

INCLUSIONE E DIGESTIONE
Due modelli di appropriazione culturale

Prof. Rémi Brague

Due modelli di appropriazione culturale

L'ermeneutica letteraria, l'ermeneutica in senso stretto, alla quale io qui mi voglio limitare, presuppone come minimo l'esistenza del testo da capire. Più esattamente, poiché un testo non è qualcosa che "c'è" semplicemente, essa suppone l'esistenza del suo substrato materiale. L'interpretazione può avvenire solo se si ha accesso al testo. Ora, questa presenza del testo non è affatto ovvia. Non è un'appropriazione qualsiasi che conserva il testo che assorbe. Non è una civiltà qualsiasi che favorisce uno stile di appropriazione che permette di trasmettere l'oggetto alle future generazioni, in modo che possano appropriarsene a nuove spese.

A. Due modi di appropriazione

All'interno del genere "appropriazione", si possono distinguere due modi di appropriazione. Propongo di chiamarli "inclusione" e "digestione"¹.

Quando ero bambino, ero affascinato da quei ninnoli che si trovano nei negozi di souvenir al mare o in montagna, in cui, a seconda dei casi, una stella alpina, una genziana o un piccolo cavalluccio marino, ecc. sono incorporati in una massa di plastica trasparente. Anche in questo campo l'arte imita la natura. Infatti, conosciamo tutti questi pezzi di ambra, frequenti sulle coste del Mare del Nord, in cui sono racchiusi moscerini, ragni e anche piccole lumache: la resina su cui si sono avventurati migliaia di anni fa si è chiusa su di loro prima di pietrificarsi. Questo tipo di diafanità era noto ad Aristotele, che tuttavia privilegiava gli ambienti senza resistenza come l'aria e l'acqua². Affascina per il paradosso che si lega ad una trasparenza solida. Di solito, infatti, ciò che è trasparente non offre alcuna resistenza o, quando la offre, è allo stesso tempo fragile, come il vetro di un contenitore o di una finestra. In tal caso il suo interesse sta risiede nel contrasto tra l'estremo della manifestazione e l'estremo del rischio di vederne sparire l'oggetto: questo è solo esposto senza essere rimosso per sottolineare ancora di più la possibilità della sua perdita³. Nel caso dell'inclusione, al contrario, ciò che permette la visione si lascia anche saldamente afferrare, duro come una pietra preziosa.

Non è sorprendente che tali fenomeni abbiano attirato l'attenzione degli scrittori, che gli hanno attribuito una forte carica simbolica. Günter Grass, per esempio, vede nell'inclusione il simbolo, tra l'altro, del modo in cui il "io" è racchiuso in sé stesso: "Lei mi ha dato un pezzo di ambra, niente di più. Con un insetto come inclusione. Sono io, questa inclusione. Un io indeciso, che si ostina e che si lascia prendere. Accanto a me, ci sono io. Fuori di me, ci sono ancora io. Questo me che lo si fa camminare e che segue con un grugnito⁴.

¹ Riprendo qui delle idee accennate in Brague, *EVR*, pagg. 138-141

² Aristotele, *De l'âme*, II, 7, 418 b 6-7.

³ Si veda Bernard de Clairvaux, *Sermon sur l'avent*, III; *O*, t.4, p. 179 = *PL*, 183, p.46 b-c. Si vedano le mie osservazioni in "L'anthropologie de l'humilité", in R. Brague (ed.), *Saint Bernard et la Philosophie*, op.cit., p.147-148.

⁴ Günter Grass, *Der Butt*, Darmstadt et Neuwied, Luchterhand, 1985, p. 510. Il passaggio è pieno di giochi di parole che riporto in modo molto imperfetto.

Le inclusioni artificiali sono prodotte versando la plastica trasparente intorno all'oggetto. Per l'attività che produce questi oggetti, userò la stessa parola inclusione.

In entrambi i casi, naturale o artificiale, la massa trasparente ha un doppio effetto. Da un lato, protegge l'oggetto: la massa che lo circonda lo protegge da qualsiasi sequestro immediato. Inoltre, impedisce l'azione dell'aria il cui contatto avrebbe inevitabilmente portato alla decomposizione della materia organica. È infatti il motivo per cui gli insetti racchiusi nell'ambra sono stati in grado di attraversare i millenni. D'altra parte, nel caso di un'inclusione artificiale, l'oggetto incluso è tenuto in una posizione specifica che è stata scelta per facilitarne l'osservazione. Così, nel caso di un coleottero, le elitre e le ali saranno distese, nel caso di un fiore, i petali saranno perfettamente aperti. In questo modo, si produce una relazione paradossale tra l'interno e l'esterno, il proprio e l'estraneo. Ciò che diventa interiore non perde la sua alterità. Infatti, è proprio attraverso la sua interiorizzazione che l'oggetto è conservato nella sua alterità.

In questo modo, prenderò la parola *inclusione* in un senso tecnico per designare un'appropriazione in cui ciò che viene appropriato è mantenuto nella sua alterità e circondato dal processo di appropriazione stesso, processo la cui stessa presenza rafforza l'alterità di ciò che è appropriato.

Al contrario, chiamo *digestione* il processo di appropriazione in cui l'oggetto è così profondamente interiorizzato che perde la sua indipendenza. In questo caso, l'appropriazione elimina qualsiasi differenza tra il soggetto che si appropria e l'oggetto appropriato: un lupo consiste fondamentalmente in pecore digerite e diventate lupo. A differenza dell'inclusione, che è un processo altamente artificiale, la digestione è un processo naturale, e è anche tra i meccanismi più elementari della vita.

