

Anna Rodolfi

Dallo speculum al phantasma: immaginazione e conoscenza nel XIII secolo

Una concezione della profezia come tipo di conoscenza “sovrannaturale” è naturalmente il dato di partenza più immediato per gli autori medievali. Si tratta tuttavia di un dato meno ovvio di quanto potrebbe sembrare. Da una parte, resta da intendersi sul senso o sul modo in cui la profezia è conoscenza “sovrannaturale”: i maestri del XIII secolo – Filippo il Cancelliere, Ugo di Saint Cher, Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e altri, in una serie di interventi che fanno del periodo compreso idealmente tra 1215 e 1271 *il secolo della profetologia medievale cristiana* – non mettono ovviamente mai in discussione il carattere sovrannaturale della profezia, ma intendono in modo diverso la “cifra” di tale soprannaturalità e, di conseguenza, il modo in cui essa si pone rispetto alla natura della conoscenza umana. Dall’altra parte, il carattere sovrannaturale della conoscenza profetica costituisce un terreno di confronto tra gli autori cristiani e la profetologia araba e giudaica: infatti, i filosofi arabi, in particolare, avevano sviluppato un approccio alla questione in cui il divario tra la profezia e i modi di conoscenza naturalmente disponibili agli uomini era ridotto al minimo, o addirittura abolito. In questo contesto problematico il tema delle immagini sensibili occupa una posizione cruciale: affrontarlo significa, per gli autori che si accostavano allo studio della profezia, chiarire il ruolo e il peso che, nella conoscenza profetica sovrannaturale, occupa un elemento fondamentale, le immagini appunto, del processo conoscitivo naturale. Si tratta cioè di capire se la rivelazione fatta da Dio al profeta si realizzi al di fuori delle strutture naturali della conoscenza umana o se invece essa vi s’inserisca e vi si adegui, pur elevandole al proprio fine sovrannaturale. La questione può essere formulata anche in quest’altro modo: l’idea per cui ogni nostra conoscenza viene dai sensi, espressa dall’assioma aristotelico per cui non si dà pensiero senza immagine¹, è valida nel caso della conoscenza profetica allo stesso modo in cui lo è per qualsiasi conoscenza naturale?

¹ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 8, 431 a 16-17.

1. Prima di passare all'analisi dei testi sarà utile ricordare le principali caratteristiche dello specifico contesto dottrinale, in cui operano gli autori che stiamo per considerare. In particolare, per comprendere il modo in cui il problema del rapporto tra profezia e immagini si pone negli autori del XIII secolo, è necessario tenere presenti, seppur sommariamente, quattro elementi principali.

Vi sono innanzitutto due fattori che potremmo definire vincolanti, per quanto di natura assai diversa tra loro: uno di natura filosofica-epistemologica, vale a dire la funzione che l'immaginazione e le immagini sensibili svolgono nella teoria aristotelica della conoscenza che, proprio in questo secolo, stava divenendo paradigmatica. Nel paradigma teorico che gli autori medievali costruiscono a partire dalla gnoseologia aristotelica, l'immagine svolge una doppia funzione in relazione al processo conoscitivo. Da una parte sottopone all'intelletto il concetto contenuto virtualmente nelle realtà sensibili, facendo da tramite tra l'universo sensoriale e la dimensione propriamente intellettuale della conoscenza: tramite unico e necessario, e in questo senso vale l'assioma "non si dà pensiero senza immagine". Si parlerà in questo caso di immagine *a quo* della conoscenza. L'immagine è però anche la base di supporto dell'attività dell'intelletto, nel senso che quando l'intelletto fa uso della conoscenza acquisita si rivolge verso i *phantasmata* (le immagini sensibili) che rimangono sempre presenti in esso. Si parlerà allora di immagine *in quo* della conoscenza, l'immagine "in cui" o "su cui" l'intelletto agisce². In quest'ottica, se la profezia consiste nell'elevazione dell'intelletto del profeta mediante l'infusione (*inspiratio*) di contenuti conoscitivi che eccedono l'ordinario e nella concomitante manifestazione (*revelatio*) al soggetto dell'origine divina di quell'infusione, occorre chiedersi come si collochino nel soggetto le conoscenze infuse, dal momento che l'attività dell'intelletto umano è naturalmente preceduta dall'attività della potenza immaginativa, la sola, in un'ottica aristotelica, a fornire all'intelletto i materiali della conoscenza. A ciò si aggiunge un secondo elemento "vincolante", di natura non filosofica, ma teologica, o meglio "scritturale" – dal carattere autoritativo: non è altro che il dato biblico in base al quale di fatto (quasi) non si danno profezie che non passino da immagini sensibili, per cui, parafrasando l'assioma aristotelico, si può dire che non c'è profezia senza immagini. Stando al dato della Scrittura infatti, la rivelazione che Dio fa al profeta avviene quasi sempre (con la rilevante eccezione di Mosè) per mezzo di immagini sensibili, cioè di percezioni presenti nell'anima indipendentemente dalla presenza dell'oggetto, che si tratti di percezioni visive, cioè di immagini in senso stretto o di percezioni uditive, cioè di parole, come nel caso di Samuele³.

