

Luigi Spinelli

**Come l'araba fenice, che vi sia ciascun lo dice,
dove sia nessun lo sa**

Per la ricerca nel pensiero medievale delle possibili tracce di una tradizione critica della metafora, che mostri cioè "come essa non sia puro ornato, bensì una forma di conoscenza" (cfr. Eco, cap. 1), è parso opportuno segnalare il seguente brano tratto dal *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino:

Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura (4, 376).[1]

L'ancor giovane maestro è impegnato nella formulazione di una delle sue dottrine metafisiche più peculiari, la *distinzione reale* di essenza ed essere nelle nature. Nel contesto di una considerazione speculativa dell'essenza (*intellectus essentiae*) la presenza di un riferimento mitologico lascia un po' perplessi, non essendo un modo di procedere abituale del domenicano: *divus Thomas loquitur semper formaliter* (Tommaso de Vio). Colpisce l'accostamento, quasi l'*ossimoro* che ostenta la specularità tra due contrari: un concetto verosimile e normalmente valido sul piano conoscitivo qual è quello di uomo, da un lato; la fenice, cioè un *quid nominis*, una creatura notoriamente fantastica e irreali, dall'altro. Considerata la delicatezza del passaggio e dato che Tommaso riferisce il sovrasenso metaforico all'*intentio auctoris*, cioè al costrutto letterale (cfr. Eco 3.4), pare difficile che possa trattarsi di una *licenza retorica* sfuggita al rigore del metodo scolastico; mentre la particolare pregnanza simbolica

del mito sembra offrire, dal canto suo, lo spunto per un ulteriore approfondimento: *nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum* (S. th. I, q. 1, a. 10).

Prima di tutto s'impone una macroscopica dissomiglianza di significato. Sul piano conoscitivo, referenziale, ovviamente non è vero che si comprende allo stesso modo cos'è l'uomo e cos'è la fenice. Il dottore domenicano lo sa bene e probabilmente non è ciò che vuol far intendere. Altrimenti si cadrebbe nell'equivoco di leggere in senso proprio un testo dal significato traslato, come rivela l'effetto paradossale: non sembra infatti esserci errore o fraintendimento, sicché il rapporto tra i termini non è diretto, è una *forzatura*. Sebbene appaia improbabile sul piano empirico, sul piano invece dell'astrazione metafisica, in quanto intrigante *non sense*, l'accostamento acquista una spiccata connotazione provocatoria: vera o falsa non fa differenza, perché sembra possibile concepire qualsivoglia definizione *sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo*. L'irrealtà del mito quasi fagocita il concetto di uomo e la sentenza nella sua assoluta generalità non lascia spiragli: nel concetto dell'essenza non sembra reperibile alcun riferimento, un *aliquid* che implichi in qualche modo *suum esse*. Il dubbio insomma è radicale, totale, e sembra vanificare l'intero percorso costruito fino a qui nel trattato, seguendo per lo più Avicenna.

Una sortita tutto sommato scettica, e per certi versi stupefacente. Se Tommaso avesse voluto evidenziare l'idea di per sé ragionevole che le definizioni prima di tutto riguardano nomi e concetti, non direttamente cose, e quindi lasciano aperta la questione dell'esistenza, avrebbe potuto citare ad esempio le nature angeliche: ... *possum enim intelligere quid est homo vel "angelus" et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura*. La questione come si sa è confusa, controversa, lo stesso Tommaso le descrive come sostanze *magis occultae* rispetto a quelle corporee (*De ente* 1, 370). L'esito in questo caso sarebbe però fiacco e un tale paragone risulterebbe abbastanza inutile, per non dire insulso; mentre la natura fantastica della fenice è lampante quanto imbarazzante, irriverente.