B. Due metafore dell'appropriazione culturale

La digestione è stata a lungo usata come metafora dell'appropriazione culturale. L'uso dell'immagine della manducazione per l'apprendimento è attestato molto presto, nell'antico Egitto così come nella Bibbia⁵. E ciò che hanno in comune è l'invito ad assimilare ciò che si legge in modo così intimo che diventa la sostanza stessa del lettore. Si ritrova, per esempio, in Montaigne: "La conoscenza non deve essere attaccata all'anima, deve essere incorporata in essa; non deve essere inaffiata, deve essere tinta"⁶.

Nietzsche collocò la metafora organica nel quadro di una teoria sistematica della cultura e l'ha usata in particolare nelle sue riflessioni sulla conoscenza storica e sulla "forza plastica" che essa richiede⁷. In seguito, assegnò all'idea di "incorporazione" un posto centrale nella sua dottrina dell'eterno ritorno dell'identico, come giustificazione del passato⁸. Allo stesso tempo, ha sviluppato una teoria della cultura in cui la mente è paragonata, in modo molto cosciente, ad uno stomaco⁹. A

⁵ Si veda *Sagesse d'Amenemope*, I, in J.B. Pritchard (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1955, p. 421 b; per la *Bibbia* vedere Maïmonide, G.I, 30, p. 43. 3-8; trad. Munk, p.101.

⁶ Montaigne, *Essais*, I, 25 ("Du pédantisme"), ed. P. Villey, Paris, Alcan, 1930, t. 1, p. 266. L'immagine della digestione si trova a p. 261.

⁷ Fr. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; *KSA*, t.1, p.251.

⁸ Fr. Nietzsche, *Fragment Printemps Automne 1881*, II [141]; *KSA*, t.9, p.494. Purtroppo manca un articolo "Einverleibung" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Su Nietzsche vedere M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., t.1, p. 331-332 e il libro recente di D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

⁹ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, I § 23; *KSA*, t.5, p.168.

ben guardare, l'immagine è di per sé sorprendente: non ci si aspetta che una buona memoria attacchi o addirittura dissolva il suo contenuto, cosa che fa uno stomaco sano. Eppure, l'immagine è anche vecchia, poiché si trova già negli scritti di Agostino¹⁰. Queste osservazioni sono state applicate alla teoria della letteratura. Così Paul Valéry ha osservato: "Un plagiario è uno che ha mal digerito la sostanza di altri: ne rende i pezzi riconoscibili. L'originalità è una questione di stomaco"¹¹.

Al contrario, l'idea di inclusione, almeno a mia conoscenza, non è quasi mai diventata una categoria della teoria culturale. Ho trovato solo un'eccezione: il medievalista Kurt Flasch ha usato l'idea correlata di "inserimento" (*Einsetzung*) per descrivere un fenomeno culturale. Usa il termine in primo luogo nel contesto dell'analisi di un oggetto d'arte, la Croce di Lotario, che è conservata nel tesoro della cattedrale di Aquisgrana. I bracci e il montante della croce sono incastonati con pietre preziose. Al centro, sorprendentemente, non c'è l'uomo dei dolori, ma un antico cammeo che rappresenta il profilo di un imperatore romano. L'esempio, e con esso l'intera cattedrale, che è una "citazione" di San Vitale a Ravenna, ci permetterebbero, secondo Flasch, di capire il progetto culturale dei Carolingi: "inserimento" - questa è la chiave della civiltà carolingia. (...) "Inserimento" non era solo una conservazione; conserva solo alcuni frammenti d'antichi oggetti d'arte inserendoli in oggetti di culto. Ha messo il passato nel presente. (...) Anche se il frammento antico era inserito senza modifiche, la sua funzione effettiva era cambiata. Diventava una parte di un nuovo mondo storico: l'inserimento"¹².

Vorrei ampliare qui l'intuizione di Kurt Flasch. Così facendo, metterò gli accenti in un modo essenzialmente diverso. La tesi che voglio difendere qui è: il modo in cui le fonti della cultura europea sono presenti al suo interno è l'inclusione. L'eredità del mondo antico, e con essa la nostra eredità biblica, sono inseriti come tali, in quanto tali, cioè nella misura in cui sono e rimangono altri nell'ambiente diafano della cultura europea.

C. Vari modi di commentare

Vorrei sostenere la mia tesi con un esempio concreto, che è quello delle opere scritte. Quando l'oggetto da ricevere è un testo, ciascuno dei due metodi di appropriazione che ho distinto sopra, trova il suo equivalente in un genere letterario. In questo modo, da un lato, abbiamo il *commento*. Il testo classico è riprodotto integralmente, scomposto in unità di significato, i cosiddetti lemmi. Ogni lemma viene poi studiato e spiegato. Dall'altro lato, il testo può essere riscritto in modo tale da essere integrato in una nuova opera, perdendo così la sua indipendenza. Questo è il metodo della *parafrasi*.

Distinguo qui solo due metodi. Non considero quello che consiste nell'aggiungere una serie di note al testo come un terzo metodo da mettere sullo stesso piano dei primi due, ma semplicemente come una sorta specie del genere di "commento". Infatti, l'unica differenza è che il testo da commentare non viene spiegato nella sua interezza, ma solo alcuni passaggi, che si ritiene meritino un trattamento particolare a causa della loro oscurità o per il loro interesse intrinseco. In ogni caso, il testo originale rimane, mentre scompare nel caso della parafrasi.

Per noi, la parafrasi non è più un luogo comune. È persino difficile immaginare che si possa scrivere su un testo diversamente che nello stile che ci è diventato ovvio, cioè quello del commento.