² Si prende qui in prestito la terminologia utilizzata in S.-T. BONINO, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, "Revue thomiste", 89, 1989, pp. 533-568.

³ Sam. 1, 3.

Sono poi da rammentare due grandi riferimenti teorici degli autori del XIII secolo – riferimenti che costituiscono già a loro volta riflessioni sulla natura della conoscenza profetica – in cui alle immagini viene riconosciuto un ruolo rilevante: la dottrina agostiniana delle tre visioni (*visio corporalis*, la visione di un corpo che passa attraverso i sensi; *visio spiritualis*, la visione che attraverso l'immagine sensibile di un corpo, avviene in assenza del corpo immaginato; e *visio intellectualis*, la visione puramente mentale), dottrina che Agostino elaborò in riferimento al rapimento di san Paolo e che si trasformò gradualmente, nel XIII secolo, in una vera e propria teoria dei modi della profezia⁴.

Ma soprattutto – è il quarto e ultimo fattore – la profetologia araba ed ebraica, la quale aveva fortemente posto l'accento sull'importanza dell'immaginazione del profeta. Il tema dell'immaginazione, che in tale tradizione è dominante, rispecchia la doppia valenza, filosofica e politica, che la profezia assume nella riflessione arabo-ebraica: il profeta che possiede la perfezione dell'intelletto e dell'immaginazione non si presenta infatti in tale contesto di pensiero come un contemplativo, ma anche e soprattutto come un legislatore incaricato di guidare la società umana. D'altra parte, e sempre in linea generale, è giudizio comune che la profetologia degli autori arabi si caratterizzi per la sua forte inflessione razionalistica, tendendo a concepire la profezia, non senza un'influenza neoplatonica, come l'espressione più alta della conoscenza naturale, il possibile esito del processo di perfezionamento delle capacità conoscitive naturali proprie dell'uomo, ossia l'immaginazione e l'intelletto. Ne seguiva che il processo psicologico del profeta era per gli autori arabi-ebraici qualcosa di naturale, che non richiedeva, per certi almeno fra loro, e con la parziale eccezione di Maimonide, alcuno speciale intervento divino. Il ruolo dell'immaginazione era in questa chiave di estrema importanza, in quanto l'immaginazione, o meglio una perfetta immaginazione, era considerata, in particolare da Avicenna, una delle disposizioni indispensabili per il profeta. L'importanza che autori come Avicenna e Maimonide attribuiscono al nesso tra profezia e immaginazione è dunque solidale con il ruolo centrale che essi riservano al momento dell'annuncio profetico, ovvero alla trasmissione al popolo del contenuto del messaggio profetico; l'immaginazione in quanto tale costituisce in-

⁴ Più precisamente, la questione nasce dal passaggio della seconda lettera ai Corinzi in cui san Paolo afferma di essere stato rapito al terzo cielo. Agostino si domanda allora se si debba identificare il paradiso con il terzo cielo e, approfondendo ulteriormente la questione, di cosa tale cielo sia fatto: è qualcosa di corporeo o di spirituale? Se l'Apostolo avesse visto un oggetto corporeo, avrebbe avuto la certezza di vedere con gli occhi fisici e non avrebbe dunque dubitato di vedere, per così dire, con il suo corpo; ciò che egli ha visto non è dunque un corpo, ma qualcosa di spirituale. Tuttavia si apre un'ulteriore possibilità: se infatti non è un corpo, ciò che ha visto poteva essere semplicemente l'immagine di un corpo attinta dall'immaginazione, o poteva essere un oggetto puramente intellettuale, visto direttamente dall'intelligenza, senza la mediazione dell'immagine. Cfr. *De Genesi ad litteram* XII, 1- 3 e 6-14, in AGOSTINO, *Opere*, 2. *La Genesi*, Roma, Città Nuova, 1989, pp. 633-641 e pp. 647-669.

vece un elemento importante, ma non determinante della rivelazione profetica (da Dio al profeta). Sembra dunque che, nella tradizione arabo-giudaica, il valore dell'immagine nella profezia scaturisca più a livello socio-politico, per così dire, che a livello noetico⁵.

