

Società
Filosofica
Italiana EdizioneE
Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia



LA TRASPARENZA E IL SEGRETO

a cura di
Beatrice Bonato

 MIMESIS

Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Claudio Tondo, Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana – Sezione Friuli Venezia Giulia

Sede sociale: via Sistiana 2 – 33100 Udine

www.sfifvg.eu

Pubblicazione realizzata con il sostegno di



e con il contributo di



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Società Filosofica Italiana – EDIZIONE Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia

Isbn: 9788857537535

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383



ANDREA TAGLIAPIETRA

HOMO LEGENS

L'ermeneutica e il segreto della lettura

È probabile che la generazione presente debba decidere o creda di farlo, con i suoi comportamenti più che con le sue deliberate scelte, della sorte di molte cose preziose e vitali, dall'esistenza dei ghiacciai artici ed alpini alla fascia dell'ozono che ci separa dal cielo stellato, ma anche semplicemente preziose, come la città di Venezia, l'ultima tigre siberiana, gli atolli corallini dell'Oceano Indiano e Pacifico. Una di queste decisioni, o presunte tali, riguarderà l'avvenire del libro e della scrittura manuale. Guardo mio figlio Michele imparare a leggere e scrivere e non posso non interrogarmi. Per quanto tempo ancora nella lettura rimarrà l'impronta profonda di quel gesto, silenziosa fusione della mano e della mente, che abbina il leggere con l'atto muscolare di tracciare le lettere, di scrivere, di incidere?¹ Come nel mio quaderno di prima elementare, là dove la mia prima scrittura, la parola "albero" – singolare destino che associa il significante (la pagina di carta con la parola scritta), alla causa materiale del suo significato –, si accompagna con un buco nel foglio che occupa per intero la pancia della lettera "elle": traccia di molte incertezze, abrasioni e cancellature.

La cultura scritta non è, da tempo, la cultura della nostra epoca. Nella migliore delle ipotesi essa rappresenta solo una parte di questa cultura che, nel suo aspetto dominante, non viene più veicolata dalle parole scritte, ma dalle immagini e dalla loro trasparenza e panotticità. Quanti romanzi, quanti saggi possono sperare, oggi, di avere il pubblico medio di un programma televisivo o di un film proiettato al cinema?

Il libro si vuole che sia destinato (singolarmente o come genere) a diventare un *e-book*,² confidando che la tecnologia possa conservare i pregi dello

1 Nel gennaio del 2015 i quotidiani ("la Repubblica", 13 gennaio 2015) riportavano la notizia che in Finlandia la scrittura cartacea, a partire dal 2016, diverrà materia supplementare nelle scuole elementari, demandando l'imparare a scrivere dei bambini alla "scrittura liquida" delle tastiere e dei touch screen dei computer, dei tablet e degli smartphone.

2 F. M. Cataluccio, *Che fine faranno i libri?*, nottetempo, Roma 2010. Vedi anche R. Darnton, *The Case for Books. Past, Present and Future* (2009); trad. di A. Bottini,



strumento cartaceo e aggiungervi, al posto dei difetti, la comodità di portare con sé tutta la propria biblioteca, senza occupare le poche pareti senza finestre di appartamenti in cui lo spazio vitale, per ragioni economiche e demografiche, risulta sempre più ristretto.

Fra i requisiti del vecchio libro c'era, per esempio, quello di poter segnare le pagine, di scriverci su commenti, sottolineature, simboli e asterischi, per non parlare di quelle orribili pieghe, dette "orecchie", che taluni erano soliti fare spesso per sostituire la funzione del segnalibro, strumento a volte prezioso e ricercato più delle pagine che lo ospitano, a volte banale o casuale come un biglietto ferroviario o uno scontrino, ma che ciononostante dovrebbe sempre accompagnare, per dirla con George Steiner, "una lettura ben fatta".³ Anche l'*e-book* assicura tutto questo con programmi molto sofisticati e sorprendenti, però l'odore della carta, il piacere tattile di tenere un dito tra le pagine mentre si cerca un passo non ci sono più. Né è possibile lo sfogliare compulsivo guidato dalla memoria visiva e insieme corporea (inemulabile digitalmente) che in certi romanzi russi o saggi ponderosi ci fa inseguire un concetto, una situazione o rintracciare il nome esatto o il diminutivo di un personaggio minore, improvvisamente dimenticato.

Ma soprattutto non c'è più il libro individuo, maneggiabile e materiale, che fa corrispondere il *codex*, il piccolo corpo di carta, al nostro corpo di carne, nell'evento unico e focale di un'esperienza, quella della lettura, che ora si vorrebbe trasformare nel puro apporto veicolare di emozioni, di idee e di significati intellettuali. Ma così, disintegrata l'unicità corporea del libro cartaceo, ovvero del libro *tout court*, si scopre amaramente che la distrazione compulsiva dell'epoca dell'inesperienza coatta in cui viviamo si insinua anche in questo disciplinato piacere del testo e sempre meno sono i cosiddetti libri della scrivania elettronica del nostro tablet o del nostro lettore che riusciamo a finire, ossia a leggere fino in fondo. Il libro cartaceo focalizzava la nostra attenzione fra i due risvolti della sua copertina. Oggi, in quella stessa scrivania virtuale si annidano le strategie della distrazione di massa che saccheggiano il tempo della lettura con innumerevoli specchietti per le allodole, da internet ai giochetti compulsivi degli smartphone al continuo chiacchiericcio di messaggini con cui i social network hanno sostituito la socialità. E così, dei libri non rimane traccia, né sul foglio di carne della nostra memoria, né sugli scaffali della biblioteca del soggiorno

Il futuro del libro, Adelphi, Milano 2011.

3 G. Steiner, "The uncommon reader" (1978), in Id., *No passion spent. Essays 1978-1996*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1996; "Una lettura ben fatta", in Id., *Nessuna passione spenta. Saggi 1978-1996*, trad. di C. Béguin, Garzanti, Milano 1997.

borghese in cui, ai figli degni di questo nome, un giorno, come per dono grazioso, capitava di ritrovare, tra le vecchie pagine di un libro appartenuto a chi non c'è più da tempo, il segno di una sottolineatura, un appunto tracciato sul margine o persino la reliquia di qualche commovente biglietto.

Nel tramonto del libro e della sua prassi simbolica non c'è solo o principalmente la possibile fine di un dispositivo di comunicazione, ma la messa in crisi di una forma di vita, di una *tecnologia del sé* come la chiamerebbe Foucault.⁴ Si tratta di quella singolarità individuale, di quell'unità biografica, concentrata, sintetica e non dispersiva, che si rispecchia, come ha spiegato Ivan Illich,⁵ nella forma medievale del codice, ideato per la lettura silenziosa, studiosa e privata: anime di carta, racchiuse nel pudore discreto della loro copertina e nell'ideale di una leggibilità comunque selettiva, discreta e, quindi, mai esaustiva o trasparente.