¹⁰ Augustin, *De Trinitate*, XII, xiv, 23; BA, t.16, p.256.

¹¹ Paul Valéry, *Tel Quel*, H: Autres rhumbs, Littérature, in *Oeuvres*, ed. J. Hytier, t.2. Paris, Gallimard, 1960, p.677.

¹² Si veda K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 2-3.

Vale quindi la pena di riprendere coscienza dell'importanza storica della parafrasi. Questo stile può essere trovato in diversi campi culturali e in diverse forme.

Non si tratta nemmeno di uno stile monolitico. In alcuni casi, quasi ogni frase dell'originale può essere trovata nella parafrasi, così che si può ricostruire quello a partire da esso. Penso per esempio alla parafrasi ebraica della *Guida degli smarriti* di Maïmonide composta nel XIV secolo da Shem Tov b. Joseph, uno dei commenti classici che sono spesso stampati nel margine inferiore delle edizioni della *Guida* nella traduzione ebraica di Ibn Tibbon¹³. Vale anche la pena citare la parafrasi greca del bizantino Georgios Pachymeres (morto nel 1310) sull'insieme delle opere dello Pseudo-Denys l'Areopagita¹⁴. In questo caso, la parafrasi consiste fondamentalmente in una serie di piccolissime inclusioni che aleggiano nel commento.

In altri casi, al contrario, quasi nessuna parola viene semplicemente ripetuta; il testo è completamente riscritto, la dimostrazione procede in modo più sistematico, la presentazione è più chiara, gli esempi che sono diventati obsoleti e difficili da capire sono sostituiti da altri più attuali e comprensibili. È in questo caso che la parafrasi si presenta nella sua forma più pura. Esiste un termine tecnico arabo per questo metodo, termine che significa letteralmente 'liberazione' (tahrîr)¹⁵. Ci sono diversi esempi di in questo senso, nelle monumentali "redazioni" di varie opere classiche, come l'*Almagest* di Tolomeo, riscritto tra gli altri da Nasîr-ud Dîn Tûsî (morto nel 1274).

In alcuni casi, l'autore da commentare si vede attribuire delle opinioni che non ha mai avuto, ma che corrispondono all'ultimo stato della conoscenza. È così che Averroè sostiene di trovare in Aristotele i nervi, il cui ruolo nella percezione fu scoperto solo da Galeno, mezzo millennio dopo di lui¹⁶.

Si sarà già capito dove voglio arrivare: il commento è un modello di inclusione, la parafrasi, invece, rappresenta una digestione.

D. Aristotele come esempio

Prendiamo ora un esempio ancora più specifico, cioè le differenze nei modi in cui è stato commentato "Il Filosofo", Aristotele, e cerchiamo di abbozzare una tipologia di questi metodi secondo il luogo e il tempo in cui erano praticati. Otteniamo più o meno quanto segue: gli antichi commentatori "pagani" praticano sia il commento che la parafrasi. Alla fine del III secolo della nostra era, Alessandro d'Afrodisia compose dei commenti. Nel IV secolo, Temistio sembra aver scritto solo parafrasi¹⁷. I grandi commentatori di mentalità neoplatonica dell'inizio del VI secolo, come Simplicio,

¹³ Si veda p.e. Sefer Moreh Nevukhim le-ha-rav ha-elohi rabbeynu Mosheh ben Maymôn ha-sefardi (...) be ha'ataqat ha-rav R. Shmuel Ibn Tibbôn 'im sheloshah peyrûshim ha-nôda'im u-mefürsamim: Efôdî, Shem Tov, N. Crescas, ed. Varsovie, 1872 (ristampa Gerusalemme, 1960).

¹⁴ *PG*, vol.3.

¹⁵ Si veda E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, p. 538 b. Il significato non è elencato in R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t.I, p. 264 a, che tuttavia segnala alcuni significati della forma verbale corrispondente in un contesto "letterario" (p.262 a). M. Chouémi e C. Pellat, *Dictionnaire arabe-français-anglais*, t.4, p. 2494 b, offrono "messa a punto, revisione definitiva (di una bozza), stesura (di un testo), redazione (di un libro, giornale, ecc...), formulazione (di una prescrizione, ecc.)" ma non forniscono alcun esempio datato.

¹⁶ Vedere H. Gätje, "Averroes als Aristoteleskommentator", *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, II4 (1965), pagg. 59-65, soprattutto p. 65.

¹⁷ Si veda la mia edizione di Temistio, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote* (libro Lambda), op. cit., pagg. 9-10 e n. 1.

preferivano il commento. I siriaci scrivevano riassunti, ma dettavano anche commenti alle opere che insegnavano¹⁸.

All'inizio della ricezione araba, la situazione rimane immutata: abbiamo di Farabi (morto nel 950) sia commenti, come ad esempio quello da lui composto sul Trattato dell'interpretazione, sia testi più brevi che riprendono il contenuto di certi trattati de *l'Organon*, talvolta con lo stesso titolo. È così che abbiamo da lui un *Isagoge*, un trattato sulle *Categorie*, un *Libro di dimostrazione apodittica* (*burhân*) corrispondente ai *Secondi Analitici*, il cui titolo tradizionale è in arabo, ecc¹⁹.