2. Tutti questi elementi di varia natura (gnoseologia aristotelica, dato scritturale, teoria agostiniana delle visioni, profetologia araba) contribuiscono – combinandosi tra loro in modi diversi – a definire la cornice teorica in cui il problema del rapporto conoscenza profetica/immagini sensibili si pone negli autori del XIII secolo. I trattati o questioni sulla profezia si succedono, durante questo periodo, senza interruzione, dal 1215 circa, anno a cui risale la *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre, fino al 1271, cioè alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino⁶. Nei primi teorici della profezia di questo secolo, la riflessione ruota attorno a nozioni nuove, coniate *ad hoc* per risolvere i problemi legati alla conoscenza profetica, e in particolare al ruolo che in essa giocano le immagini. Tra tali nozioni spicca quella di “speculum aeternitatis” – che viene fatta risalire a Goffredo di Poitiers (intorno al 1215). L'espressione “videre in speculo” indica il tipo di visione che il profeta ha quando vede le realtà oggetto del suo annuncio futuro; tale *speculum* viene in alcuni casi identificato con l'essenza e la saggezza divina, ovvero distinto da essa solo per mezzo della ragione; non si tratta però di una visione diretta in quanto è sempre necessaria la mediazione delle *species*⁷. La nozione di *speculum* ci è servita come pietra di paragone per ricostruire la strada percorsa dalla questione immagini/profezia in questo lasso di tempo. La nostra tesi è che a una prima generazione di autori legati alla teoria dello “speculum aeternitatis” – tra cui Filippo il Cancelliere e soprattutto Ugo di Saint Cher – sarebbe succeduta una seconda generazione – quella di Alberto Magno, soprattutto, e di Tommaso – caratterizzata dall'ab-

⁵ Sulla profezia in Maimonide, cfr. M. JEVOLLELA, *Songe et prophétie chez Maimonide*, in *Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, ed. by S. Pines, Dordrecht, Nijhoff, 1986, pp. 173-184; A. WOHLAMAN, *Maimonideet Thomas d'Aquin. Un dialogue impossible*, Freiburg, Éditions Universitaires, 1995, cap. 7; C. SIRAT, *Les Théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge*, Leiden, E.J. Brill, 1969, pp. 136-146. Su Avicenna si rimanda a N.D. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Turin, Warburg Institute-Nino Aragno, 2000, pp. 154-156; L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 111-141.

⁶ Per un quadro sinottico, cfr. il fondamentale studio di B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau, Müller und Seiffert, 1940, pp. 93-134; M. SCHLOSSER, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn, F. Schöningh, 2000.

⁷ Per un approfondimento su tale nozione, vd. H. MERLE, *Miroir de l'éternité et pierre spéculaire dans les traités sur la prophétie des XIIe et XIIIe siècles*, “Archives d'histoire doctrinale et littéraire au moyen âge”, 59, 1992, pp. 7-40; J.-P. TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1977, pp. 188-207; M. SCHLOSSER, *Lucerna*, cit., pp. 104-126.

bandono della nozione di *speculum* e dal conseguente riconoscimento, a partire da un impianto aristotelico, del ruolo “positivo” che le immagini sensibili (*phantasmata*) svolgono nella conoscenza profetica: dallo *speculum* al *phantasma*. Attraverso un intreccio di argomentazioni, obiezioni e risposte sul tema delle immagini, emerge in filigrana l’opposizione tra due concezioni profondamente diverse della conoscenza profetica e del suo rapporto con la conoscenza naturale e la natura umana.

3. Consideriamo dunque brevemente due autori della prima generazione, quella in cui lo *speculum* è centrale: Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint Cher.

Filippo il Cancelliere accenna al tema delle immagini, nella terza parte della *Summa de bono* (1230 circa) quando, nella settima *quaestio*, si interroga sul significato dell’espressione “videre in speculo”, ovvero su quale sia la fonte della conoscenza profetica. Dalla sua sintetica trattazione emergono due punti: il rapporto tra lo *speculum* e le immagini sensibili viene posto nei termini di un’alternativa esclusiva; dato che il profeta di fatto riceve le immagini, osserva Filippo, possiamo considerare queste ultime come ciò da cui egli trae la sua conoscenza? Se sì, allora siamo nel campo della conoscenza naturale, ma non si riesce a rendere conto della necessità ulteriore della “visio in speculo”; se invece si risponde negativamente, allora a cosa servono le immagini che di fatto il profeta riceve? La risposta di Filippo – è questo il secondo punto – è succinta ma non equivoca: le immagini nella profezia non portano ad alcuna conoscenza (che deriva tutta dalla “visio in speculo”), ma hanno una valenza esclusivamente pratica in quanto servono al profeta solo nel momento dell’annuncio come veste e ornamento esteriore del suo discorso: “ad hoc imprimuntur ut sub illis similitudinibus quod est prophetandum enuntiet... (et) ut sub illis sacramentum Dei enuntiet hominibus”⁸. Questi due punti fissati da Filippo – l’alternativa tra *speculum* e immagini sensibili, la negazione che queste rivestano un qualsiasi ruolo nella conoscenza profetica – sono ripresi e sviluppati da Ugo di Saint Cher. Il caso di Ugo appare, in questa prospettiva, più interessante perché la ripresa dei due elementi indicati da Filippo si accompagna ad una ben più forte consapevolezza della psicologia aristotelica⁹: questo di fatto coincide con un’articolazione teorica molto maggiore del rapporto tra profezia e immagini sensibili, come se fosse diventato più urgente il bisogno di confrontarsi con le istanze poste dalla gnoseologia aristotelica in tema di funzione conoscitiva delle immagini, anche solo per rifiutarle e tornare a ribadire il quadro fissato da Filippo. Così anche nella *quaestio* 481 (ms. 434 Douai) di Ugo (1235 circa) come già in Filippo¹⁰, troviamo posta l’alternativa esclusiva

⁸ FILIPPO IL CANCELLIERE, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Bern, Francke, 1985, pp. 512 ss.