D'altronde il carattere stravagante dell'esempio non basta da solo a giustificare tutte le perplessità; la letteratura filosofica è ricca di casi simili. Aristotele nel *Dell'interpretazione* (I, 1, 16a-16b) parla dell'*ircocervo* - ipotetica *bestia* per metà capro e per metà cervo - volendo sottolineare il fatto che una giustapposizione di nomi non implica di per sé un composto reale. Si tratta sempre di un *jeu de l'imagination*, ma in fondo non ha alcunché di sorprendente; anzi, sembra rafforzare la differenza tutt'altro che assurda tra struttura del linguaggio e ordine delle cose. Qui invece *finzione e conoscenza sono poste sfacciatamente sullo stesso piano, si fondono e si confondono contro ogni attesa di logicità e di buon senso*. Non c'è ragione, sembra dire l'Aquinata, per attribuire alla definizione di uomo maggior certezza e fondamento di quella della fenice, di un prodotto dell'immaginazione umana, di un *fictum*.

A questo punto forse conviene approfondire l'analisi con l'aiuto di un motivo presente nel *Roman de la rose* di Jean de Meung, maestro delle arti a Parigi al tempo di Tommaso. Com'è noto si tratta della continuazione dell'opera di Guillaume de Lorris, concepita inizialmente come *art d'amour*, come galateo cavalleresco. Pur mantenendo la forma letteraria della prosopopea e lo stile epico originari, dalla penna di de Meung esce tuttavia un vero e proprio trattato scolastico in versi, sulla falsariga dei poemi filosofici del secolo precedente. Fornisce pertanto una testimonianza del significato tutto particolare che, all'epoca, questo mito antichissimo assume nell'immaginario della comunità scientifica:

*C'est phénix qui est la commune forme / que Nature reforme
dans les individus; / elle serait complètement perdue / si Nature
ne faisait pas vivre le suivant. / Et même tous les êtres et les
choses qui sont / sous le cercle de la lune / ont ce privilège, / en
sorte que s'il en peut demeurer un / son espèce vivra tellement
en lui / que la Mort ne l'atteindra point.[2]*

Il poeta nel *Roman* indugia sul tema della fenice quale essere per

così dire *anfìbio*, cioè ad un tempo categoria ontologica ed individuo concreto, anche attraverso giochi di rime favoriti dalla lingua francese: *pièce* = singolo individuo; *espèce* = specie. In ogni modo il mito rappresenta la vittoria di *Natura* sul divenire e sul mutamento, sulla *Morte*. E' la versione lirica della trascendenza dell'ordine cosmico rispetto al mondo sublunare, il canto della sua *razionalità*, dunque della sua perfezione e immutabilità. *Fenice* infatti sta per la *forma comune*, e come tale sembra svelare la *figura*, il senso nascosto dell'*exemplum*: è infatti sul piano enciclopedico, non referenziale, che *uomo* e *fenice* entrambi si scoprono stereotipi della *specie* aristotelica. In questione perciò è l'essenza stessa, il fondamento del sapere scientifico, la definizione in quanto "quiddità" o principio di sussistenza: *quod quid erat esse*.

I due esempi simbolizzano così gli estremi di un unico genere, quello di tutte le essenze naturali concepibili secondo un grado massimo e minimo di verosimiglianza (*omnis autem essentia...*), e inquadrano una dottrina in voga nell'università parigina: la *natura absolute considerata* di Avicenna. Se l'essenza come tale è *indifferente* all'esistenza, se davvero è sempre possibile astrarre dalle sue occorrenze, sembra dire Tommaso, cade ogni discriminazione teoricamente valida tra realtà e finzione, tra essere e non essere. E la fenice secondo questo stesso rapporto mostra una doppiezza che risulta decisiva per la trovata metaforica. Per un verso, infatti, il suo continuo risorgere dalle proprie ceneri - come vuole la leggenda - contrasta con la condizione mortale dell'uomo e rievoca pertanto, *figurative*, una proprietà determinante dell'universo aristotelico: l'eternità delle specie quale privilegio, quale salvezza metafisica del finito. Dall'altro, però, tale prerogativa di *super-essere* stona in maniera ancora più stridente con la sua palese irrealtà, con il *figuratum*, rivelandosi un'utopia, un'aspettativa priva di fondamento: dove mai si può collocare un tale *mostro* secondo l'*albero di Porfirio*? È interessante notare, peraltro, come la fenice in quanto *animale irrazionale immortale* incarna una di quelle varianti indicate da Eco, per le quali *va in tilt* la concatenazione analitico/deduttiva dello schema porfiriano [3]. L'ironia di Tommaso

rispetto al carattere utopistico del mito sembra sottintendere, inoltre, la consapevolezza della circolarità di ogni fondazione ontologica della stessa *organizzazione ad albero* della conoscenza. Come osserva Eco:

Ogni qual volta cercassimo di garantire questa organizzazione ricorrendo a quel parametro sicuro che è l'essere, ricadremmo nel dire, e cioè in quel linguaggio di cui cercheremmo la garanzia.[4]

Sia pure secondo un *link* ipertestuale, quindi *debole*, possiamo chiederci se l'intendimento immediato di Tommaso non sia quello di *stroncare* con una battuta coloro che ipostatizzano le forme della conoscenza e del discorso, che reificano l'essere della forma in quanto *ens commune*, opposto alle sue realizzazioni - concetti e individui - come una sorta di intermediario reale, gerarchicamente superiore e omnicomprensivo. Il frate predicatore sembra stigmatizzare un tale *non-luogo*, sembra quasi prendersi gioco del naturalismo ingenuo dei *filosofi*, dei maestri delle Arti: coloro che nelle università medievali sono deputati allo studio e all'insegnamento di Aristotele, sulla scorta dei commenti arabi. Ma al di là della cornice polemica, la *figura* della fenice sembra suggerire ulteriori sviluppi di rilievo filosofico, ossia *supercredit modum litteralem* (cfr. Eco 3.4). In effetti dal punto di vista aristotelico un simile paradosso non vale, dal momento che non c'è separazione tra essenza ed esistenza. Assurdo, semmai, è dubitare della significatività e della fondatezza della specie, della sua immanenza in quanto forma sostanziale dei singoli individui, poiché ciò riapre la questione platonica del dualismo tra mondo ideale e mondo copia, riproponendo l'antinomia del terzo uomo e il pericolo di un relativismo inconcludente. Nel *De ente* questo non succede, e Tommaso del resto sembra lontanissimo da una tale prospettiva. Sta di fatto, però, che la sospensione della forma/specie e il suo conseguente *indebolimento* [5] - si badi, non l'annullamento - quale garanzia scientifica di verità per il discorso teologico, viene definitivamente ribadito proprio attraverso questo passaggio problematico.

Dunque l'esempio della fenice forse non rappresenta un mero espediente retorico per amplificare, in termini figurati, concetti già noti e stabiliti in forma sillogistica; implica semmai uno sviluppo determinante dell'*intellectus essentiae*, quale approccio di per sé ancora *logico* e interno all'orizzonte metafisico avicenniano[6], giacché non impedisce come tale di equiparare l'esistenza ad un'aggiunta estrinseca, accidentale, sia pure *inseparabile* vista la sua importanza per l'individuo reale. In altre parole, segna un radicale cambio di registro nella riflessione tommasiana, facendo finalmente emergere sul piano universalissimo dell'astrazione metafisica uno iato incolmabile tra discorso e realtà. Non essendo determinabile a priori un *grado zero*, un criterio certo e interno al discorso stesso per cui si dia *realismo* perfetto, ossia *identità assoluta di essenza ed essere*, ogni conoscenza discorsiva in quanto strutturalmente molteplice, complessa, non coglie mai in modo pieno e diretto l'esistente, ma è sempre confronto tra cose diverse e rimando ad altro, vale a dire *interpretazione*.

