coniato il termine *metaphorismus* «avendo compreso acutamente che a presiedere all'*integumentum* è sempre un'operazione di *translatio*, di trasferimento di senso»³². Come la metafora, infatti, esso opera attraverso un processo di estraniamento della *littera* dai sensi risposti che essa nasconde. Ma *metaphorismus* è anzitutto, per Dante, tutto ciò che si contrappone al *sermo proprius* e lo oltrepassa³³; anzi, proprio la contrapposizione di linguaggio metaforico e linguaggio proprio inquadra in tutta la sua problematicità la palese incapacità di quest'ultimo a ridire l'inesprimibile. Se «Deum secundum proprietatem dici non posse» (*Super Sent.*, lib. I, d. 34 q. 3 a. 2 co), se la *proprietas* di Dio non è comunicabile, allora il linguaggio, proprio grazie alla sua connaturata *improprietas*, potrà servirsi dello strumento sostitutivo della metafora:

Quando si tratti dunque di esprimere l'abissale eccedenza divina [...], una proprietas in sé assolutamente inattuabile [...], i corpora vilia forniti dai sensi all'intelletto in forma di phantasmata sono l'unico mezzo a disposizione

³⁰ Cfr. Wetherbee (1972), pp. 36-48.

³¹ Mazzeo (1958), p. 37 ss.

³² Ariani (2009), p. 14.

³³ Elaborazioni consimili si trovano, al tempo di Dante, presso il circolo preumanistico orbitante intorno ad Albertino Mussato: Guizzardo da Bologna ricorre al verbo "metaphorizzare" quando spiega la *transumptio* nel suo commento alla *Poetria nova* dell'inglese Geoffrey di Vinsauf («Est autem specialis transumptio quando plures dictiones metaphorizantur in una oratione vel quando tota oratio metaphorizatur», *Recollece*, p. 153).

*per dire e scrivere sub figuris, che altro non sono che similitudines radicalmente dissimili dall'oggetto metaforizzato*³⁴.

L'*improprietas* come caratteristica indelebile di ogni metafora è, d'altro canto, un dato tradizionale che san Tommaso recupera da Dionigi l'Areopagita (*Super Sent.*, lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 co.):

*Hanc quaestionem Dionysius, 2 cap. Caelest. Hierarch., pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, cujus occultationis necessitas dicta est, art. praec. Secundam assignat, quia ista magis a Deo removentur et distant: et ideo cum convenientissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur. Tertiam assignat ex utilitate nostra; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquod vile animal; et ideo constat quod Scriptura hujusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus significari in Scriptura, sicut sole, et stella, et hujusmodi; non tamen ita frequenter*³⁵.

³⁴ Ariani (2009), p. 25.

³⁵ Cfr. Scazzoso, Bellini (2009), p. 95 ss.: «Noi troveremo che gli interpreti della teologia misteriosa [μυστικὸς θεολόγος] adattano santamente questi simboli non solo alle manifestazioni delle disposizioni celesti, ma anche talvolta alle stesse manifestazioni della Tearchia. E talvolta essi celebrano la Divinità a partire dalle cose più preziose che vediamo sole della giustizia, stella mattutina che sorge santamente nell'intelligenza, luce che risplende senza alcun velame e intellettualmente. Altre volte, invece, la celebrano con gli appellativi degli elementi di mezzo come fuoco che illumina senza danno, acqua elargitrice di pienezza vitale e, per parlare simbolicamente, come acqua che entra nel ventre e fa scaturire fiumi che scorrono irrefrenabilmente. Infine, la chiamano anche con i nomi delle cose più basse come unguento fragrante, pietra angolare, e perfino le attribuiscono una forma ferina adattandole le caratteristiche del leone e della pantera e dicendo che sarà come un leopardo e un'orsa inferocita. Aggiungerò anche il più vile di tutti i paragoni e che sembra essere il più sconveniente: infatti, i dotti nelle cose divine ci hanno tramandato che Dio si è attribuito la forma di un verme. Così tutti i teosofi e gli interpreti dell'ispirazione occulta separano in maniera incontaminata il "Santo dei Santi" dalle cose imperfette e profane e vigilano sulle sante raffigurazioni dissimili [ἀνόμιον ἱεροπλαστίαν], affinché le cose divine non siano accessibili ai profani e coloro che contemplano i santi simulacri non aderiscano alle figure come se fossero reali, e affinché le cose divine siano venerate con vere negazioni e con similitudini dissimili che provengono da cose che hanno tracce divine estremamente diverse nelle loro proprietà [ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσει καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίαις

È certamente il capitolo II della *Gerarchia Celeste* di Dionigi l'Areopagita con la sua teoria delle "sante raffigurazioni dissimili" a costituire «la più completa propedeutica alla retorica divina di tutta la cultura tardo-antica e medievale»³⁶. In questo caso, alla teoria della metafora è applicato il discorso teologico apofatico che nega a Dio ogni attribuzione – che necessariamente si risolverebbe in una limitazione –. Se Dio non è comprensibile, non è conoscibile, non è comunicabile, allora la parola dovrà accontentarsi di espressioni negative e figure dissonanti che suggeriscano l'indicibile sancendo al contempo, contro ogni illusione rappresentativa, l'incolmabilità dell'abisso che separa il divino dall'umano. È forse in questa pagina che Dante trova la più nobile autorizzazione al suo *sermo humilis* che accoglie nel suo universale fluire l'alto e il basso, il turpe e il nobile, l'infimo e il sublime, la domesticità e l'estraneità degli accostamenti.

Quanto diciamo, del resto, trova conferma nella requisitoria metaletteraria di Beatrice nel IV del *Paradiso* (vv. 39-60), già considerata da Peter Dronke il luogo capitale della riflessione di Dante sull'incapacità dell'ingegno umano a recepire ciò che trascende i sensi:

*Così parlar conviensi al vostro ingegno,
però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto segno.
Per questo la Scrittura condescende
a vostra facultate, e piedi e mano
attribuisce a Dio e altro intende;
e Santa Chiesa con aspetto umano
Gabriel e Michel vi rappresenta,
e altro che Tobia rifece sano.
Quel che Timeo de l'anime argomenta
non è simile a ciò che qui si vede
però che, come dice, par che senta.
Dice che l'alma a la sua stella riede,
credendo quella quindi esser decisa
quando natura per forma la diede;
e forse sua sentenza è d'altra guisa
che la voce non suona, ed esser puote
con intenzion da non esser derisa.
S'elli intende tornare a queste ruote
l'onor de la influenza e 'l biasmo, forse*

ἀπομοιώσεσιν]. Dunque, non c'è nulla di strano se per le dette ragioni rappresentano le sostanze celesti secondo le somiglianze dissimili che sono sconvenienti [ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων]».

³⁶ Ariani (2009), p. 33.

*in alcun vero suo arco percuote*³⁷.

Facendo ricorso proprio a una lettura integumentale, Beatrice offre qui una «decrittazione ortodossamente cristiana di un “metaphorismus” platonico»³⁸ che riscatta *a latere* anche i *metaphorismi* danteschi. Può apparire sorprendente, di primo acchito, che Dante non ricorra ad argomentazioni di carattere retorico ma chiami in causa la teoria della conoscenza attraverso i sensi che, come rileva Ariani, «è il nucleo funzionale del *De anima* aristotelico»³⁹. Il grande discorso teorico di Beatrice, infatti, prende avvio proprio dalla considerazione che l'ingegno umano apprende solo attraverso segni e figure che i sensi sono in grado di percepire («sensato») per poi rilevare come la Sacra Scrittura condiscenda alla naturale limitatezza dell'intelletto mostrando la realtà puramente spirituale di Dio e degli angeli attraverso immagini corporee che hanno, a saperle correttamente penetrare, valore puramente metaforico («altro intende») ⁴⁰. Del resto, l'Aquinate affermava l'origine sensibile di ogni conoscenza e, di conseguenza, lo statuto essenzialmente metaforico di ogni discorso su Dio, necessario surrogato di un'oltranza e un'alterità ineffabili (*Sum. Theol.* I^a q. 1 a. 9 co., ad 1, ad 2):