⁹ Su questo aspetto in particolare cfr. TORRELL, *Théorie de la prophétie*, cit., pp. 213-226.

¹⁰ Sul rapporto tra la *Quaestio* 481 e la dottrina di Filippo, cfr. *ivi*, pp. 73-87.

tra *speculum* e immagini sensibili, che Ugo rafforza a partire da considerazioni sulla differenza ontologica, o eterogeneità di natura, tra la natura spirituale dello *speculum* e il carattere corporeo (in quanto legato ai sensi) delle immagini sensibili. Da quale delle due fonti deriva la conoscenza profetica? in che modo delle immagini di natura corporea possono condurre il profeta a vedere lo specchio che possiede una natura spirituale e puramente intelligibile? D'altra parte non può essere lo *speculum* (spirituale) a comunicare all'intelletto del profeta immagini corporee che non può nemmeno contenere in sé, data la sua natura essenzialmente diversa¹¹. Tra *speculum* e immagini sensibili ogni mediazione appare esclusa. L'alternativa è sciolta da Ugo, come già da Filippo, dicendo che il profeta, pur ricevendo effettivamente le immagini delle cose nel suo *spiritus* ("recipit rerum ymagines in spiritu"), non trae tuttavia da esse alcuna conoscenza ("non tamen trahit ex illis cognitionem neque ducitur per illas ad speculum intellectuale videndum")¹². Le immagini sono, in realtà, date al profeta per uno scopo ben preciso e diverso: annunciare il messaggio che deve essere trasmesso ("ut sub illis enoncie[n]t quod debe[n]t enunciare")¹³. Fin qui la posizione di Ugo si presenta come un approfondimento di quella di Filippo. A ciò Ugo aggiunge una domanda che resterà cruciale d'ora in poi nella riflessione sul tema, la domanda relativa all'origine delle immagini: da dove vengono le immagini sensibili, e più in generale le *species*, presenti nell'intelletto del profeta? La risposta di Ugo consiste nel ricondurre le immagini proprio a quello *speculum* da cui sembravano escluse per essenza: ma l'eterogeneità di natura per Ugo impedisce solo che lo specchio faccia semplicemente da tramite delle immagini, come un qualsiasi specchio materiale; non impedisce che lo specchio, per il suo carattere eccezionale e illimitato, proceda mediante la vera e propria creazione ("per modum creationis") di immagini nella mente del profeta. Ugo è dunque netto sul ruolo delle immagini nella conoscenza profetica: esse non hanno alcuna funzione conoscitiva, ma solo un'utilità pedagogica; non provengono dalla percezione sensibile, ma sono oggetto di creazione. Su questo punto, la posizione di Ugo si pone in discontinuità rispetto allo schema gnoseologico aristotelico, dato che sembra venir meno l'elemento centrale di tale schema (l'immagine), che unisce il sensibile

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 20: "Cum enim dictum sit quod propheta recipit similitudines rerum in spiritu, id est in vi ymaginativa, quaestio est utrum trahat cognitionem ex illis. Si sic, ergo non videt in speculo eternitatis; aut, si hoc est videre in speculo, omnes qui habent huiusmodi cognitionem vident in speculo. Item quomodo trahit ex illis cognitionem cum multi habeant rerum similitudines in spiritu qui tamen non habent earum cognitionem ut Pharaon, Nabuchodonosor, Baltasar. Si ergo non trahat, queritur unde habeat cognitionem. Si dicatur quod a speculo, queritur utrum ad hoc conferant similitudines rerum aut non. Si non, ergo sine illis haberet propheta cognitionem, ergo superfluum. Si conferunt, queritur quomodo, non enim ex illis trahitur cognitio, ut iam dictum est; neque ducunt prophetam ad videndum in speculo, quia speculum illud est spirituale et pure intelligibile et ille similitudines sunt corporales".

¹² *Ivi*, p. 28.

¹³ *Ibid.*

all'intelligibile secondo un movimento ascendente. Si ha qui semmai un movimento di tipo discendente, in cui la conoscenza viene interamente calata dall'alto – venendo meno il canale abituale della conoscenza naturale – e la natura umana del profeta appare temporaneamente sospesa. Il richiamo alla creazione delle immagini – cioè a un intervento sovranaturale – risponde all'esigenza di frapporre un forte iato tra conoscenza naturale e profezia. A questo iato Ugo allude efficacemente, ad esempio, a proposito di Giuseppe che interpreta profeticamente il sogno del Faraone “solo Spiritu Sancto revelante *sine cooperatione sui ingenii*”¹⁴. Per Ugo, come già per Filippo, non c'è alcun legame necessario tra immagini e conoscenza profetica. L'esistenza delle immagini è giustificata unicamente dalla loro funzione “pedagogica”, limitata al momento dell'annuncio. Quest'ultimo argomento può ricordare le posizioni della profetologia araba. Ma la somiglianza è solo apparente, dato che in questi maestri latini l'attribuzione di una funzione “pedagogica” alle immagini coincide in realtà con una notevole svalutazione della funzione conoscitiva delle immagini e dell'immaginazione e con il rifiuto di ogni assimilazione tra profezia e conoscenza naturale (tutto all'opposto degli arabi).

