

Massimo Campanini

Conoscenza e metafora in Averroè

Osserva Umberto Eco che la metafora ha un valore gnoseologico, sia in sé sia in quanto stimolo all'azione. Si pone però immediatamente, a mio avviso, un problema epistemologico: la metafora contiene esattamente lo stesso contenuto cognitivo di ciò che riproduce? In altri termini: la metafora dice proprio le stesse cose di ciò di cui è metafora? Nella sua discussione sulla poetica e la retorica di Averroè, Eco sottolinea come per il filosofo arabo, quando la similarità della sostituzione è molto forte, essa rende l'imitazione e la comprensione più eccellente. La metafora cioè, quando è molto simile a ciò di cui è metafora, è fonte affidabile di conoscenza.

In realtà non accade sempre così, o per lo meno le cose sono più complicate: nella prospettiva filosofica del *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, infatti, la soluzione averroista mi pare sia abbastanza diversa, o almeno più complicata e forse oscillante, e induca anzi a qualche paradosso (vi sono due edizioni in lingua italiana dell'opera: a cura di Massimo Campanini, Rizzoli, Milano 2001; e a cura di F. Lucchetta, Marietti, Genova 1994).

Nel *Trattato decisivo* Averroè afferma che, soprattutto relativamente ai testi sacri, vi sono due tipi di conoscenza: l'uno letterale ed essoterico; e l'altro allegorico e metaforico o esoterico. Il primo è proprio tanto dei filosofi quanto del volgo quando tratta di argomenti su cui non è possibile allegorizzare (l'esistenza di Dio; l'esistenza del Paradiso e dell'Inferno e simili); il secondo è proprio dei soli filosofi quando si affrontano problemi come l'essenza di Dio o la felicità ultraterrena. Il piano letterale non può essere metaforizzato; il piano allegorico è una metafora, che Averroè ritiene obbligatoria per i filosofi, del dettato letterale. Il punto di partenza è comunque il *Corano*. Di quanto dice il *Corano*, è obbligatorio, sia per i filosofi che per il volgo, credere che il Paradiso esiste o che Dio esiste. Queste verità non sono in alcun modo sottoponibili a una lettura metaforica.

Ora, il *Corano* raffigura il Paradiso come un giardino lussureggiante di alberi, solcato da fiumi e popolato di belle donne; e raffigura Dio come una persona, dotata di mani e di occhi, che *si siede e discende*, ordina e minaccia. Queste immagini sono idonee alle menti semplici del volgo che, da un lato, non è in grado di allegorizzare e dunque di intendere Dio come puro spirito; mentre, dall'altro, saprebbe apprezzare la felicità ultraterrena esclusivamente in senso crassamente materialistico. Per il volgo, le immagini del Paradiso non sono metafore e non è metafora che Dio si comporti come un essere umano. Ma per il filosofo quelle coraniche sono solo immagini retoriche, poiché il vero Paradiso consiste nella beatitudine intellettuale e Dio non è in alcun modo descrivibile in modo antropomorfo.

Tali immagini retoriche, pur essendo in qualche modo *false*, hanno comunque un valore cognitivo per il volgo, in quanto lo inducono a credere nei fondamenti della fede senza rischiare di turbare la semplicità della sua cultura; ma, proprio perché *false*, non hanno alcun valore cognitivo per il filosofo che può e deve applicare alle questioni controverse il metodo dimostrativo. La felicità ultraterrena come beatitudine intellettuale e Dio come puro spirito trascendente sono metafore filosofiche del dettato letterale del testo sacro che certamente si esprime in caratteri antropomorfici; ma nel caso della filosofia la comprensione è tanto più eccellente quanto più si allontana dal dettato letterale. La metafora funziona quanto più *non* corrisponde a ciò di cui è metafora.

Ci si potrebbe chiedere come sono realmente Dio e il Paradiso. I filosofi infatti allegorizzano il testo sacro; ma forse anche la loro, come quella del volgo, è una metafora di ciò che il Paradiso è effettivamente. Identificando quest'ultimo con la beatitudine intellettuale, per esempio, i filosofi sono davvero convinti di descrivere la realtà dell'aldilà oppure la vera *essenza* del Paradiso sfugge comunque alla percezione umana, anche a quella intellettuale? E lo stesso vale per l'essenza di Dio: siamo davvero in grado di descriverla, sia pure con i raffinati strumenti della filosofia? Averroè, in realtà, non si pone il quesito. La verità è che Dio esiste e che il Paradiso esiste; ma la comprensione che ne

hanno gli uomini è mediata dal linguaggio. I linguaggi sono diversi, ma equipollenti sul piano *pratico*. Il volgo e i filosofi possono *parlare* di Dio e del Paradiso in modi differenti (formulare su Dio e il Paradiso differenti metafore) ma raggiungere lo stesso tipo di conoscenza grazie alla funzionalità dello strumento linguistico.

Ciò non vuol dire evidentemente che la verità è linguaggio o che l'essere è linguaggio, ma vuol dire che l'essere e la verità sono conosciuti *solo* sul piano linguistico. Piuttosto, l'uso della retorica nei confronti del volgo, nel *Corano* e sul piano educativo, ha un fine profilattico: se infatti il volgo venisse informato dei segreti della filosofia, rischierebbe di diventare miscredente e di mettere in gioco i fondamenti della società. D'altra parte, la metafora è un esercizio consueto per i filosofi. Ma anche per i filosofi, l'*adaequatio rei et intellectus*, pur immediata e *vera*, non potrebbe avvenire se il linguaggio non fosse tanto flessibile da tradurre l'uno nell'altro due piani della realtà incongrui. L'importanza del linguaggio nella posizione di Averroè conferma la centralità, per questo filosofo, del problema ermeneutico, un problema che la questione della metafora tange inevitabilmente.