³⁷ Cfr. Moreschini (2003) 365 ss.: «Videamus nunc sermonis textum. “Di deorum, quorum opifex idem paterque ego”. Dramatica est dialogi, quod ad dispositionem pertinet, adumbratio, sermo vero speciei angustioris. Decet denique hoc in genere orationis arcanorum interpretatio fabulosa. Nihil ergo inconvenienter facit auctor, quod opificem deum inducit contionantem. [...] Hoc in loco dogmata etiam non illo sermone qui est posito in sono vocis ad declarandos motus intimos propter humanae mentis involucra; deus enim nullo obstaculo prohiberi potest ab intellectu scientiaque omnium rerum lege divina, quam Plato inevitabilem appellat promulgationem». Cfr. Freccero (1989), 289 ss. e Dronke (1990), p. 47 ss.

³⁸ Ariani (2009), p. 11.

³⁹ *Ivi*, p. 7.

⁴⁰ *Sum. Theol.* I^a q. 1 a. 9 co.: «Conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. caelestis hierarchiae, *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I, *sapientibus et insipientibus debitor sum*), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei».

Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. [...] Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est. [...] Radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruuntur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de quibus dicitur, Matth. VII, nolite sanctum dare canibus.

È esattamente su questo principio che si fonda la struttura sensibile del *Paradiso* dantesco, la cui visione si attua metaforicamente: quel che Dante vede nel Cielo della Luna – come anche nelle successive Sfere fisiche che lo prepareranno all’Empireo⁴¹ – non è che il rivestimento sensibile, in figura, di una realtà spirituale che solo così può esser percepita dal pellegrino ancora avvolto nella materia corporea. Persino le sembianze corporee dei beati che vengono incontro al Dante non sono che apparenze (*Par. IV, 37-39*):

*Qui si mostraro, non perché sortita
sia questa spera lor, ma per far segno
de la spiritiual c’ha men salita.*

Ed è a questo punto che Beatrice chiama in causa il passo del *Timeo* in cui si sostiene che le singole anime umane preesistono alla vita terrena e dimorano nelle stelle, da cui scendono ad incarnarsi e a cui tornano dopo la morte corporea⁴². Teoria erronea nella *littera* – e Dante

⁴¹ *Ivi*, III^a Suppl. q. 93 a. 2 : « Sed locus in quo sancti beatificantur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. [...] Quamvis situ nus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum».

⁴² Cfr. Reale (2016), p. 1370 ss.: «Dopo che ebbe costituito tutto, [il Demiurgo] lo divise in anime, tante di numero quanti erano gli astri, distribuì ciascuna anima a ciascun astro, e postele in tal modo come su un veicolo, mostrò loro la natura dell’universo e disse loro le leggi fatali. Disse che la prima generazione sarebbe stata stabilita come una sola per tutte, affinché nessuna ricevesse da Lui meno del dovuto, e che tutte quante in ciascuno degli organi del tempo conveniente a ciascuna, avrebbero dovuto produrre il più religioso degli animali. [...] E quando le anime fossero state di necessità innestate nei corpi e al loro corpo una cosa si aggiungesse e un’altra si separasse, sarebbe stato necessario che da queste violente passioni si generasse un sentimento connaturato in tutte, e amore commisto a piacere e dolore, e, oltre a

ne riceve dimostrazione nel Cielo lunare – ma che *può essere metaforicamente vera* («e forse sua sentenza è d'altra guisa»).