4. Circa quindici/venti anni dopo questi primi interventi, Alberto Magno testimonia, nella sua *Quaestio de prophetia* (1245-1248), una forte adesione a quella gnoseologia aristotelica di cui Ugo aveva negato l'applicabilità alla conoscenza profetica – adesione ancor più forte, in questo caso specifico, di quella di cui darà prova lo stesso Tommaso, come vedremo. Ha inizio la “seconda generazione”. È possibile, e credo utile alla chiarezza dell'esposizione, ripercorrere la trattazione di Alberto mettendola in parallelo con quella di Ugo.

In Alberto ritroviamo innanzitutto, a) l'alternativa posta da Filippo e da Ugo tra *speculum* e immagini sensibili. L'accento cade però adesso sull'altro corno dell'alternativa: le immagini, e non lo *speculum*, giocano secondo Alberto un ruolo costitutivo nella conoscenza profetica. Si tratterà di capire quale. Sulla consistenza teorica della nozione di *speculum*, il maestro tedesco si mostra piuttosto scettico. Intanto, essa non trova riscontro, dice Alberto, nelle autorità dottrinali (i *sancti*), ma soltanto nelle opinioni di “accademici” moderni (*verbum magistrale*). Poi lo “speculum aeternitatis” deve essere inteso a suo avviso come un'espressione di carattere metaforico, concepita per mera analogia con lo specchio materiale: “speculum aeternitatis non est Deus, nec illud

¹⁴ *Ivi*, p. 54 (corsivo nostro). Nella stessa direzione sembrano andare due precedenti affermazioni: “Sed quia illa species intelligibilis non est ab intellectu intus recipiente, sed a speculo extra illuminante et formante illam speciem, ideo propheta dicitur videre in speculo eterno, sive legere in libro prescientie Dei, quia videt rem sub illa specie intelligibili formata a speculo dante illuminationem et cognitionem”; “propheta videt [...] in speculo eterno et in ydea divina et in specie intelligibili creata in intellectu videntis” (*ivi*, p. 27).

verbum memini me legisse ad aliquo sanctorum, sed est verbum magistrale. videtur mihi, quod per translationem a corporalibus ad spiritualia dictum est”¹⁵. Se la nozione di *speculum* significa qualcosa, ciò sarà per Alberto, fuor di metafora, la *species* che il *lumen* divino astrae dall’immagine, per porla nell’anima del profeta al fine di rivelare il futuro: “videtur, quod speculum aeternitatis nihil aliud est quam species vestigii et imaginis, luce spirituali divina abstracta a rebus et posita in anima prophetae, ad manifestandum ordinem sapientiae increatae in futuris”¹⁶. È da notare che la “spiegazione” filosofica della metafora dello specchio consiste di fatto con una traduzione della nozione di *speculum* nel linguaggio della gnoseologia aristotelica (*species, imago, abstractio*). La conoscenza profetica pare dunque scaturire dall’azione astrattiva che il lume divino esercita sulle immagini già presenti nell’anima del profeta: in questo senso, la profezia si configura come un tipo di conoscenza in cui si compenetrano due livelli epistemologici, se non due ordini di realtà, eterogenei ognuno dei quali è necessario, ma non sufficiente. Necessario il “meccanismo aristotelico” della conoscenza intellettuale, ma non sufficiente a determinare la profezia senza l’intervento del *lumen* divino che rafforza l’intelletto del profeta, se pur solo in modo passeggero; e, viceversa, necessaria l’azione del lume sovranaturale, che tuttavia agisce pur sempre su “materiali” già esistenti nell’anima del profeta. Il dominio proprio della profezia viene dunque a coincidere con l’intersezione che si produce nell’incontro tra il lume divino, che suscita la visione profetica, e le facoltà conoscitive umane.

b) Lo *speculum aeternitatis* costituisce dunque l’oggetto della *pars destruens* della trattazione di Alberto; la sua *pars construens* fa perno invece sulla nozione di “visio immaginaria”, che non manca di evocare la teoria agostiniana delle tre visioni. La “visio immaginaria” è appunto, per Alberto, la particolare visione che scaturisce dalla collaborazione del *lumen* divino con l’immaginazione del profeta. Prima di chiarirne il meccanismo, ne va sottolineata la rilevanza generale per la questione dello statuto delle immagini nella conoscenza profetica. Con la “visio immaginaria”, Alberto attribuisce infatti all’immaginazione prima ancora che una funzione sociale o pedagogica del profeta nella comunità, funzione circoscritta al momento dell’annuncio profetico, un importante ruolo noetico, in cui le immagini appaiono “costruttivamente” operanti al momento della rivelazione profetica stessa, di cui il profeta è beneficiario. Diversamente da Ugo, per cui le immagini non recano conoscenza profetica, ma servono tutt’al più all’annuncio, per Alberto le immagini entrano nella conoscenza profetica, e hanno a che fare con la rivelazione più che con l’annuncio.