La costruzione dell'individuo occidentale, a prescindere dalla sintassi gnoseologica ed ontologica del soggetto filosofico di matrice cartesiana e kantiana, è il risultato di una semantica del sé modellata sul paradigma simbolico del libro e della lettura. Prima della meditazione cartesiana della "cosa pensante" c'è, infatti, la biblioteca di Montaigne, con le massime dei maestri del canone occidentale incise sulle travi del soffitto e con un libro, gli *Essais*, che intreccia l'esperienza della vita del singolo con quella della lettura della sua biblioteca. A differenza del soggetto cartesiano, l'individuo montaigneano non si risolve nella trasparenza dell'attività mentale e cognitiva, ma nella privatezza della lettura di sé e nella sua intrinseca irriducibilità, legata all'impossibilità di totalizzare il divenire della vita. "Non descrivo l'essere", afferma Montaigne,

Descrivo il passaggio (*je ne peins pas l'être, je peins le passage*): non un passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. Bisogna che adatti la mia descrizione al momento. Potrei cambiare da un momento all'altro, non solo per caso, ma anche per intenzione. È una registrazione di diversi e mutevoli eventi e di idee

-
- 4 Si tratta di "quelle tecnologie che permettono agli individui di eseguire [...] un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima [...] e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità" (M. Foucault, *Tecnologie del sé* (1982), in L. H. Martin, H. Gutman e P. Hutton (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, trad. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47, p. 13).
- 5 I. Illich, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon* (1991); trad. di A. Serra e D. Barbone, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

incerte e talvolta contrarie: sia che io stesso sia diverso, sia che io colga gli oggetti secondo altri aspetti e considerazioni. Tant'è che forse mi contraddico, ma la verità, come diceva Demade, non la contraddico mai. Se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerei, mi risolverei (*si mon estre pouvait prendre pied et forme, je ne m'essayerais pas, je me resoudrais*); essa è sempre in tirocinio e in prova.⁶

Le storie della lettura possono essere scientifiche e accademiche, come quella curata da Guglielmo Cavallo e Roger Chartier,⁷ oppure testimoni della passione del lettore, come quella dello scrittore argentino Alberto Manguel,⁸ ma concordano nel descrivere l'atto di leggere come inizialmente *attaccato al testo*, al trattamento dei libri e all'atteggiamento oggettivante nei loro confronti, per poi esser messo in conto all'*azione del lettore* e alla sua consapevolezza. Così l'ermeneutica della lettura si sviluppa trascendendo la corporeità del libro in favore dell'immaterialità del testo e dell'anima di colui che legge. Del resto, nessun testo si rivolge direttamente a un lettore reale – anche una lettera privata viene scritta pensando a un destinatario che potrebbe essere molto diverso dall'idea che se ne è fatta il mittente –, ma solo a un lettore possibile, anzi virtuale, il cui successivo *come e quando* è determinante per la realizzazione della lettura.

Leggere, secondo un'etimologia fantastica, è raccogliere (*legere*, da cui *legare*) le lettere con gli occhi. Ogni lettura è fatta di azioni come interrompere, tornare indietro, rileggere. È *raccolta*, quindi, e insieme *percorso*, il *flusso del testo*. Gli studi di fisiologia ci dicono che l'apparente atto della lettura come *continuità* è in realtà composto da *intermittenze*, tre o quattro al secondo, sicché quando l'occhio si ferma viene memorizzato un certo numero di segni. Leggere è, quindi, comprendere l'unità sfumata di un determinato gruppo di segni, ossia di ciò che preliminarmente si è inteso e riconosciuto e, dunque, *codificato*, come segni. Infatti, oltre alla scrittura, si possono leggere le stelle, ma anche i fondi del caffè e persino, come in un celeberrimo racconto di Borges, le macchie del mantello di un giaguaro,⁹

6 M. de Montaigne, *Les Essais*, Abel L'Angelier, Paris 1595, ora in Id., *Œuvres complètes*, in 1 vol., a c. di A. Thibaudet e M. Rat, intr. e note a cura di M. Rat, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1967; *Saggi*, 2 vol., a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 1992, vol. 2, p. 1067.

7 G. Cavallo, R. Chartier (a cura di), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 2009.

8 A. Manguel, *A history of reading*, Knopf Canada, Toronto 1996; trad. di G. Guadalupi, *Una storia della lettura*, Feltrinelli, Milano 2009.

9 J. L. Borges, *La scrittura del Dios*, in Id., *El Aleph* (1949); trad. di F. Tentori Montalto, *La scrittura del dio*, in Id., *L'aleph*, Feltrinelli, Milano 1985, pp.

a patto di riconoscerli quali espressione di un codice. Leggere è sempre scoprire un senso che non si dà immediatamente.

Infatti, a differenza delle immagini, che tendono a produrre identità, uniformità e immediatezza, provocando la mobilitazione totale, pubblicizzando ed esteriorizzando qualsiasi contenuto, il silenzioso circuito della scrittura e della lettura produce differenze, temporalità, individualità e interiorità. Insomma, la lettura genera il suo segreto. Diversamente dalla trasparenza del linguaggio strumentale, che si misura mediante l'efficacia operativa della parola orale, ossia con la consecutività pragmatica del dire – per esempio quando ordino una birra e il barista mi serve sul tavolo il corrispondente boccale spumeggiante, o quando chiamo qualcuno per nome e quello mi risponde –, il tratto specifico della lettura ci mette a contatto con quel carattere peculiare del linguaggio che insiste, piuttosto, nella capacità della parola scritta di generare opacità e profondità, zone d'ombra e resistenze, ambiguità e mistero. Le attività del leggere e dello scrivere fanno crescere nella parola la dimensione del segreto, in cui il non detto vuoi come *non ancora detto*, vuoi come *limite del senso*, come non-senso incluso nell'ambito del senso, partecipa, complica e arricchisce la funzione del dire e del significare.

Abbiamo impiegato la parola *segreto* nel senso che ci è stato suggerito da Derrida nella sua riflessione sul “segreto del nome”. Il filosofo francese distingueva, infatti, il *segreto condizionale o condizionato*, il cui contenuto può o persino *deve* essere dichiarato non appena si diano altre condizioni rispetto a quelle previste dal *patto di segretezza* iniziale, dal *segreto incondizionato* in cui “si tace, non per conservare una parola in riserva o in disparte, ma perché il segreto resta straniero alla parola”.¹⁰ Il segreto condizionato è legato alla decisione di dire o di non dire e in esso non è difficile scorgere quella dimensione del linguaggio come strumento evocata nella scena della birreria. Il barista, quando mi avvicino al suo bancone, non sa cosa ordinerò. La parola “birra”, per così dire, è il mio segreto, ma è un segreto tutt'altro che incondizionato. La sua dicibilità dipende da me e dal noi della comunità linguistica che include il barista. Il segreto incondizionato è, invece, quello la cui dicibilità non dipende né da me, né da noi, sicché in esso il linguaggio come strumento lascia il posto al linguaggio come evento.

Derrida riferisce questa dimensione incondizionata del segreto alle ascendenze culturali del *nome impronunciabile di Dio* della tradizione

114-120.