Dunque, nel IV del *Paradiso* la metafora si configura come la modalità propria della visione stessa del regno celeste, che viene incontro ai limiti delle capacità del Dante *agens*; nell'*Epistola XIII*, poi, il ricorso ai *metaphorismi* costituisce la *conditio sine qua non* perché Dante *auctor* possa comunicare la sua visione superando i limiti del linguaggio umano, che non può che venir meno di fronte all'oltranza dell'esperienza del divino. Si avverte qui, forse, un'eco della lezione di Alberto Magno, il quale ben sa e ricorda che Dio, proprio come un poeta, «velat [scientiam] sub metaphora» (*De somno et vigilia*, III, i, 2) e che allo stesso modo Platone «non loquitur secundum veritatem, sed secundum metaphoram» (*De Anima*, I, ii, 7).

È chiaro, dunque, come e quanto Dante sia disinteressato a fornire una riflessione meramente retorica e letteraria della metafora e tenda, invece, a una sua teorizzazione filosofica e teologica. Egli, dunque, assume *l'integumentum*, la tecnica esegetica che il cimento col testo platonico aveva sollecitato ai maestri chartriani, e la immette nell'*inventio* metaforica. E va da sé che quando egli tratta in sede teorica di quel senso allegorico che «si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna» (*Conv.* II, i, 4), ha in mente proprio *l'integumentum*. Tutto ciò permette al poeta «di ritagliarsi un ampio spettro di autonomia rispetto al tendenziale, severo aniconismo della lezione aristotelico-tomistica, insufficiente a esaurire i fenomeni metodologici del cosmo platonico raffigurato nella terza cantica»⁴³. La metafora, allora, assume il valore di *velamen* in senso pienamente neoplatonico, ossia di *narratio fabulosa* come avviene nella «narrazione probabile (εἰκός μῦθος)» sul Demiurgo⁴⁴, *verosimile poiché falsa nella lettera ma vera nel senso riposto*, vero e proprio mito filosofico confezionato per rendere comprensibile, attraverso

questi, paura e ira e tutte le altre passioni che seguono a queste, e quelle che hanno natura contraria. E se le anime dominassero tali passioni, vivrebbero nella giustizia; se, invece, ne fossero dominate, vivrebbero nell'ingiustizia».

⁴³ Ariani (2009), p. 48.

⁴⁴ Reale (2016), p. 1362 e la relativa nota al testo.

una similitudine dichiarata e imperfetta, una verità di ordine metafisico altrimenti incomunicabile.

E se, come insegna Aristotele, la metafora consiste essenzialmente nel «mettere davanti agli occhi (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν)» (*Rhet.* 1411a), i *metaphorismi* diventano lo strumento principe del «visibile parlare» (*Purg.* X, 95) di Dante, il suo mezzo eletto per farsi “demiurgo d’icone” del Bene, artigiano di immagini della realtà spirituale: e questa costituisce, quando persino l’«alta fantasia» (*Par.* XXXIII, 142) del *Pieta* vien meno, unica vera alternativa al richiudimento apofatico⁴⁵.

Paolo Pizzimento

Università degli Studi di Messina

paolo.pizzimento@unime.it

⁴⁵ Cfr. in proposito Lavecchia (2010), pp. 11 ss.

Riferimenti bibliografici

Ariani (2009)

Marco Ariani, *I «metaphorismi» di Dante*, in Id. (a cura di), *La metafora in Dante*, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, pp. 1-57.

Baglio *et al.* (2016)

Marco Baglio, Luca Azzetta, Marco Petoletti e Michele Rinaldi (a cura di), *Dante Alighieri, Epistole • Egloge • Questio de Aqua et Terra*, Roma, Salerno Editrice, 2016.

Brambilla Ageno (1995)

Franca Brambilla Ageno (a cura di), *Dante Alighieri, Convivio*, Firenze, Le Lettere, 1995.

Chenu (1976)

Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1976³.

Chiavacci Leonardi (2016)

Anna Maria Chiavacci Leonardi (a cura di), *Dante Alighieri, Divina Commedia*, 3 voll., Mondadori, Milano 1991 (2016).