¹⁵ Cfr. *Quaestio de prophetia*, in *Alberti Magni, Quaestiones*, ed. A. Fries, Münster, Aschendorff, 1985, p. 56.

¹⁶ *Ivi*, p. 57.

c) Resta la terza questione sollevata da Ugo, questione che a questo punto appare concettualmente dirimente: è la questione dell'origine delle immagini presenti nell'immaginazione del profeta ("unde veniant species imaginabiles in imaginationem").

Le immagini della profezia non vengono unicamente e direttamente dai sensi, perché in tal caso sarebbero identiche alle normali immagini sensibili (*phantasmata*), e di conseguenza la conoscenza profetica sarebbe indistinguibile dalla conoscenza naturale¹⁷. Le immagini potrebbero poi essere infuse direttamente da Dio, senza alcun tramite: Alberto nega anche questa possibilità richiamandosi, vale la pena sottolinearlo, non ad Aristotele, bensì ad Agostino; ma sul punto in questione il filosofo greco e quello cristiano gli appaiono in realtà molto vicini:

Si forte dicatur, quod illas species ponat in imaginatione lux divina praeter hoc quod recipiantur a sensibus, videtur esse contra Augustinum XII super Genesim, ubi dicit, quod similitudines illas imaginamur absentibus corporibus, quas prius praesentibus corporibus per oculos circumspexeramus.¹⁸

Né derivate unicamente dai sensi, né infuse direttamente da Dio: da dove vengono allora le immagini della profezia? L'idea di Alberto è che nella visione profetica vi sia, piuttosto che l'infusione di nuove immagini, l'imposizione di un nuovo ordine ad immagini preesistenti:

probabilius est, quod species in imaginatione ordinentur et componantur, quam novae imprimantur. Unde omnes species imaginabiles a sensu receptae sunt, sicut vult Augustinus; et Philosophus dicit in III De anima, quod 'phantasia est motus a sensu secundum actum factus'.¹⁹

Il nuovo ordine in cui le immagini (*species imaginabiles*) vengono a disporsi è dovuto al *lumen* divino che interviene sul materiale già pervenuto nell'anima del profeta tramite i sensi. La "visio imaginaria" risulta così, per Alberto, dalla collaborazione del lume divino con l'immaginazione del profeta. Come precisa più sotto, in netto contrasto con Ugo, il nuovo ordine delle immagini non avviene in virtù della sola luce divina, né della sola anima umana, ma dall'anima illuminata dalla luce divina: "nec lux abstrahens nec anima per se componit et ordinat, sed *anima illustrata divina luce*"²⁰. La visione profetica immaginativa consiste dunque in una nuova combinazione delle immagini tra di loro, piuttosto che nell'impressione di nuove immagini.

Qual è dunque il ruolo delle immagini nella conoscenza profetica? Le immagini conservano anche nell'ambito della conoscenza profetica la duplice

¹⁷ Oppure, ma non è qui il caso di dilungarsi, sarebbero immagini naturali, sì, ma puramente estrinseche alla conoscenza profetica (soluzione di Ugo).

¹⁸ *Quaestio de prophetia*, ed. cit., p. 67.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 68 (corsivo mio). Per il contrasto con Ugo, cfr. *supra* n. 10.

funzione assegnata loro dal paradigma aristotelico medievale (immagine *a quo* e immagine *in quo*)? In parte sì e in parte no. Passando dalla conoscenza naturale alla conoscenza profetica, la seconda funzione dell'immagine sensibile rimane, per Alberto, inalterata: l'immagine rimane l'oggetto *in quo* della conoscenza umana (ovvero l'oggetto – il materiale – su cui si esercita e si fonda la conoscenza), sia essa naturale che soprannaturale. Anziché creare per miracolo un universo mentale parallelo, Dio si serve dell'universo mentale personale del profeta, frutto della sua esperienza umana. Tuttavia sembra venir meno l'altra funzione, quella per cui le immagini sono l'elemento *a quo* di ogni nostro concetto, poiché, nel caso della conoscenza profetica, il significato delle immagini viene svelato solo grazie all'azione dallo spirito santo e trasformato da esso. Le immagini sono allora necessarie alla profezia da un punto di vista materiale, in quanto sono come dei veli che nascondono e rivelano al tempo stesso il piano divino che si realizza nel creato; da un punto di vista formale, esse risultano invece inscritte in una struttura soprannaturale all'interno della quale ricevono un senso del tutto diverso rispetto al loro significato primo o naturale. Se dunque non può esistere per Alberto, a differenza degli arabi, continuità forte tra conoscenza intellettuale e conoscenza profetica – in quanto, per lui, qualitativamente diverse – non esiste però neppure un'assoluta eterogeneità tra i due ordini, proprio nella misura in cui la conoscenza che si offre al profeta poggia sulle immagini sensibili già presenti nella sua mente. Il *lumen* divino che ispira il profeta agisce in conformità e nel rispetto della natura di quest'ultimo. D'altra parte, la posizione di Alberto rispetto al ruolo delle immagini nella conoscenza profetica si differenzia anche nettamente da quella dei maestri latini che lo avevano immediatamente preceduto, per i quali al momento della rivelazione profetica l'immagine non interviene e l'ispirazione che muove da Dio al profeta va concepita più come un'estasi o un *raptus* che come una visione²¹. Per Alberto, invece, è proprio nella rivelazione che l'immagine conserva il proprio ruolo, coerentemente con il fatto che le strutture conoscitive ordinarie vengono alterate, in particolare nella disposizione delle immagini, ma non sospese. La lettura di Alberto sembra dunque offrire una spiegazione dell'inserzione della grazia profetica nell'uomo in cui il grado di consonanza con la psicologia aristotelica è forse il massimo raggiunto dalla scolastica del XIII secolo, nella misura in cui è esclusa ogni trasformazione della struttura psichica dell'uomo.