10 J. Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, Paris 1993; trad. di F. Garritano, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, p. 121.

ebraica e all'*árrheton*, all'ineffabile della teologia platonica e, in seguito, della mistica cristiana. Ma queste complesse ascendenze culturali non fanno che trasporre sul piano della speculazione teologica ciò che ogni nominazione implica, ovvero il contrasto fra l'universale del linguaggio, vale a dire, impiegando la metafora usata in precedenza, la sua trasparenza, e la singolarità dell'esperienza di ciò che è propriamente mio.

Esiste il *segreto incondizionato*, perché nel mondo non tutto è ridicibile alla presenza e all'assenza dell'immagine, a cominciare da quella totalità che, in tutti i nostri discorsi e in tutte le nostre comunicazioni, è sempre *a venire* e quindi irriducibile a un'immagine e a una rappresentazione. Il segreto non è soltanto il non ancora senso del senso, bensì l'orizzonte mistico del senso. Questa mistica del segreto non è, però, qualcosa di trascendente, né l'ineffabile mistero di una qualche soprannatura, ma l'inesauribilità *trascendentale* del segreto che in ogni nome, come in ogni parola, si palesa, l'immanenza della loro imminenza.

La parola "segreto" deriva dal latino *secretum*, participio passato di *se-cernere*, ossia di *mettere da parte, separare*. Ma ciò che è separato c'è già, anche se non appare. Il linguaggio cessa di essere strumento della presenza manipolabile e diventa traccia interpretabile dell'eccedenza e dell'attesa apocalittica di quell'essere che sporge *negativamente* sull'apparire. Il segreto incondizionato è questo trascendentale che, come osservava Derrida, è "un segreto senza contenuto, senza contenuto separabile dalla sua esperienza performativa, dalla sua tracciatura performativa".¹¹

È possibile collegare, come suggerisce Derrida sviluppando un originaria intuizione di Emmanuel Lévinas,¹² questa struttura performativa al "nome proprio" e, di conseguenza, alla questione, centrale per il pensiero moderno, della soggettività. Come commenta Gianfranco Dalmaso, "il soggetto, nel rapportarsi all'origine della parola che è l'origine segreta della sua costituzione, si rapporta a se stesso. Il soggetto è segreto a se stesso. Questa sorta di riconduzione abissale dell'origine del soggetto parlante rispetto a se stesso riguarda un porsi irriducibile in prima persona che è imparentato con la natura stessa del segreto".¹³ Ho sviluppato questa lettura nella terza parte del mio *La forza del pudore*,¹⁴ rivendicando il ruolo ontologico del segreto incondizionato nella costruzione dello spazio di libertà,

11 J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 118.

12 E. Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. di F. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 4-5.

13 G. Dalmaso, *Dare il nome*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., pp. 7-36, p. 18.

14 A. Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006.

non solo politica, del singolo individuo, dei suoi pensieri e delle sue azioni, rispetto alle pretese panottiche del potere e al mito della trasparenza che esso implica.

Ma la questione della nominazione, nell'esperienza comune, ci riconduce pur sempre alla sfera della presenza e dell'immediatezza, in cui i nomi si collegano alla chiamata d'appello degli imperativi del potere o all'ostensione della cosa nella prospettiva del dominio. L'incondizionatezza immanente del segreto, invece, sembra strutturale a quella forma di intima costruzione di sé e del senso che ha il suo paradigma nella pratica della lettura. L'ermeneutica contemporanea, fortemente influenzata dall'opera di Hans Georg Gadamer,¹⁵ assume come paradigma della relazione ermeneutica il *dialogo*, il gioco della domanda e della risposta. È senza dubbio un orientamento parziale, che mostra molta più continuità di quanto sembri con l'impianto cartesiano della filosofia moderna e con la presuntiva trasparenza del soggetto. Non è stato forse Cartesio a scrivere, nella lettera al traduttore francese dei *Principia philosophiae*, che "la lettura di tutti i buoni libri è come una conversazione con le persone più oneste dei secoli passati che ne sono stati gli autori"?¹⁶

In realtà il rapporto con il testo è fatto anche e forse soprattutto di reticenze, di conflitti e di resistenze. Di fronte, nella lettura, non c'è un altro che risponde, ma il silenzio, il lutto, la perdita dell'altro, di cui bisogna ricomprendere i detti enigmatici, o di quell'altro che noi stessi siamo diventati, nel corso del tempo, ricostruendo, di volta in volta, l'unità singolare-plurale della nostra biografia.

Gli antichi esegeti della Bibbia, come Gregorio Magno nelle *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, dicevano che *la Scrittura cresce con chi la legge*.

Scriva Gregorio:

Quanto più ciascun uomo santo progredisce nella sacra Scrittura, tanto più questa stessa sacra Scrittura progredisce con lui (*quanto ipse in Scriptura sacra profecerit, tanto eadem Scriptura sacra proficit apud ipsum*). Perciò dice giustamente [il profeta Ezechiele]: "Quando i viventi si muovevano a terra, si muovevano a terra anche le ruote; e quando i viventi si alzavano, si alzavano anche le ruote" (Ez. 1,19), perché le parole divine crescono con chi le legge (*quia divina eloquia cum legente crescunt*), infatti quanto più in profondità le

15 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960; *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.

16 R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644); *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 56.

si guarda, tanto più in profondità le si capisce (*nam tanto illa quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit*). Per cui le ruote non si sollevano, se non si sollevano gli esseri animati, perché se la mente dei lettori non è progredita salendo in alto, le parole divine giacciono come a terra, incomprese (*non intellecta*).

Conclude allora l'esegeta:

Le ruote infatti seguono lo spirito, perché l'intelligenza delle parole divine, come più volte si è detto, cresce secondo la capacità di sentire di chi legge (*quia verba sacri eloquii... iuxta sensum legentium per intellectum crescunt*).¹⁷

Per comprendere le parole di Gregorio e le immagini che impiega, bisogna conoscere il testo a cui fa riferimento, ovvero il libro biblico del profeta Ezechiele. Il passo che sta commentando è la celeberrima *Visione del Carro del Signore* – in ebraico *zanei merkavah*¹⁸ – e dei cherubini con cui il libro si apre (Ez. 1,4-28, cfr. anche Ez. 10,1-22). Si tratta di un'autentica miniera inesauribile di simboli per la successiva cultura ebraica e cristiana. Basti pensare che da essa dipendono alcuni simboli fondamentali che verranno ripresi, tali e quali, nelle pagine dell'*Apocalisse* di Giovanni (Ap. 4).

Subito dopo questa visione numinosa e tremenda del *Carro del Signore*, una seconda immagine, quantomai significativa per il nostro tema e anch'essa ripresa dall'*Apocalisse* (Ap. 10), ha per oggetto un libro nella forma antica del *volumen*, ossia il rotolo di pergamena, e non del *codex*, il libro a noi più familiare, con le pagine squadrate e cucite su di un lato. È il libro che l'angelo offre in pasto al Veggente di Patmos autore delle visioni descritte nell'*Apocalisse*:

“apri la bocca e mangia ciò che io ti do”. Io guardai ed ecco, una mano tesa verso di me teneva un rotolo. Lo spiegò davanti a me; era scritto all'interno e all'esterno e vi erano scritti lamenti, pianti e guai. Mi disse: “Figlio dell'uomo, mangia ciò che hai davanti, mangia questo rotolo, poi va' e parla alla casa d'Israele”. Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare quel rotolo, dicendomi: “Figlio dell'uomo, nutrisci il ventre e riempi le viscere con questo rotolo che ti porgo”. Io lo mangiai e fu per la mia bocca dolce come il miele (Ap. 2, 8-3, 3).