De Bruyne (1975)

Edgar De Bruyne, *L'esthétique du Timée à l'École de Chartres*, in Id., *Études d'esthétique médiévale*, Genève, Slatkine, 1975², vol. II, pp. 255-301.

Dronke (1990)

Peter Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, ed. it. a cura di M. Graziosi, Bologna, Il Mulino, 1990.

Fenzi (2012)

Enrico Fenzi (a cura di), *Dante Alighieri, De vulgari eloquentia*, Roma, Salerno Editrice, 2012.

Forti (2006)

Fiorenzo Forti, *La magnanimità verbale. La transumptio*, in Id. *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, Roma, Carocci, 1977 (2006), pp. 103-135.

Freccero (1989)

John Freccero, *Dante. La poetica della conversione*, ed. it. a cura di C. Calenda, Bologna, Il Mulino, 1989.

Gambale (2012)

Giacomo Gambale, *La lingua di fuoco. Dante e la filosofia del linguaggio*, Roma, Città Nuova, 2012.

Garin (1958)

Eugenio Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze, Le Monnier, 1958.

Gilson (2016)

Étienne Gilson, *Dante e la filosofia*, ed. it. a cura di Sergio Cristaldi, Milano, Jaca Book, 1985 (2016).

Gregory (1958)

Tullio Gregory, *Anima mundi; Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, in Id., *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1958, pp. 53-159.

Gregory (1992)

Tullio Gregory, *The Platonic Inheritance*, in Id., *Mundana Sapientia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 145-173.

Lavecchia (2010)

Salvatore Lavecchia, *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, 2^a ed. riveduta, Milano, Mimesis, 2010.

Ledda (2002)

Giuseppe Ledda, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella Commedia di Dante*, Ravenna, Longo, 2002.

Magnard *et al.* (1990)

Pierre Magnard, Olivier Boulnois, Bruno Pinchard, Jean-Luc Solère (éds.), *La Demeure de l'Être : Autour d'un anonyme : Étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, J. Vrin, 1990.

Martinengo (2016)

Alberto Martinengo, *Filosofie della metafora*, Milano, Angelo Guarini, 2016.

Mazzeo (1958)

Joseph A. Mazzeo, *Structure and Thought in the Paradiso*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1958.

Mineo (1968)

Nicolò Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla «Vita nuova» alla «Divina Commedia»*, Catania, Università di Catania – Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968.

Moreschini (2003)

Claudio Moreschini (a cura di), Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, Milano, Bompiani, 2003.

Neri (2007)

Moreno Neri (a cura di), Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione*, Milano, Bompiani, 2007.

Pirovano, Grimaldi (2015)

Donato Pirovano-Marco Grimaldi (a cura di), Dante Alighieri, *Vita nuova • Rime*, Roma, Salerno Editrice, 2015.

Reale (2016)

Giovanni Reale (a cura di), Platone, *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani, 2016⁸.

Ricoeur (2010)

Paul Ricoeur, *La metafora viva*, ed. it. a cura di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1981 (2010⁵).

Scazzoso, Bellini (2009)

Piero Scazzoso, Enzo Bellini (a cura di), Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2009.

Tateo (1976)

Francesco Tateo, s.v. *Transumptio*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. V, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, pp. 690-692

Wetherbee (1972)

Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

This essay analyses some passages of Dante's work in order to reconstruct a theory of language as the specificity of man. In its ordinary function (sermo proprius), language returns to the interlocutor the mental representation of the speaker; in its metaphorical function, instead, it creates images that, without it, could not exist. Through Vita Nuova, De vulgari eloquentia, Convivio, and Epistle XIII, an idea of metaphor emerges as a cognitive device capable of generating images of the things. All this, inserted in the apophatic discourse of a Neoplatonic matrix, finds its application in the Comedy, where metaphor is the main tool for creating images of the ineffable.

Parole-chiave: Dante, linguaggio, metafora, *transumptio*, apofatismo