Una tesi nota[7]. Ma a ben vedere essa implica che il *realismo filosofico* in Tommaso assume a questo punto una piega *critica* nonostante il linguaggio neoplatonico e avicenniano, poiché non soltanto il discorso teologico, ma anche lo stesso modello scientifico sembra essere condizionato da uno schema interpretativo, metaforico. L'essenza/definizione rinvia in modo parziale, indiretto, asimmetrico, alla realtà senz'essere essa stessa pienamente reale, senza riprodurre specularmente, icasticamente, l'essere. In tal senso Tommaso sottolinea che l'essenza non è senz'altro essere, ma un aver-essere, un essere ricevuto: *ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio* (4, 377). L'apprensione semplice del resto non coglie direttamente le sostanze/cause, bensì gli accidenti, e deve risalire alle differenze essenziali a partire dalle impressioni sensibili, procedendo in maniera allusiva, per congetture, attraverso la laboriosa invenzione di volta in volta di rapporti, di similitudini o differenze per lo più nascoste e incerte, di ambigue generalizzazioni e approssimazioni:

*In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis
ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales,
quae ex essentialibus oriuntur; sicut causa significatur per suum
effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis (5,379)*

Non è possibile approfondire qui l'analisi del *De ente*, né l'Aquinate menziona la "metafora" o discute del suo valore conoscitivo avendo sotto gli occhi la *Poetica* di Aristotele. D'altro canto *de nominibus non est curandum*, e forse può essere interessante delineare anche un'ipotesi di lettura che prenda più semplicemente spunto dalle osservazioni di Eco, considerando la questione del ruolo attivo dell'interpretazione e dunque del soggetto conoscente. Siccome è coinvolta la *quiddità*, cioè il fondamento della scienza, responsabile dell'aporia non è il discorso in sé, non è la *finzione* della fenice, bensì l'essere stesso in quanto si scopre dominio della diversità. E' la realtà che si rivela inafferrabile, dotata di una *struttura* - se tale può dirsi - assai più friabile e incerta dell'analogia aristotelica, ma non per questo priva di senso. Una struttura appunto *metaforica*, ancora più sfuggente, tortuosa, problematica e per certi versi contraddittoria, ma che come tale schiude nuove possibilità per il soggetto. Infatti, per uscire dal cerchio magico a questo punto non sembra esserci sillogismo che tenga, per quanto ben congegnato, sicché il *De ente* sembra approdare ad una sorta di stallo. Non resta allora che riconoscere questo stato di cose compiendo un *salto* oltre la diversità, oltre la molteplicità; dunque oltre l'essere finito dell'essenza e l'ambito del discorso stesso. Con un assenso incondizionato e non meglio determinabile a qualcosa che si distingue radicalmente, a sua volta per un eccesso di diversità, *in quanto indicibile*, in quanto irriducibilmente *unico*, assolutamente *altro*: l'*Esse tantum* (*De ente*, 4, 376).

Attraverso l'enfasi dell'unicità dell'essere il ragionamento di Tommaso a questo punto assume un andamento neoplatonico, ma nel contempo sviluppa una prospettiva originale: se il neoplatonismo antico per così dire *sublima* il problema teologico posto dall'ineffabilità dell'Uno trasponendolo in ambito etico-pratico, mentre lascia sostanzialmente indisturbata un'ontologia fortemente

strutturata e speculativa che *blinda* per così dire il soggetto conoscente, nel pensiero dell'Aquinate la sintesi di *henologia* neoplatonica e *ontologia* aristotelica ha invece una ricaduta sulla stessa teoria della conoscenza[8]. Il problema teologico sembra allora subire un rovesciamento importante: è impossibile definire il primo principio non tanto e non solo per la sua natura particolarissima, ma per la trascendenza di tutta la realtà in genere, sia essa fisica o metafisica, finita o infinita, *perché tutto ciò che è, in quanto è, è uno*. La *distinzione reale* di essenza ed essere nelle creature sembra perciò sancire formalmente la sproporzione insuperabile tra discorso e realtà, l'ineluttabilità della metafora per tutto ciò che non è l'*Ipsum esse*, unica eccezione per cui essenza ed essere sono identica cosa, per cui attribuire l'esistenza non comporta interpretazione o sovrasenso metaforico. Pertanto l'ontologia aristotelica perde parte della sua cogenza, della sua autonomia teorica; pur restando una mirabile fantasmagoria filosofica dell'intero creato - a cui non sembra esserci alternativa migliore, almeno secondo Tommaso.