L'opera di Avicenna (morto nel 1037) rappresenta uno spartiacque. Egli ha praticato sistematicamente il metodo della parafrasi. Nella sua monumentale enciclopedia delle scienze filosofiche, il *Libro della Guarigione* (*Kitâb al-Shifâ'*), egli ha riscritto l'intero edificio della conoscenza aristotelica. Ha così rotto con la tradizione dei commenti su Aristotele. Gli unici commenti che abbiamo di lui sono note nel libro Lambda della *Metafisica*, sul *Trattato dell'Anima*, e sulla cosiddetta "*Teologia di Aristotele*", tutti testi che Avicenna sembra non aver pensato di pubblicare²⁰. La sua intenzione, nello scrivere la sua enciclopedia, era piuttosto di appropriarsi di tutto il sapere aristotelico, per esprimerlo in un modo nuovo. Non ho bisogno di ricordare qui l'ovvio, e cioè che Avicenna, da un lato, ha aggiunto ad uno sfondo autenticamente aristotelico un buon numero di elementi provenienti da altrove.

Ciò è particolarmente vero per gli pseudoepigrafi neoplatonici, che all'epoca accompagnavano come un'ombra il *corpus aristotelicum*²¹.

E d'altra parte, è chiaro che la sintesi di Avicenna è opera di un genio filosofico, che gli conferisce una profonda originalità. Ma ciò che mi sembra importante è che il metodo di Avicenna di riscrittura pone lo stile della parafrasi al suo compimento perfetto, e che costituisce anche un esempio molto pertinente del modo islamico di appropriarsi di un bene culturale incorporandolo, ciò su cui tornerò.

Quindi l'impresa di Avicenna fu un successo clamoroso. Insieme a lui, è la stessa parola "filosofia" che ha ricevuto un nuovo riferimento. Prima di Avicenna, un *faylasûf* era un discepolo di Aristotele; dopo di lui, un *faylasûf* è un discepolo di ... Avicenna stesso. L'aristotelismo divenne semplicemente avicennismo²². Lo stesso Avicenna è salito al rango di un classico che a sua volta doveva essere commentato. Prima di lui, i filosofi hanno scritto commenti sulle opere di Aristotele; dopo di lui si sviluppò un'attività di esegesi che ebbe come oggetto le opere di Avicenna. Si pensi ad esempio alle note al *Libro dei Teoremi e alle Note* dovute a Fakhr ud-Dîn al-Râzî (morto nel 1209), Nasîr ud-Dîn Tûsî (morto nel 1274), e molti altri²³.

¹⁸ Si veda la sintesi di G. Troupeau, "*Le rôle des Syriacques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec*", *Arabica*, 38 (1991), pagg. 1-10.

¹⁹ Questi testi sono accessibili nella comoda, ma insoddisfacente edizione di M. Fakhri e R. al-'Ajam, *al-Mantîq 'inda al-Farabi*, 4 vol., Beirut, Dâr el-Machreq, 1985-1987. Il grande commento al *Peri Hêmmeiar* è stato curato da S. Kutsch e S. Marrow, Beirut, Dâr el-Machreq, 1960, e tradotto in inglese da F.-W. Zimmermann, Londra, British Academy, 1981.

²⁰ Avicenna, « *Notes sur la "Théologie d'Aristote"* », in A. Badawi, *Aristoteles apud Arabes* [arabo], Kuwait, Wakâlat al-Matbû'ât, 1977 (3a ed.), Pagg. 37-74; trad. franc. G. Vajda: « *Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote* », *Revue Thomiste*, 51 (1951), pagg. 346-406.

²¹ *La Teologia di Aristotele e il Libro del Bene Puro* (*Liber de Causis*) sono le più lunghe e le più conosciute di queste opere.

²² Prendo in prestito la formula da D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicennas philosophical works*, Leyde et al., Brill, 1988, p. 261.

²³ Si veda l'elenco in Ibn Sînâ (Avicenna), *Livre des directives et des remarques* (...), traduzione con introduzione e note di A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951, p. 73 s.

Con Avicenna, il ricevente ha assorbito così profondamente ciò che aveva bisogno di assimilare che ha semplicemente preso il suo posto.

La conseguenza fu che la fonte originaria, il *corpus aristotelicum*, divenne inaccessibile. Ciò ha reso impossibile una nuova ricezione diretta. Avicenna pose fine alla pratica ermeneutica che aveva dominato fino ad allora. Dopo di lui, nell'Oriente islamico non si trova quasi nessuna traccia di un collegamento diretto con la lettera di Aristotele. L'unica eccezione conferma la regola; l'unico commento che abbiamo non riguarda un'opera autentica del Filosofo, ma una pseudoepigrafe di cui sopra. Si tratta degli appunti di Qadi Sa'id di Qumm (morto nel 1691) sulla "*Teologia di Aristotele*"²⁴.

Nell'XI secolo, all'altro capo del mondo islamico, Averroè (morto nel 1196) si propone di interpretare in modo nuovo tutta l'opera di Aristotele. Voleva esaltare l'autentico aristotelismo, ripulendolo dalle sedimentazioni dovute in particolare ad Avicenna. Averroè è in una certa misura tornato al metodo di Farabi. Ma lo ha applicato sistematicamente. Secondo il genere letterario dei commenti che scrive, procede in due modi: per parafrasi, cioè per digestione, quando riassume l'opera nelle epitomi (*jawâmi*) e i commenti detti "mezzi", e per inclusione nei suoi "*Ottimi commenti*" (*tafsîr*).

