

Elena Cartotto

Metafora e conoscenza nella cultura monastica

La cultura monastica ha prodotto, negli autori che meglio l'hanno rappresentata, una specifica tipologia linguistica riconoscibile nelle sue peculiarità, anche quando i temi trattati sono fra loro estremamente differenti. La forma letteraria, molto più del contenuto, assume funzione rivelante: chi scrive in una determinata maniera, seguendo precisi canoni, condivide, con chi si esprime allo stesso modo, una specifica visione del mondo di cui è profondamente impregnato e di cui si fa portatore nei propri scritti.

Il linguaggio monastico, che trova il proprio fondamento in una cultura senz'altro più letteraria che speculativa[1], è certamente un linguaggio poetico, che si fa forte della sua capacità evocativa, del suo suggerire all'anima e al pensiero, molto più di quanto non venga detto nelle semplici parole. L'esperienza emotiva e quella spirituale non possono che trarre giovamento da una simile impostazione: tali *esperienze*, pregne di mistero e cariche di affettività, sfuggono infatti alle definizioni e alle minuziose analisi tanto care agli scolastici, e trovano invece nello stile dei monaci un mezzo di espressione privilegiato.

In tale contesto s'inserisce a pieno titolo una delle maggiori opere di Bernardo di Chiaravalle: i *Sermoni sul Cantico dei Cantici*[2]. Il senso letterale del Cantico biblico, che di fatto è un poema erotico, viene da Bernardo tralasciato per dare spazio al *senso secondo*, ossia al senso spirituale in esso celato. Bernardo nei *Sermoni* dà vita all'imponente struttura dell'allegoria nuziale, che, come sottolinea Leclercq[3], il cistercense è il primo a sviluppare pienamente. La trasposizione avviene a tre diversi livelli: l'amore tra le persone della Trinità, quello tra il Verbo e l'umanità del Cristo e infine quello tra il Cristo, la Chiesa e ogni membro della Chiesa. Di conseguenza il bacio di cui si parla nel *Cantico* viene inteso quale metafora per indicare sia lo Spirito Santo (che rappresenta l'amore che unisce il Padre al Figlio), sia il Mediatore (l'unità tra divino e umano in Cristo), sia il rapporto tra

il Verbo e l'anima umana.

L'impalcatura allegorica dei Sermoni non elimina quindi l'uso della metafora da parte di Bernardo, che non si limita a esplicitare il sovransenso spirituale attraverso una trascrizione del *Cantico* alla luce del significato allegorico, ma intesse tale allegoria di pensieri, osservazioni, sentimenti relativi alla propria condizione esistenziale che vengono espressi mediante metafore.

Osserva Bertola a proposito del *De diligendo Deo*, altra importante opera bernardiana:

Nel suo stile (di Bernardo), che è vario, vi è dottrina e sentimento, con espressioni di rara efficacia, né mancano formule felici per indicare certi stati dell'anima umana presa dall'amore. Occorre non dimenticare che Bernardo è uno psicologo abituato all'indagine interiore.[4]

In Bernardo sussiste una forte apertura emozionale e affettiva al *mistero* umano, ed egli è consapevole che tale mistero non può e non deve essere snaturato attraverso *quaestiones* precise che si avvalgono, per essere espresse, di una forma linguistica astratta incapace di rendere, nella sua complessità, il vissuto di un'anima. La metafora diviene, quindi, lo strumento principe per dare corpo a quel tipo di esperienze talmente cariche dal punto di vista emotivo, da essere in grado di de-strutturare un io narrante e pensante che si avvale solo di risorse logico-argomentative per giungere a una piena comprensione e definizione della propria realtà ontologica.

La metafora viene utilizzata da Bernardo non in opposizione o in semplice accostamento all'allegoria, ma come mezzo per la sua stessa chiarificazione. L'auto-cognizione che l'uomo ha di se stesso e che viene resa tramite l'abile uso di metafore, costituisce la base per comprendere la relazione che tale uomo ha con Dio, relazione che, come si è visto, rappresenta la ragion d'essere dell'allegoria. Bernardo non si limita a utilizzare metafore codificate dalla tradizione, ma ne tenta di più ardite e, lungi dal considerare *letterale* e quindi

immediatamente comprensibile il loro senso, si sofferma a spiegarle. E' quindi evidenziabile nella sua opera di filosofo quel gusto del *theorein* di matrice aristotelica che si esplica - come osserva Eco - nel *sapere scorgere il simile o il concetto affine*. La metafora in quanto forma di conoscenza svolge il fondamentale ruolo ermeneutico di stimolare la tensione interpretativa del lettore. Tale tensione si esalta nell'atto *sovversivo* di colui che, inventore di metafore, riesce a evidenziare una proprietà comune tra due cose apparentemente discordanti, se non addirittura opposte. Perciò la metafora è la figura retorica più adatta a compiere una sorta di rifondazione teoretica, in quanto pone le basi per un nuovo modo di vedere il mondo.