La finzione della fenice fa emergere pertanto un dilemma di fondo, di fronte al quale il problema della razionalità e della conoscenza si complica con il problema dell'attività del soggetto e forse rivela, per paradosso, *un Tommaso un po' meno tomista*. O l'essere viene detto *propriamente*, e si tratta appunto di un'eccezione assoluta, di un caso particolarissimo, tale che non è dato sapere che cosa sia in effetti il termine dell'assenso, né è possibile a rigore *definirlo* [9]. Oppure viene usato *impropriamente*, in senso lato, cioè *metaforicamente*, e quindi viene attribuito ad una ipostasi finita, più o meno condizionata dalla molteplicità: dunque viene attribuito ad una forma desunta per astrazione dall'esperienza, ponendo così per analogia, ovvero *per una sorta di estensione semantica per nulla scontata e seguendo un ordine tutto da interpretare*, la sua realtà, cioè la sua dipendenza e la sua distanza da *Colui che è*. In tal senso, seguendo un'immagine di Borges, ciò che "appassiona" il teologo medievale forse non è, prima di tutto, dimostrare in modo incontrovertibile l'esistenza di Dio, o rispondere in termini umani, necessariamente inadeguati, alla domanda su *chi* o

che cosa possa essere il primo principio. Bensì chiedersi, di riflesso ad un tale *modello critico*, se interviene una conoscenza e di che genere, interrogarsi su cosa viene attivato e cosa viene stabilito nel giudizio quando si afferma che qualcosa, non importa cosa, *esiste, è reale*:

... la teologia era l'orizzonte ultimo rispetto al quale misurare la capacità dei discorsi umani, il livello cioè su cui il pensiero dell'uomo medievale pretendeva di dare realtà alle proprie metafore [10].

Note

- [1] Le indicazioni tra parentesi del testo di Tommaso d'Aquino si riferiscono all'edizione: *L'ente e l'essenza*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro. In appendice il *Commento* del Gaetano al *De ente et essentia*. Testo latino a fronte. Milano, Rusconi, 1995.
- [2] Guillaume de Lorris - Jean de Meun: *Le roman de la Rose*. Tome II: *L'oeuvre de Jean de Meun*. 3e volume: v. 12511 à 16698. Traduction en français moderne par André Lanly. Paris, Champion, 1976, vv. 15965-15974, p. 137.
- [3] Cfr. U. Eco: *L'albero di Porfirio*. In: Id. *Sugli specchi e altri saggi*. Milano, Bompiani, 1985, pp. 349-350.
- [4] U. Eco: *Kant e l'ornitorinco*. Milano, Bompiani, 1997, p. 15.
- [5] A proposito del concetto di *indebolimento* della essenza/forma aristotelica in Tommaso cfr. Johannes G. Deninger: *Platonsche Elemente in Thomas von Aquinas Opusculum De ente et essentia*. In: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, herausgegeben von Kurt Flasch*. Frankfurt, Minerva, 1965, pp. 377-391.
- [6] Circa la complessità di tale passaggio del *De ente* sono particolarmente illuminanti gli studi di E. Gilson, e il serrato confronto tra J. Owens e J. F. Wippel; cfr. Tommaso d'Aquino: *L'ente e l'essenza*, op. cit., note 41-42, pp. 57-61.
- [7] Cfr. U. Eco: *L'albero di Porfirio*, op. cit., pp. 353-355.

- [8] A proposito del rapporto tra *henologia* neoplatonica ed *ontologia* aristotelica nell'Aquinate, si veda A. Ghisalberti: *Dio come essere e Dio come Uno. La sintesi di Tommaso d'Aquino*. In: Id.: *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*. Roma-Bari, Laterza, 1990, pp.85-112.
- [9] Cfr. U. Eco: *Kant e l'ornitorinco*, op. cit., pp. 14-16.
- [10] *Doctor virtualis*, quaderno n.2, a. 2003, p. 5.