Nella cristianità latina, il processo di appropriazione di Aristotele, interrotto con la morte di Boezio (524), è ripreso nel XII secolo. Alberto Magno (morto nel 1280) applicò il metodo di Avicenna. Le sue opere, di vaste dimensioni, prendono talvolta i titoli di quelle di Aristotele. Così, nella sua *Metafisica*, segue il progetto dell'opera omonima di Stagirite. Egli dà al testo una parafrasi seguita, non senza concedersi lunghe digressioni. D'altra parte, il suo immediato discepolo Tommaso d'Aquino (morto nel 1274) rinuncia completamente alla parafrasi; scrive solo grandi commenti, tutti relativi al metodo di Averroè. Tuttavia, in un modo molto sorprendente e spiacevole per noi, non dice "*in nessun luogo nulla delle intenzioni che persegue nei suoi commenti su Aristotele*"²⁵, per non parlare del metodo che applica.

Dopo Tommaso d'Aquino, anche i grandi esegeti di Aristotele preferiscono lo stile del commento. Il gesuita Pedro Fonseca scelse una forma complessa per il suo commento alla *Metafisica*: dopo il testo e la sua traduzione vengono le note, e delle obiezioni alle quali si risponde, e infine le dissertazioni (*quaestiones*) su alcuni punti salienti²⁶. Silvestro Mauro, anche lui gesuita, intitolò appropriatamente il suo commento alle opere di Aristotele "*Parafrasi*"; ma in realtà è un resoconto esaustivo del contenuto che segue il testo tradotto. È interessante notare che il suo lavoro è stato ristampato poco più di un secolo fa²⁷.

Il passo decisivo, però, fu compiuto solo con l'avvento della filologia. Essa ha dato il colpo di grazia allo stile della parafrasi. Si potrebbe caratterizzare tutta la sua impresa come una spiegazione di tutta l'eredità scritta degli Antichi nello stile del commento. Lo fa, come sappiamo, sviluppando i testi classici, e poi qualunque testo, con gli strumenti che erano stati forgiati per i testi sacri. Pertanto, non è un testo sacro qualunque che può rendere necessaria, e prima di tutto possibile, una trattazione filologica. Affinché nasca qualcosa come una filologia, il testo sacro di cui si occupa deve presentare tratti ben definiti.

²⁴ Cfr. H. Corbin, *La filosofia islamica iranica nei secoli XVII e XVIII*, op. cit., pagg. 247-250.

²⁵ Schönberger, WS, p. 87.

²⁶ Petri Fonsecae *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis libros*, 2 vol., Hildesheim, Olms, 1964 (= Colonia, 1615). La prima edizione fu pubblicata a Roma nel 1577-1589.

²⁷ *Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrase et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata*, a Silvestro Mauro, s.j., ed. F. Ehrle, s.j. e al., Parigi, Lethielleux, 1885-1886, 4 vol. (prima edizione: Roma, 1668).

E. I CONTESTI CRISTIANI E ISLAMICI

Possiamo individuare una sorta di affinità elettiva tra gli stili di appropriazione e lo sfondo religioso che ogni volta gli corrisponde. C'è qui, prima di tutto, un insieme di fatti che si possono facilmente osservare. Avicenna sviluppa il suo nuovo stile di lettura di Aristotele contrapponendolo a ciò che era praticato nel suo tempo, vale a dire la pratica degli aristotelici di Baghdad, che erano arabi cristiani di affiliazione nestoriana²⁸.

Differisce invece dal suo lontano successore Averroè, che fa rivivere i grandi commenti di Farabi. Tuttavia, Averroè, nonostante la sua origine musulmana e un attaccamento all'Islam che oggi non mettiamo più in discussione, è rimasto pressoché sconosciuto nell'Oriente islamico. D'altra parte, è stato letto e commentato con passione dagli ebrei e dai cristiani d'Europa. La ricezione del suo pensiero non avvenne nel mondo musulmano, ma quasi esclusivamente tra ebrei e cristiani. Ne abbiamo un bell'esempio: del suo grande Commentario alla *Metafisica* abbiamo un solo manoscritto in arabo, mentre ne abbiamo una quindicina nella traduzione ebraica e la traduzione latina esiste in molti manoscritti e libri stampati, inclusi gli incunaboli.

Quanto all'opera esegetica di Averroè, si può osservare sulla sua ricezione un interessantissimo capovolgimento dei rapporti tra filosofi ebrei e cristiani. Nel XII secolo, come sappiamo, ci fu un pesante cambiamento nei centri intellettuali del mondo ebraico. Le comunità ebraiche che fino ad allora vivevano in Spagna, sotto la dominazione islamica, furono poste dagli Almohadi dinanzi alla scelta tra la conversione all'Islam o l'esilio. Fu in tali circostanze che, ad esempio, la famiglia di Maimonide dovette lasciare Cordoba per trasferirsi in Egitto. Ma molte famiglie scelsero di emigrare al nord e di stabilirsi in terra cristiana, in Catalogna o in Provenza. In questo modo, i pensatori ebrei sono entrati gradualmente nella zona di influenza dei pensatori cristiani. Quindi questo cambiamento geografico è stato seguito da un'evoluzione nello stile di appropriazione. All'inizio gli ebrei trascurarono i grandi commenti e usarono le epitomi, che sostituirono per loro il testo originale. Così, ogni volta che un pensatore ebreo come Gersonide si appella all'autorità di Aristotele, o addirittura fa riferimento ad una delle sue opere, usa di fatto il riassunto di Averroè. L'appropriazione cristiana di Aristotele procedette in modo esattamente simmetrico: fin dall'inizio, i cristiani usarono i grandi commenti, mentre le epitomi furono usate poco fino al Rinascimento. A loro volta, fu solo sulla scia della scolastica cristiana che gli ebrei si interessarono ai grandi commenti di Averroè e, quindi, agli scritti di Aristotele²⁹. Con il passaggio dal dominio dell'influenza culturale islamica al dominio dell'influenza cristiana, si è assistito al passaggio dal modello islamico al modello cristiano di appropriazione, cioè dalla digestione all'inclusione.