17 Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* I, VIII, 8-ss.

18 Per l'importanza di questa immagine per la mistica ebraica si può rinviare agli studi, assai noti, di Gershom Scholem, cfr. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Jerusalem 1941; *Le grandi correnti della mistica ebraica*, a cura di G. Busi, Einaudi, Torino 2008.

Inutile dire che in quanto abbiamo letto del libro di Ezechiele e nei suoi sviluppi esegetici è racchiusa, in un certo senso, una buona parte della storia della mistica occidentale. Ma il nostro interesse è finalizzato al tema della lettura e a quello che in proposito vuole dirci Gregorio accostando l'immagine della ruota e dello sviluppo a quella, immediatamente successiva nel testo biblico del profeta Ezechiele, del *volumen* che viene divorato. La lettura è un fenomeno di crescita e, insieme, di digestione della scrittura. La scrittura cresce con chi la legge. La scrittura, come il cibo, fa crescere il lettore. Ma perché ciò avvenga bisogna che il libro, la materialità – gli esegeti cristiani avrebbero detto la *carnalità* – della scrittura, siano metabolizzate, distrutte e ricostruite nella prospettiva vivente del lettore, che è una prospettiva sempre e di nuovo riaperta e riapribile e, quindi, trascendentalmente *infinita*. Come già diceva l'interprete antico, questa volta si tratta di Giovanni Scoto Eriugena: “*Sacrae Scripturae interpretatio infinita est.*”¹⁹

I moderni studiosi di ermeneutica sanno che ciò che descrive Gregorio accade non soltanto per la Sacra Pagina, ma per ogni testo *significativo* nel senso più ampio e, quindi, non soltanto per i libri o le opere d'arte, ma anche per ogni insieme di segni, della più varia natura, con cui noi uomini, in quanto animali simbolici, stabiliamo una relazione vitale (*Lebensbezug*) implicante comprensione.

L'oggetto dell'ermeneutica è sempre la realtà umana – di qui, anzi, il suo costituirsi come la prospettiva teorica unificante il più ampio campo delle cosiddette discipline umanistiche, quelle che gli anglosassoni chiamano *humanities* –, distinguendosi in ciò dall'intenzione disciplinare, senza dubbio dal punto di vista ermeneutico strutturalmente ingenua, delle scienze naturali di istituirsi positivisticamente come *sguardo da nessun luogo*,²⁰ metafora che riassume efficacemente lo sforzo scientifico di porre la validità del proprio discorso oltre ogni prospettiva specificatamente umana (è un'evidente secolarizzazione dello sguardo di Dio). Il punto di vista ermeneutico, al contrario, si definisce proprio per la collocazione dello sguardo in un *qui ed ora* storicamente, pragmaticamente ed esistenzialmente determinato – è la *realtà* delle nostre tracce –, a partire dal quale si esperisce anche la collocazione di ciò che viene guardato. Infatti si può comprendere qualcosa solo in quanto questo qualcosa è posto in relazione con gli inte-

19 Giovanni Scoto Eriugena, *De divisione naturae* II, 20, PL 122, col. 560A.

20 Th. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; trad. di A. Besussi, *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.

ressi e con le pratiche culturali umane, in poche parole con il *senso* prodotto socialmente entro l'orizzonte simbolico della cultura.

Il simbolo delle *ruote* del Carro di Ezechiele anticipa, a partire, si potrebbe dire, dallo stesso referente metaforico – l'immagine geometrica della circolarità con tutte le sue implicazioni –, ciò che con Heidegger e poi con Gadamer verrà inteso mediante la figura del *cerchio ermeneutico*. Una delle peculiarità della scrittura è, infatti, quella di far crescere il nostro mondo interiore, di arricchirlo e differenziarlo, di distillare quella complessa, unica e insostituibile individualità che ciascuno di noi è. Questo può accadere anche andando a vedere un buon film o guardando un quadro o una scultura, ma solo se riproduciamo in noi quel paziente lavoro che scompone l'immediatezza frontale dell'immagine, paragonabile alla presunta naturalità del dato, nel gioco di profondità dei piani della lettura, della storia e della propria esistenza biografica – solo, cioè, se sappiamo far ritorno in noi stessi comprendendo l'oggetto ermeneutico nel nostro orizzonte vitale, insomma soltanto se siamo in grado di trasformarlo in *esperienza comune* e in *esperienza di noi stessi*.

È ben noto, del resto, il legame che già Walter Benjamin poneva tra il fare esperienza e quella facoltà di narrare che significa anche la capacità di ricomprendere ciò che *ci* accade in un unitario disegno di senso, in un dispositivo di lettura che consente di metterlo in comune mediante il racconto. “Capita”, leggiamo nel saggio su *Il narratore*, “sempre più di rado di incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve: e l'imbarazzo si diffonde sempre più spesso quando, in una compagnia, c'è chi esprime il desiderio di sentir raccontare una storia. È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze”.²¹ È evidente che qui Benjamin non sta parlando, *tout court*, della scomparsa della forma del racconto o di quei prodotti della letteratura che si è soliti ricondurre sotto la più vasta e comprensiva categoria della narrativa, né del fatto che nella società moderna non si sia, anzi, per certi versi, ampliato lo spazio delle narrazioni, con la comparsa di nuovi mezzi espressivi, come appunto, già ai suoi tempi, il cinema o la radio. Ciò che Benjamin denuncia è, piuttosto, il fatto che tutto questo immenso universo di racconti, storie

21 W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in «Orient und Occident» 3 (1936), poi in id., *Gesammelte Schriften*, a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, in 7 volumi e 17 tomi, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1972-1999, vol. II, tomo 2, pp. 438-465; *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. e intr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, pp. 247-274, p. 247.

e finzioni non abbia più una connessione con l'esperienza come evento di senso nei lettori e negli ascoltatori, non inneschi cioè un'autonoma e riflessiva capacità di lettura.