5. Veniamo dunque all'ultimo autore. Dopo aver sgombrato il terreno da possibili confusioni tra conoscenza naturale e rivelazione profetica, nella *quaestio* 173 della *Summa theologiae* Tommaso si domanda proprio se la rivelazione profetica

²¹ Come traspare chiaramente dalla seguente affermazione: "prophetae per prophetiam non elevantur ultra statum viatoris... prophetae ab usu sensuum non fuerunt abstracti", *Quaestio de prophetia*, ed. cit., p. 67.

comporti l'infusione nello spirito del profeta di nuove "rappresentazioni" delle cose o solo l'infusione di una nuova luce: "utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, vel solum novum lumen"²². La risposta di Tommaso si fonda su una distinzione tra un aspetto "materiale" e un aspetto "formale" della conoscenza, che riecheggia quella appena vista tra immagine *in quo* (materiale) e immagine *a quo*. In ogni conoscenza, dunque anche nella conoscenza profetica, dice Tommaso in conformità con il paradigma gnoseologico aristotelico-medievale, si hanno due elementi fondamentali: da un lato l'"acceptio rerum", cioè il modo in cui le realtà sono presenti nello spirito umano, ovvero la percezione delle cose; dall'altro lo "iudicium de rebus praesentatis", ovvero il giudizio sulla realtà, momento che rappresenta il compimento stesso della conoscenza e che è frutto dell'intelletto²³. Tommaso, a questo punto, si sofferma sulle immagini le quali possono mutare sia in seguito a modificazioni corporee (come avviene nel sonno quando si producono i sogni, ma anche nella follia quando l'immaginazione non è più controllata dalla ragione) sia per l'intervento della ragione ("imperium rationis") che dispone le immagini in modo tale che risultino, nell'intelletto, specie diverse: il maestro domenicano, per far capire come ciò sia possibile, offre l'esempio di un anagramma in cui, cambiando l'ordine delle lettere, si ottiene una parola diversa; allo stesso modo le immagini disposte in modo diverso nell'intelletto producono in esso *species* intelligibili diverse:

In imaginatione autem non solum formae rerum sensibilibus secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode: vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit dormientibus et furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles.²⁴

Solo in apparenza devianti, queste precisazioni si rivelano in realtà assai importanti ai fini della nostra prospettiva: mediante un parallelismo Tommaso applicherà infatti quest'ultimo caso alla questione alla conoscenza profetica offrendo, in particolare, una possibile soluzione al problema dell'origine delle *species* intelligibili.

Nel caso della profezia, alla percezione ("acceptio rerum") e al giudizio, Dio aggiunge il lume profetico, che consente al profeta di andare al di là delle

²² *Summa theologiae* II-II, q. 173, a. 2, in TOMMASO D'AQUINO, *Opera Omnia*, a cura di R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1980, II, p. 753.

²³ *Ibid.*: "Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare: scilicet acceptionem, sive representationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis".

²⁴ *Ivi*, p. 754.

sue semplici facoltà naturali. Ma è sul giudizio, piuttosto che sulle immagini, che il lume esercita propriamente la sua azione: “Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque: scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu representationem rerum, quae fit per aliquas species”²⁵. Il giudizio diventa dunque la più importante tra le due funzioni, costituendo il coronamento stesso della conoscenza (“iudicium est completivum cognitionis”; “formale in cognitione prophetica est lumen divinum”)²⁶. Di conseguenza, l’interesse di Tommaso si concentra su quei casi di profezia in cui la componente di giudizio o d’“interpretazione” è più essenziale delle stesse immagini o della stessa visione profetica, fatta di immagini che senza un adeguato interprete resterebbero mute. Sono ad esempio i casi biblici del Faraone, di Nabuchodonosor o Balthasar, che hanno sì ricevuto rappresentazioni di oggetti, che potrebbero costituire i materiali di una conoscenza profetica, ma, in mancanza del lume, non sanno giudicarli. I veri profeti sono invece Giuseppe che ha saputo interpretare il sogno del Faraone (Gn. 41), o Daniele che ha interpretato i sogni di Nabuchodonosor e la visione di Balthasar (Dn. 4 e 5)²⁷.