F. L'ISLAM COME CULTURA DELLA DIGESTIONE

Lo stesso esempio della ricezione di Aristotele nel Medioevo può aiutarci a caratterizzare lo stile di ricezione islamico. Possiamo infatti individuare le stesse caratteristiche del processo complessivo di appropriazione del patrimonio antico. In questo modo, cioè in modo indiretto, si può

²⁸ Cfr. S. Pinès, « La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens » (1952), in CW, t. 3, pagg. 301-333.

²⁹ Si veda Zonta, *FAME*, p. 151 *et passim*.

meglio percepire fino a che punto l'appropriazione operata in abito europeo sia avvenuta in modo, in fondo, molto strano.

Friedrich Schlegel una volta tentò di caratterizzare lo stile islamico di appropriazione. Scrive: "Gli arabi sono di una natura estremamente controversa; sono gli annientatori tra le nazioni. La loro abitudine (*Liebhaberei*) di cancellare gli originali o di buttarli via dopo che la traduzione è stata completata, caratterizza lo spirito della loro filosofia. Per questo erano forse infinitamente colti ma, nonostante tutta la loro cultura, più puramente barbari degli europei del Medioevo. Barbaro è infatti colui che è allo stesso tempo un avversario del classicismo e del progresso"³⁰. Il giudizio complessivo che Schlegel formula sulla cultura araba non deve qui interessarci. Anche se si prende sul serio la distinzione da lui praticata tra "colto" e "barbaro", questo giudizio resta estremamente ingiusto. Sarebbe più interessante stabilire da dove Schlegel, poco competente in materia, abbia tratto tale giudizio, cosa che non sono ancora riuscito a fare.

Ma per quanto riguarda i fatti, Schlegel ha ragione fino a un certo punto. Gli arabi non conservavano i manoscritti delle loro traduzioni. D'altra parte, difficilmente si può parlare di una decisione positiva a favore della loro distruzione. Si penserà piuttosto ad un fatto meno spettacolare: dopo la traduzione, i manoscritti furono semplicemente trascurati, perché erano diventati inutili.

Nel XV secolo, un musulmano, il grande storico tunisino Ibn Khaldûn, fece un'osservazione simile sulla scomparsa degli originali delle traduzioni arabe. Nel famoso primo volume della sua opera storica, scrive su questo argomento alcune frasi che io traduco nel modo più letterale possibile: "I < musulmani > desiderosi di apprendere le scienze di altre nazioni, se ne appropriarono attraverso la traduzione, le adattarono alle proprie opinioni e le fecero passare nella propria lingua dalle lingue straniere [lett.: le pelarono (*jarrada*) da queste lingue straniere]. Essi superarono [gli autori stranieri], i cui manoscritti, scritti nelle loro lingue, furono dimenticati e completamente abbandonati. [lett.: tracce < di un accampamento > da cui si emigrava, POLVERI DISPERSE (Corano XXV, 23)]. Ormai tutte le scienze erano in arabo, e tutti i lavori scientifici erano riportati con la scrittura araba. Chi studiava le scienze doveva conoscere solo la scrittura e la lingua araba. Perché le altre lingue erano scomparse e non interessavano più a nessuno"³¹.

Ciò che Ibn Khaldûn esprime vividamente e con un tono completamente diverso da Schlegel, è tuttavia la stessa cosa. Ogni immagine reca: i manoscritti sono rimasti come i resti di un accampamento dopo la partenza dei suoi abitanti; il tema è una delle figure imposte della poesia araba. Sono rimasti tali, perché non erano più utili. Il loro contenuto è stato travasato, versato in un nuovo stampo, il che implica la perdita della sua forma originaria. Ma la cosa più rivelatrice è la metafora della pelatura, che Rosenthal rende in modo insoddisfacente con "*to take over*". La lingua è considerata la buccia che viene rimossa e gettata via dopo aver consumato ciò che era commestibile o bevibile nel frutto.

Potremmo fare la stessa osservazione e trovare lo stesso processo in altre aree della conoscenza islamica. Quanto al diritto, ad esempio, il diritto romano è stato assorbito, con le varianti che gli arabi avevano trovato nei paesi che avevano conquistato. Ma i giuristi accreditarono all'Islam ciò di cui si erano così appropriati: l'Hadith metteva nella bocca del Profeta la pratica giuridica che era in vigore all'epoca³². In tal modo si trovò investita di una nuova autorità che le conferiva una

³⁰ Fr. Schlegel, *Fragments de l'Athenaum*, § 229, in *Kritische Ausgabe*, vol. 2.: *Charakteristiken und Kritiken I* (1796-1801), ed. H. Eichner, Monaco/Zurigo, Schönningh/Thomas Verlag, 1967, p. 202.

³¹ Ibn Khaldûn, *M*, VI, 4, t. 3, pag. 27; *LE* p. 1088; trad. inglese Fr. Rosenthal, t. 3, p.317.

³² Si veda il lavoro fondamentale di J. Schacht, *The Origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950; alcune osservazioni molto penetranti in Crone e Cook, H, pagg. 97-101.

legittimità religiosa. Inoltre, questi usi furono così strappati alle loro radici, ad esempio la metafisica e la cosmologia del diritto evocate dagli stoici, per essere attaccati ad un'origine storica. Il metodo islamico di appropriazione si può sviluppare solo a costo della negazione dell'origine: la cultura islamica vuole essere un inizio assoluto, e reprime la coscienza di dover qualcosa alla situazione precedente, che caratterizza come l'epoca dell'ignoranza (jähiliyya)³³.