Anche la stampa e i giornali sembrano perseguire, nella cronaca, l'intento, scrive Benjamin, "di escludere rigorosamente gli eventi dall'ambito in cui potrebbero colpire l'esperienza del lettore. I principi dell'informazione giornalistica (novità, brevità, intelligibilità e, soprattutto, mancanza di ogni connessione fra le singole notizie) non meno dell'impaginazione e della forma linguistica". L'ebbrezza dei fatti, pur proclamati a gran voce come "storici" dalla stampa (e oggi dalla TV) in pratica ogni santo giorno, è simmetricamente inversa al loro valore di autentici eventi. L'eccitazione delle trasmissioni in diretta, la violenza *voyeristica* ed esibizionista di *show* che ostentano la parola "realtà" – i *reality* – nel nome, vanno esattamente in direzione opposta rispetto alla dimensione dell'evento che, invece, viene *ridotto* a spettacolo, letteralmente *schermato* e, quindi, intellettualizzato e anestetizzato in modo oggettivo per spettatori, che così possono tranquillamente cenare e scherzare di fronte alle immagini di un'esecuzione capitale, di un bombardamento, di un attentato terroristico, o delle macerie di un terremoto. In proposito, le precoci intuizioni benjaminiane, che pur non hanno avuto modo di esercitare direttamente la loro critica su tutto ciò, sono quantomai attuali e mostrano come la sofisticazione tecnica e il ricorso ad esposizioni sempre più crude e realistiche non siano in grado di rovesciare l'anestesia strutturale del mezzo, ma, anzi, paradossalmente la favoriscano e la accentuino. Al contrario, la narrazione a cui fa riferimento Benjamin deve ricercare innanzitutto la trasmissione dell'esperienza e, quindi, conservare la forma dell'evento anche rispetto alla vita di ciascuno dei lettori e degli ascoltatori. La narrazione, egli scrive, "non mira, come l'informazione, a comunicare il puro in sé dell'accaduto, ma lo cala nella vita del relatore, per farne dono agli ascoltatori come esperienza".²²

Il futuro della cultura scritta e, quindi, del libro, è tutto nella radicalizzazione della resistenza dialettica nei confronti del potere impersonale dell'immagine e della sua presunta trasparenza, un potere che appartiene all'infanzia dell'umanità e presuppone lo sguardo senza memoria di chi si sottomette acriticamente all'imposizione di un'autorità esterna, la

22 W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», n. 8, 1939, pp. 50-89, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, pp. 605-653; *Su alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Aura e choc, Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, pp. 163-202, p. 166.

condizione dello *spettatore* già prospettata, all'inizio della parabola del pensiero filosofico occidentale, dalla metafora dei prigionieri della caverna platonica.²³

Non così accade per l'uomo che legge, in quella muta figura del raccoglimento interiore che Canetti, in *Massa e potere* e in *Potere e sopravvivenza*, collocava tra gli estremi, da un lato, della potenza affermativa ed inquieta dell'uomo ritto in piedi, pronto ad agire o a rispondere a una provocazione, e, dall'altro, dell'indifesa esposizione dell'uomo sdraiato, dormiente o ferito. La stazione eretta, del resto, è spesso quella dell'*homo necans*, mentre quella distesa o inginocchiata è propria, piuttosto, della vittima e di chi si sottomette al potere altrui. Invece, "l'uomo *seduto*", egli scrive, "esercita una pressione, il suo peso è rivolto verso l'esterno e desta un senso di durata. Finché siede, egli non può cadere; quando si alza diviene più alto".²⁴ L'uomo seduto è, d'altra parte, si pensi ai monarchi assisi sul trono, l'uomo *sovrano*, ma anche il *resistente* gandhiano, che protesta contro il potere senza violenza, con tutta la gravità del suo corpo difeso solo dalla sua perseveranza e dalla sua pazienza. Sarà per questo che mi piace rappresentare il libero cittadino di una vera democrazia come un uomo seduto che legge.

D'altra parte, nella gamma di emozioni che può provocare, in noi, la visione dell'*homo legens*, non possiamo certo omettere la prevalenza di quelle che risultano in qualche modo legate alla curiosità dello spettatore e all'indispettito fastidio per l'altrui reticenza. L'uomo che legge rivendica, con la sua stessa postura, il *diritto alla non risposta*, ossia il *diritto al segreto*. Un essere umano assorto nella lettura è come un libro richiuso nella sua copertina, ovvero un oggetto simbolico dalle pareti impenetrabili, in grado di contenere una verità segreta, non immediatamente verificabile. Infatti, se assai raramente è vero il mezzo proverbio per cui guardare un uomo negli occhi è come leggere in un libro aperto, ciò appare anche fisicamente impossibile quando lo sguardo di quell'uomo è chino su di una pagina scritta. E non solo perché tra i libri e la realtà è posta un'antica inimicizia, in virtù della quale, come diceva Blumenberg, soprattutto con l'età moderna e il suo ideale panottico, "la tradizione scritta e quindi stampata si è costantemente risolta in un indebolimento dell'autenticità dell'espe-

23 Platone, *Repubblica* VII, 514c 1- 521b 11.

24 E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960; trad. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, pp. 425-433; Id., *Macht und Überleben*, Carl Hanser Verlag, München 1972; trad di F. Jesi, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 1974, pp. 12-16.

rienza”.²⁵ Ma perché un uomo che legge è come l’insenatura di un piccolo enigma che fa intravedere, oltre a sé, l’oceano di un grande mistero.

Il grande mistero è l’anima dell’uomo, quell’altrui coscienza che ci appare come un alcunché di assolutamente insondabile; il piccolo enigma è la scena dell’uomo che legge. Ecco il giovane narratore proustiano che si chiude nello studiolo di Combray a leggere: “quella stanza [...] per lungo tempo mi servì da rifugio, senza dubbio perché era la sola che mi fosse permesso chiudere a chiave in tutte le occupazioni che invocano un’inviolabile solitudine: la lettura, la fantasticheria, le lagrime, la voluttà”.²⁶ Questa scena, non infrequente, ancor oggi, nei luoghi in cui, sempre più rara, la silente lettura privata si mostra in pubblico, come sul tram, in metropolitana, in treno, nelle biblioteche e via dicendo, ha un remoto antefatto, che vede nel ruolo di illustri protagonisti sant’Ambrogio e sant’Agostino.

Quando Ambrogio leggeva, racconta Agostino nelle *Confessioni*, “l’occhio correva lungo le pagine e l’intelletto ne scrutava il significato, ma la voce e la lingua stavano in riposo”.²⁷ Nell’antichità si leggeva soltanto ad alta voce, spesso di fronte a degli ascoltatori che talvolta non sapevano leggere. Ancora nella *Regula XLVIII* di san Benedetto si ammonisce che se nel monastero qualcuno volesse leggere per sé, lo faccia in modo da non disturbare nessuno, ossia leggendo a voce alta lontano dalle orecchie degli altri o silenziosamente. Qui, invece, con Ambrogio e Agostino, inizia la storia della lettura silenziosa: la parola muta separa i suoi destini da quelli del dialogo sonoro fra gli uomini. La lettura è, cioè, una forma dell’ascolto, ma, a differenza di quello musicale che, almeno prima dell’era del *walkman* e poi dell’iPod, si dava prevalentemente nella forma collettiva dell’esteriorità e della pubblicità, si tratta di un ascolto silenzioso, di un ascolto *in interiore homine*, di un ascolto intellettuale. Come scrive Isidoro di Siviglia, “ai sensi è più gradita una lettura silenziosa. L’intelletto infatti è ancor meglio disposto se la voce di chi legge tace e se la lingua si muove in silenzio; leggendo invece a voce alta il corpo si affatica e inoltre la voce si indebolisce”.²⁸ Parte decisiva di quest’avventura della lettura silenziosa, tuttavia, è giocata sul risentimento dello spettatore nei riguardi della “tiran-

25 H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; *La leggibilità del mondo*, a cura di B. Argenton, intr. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1984, p. 27.

26 M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann* (1913); *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swann*, a cura di G. Raboni, Mondadori, Milano 1995, p. 16.