Lume divino e giudizio sono dunque gli elementi veramente costitutivi della conoscenza profetica secondo Tommaso. Resta il fatto che, come già per Alberto, *lumen* e giudizio si esercitano su dei materiali preesistenti, *species* o immagini²⁸. Qual è dunque l’origine di tali immagini? È la questione che si erano già posti Ugo e Alberto. Ma, a differenza di Alberto, per cui le immagini di per sé non derivano altro che dai sensi (anche se nella profezia vengono disposte in un nuovo ordine), Tommaso adotta un approccio più elastico o sintetico, aperto a più possibilità. Le immagini (“formas imaginarias”) presenti nella visione profetica possono: a) essere impresse nell’immaginazione direttamente da Dio senza essere state recepite attraverso i sensi (“omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas”), come nel caso di un cieco dalla nascita in cui fossero impresse le immagini dei colori; oppure b) essere disposte da Dio a partire da forme ricevute dai sensi (“divinitus ordinatas ex his quae a sensibus

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ L’illuminazione, precisa Tommaso alla fine dell’articolo, può essere data per tre motivi fondamentali: “Repraesentantur autem divinitus menti prophetae mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles: sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Dan. 5,17. Quandoque autem per formas imaginarias: sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quae sensibus acceptae, sicut Jeremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis”, ut habetur Jerem. 1, 1. Sive etiam imprimendo species intellegibiles ipsi menti: sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli” (*ibid.*).

²⁸ È necessario che per essere tale la conoscenza si applichi ad un oggetto del quale poter affermare la verità o il significato; tale oggetto consiste per il maestro domenicano nelle *species* conosciute mediante l’intelletto (q. 173, a. 1; ed. cit., p. 753) che rimandano a delle realtà da conoscere.

sunt acceptae”), come nel caso di Geremia²⁹. È l’argomento del “nuovo ordine” delle immagini, già visto in Alberto: come in un anagramma in cui, cambiando l’ordine delle lettere, si ottiene una parola diversa, allo stesso modo le stesse immagini disposte in modo diverso nell’intelletto producono in esso concetti o *species* intelligibili diverse. Ma si dà anche il caso c) di una diretta infusione da parte di Dio delle “*species* intellegibiles”, come avviene nel caso di Salomone e degli apostoli. La rivelazione profetica può dunque avvenire per Tommaso sia mediante l’infusione di nuova luce (“per solam luminis influentiam”) senza immagini; sia mediante l’impressione di immagini nuove, oppure diversamente organizzate (“per species de novo impressas, vel aliter ordinatas”).

Nella risposta che Tommaso dà alla domanda sull’origine delle immagini (e delle *species* in genere) nella conoscenza profetica, convivono dunque soluzioni alternative già incontrate negli autori precedenti. L’argomento di Alberto Magno del “nuovo ordine” imposto alle immagini è opportunamente valorizzato, ma non è il solo ad essere ammesso. Nella maggioranza dei casi, la profezia consiste nell’astrazione di un significato concettuale dalle immagini sensibili, mediante l’operazione dell’intelletto fortificato dal lume profetico. Ma in alcuni casi eccezionali le *species* intelligibili portatrici della rivelazione sono direttamente infuse e create da Dio nell’intelletto del profeta. Allo stesso modo, le immagini sensibili, i *phantasmata*, possono essere creati immediatamente da Dio nell’immaginazione del profeta, sia essere frutto dei sensi. Il carattere sovranaturale della conoscenza profetica sembra essere garantito per Tommaso dalla ricezione sovranaturale che consiste in una “nova formatio specierum” nell’immaginazione o nell’intelletto. Questa *formatio* non è necessariamente equivalente ad una creazione dal nulla e non consiste necessariamente in un atto miracoloso; ma in certe circostanze può anche esserlo. Il modello proposto da Alberto, secondo il quale il carattere sovranaturale della conoscenza non dipende dall’infusione diretta delle immagini (*species*) da parte di Dio, è presente anche in Tommaso, ma non è così esplicitamente privilegiato. Questa soluzione “eclettica” di Tommaso può sembrare un passo indietro nella elaborazione, avviata da Alberto, di una lettura puramente “aristotelica” del meccanismo della conoscenza profetica. In realtà, la possibilità di accogliere soluzioni alternative in merito allo statuto delle immagini, sembra coerente con il fatto che per Tommaso la chiave della conoscenza profetica non sono più tanto le immagini, il cui problema passa dunque sullo sfondo, ma il giudizio, cioè l’operazione intellettuale di un interprete adeguatamente ispirato o sapiente.

²⁹ *Ivi*, p. 754. Allo stesso proposito nella *Quaestio XII de veritate* si legge: “quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente prophetae species quae prius non fuerunt... sive ut species praeeistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo quod competat significationi rerum quae debent prophetae ostendi” (*Quaestio disputata de veritate*, in TOMMASO D’AQUINO, *Opera Omnia*, cit., III, p. 82).