Tuttavia, possiamo notare che questo atteggiamento in relazione a ciò che è ereditato non viene per caso. Ha radici profonde fino all'essenza stessa della religione che ha segnato la cultura araba, ovvero l'Islam. Lo troviamo infatti al centro del messaggio islamico: i libri che testimoniano le precedenti rivelazioni sarebbero stati, secondo lui, falsificati dalle comunità che ne avevano ricevuto la custodia, ebrei o cristiani. Ma il loro contenuto autentico sarebbe stato preservato nel Corano. In tal modo, gli scritti precedenti perdono il loro interesse, e la scomparsa del loro contenuto autentico, la sua gravità. Il libro sacro dell'Islam sostituisce i libri che l'hanno preceduto. E lo fa in quanto li incorpora. Il Corano è dunque come una parafrasi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Si potrebbe addirittura parlare di un *paratesto*: nel Corano sono presupposti i racconti biblici. I resoconti delle grandi figure dell'Antica Alleanza sono quasi incomprensibili senza la conoscenza della Bibbia e soprattutto del Midrash ebraico. Ma, secondo il dogma islamico, è escluso che possa trattarsi di influenza letteraria. Il Profeta deve aver ricevuto tutto direttamente da Allah.

G. L'EUROPA COME CULTURA DELL'INCLUSIONE

Ho già spiegato altrove come l'Europa abbia intrapreso un'altra strada, diametralmente opposta³⁴. Potremmo aggiungere agli esempi che ho già studiato altrove ciò che ho appena citato sull'Islam, ovvero il diritto: il diritto europeo è il risultato di una sistematizzazione di un corpus giuridico di una civiltà precedente, il diritto romano riscoperto sulla scia della Rivoluzione Pontificia alla fine del XI secolo³⁵.

Questo atteggiamento nei confronti dell'Altro si osserva già nel caso del testo esemplare della religione europea, la Bibbia. Si compone di due parti, di cui da tempo abbiamo dimenticato di osservarne la stranezza. Eppure! È un fatto unico nella storia delle religioni che il libro sacro di una religione contenga accanto a sé quello di una religione precedente. E il secondo libro, il Nuovo Testamento, è come un commento al primo. Più esattamente, e per usare un termine tecnico dell'esegesi ebraica: il Nuovo Testamento è come un *peshet* dell'Antico, cioè un'interpretazione che applica il testo alla situazione presente e che lo interpreta in funzione di un evento chiave, nel caso di specie, la passione e la risurrezione di Gesù. Questo concetto potrebbe essere applicato a molti fenomeni della cultura europea. Potremmo forse anche caratterizzarlo, in modo globale, come un *peshet* delle culture che lo hanno preceduto. Non smette infatti di cercare di mostrare che l'elemento greco e l'Antico Testamento mettono in luce la propria attualità, che a sua volta apre loro nuovi spazi di interpretazione. Ciò si manifesta di volta in volta con una chiarezza del tutto speciale, persino spettacolare, come ad esempio in tempi di rinnovamento religioso e/o sconvolgimento politico. Sia che si pensi all'ossessione dei puritani inglesi per l'Antico Testamento, o a come l'impero di Napoleone abbia imitato tutto ciò era romano. Ma, oltre a queste crisi, è la catena ininterrotta delle

³³ Sull'esempio dell'Andalusia, cfr. Urvoy, *AAIM*, pagg. 80-82.

³⁴ Si veda sopra, pag. 192, n.1.

³⁵ Si veda H.J. Berman, *Law and Revolution*, op. cit., in particolare p. 122.

rinascite che ha determinato la storia culturale europea, che nel suo insieme testimonia un rapporto di questo tipo.

La civiltà europea, secondo la mia tesi, si basa sul modello dell'inclusione. Ma allora, come può questo atteggiamento, fondamentalmente conservatore, essere compatibile con ciò che stiamo vedendo così chiaramente, ovvero la dinamica della storia europea? Non è questa segnata dall'instabilità strutturale, che la spinge instancabilmente alla conquista, all'innovazione tecnica, alle rivoluzioni politiche e sociali?

Incontriamo lo stesso paradosso nel campo della cultura scritta. E con esso, la sua soluzione. L'esegesi letterale dà, a prima vista, l'impressione di essere contraria al progresso. Ma in realtà ha prodotto l'esatto effetto opposto, forse contro la volontà dei suoi promotori. Misurare il tradizionale contro il nuovo presuppone che la dottrina trasmessa si sia cristallizzata in una forma stabile. Solo dopo che l'ha fatto può diventare oggetto di uno sguardo critico e, di conseguenza, può essere superata³⁶. Progresso e conservazione corrono paralleli, rafforzandosi a vicenda. D'altra parte, l'assimilazione per intussuscezione (digestione) non rivela il limite tra il vecchio e il nuovo, rendendo così più difficile la presa di distanza verso di sé.

Come esempio, possiamo prendere la vita culturale dell'Andalusia nel XII secolo. Pensatori come Ibn Bâjja (morto intorno al 1138) o Averroè, già nominato, intendevano imporre un autentico aristotelismo, puro dalle scorie depositate da Avicenna. In astronomia, questo portò al-Bitrugî (Alpetragius) a tentare di correggere il sistema di Tolomeo. Si trattava essenzialmente di ipotesi che dovevano consentire di "salvare i fenomeni" costruendo un modello matematico capace di rendere conto delle apparenze, ma non pretendendo di rappresentare la realtà. Al-Bitrugî si proponeva di renderlo compatibile con la fisica aristotelica, cioè con quella che allora era considerata una descrizione adeguata del mondo reale³⁷. È stato solo dopo il fallimento della riforma dell'astronomia andalusa che abbiamo sentito che stavamo entrando in un vicolo cieco, un'ammissione che, a lungo termine, ha portato ad una nuova astronomia.