27 Agostino, *Confessiones* VI, III, 3.

28 Isidoro di Siviglia, *Sententiarum libri tres*, III, 14, 9.

nia” del lettore e del suo tacito e appartato “egoismo”. Ambrogio, osserva Agostino, calandosi con disappunto nei panni dell’interlocutore respinto, “voleva evitare che qualche ascoltatore attento e interessato, davanti a passi alquanto oscuri, lo ponesse nella necessità di spiegarglieli o di entrare in discussione su punti difficili”.

Da allora, il gesto di chi scorre le pagine in silenzio, che ai tempi di Agostino pareva ancora di una scandalosa novità, si è affermato come il modo consueto di leggere.²⁹ Eppure, proprio ripensando a quest’antica scena, ci è dato riflettere sulle ragioni preliminari che rendono, ancor oggi, la lettura così molesta a chi lettore non è o agli “analfabeti di tutto il mondo” che pensano che essa sia cosa che appartiene ormai al passato. Si tratta, dopotutto, dello stesso sentimento di esclusione che Agostino provava verso Ambrogio. Chi legge, infatti, attua una silenziosa e individuale secessione nei confronti del mondo chiassoso degli altri, dell’intempestività delle loro domande, intelligenti o stupide che siano, dell’arrogante pretesa della cosiddetta realtà di irrompere nell’intimità della sua vita e di tenerla inchiodata alle parole d’ordine, monotone e opprimenti, dell’attualità e delle sue molteplici urgenze. In fondo, il lettore sceglie di essere il contemporaneo di più epoche e di abitare in più luoghi. Come scrive Proust nella *Recherche*,

Se i miei genitori m’avessero permesso, quando leggevo un libro, di andare a visitare la regione che vi era descritta, avrei pensato di compiere un progresso inestimabile nella conquista della verità. Perché se si ha la sensazione d’essere sempre circondati dalla propria anima, non è come se si trattasse di una prigione immobile: piuttosto, si è per così dire trasportati insieme a lei in un perpetuo slancio teso a superarla, a raggiungere l’esterno, con una sorta di scoraggiamento nel sentire sempre intorno a sé quella sonorità identica che non è un’eco da fuori, ma la risonanza di una vibrazione interna. Si cerca di ritrovare nelle cose, che se ne impreziosiscono, il riflesso che su di esse ha proiettato la nostra anima.³⁰

Nell’appartata riservatezza del lettore non c’è il rifiuto del dialogo, ma il semplice presupposto perché questo avvenga, vale a dire la pazienza, l’umiltà e il rispetto per il valore della parola, persino quella degli assenti e degli scomparsi che la scrittura del libro gli affida e di cui egli si prende cura, nel gesto più originario della vocazione ermeneutica.

Nei *Quaderni di Malte Laurids Brigge* Rilke descrive la splendida scena dei lettori della Bibliothèque Nationale che ispirerà Wim Wenders per la

29 Sulla scena di Ambrogio e Agostino si veda il delizioso libretto di M. Tasinato, *L’occhio del silenzio. Encomio della lettura*, Esedra Editrice, Padova 1997.

30 M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swann*, cit., p. 106.

famosa sequenza degli angeli Damiel e Cassiel nella Staatsbibliothek de *Il cielo sopra Berlino* (1987):

Ci sono molte persone nella sala, ma uno non se ne accorge. Sono nei libri. Talvolta si muovono nei fogli, come uomini che dormono e si rigirano tra un sogno e l'altro. Oh, ma come si sta bene fra uomini che leggono! Perché non sono sempre così? Puoi avvicinarti a uno e toccarlo leggermente: non si accorge di nulla. E se alzandoti urti un poco il vicino e ti scusi, accenna col capo verso la parte da cui ode la voce, il suo volto si gira verso di te e non ti vede, e i suoi capelli sono come i capelli di un dormiente.³¹

Aut liberi, aut libri scriveva Nietzsche evocando, in un passo misogino del *Crepuscolo degli idoli*,³² la “voce” della natura che protesta dall'organismo della donna letterata, ma cogliendo l'occasione per ricordarci che di un libro si può anche cadere prigionieri. Una delle sorgenti del desiderio della lettura, ci avvisava Proust nel suo breve saggio scritto di proposito su questo argomento, è la *passività*, il desiderio di appropriarsi con il minimo sforzo del lavoro altrui, della fatica dello scrittore.³³ Ma questa è ovviamente una trappola, il miele con cui il libro ci fa cadere in suo potere. È quel *piacere del testo* di cui parlava Roland Barthes³⁴ e che dissimula nell'oggetto la consapevolezza del cosciente lavoro ermeneutico della produzione del senso. Talvolta, come accade agli eteri lettori di Rilke, non siamo noi a sfogliare e leggere i libri, ma sono i libri che leggono noi. Un libro può afferrarci a tal punto l'anima da limitare la nostra libertà di pensare, di agire, persino di vivere. E non solo perché, come diceva Tommaso d'Aquino, è necessario guardarsi dagli uomini di un sol libro (gli integralisti della sua e della nostra epoca).

Del resto, la risposta più diretta agli uomini di un sol libro è la loro moltiplicazione che avviene sugli scaffali di una biblioteca, come quella di Montaigne, di cui si è detto e come quella che Vittore Carpaccio dipinge, nel

31 R. M. Rilke, *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910); *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, a cura di F. Jesi, Garzanti, Milano 1974, p. 28.

32 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888); trad. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, “Scorribande di un inattuale”, § 27, Adelphi, Milano 1970, p. 101.

33 M. Proust, *Sur la lecture* (1905); *Sulla lettura*, a cura di A. Zazo, Mondadori, Milano 1995.

34 R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Éditions du Seuil, Paris 1973; trad. di L. Lonzi, C. Ossola, *Il piacere del testo* in Id., *Variazioni sulla scrittura, Il piacere del testo*, a cura di C. Ossola, Einaudi, Torino 1999, pp. 73-128.

1502, sulla celebre tela della *Visione di sant'Agostino*.³⁵ Infatti, alla parete sinistra dell'ampia stanza in cui il pittore rappresenta il santo circondato da tutti gli oggetti che di solito troviamo nello studio di un umanista e, inoltre, dalla silenziosa e discreta compagnia di un simpatico cagnolino bianco – forse un piccolo terrier o un maltese –, simbolo dell'attenzione tanto quanto il levriero düreriano della *Melancolia I* (1514) è emblema dell'apatia, della noia e dell'indifferenza, scorgiamo un ampio scaffale di legno sostenuto da mensole di metallo, su cui si susseguono le coste variopinte di numerosi volumi.

Michel Serres, che ha avuto la pazienza di contare tutti i libri che Carpaccio ha raffigurato nel quadro, è sicuro che questi siano 94, tanti quanti i volumi che lo stesso Agostino ha composto durante la sua vita.³⁶ Intenzione del Carpaccio, allora, sarebbe stata di dipingere il santo circondato dalla sua opera come espressione peculiare di sé. Un'opera che diviene biblioteca e si riverbera nei commenti e nelle interpretazioni, nelle riprese e nelle metamorfosi che ogni grande libro trasmette mediante la propria storia degli effetti. Il testo diviene pretesto di una teoria di altri testi che a loro volta fungono da pretesti per altre teorie di testi. In questo modo il libro si apre, si libera e si moltiplica trasformandosi in biblioteca, ossia nella cristallizzazione, nel sedimento materiale del lavoro continuo della scrittura, della traccia e dell'interpretazione.