Bernardo, per esempio, nel sermone XXXVI s'interroga su quali siano le ignoranze da condannare nell'uomo e in che cosa consistano la vera scienza e il vero sapere:

... il cibo indigesto e quello che non è ben cotto, produce cattivi umori e corrompe il corpo invece di nutrirlo. Così è la molta scienza ingerita dallo stomaco dell'anima, che è la memoria, se non è cotta con il fuoco della carità, e attraverso certe articolazioni dell'anima, cioè i costumi e gli atti, trasfusa e digerita, in quanto viene resa buona dai beni che conosce, come ne fa fede la vita e i costumi; non verrà forse quella scienza considerata come un peccato, come un cibo che si trasforma in cattivi e nocivi umori? Non sono forse cattivi umori i costumi corrotti? Non soffrirà enfiagione e contorcimenti nella coscienza un uomo di tal fatta, cioè che conosce il bene e non lo fa?[5]

Ci troviamo chiaramente di fronte ad una metafora fondata sull'analogia e che prevede una relazione a quattro termini: il cibo sta allo stomaco come la scienza sta alla memoria. Apparentemente cibo e scienza non hanno nulla in comune, ma attraverso la relazione con memoria e stomaco, che svolgono entrambi la funzione di organi di cernita, assemblaggio e rielaborazione, si riesce a coglierne la proprietà condivisa che risiede nella funzione nutritiva. In un caso

tale funzione è svolta dalla scienza ed è quindi di natura prettamente spirituale, nell'altro viene compiuta dal cibo ed è di natura materiale. Per Aristotele, come sottolinea Eco, tale forma di analogia, detta di proporzionalità, è l'unica che possa effettivamente accrescere la conoscenza in quanto impone la comparazione di due entità che prima erano separate. Ciò non avviene con l'analogia di attribuzione che pare più simile alla metonimia, presupponendo la conoscenza della cosa su cui si gioca.

Bernardo, quindi, se da un lato riafferma il supremo valore cognitivo della metafora, dall'altro lo supera, trasformando il nucleo teoretico insito nella stessa metafora da fine a mezzo. La cognizione viene da lui subordinata all'auto-cognizione, intesa quale comprensione della propria radice ontologica. In conseguenza di ciò la dialettica uomo-Dio presente nei *Sermoni* può essere reinterpretata alla luce di una nuova dialettica, quella che s'insatura tra metafora ed allegoria. La metafora, infatti, frutto del talento inventivo dell'uomo, diviene il *telos* letterario della ricerca linguistica condotta dal singolo individuo proteso alla comprensione della propria irripetibile condizione di anima-corpo nell'*hic et nunc*. L'allegoria, espressione del sentire dell'anima di un'intera epoca o comunque di una determinata cultura, quella monastica, che all'interno di tale epoca si afferma, rimanda, invece, a strutture linguistiche teologicamente codificate. All'interno di tali strutture il singolo uomo cerca di preservarsi uno spazio, anche se angusto, di libertà espressiva. La metafora diviene quindi simbolo della fuga dell'individuale rispetto al collettivo, dell'affermazione della fragilità e limitatezza umana, per quanto potenzialmente riscattabili, nei confronti dell'onnipotenza divina.

Note

- [1] Per un approfondimento dell'umanesimo scolastico cfr. Leclercq J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze, 1983, pp. 189 e sgg.

- [2] Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, 2 voll., Edizioni Vivere In, Roma, 1996
- [3] Leclercq J., *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, SEI, Torino, 1984
- [4] Bertola E., *Introduzione* in Bernardo di Chiaravalle, *Liber de diligendo Deo*, in *Opere di San Bernardo*, vol.1, Scriptorium Claravallense, fondazione di studi cistercensi, Milano, 1984, pag. XXXVII (corsivo mio)
- [5] Op. cit., vol.1, serm. XXXVI (4), pag. 414