H. LA LETTERATURA SULLO STOMACO

Con ciò mi avvicino al problema della coscienza storica. Che cos'è una cultura che, come quella europea, accoglie in sé elementi di altre culture, senza consumarli, e che addirittura prende tutte le precauzioni possibili per evitare che questi elementi si dissolvano in essa? È così che la nostra tecnica museologica ha inventato un modo comodo per moltiplicare le inclusioni: nella collezione più modesta, ogni teca è sufficiente per trasformare gli oggetti ivi depositati in inclusioni. Ma cos'è una cultura che si pone l'obiettivo di preservare, nel bel mezzo del suo presente, le bolle o riserve del passato? Qui dobbiamo prendere sul serio le obiezioni di Nietzsche: potrebbe benissimo essere che la scienza storica (*Historie*) sia dannosa per la Vita³⁸. E già la vita con la minuscola, la vita nel senso letterale più elementare, come estensione del processo biologico della nutrizione. Il modello più adeguato di una vita sana, anche a livello di cultura, potrebbe essere non l'inclusione, ma proprio la

³⁶ Cfr. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 1997, pagg. 289-290.

³⁷ Si veda A. I. Sabra, "The Andalusian revolt against Ptolemaic astronomy. Averroes and al-Bitrugî", in E. Mendelsohn (a cura di), *Transformations and Tradition in the Sciences. Essays in honor of I. Bernard Cohen*, Cambridge University Press, 1984, pagg. 133-153.

³⁸ Si veda sopra, pag. 189, nota.

digestione. La tradizione vivente è una digestione del passato a beneficio del futuro. La cultura europea è quindi intrinsecamente malata?

Il tentativo di eliminare del tutto la tradizione può, e anzi deve mettere in pericolo la vita, in quanto distrugge le opere che la testimoniano e che la esprimono. Michel Henry ne ha fatto un affascinante esempio. Nel suo libro molto suggestivo, *La Barbarie*, evoca il presunto "restauro" del mosaico bizantino del convento greco di Dafni³⁹. Fu fatto un tentativo molto maldestro di rimuovere le tessere che, nel corso dei secoli, erano state poste per sostituire le parti danneggiate. Ciò significava riportare l'opera al suo stato originale. Ma questa era a tal punto sfregiata da diventare illeggibile che lo spettatore non poteva più apprezzarla per come era in origine. Michel Henry analizza brillantemente questo fallimento come il sintomo di una perdita di significato da imputare alla coscienza storica. Non posso qui esaminare le radici di questa perdita fino alla profondità individuata da Michel Henry.

Ad ogni modo, è ancora possibile prendere un'altra strada. E questo può essere dimostrato ancora una volta sull'esempio del restauro di un'opera d'arte figurativa. Nel caso di un affresco danneggiato, ad esempio dall'umidità delle pareti, si applica la tecnica del tratteggio⁴⁰. Le macchie colorate che sono cadute insieme al rivestimento bagnato sono sostituite da colori che completano le forme dipinte e consentono di nuovo di catturare tutti i loro contorni. Ma questi colori vengono applicati solo in tratteggi molto sottili. Quando si osserva l'opera da lontano, come fa lo spettatore abituale che guarda un soffitto a diversi metri di distanza, si ha l'impressione che i dipinti siano rimasti intatti. L'immagine diventa leggibile, la scena mitologica diventa identificabile, senza guastare il piacere ingenuo di assaporare l'opera d'arte. Ma quando un conoscitore esamina da vicino i dettagli, ad esempio per valutare la tecnica propria dell'artista, analizzare la composizione chimica dei pigmenti utilizzati, ecc., non ha difficoltà a distinguere le parti originali da quelle restaurate.

Così si potrebbe intendere tutta l'attività di ricerca storica attraverso l'immagine del *tratteggio*. Lo storico cerca di riportare in vita il passato. Ma lo fa solo *in vitro*. Rende di nuovo presente il passato, ma non lo riporta nel presente. Deve risvegliare l'impressione che la sua storia si riferisca agli eventi contemporanei del lettore. E più ha talento e più ci riesce meglio. Ma l'illusione è compensata dalla sensazione di distanza. È solo quando leggiamo superficialmente che ci immaginiamo di vivere un passato trascorso. D'altra parte, l'intenditore può misurare quale abisso ci separa da esso.

Secondo Nietzsche, la cultura europea soffre di dispepsia⁴¹. In altre parole: per l'Occidente, le fonti della sua cultura restano sullo stomaco. Si potrebbe rispondere, se posso permettermi una battuta, contrapponendo all'immagine un po' rigida di Nietzsche un'altra ancora più rigida: è da tempo che questo stomaco è diventato un ventriglio e questo proprio a causa di tutte le inclusioni che vi risiedono e che non sono state digerite. In altre parole: grazie al modello di appropriazione che l'Europa ha sviluppato confrontandosi con le sue fonti, può appropriarsi di altre culture, senza essere necessariamente obbligata a digerirle.

³⁹ Cfr. M. Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, pagg. 58-70.

⁴⁰ Devo la conoscenza di questo metodo alla signora Cristina Flitner (Graz) che, nel giugno 1997, mi ha presentato il suo lavoro a Castel Eggenberg

⁴¹ Si veda tra gli altri Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral II*, § 1; KSA, t. 5, pagg. 291-292.