Così la biblioteca – ogni biblioteca, senza scomodare il grande Borges e quella, memorabile, di Babele – è, per principio, indefinitamente incrementabile. È la ricchezza eclettica, multiversa, pluralistica ed enciclopedica che si proietta nel mito di Alessandria d'Egitto e della sua magnifica biblioteca-mondo, è l'ideale della traducibilità dei linguaggi e delle tradizioni, dell'universalità della cultura e della sua interminabile trasmissione.

Emblema di questo mito fu, infatti, l'immensa biblioteca che Tolomeo fece costruire nel Brucheion, il quartiere reale ove, assieme al Palazzo e al famoso Museion, doveva sorgere anche il *Sema Alexandrou*, la misteriosa tomba di Alessandro Magno. Essa fu la più grande biblioteca del mondo antico e, fatte le debite proporzioni, in rapporto cioè al patrimonio librario dell'epoca, la più grande biblioteca dell'umanità. Né la British Library, né l'americana Biblioteca del Congresso, né tantomeno le quattro torri della Très Grande Bibliothèque voluta da Mitterrand sulle rive della Senna, eguagliano, infatti, per esaustività e completezza, quella di Alessandria.

35 Si veda l'interessante lettura del quadro del Carpaccio in G. De Marchis, *Il pittore, l'umanista e il cagnolino*, Einaudi, Torino 2002.

36 M. Serres, *Esthétiques sur Carpaccio*, Hermann, Paris 1982.

Tolomeo fece acquistare e ricopiare i testi provenienti da tutte le parti del mondo greco, nel tentativo di raccogliervi l'intera eredità culturale dei secoli precedenti. Accanto alla Grande Biblioteca, ne fu fondata una minore, ospitata nel santuario di Serapide. Già ai tempi di Tolomeo II la prima possedeva 490.000 rotoli (più tardi salirono addirittura a 700.000), mentre la seconda ne aveva 42.800. Quando quest'ultima venne distrutta, nel 48 a.C., durante la presa della città da parte dei romani, Cesare vi pose rimedio donando a Cleopatra l'intera biblioteca di Pergamo, ricca di circa 200.000 volumi.

Di ogni testo i bibliotecari Alessandrini facevano numerose copie, ordinando, migliorando e completando i manoscritti. Del resto, proprio a partire da quest'opera di conservazione e di cura nacquero i "cataloghi" dei poeti epici, elegiaci, lirici, tragici e comici, quello dei prosatori, degli storici e degli oratori. In greco "cataloghi" si diceva *kanònes*, da cui il successivo significato di "canone" degli autori per la posterità.

Ad Alessandria, quindi, la cultura viene per la prima volta associata all'erudizione, all'universalità del comprendere e alla sua non ovvietà, all'accumulo e alla concentrazione dei libri e dei saperi, e all'ideale cosmopolitico dello scambio, del traffico degli uomini, delle merci e delle idee. È questo il contesto in cui muove i primi passi la disciplina ermeneutica.

Lo spettro delle conoscenze Alessandrine va dalla scienza naturalistica e ateologica di Stratone di Lampsaco al sistema cosmologico di Claudio Tolomeo, dall'epica romanzesca di Apollonio Rodio alla filologia omerica di Aristofane di Bisanzio, dalla matematica di Euclide e Archimede alla lirica pastorale di Teocrito, dall'astronomia di Eratostene alla poesia di Callimaco. L'arte Alessandrina, rispecchiata nei deliziosi epigrammi dell'*Antologia Palatina*, nelle "ghirlande" e nelle "corone" dei poeti, è un'arte raffinata e aristocratica, che spezza per la prima volta il vincolo fra l'artista e la sua comunità, esaltando l'individuo, mescolando la passione per l'arte a quella per la vita quotidiana, per il lusso dell'intimità e dei sentimenti privati. Ad Alessandria e nei corridoi della Grande Biblioteca nasce quello *spazio letterario* che non è più soltanto specchio del mondo, ma *alter mundus*, mondo autonomo di simboli e segni che non rinviano ad altro, bensì riflettono innanzitutto se stessi.

Quando verso la fine del IV secolo d. C., il vescovo Teofilo decise di dar fuoco alla Grande Biblioteca, che ai suoi occhi non era altro, ormai, che il tempio scandaloso dell'odiata idolatria pagana, questo fu l'ultimo incendio dell'età antica, con cui migliaia di pagine inestimabili andavano irrimediabilmente perdute, e il primo rogo di quel medioevo dell'intolleranza, che, del resto, lungi dalla retorica ottocentesca dei "secoli bui", sempre ci

incombe, e in cui, assieme ai libri, assai spesso finiscono bruciati anche gli uomini.

Eppure i libri, anche quando sono molti e, diventando biblioteca, ci consentono di ascoltare una variegata pluralità di voci, sembrano potersi frapporre, come si diceva in precedenza, fra noi e una presunta esperienza diretta della vita, ingannandoci con la loro solo supposta esaustività. Infatti, la metafora del libro ci trasmette la certezza della concatenazione significativa di un volume la cui leggibilità, tuttavia, non appare affatto assicurata nella sua interezza, ma solo a tratti. Del resto, l'idea stessa della leggibilità comporta la consapevolezza che la realtà si manifesta come uno spazio ermeneutico dove ha luogo l'evento di una comunicazione selettiva, intermittente, parziale, mai perfettamente esauriente o trasparente e sempre ricorrentemente sottoposta al vaglio possibile di una nuova interpretazione. Il testo non può dire tutto perché la sua natura è di stare al posto di qualcos'altro, ossia perché rappresenta quella mediazione che instaura un rapporto con il mondo in forma indiretta, cioè *retorica*.³⁷

Così, mentre rivela, il libro anche nasconde. Esso distingue, differenzia, discrimina la densità dei significati e i livelli di lettura, qualificando, di riflesso, i suoi professionisti, le caste degli esegeti, i gruppi e le classi dei suoi lettori. Ma il paradigma della leggibilità può essere inteso anche come una *garanzia a priori del senso*. Un mondo pensato come qualcosa di leggibile è un mondo in cui un'ulteriore spiegazione, nella forma di una rinnovata interpretazione del libro, è e sarà, in linea di massima, sempre possibile. Di qui, secondo Blumenberg, il delinarsi della *leggibilità* come "una metafora per il tutto della sperimentabilità".³⁸ Ma questa totalità è come un libro chiuso che può sempre essere riaperto, è finita e insieme infinita. Allora, le barriere di libri, che talvolta rendono più spesse le pareti delle nostre case e delle nostre biblioteche, finiscono solo per illuderci riguardo alla loro rassicurante autosufficienza, come accade al professor Peter Kien protagonista dell'*Auto da fé* di Canetti,³⁹ che aveva fatto murare le finestre della sua preziosa biblioteca di sinologo per far spazio ai volumi (ma soprattutto per non essere distratto dal via vai dei passanti), inducendo a credere che il mondo sia già tutto lì, perfettamente dispiegato sul candore

37 Cfr. H. Blumenberg, *Antropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*; tr. it.: *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, «Il Verri», 35/36 (1971), pp. 49-72, ora in Id., *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, Reclam, Stuttgart 1981; trad. di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987.

38 H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, cit., pp. 27-34.

39 E. Canetti, *Die Blendung* (1935), C. Hanser Verlag GMBH&Co., München-Wien 1996; trad. di B. Zagari e L. Zagari, *Auto da fé*, Adelphi, Milano 2001.

delle pagine e accuratamente classificato nella variopinta successione dei dorsi dei tomi, disposti con ordine sugli scaffali.

È, questo, un pericolo assai remoto per un'epoca come la nostra, in cui, come si diceva all'inizio, i libri non sono più al centro della riproduzione e trasmissione culturale collettiva, sicché buona parte dell'umanità può condurre tranquillamente la propria esistenza quasi ignorandoli. Ma non così accadeva in quel tempo che, con un'immagine efficace e colorita, coniata dallo storico olandese Johan Huizinga, si suol definire l'"autunno del Medioevo".⁴⁰

Ne *Il nome della rosa*, Umberto Eco ci ha suggerito che il Medioevo è stata l'epoca in cui gli uomini potevano anche giocare la vita per il possesso e per la lettura di un libro.⁴¹ E non soltanto per le idee professate in quel volume, come accadrà anche in seguito e, ahimé, succede ancor oggi in alcune parti del mondo non troppo lontane. Ma il libro, separato dal concetto di copia seriale, uniforme ed identica, propria dell'invenzione della stampa ancora a venire, era, allora, un valore in sé, qualcosa di unico e irripetibile, legato all'arte dell'amanuense e del miniatore, alla cura, scrupolosa e paziente, di un oggetto tanto prezioso quanto raro. Dati questi caratteri, il libro era, di per sé, un bene collettivo la cui proprietà e custodia erano demandate ai monasteri, ai vescovadi, alle biblioteche palatine e alle università. Ora, proprio in quel crepuscolo del Medioevo di cui si diceva, i germi della modernità fecero nascere, in anticipo di un buon secolo sull'invenzione di Gutenberg e sui fermenti della Rinascenza, la figura individuale del bibliofilo.

Il *bibliofilo* come variazione del tipo generale del collezionista, appassionato del valore auratico della *traccia* della scrittura e degli aspetti più *biograficamente* significativi del libro e della sua unicità, si contrappone all'*erudito* che ama i libri come *segni* di un *significato* e li cerca non per se stessi, bensì in una prospettiva accumulativa di conoscenze e curiosità, di totalizzazione di un canone. Il sogno del bibliofilo è l'edizione rara, il manoscritto unico, quello dell'erudito è il libro perduto, perché latore di conoscenze ignote e ulteriori rispetto alla trasmissione della tradizione. Bibliofilo ed erudito ci aiutano a evidenziare la doppia oggettività di cui gode il libro in quanto oggetto materiale e insieme, come dicevano gli studiosi di ermeneutica del secolo scorso, oggettivazione dello spirito. È il bibliofilo, allora, quello che adesso chiameremo ad esemplificare la finitudine e la

40 J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919); trad. Di B. Jasinsk, *L'autunno del Medioevo*, Rizzoli, Milano 1998.

41 U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.

situazionalità corporea e, oserei dire, sensoriale da cui prende le mosse la stessa esperienza ermeneutica.

È quest'uomo nuovo, in cui la venerazione per l'autorità e per la sapienza contenuta nei libri si associa al desiderio di possesso, al valore di "feticcio", come direbbero i moderni, dell'oggetto-libro e alla prassi individualistica del collezionista, che fa la sua comparsa nel singolare e curioso trattato trecentesco di Riccardo da Bury, *Philobiblon o l'amore per i libri*.⁴²

"Alle libbre", ci confida Riccardo, "ho sempre preferito i libri, ho amato più i codici che i fiorini e ho sempre privilegiato i più piccoli opuscoli ai più opulenti palafreni".⁴³ Cancelliere d'Inghilterra e amico personale del re Edoardo III, Riccardo, già vescovo della contea di Durham, fu un diplomatico importante e ricco. Facendo leva sulle prerogative del suo ufficio – "ormai", ammette schiettamente il nostro bibliofilo, "si sapeva che bruciavo di desiderio e che, per ingraziarmi ed avere un favore, la via giusta da percorrere non erano i soldi, ma farmi avere un manoscritto" – Riccardo accumula, così, una vasta e ricca biblioteca. Da autentico appassionato viaggia per l'intera Europa, sfruttando gli incarichi diplomatici per "intrufolarsi in tutta libertà nei nascondigli segreti dei libri". Frequenta legatori e restauratori, per "curare e guarire" le sue creature malandate. Valuta ogni volume in base alla robustezza della pagina, al nitore della scrittura del copista e alla raffinatezza dell'opera del miniatore.

Il libro è, per Riccardo, il depositario del "tesoro della sapienza".

Nei libri i cherubini dispiegano le loro ali perché l'intelligenza degli studiosi si elevi e il loro sguardo abbracci tutto da polo a polo e spazi dall'aurora al tramonto. Nei libri Dio stesso, illimitato e altissimo, si lascia comprendere e onorare; in loro si svela la natura del cielo, della terra e dell'inferno. Nei libri ritrovo vivi i morti, nei libri prevedo il futuro, nei libri trovo le geometrie dell'arte bellica e dai libri escono le leggi della pace.⁴⁴

Di conseguenza, l' "amore per i libri", la *philobiblia* o *bibliophilia*, è l'amore più elevato e razionale. Riccardo si scaglia, con sarcasmo e ironia, contro chi non rispetta i libri. A cominciare dai chierici, dai monaci e dagli studenti delle università, che pur dovendo ai libri il loro prestigio sociale, spesso li maltrattano, li rovinano e ne fanno un uso improprio.

42 Riccardo da Bury, *Philobiblon*, testo latino a fronte, a cura di R. Fedriga, pref. di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 1998.

43 Riccardo da Bury, *Philobiblon* VIII.

44 Riccardo da Bury, *Philobiblon* I.

Ma il lamento più alto è quello dei libri contro la guerra: “ci mancano le parole adatte”, scrive Riccardo, “per esprimere il lutto di ogni singolo libro che nelle diverse parti del mondo trovò la morte per colpa delle guerre”.⁴⁵ Perciò “non vi deve mai essere termine allo scrivere libri” e, anche se si amano di più i libri degli autori antichi, bisogna sempre riconoscere il merito degli scrittori moderni, come i suoi contemporanei ed amici Guglielmo di Ockham e Tommaso Bradwardine.

Ma la più interessante notazione che il piccolo gioiello librario del *Philobiblon* ci dona ha a che fare con la particolare distinzione della verità che viene veicolata dai libri. Per il vescovo di Durham la verità stessa si dà nei libri, rendendosi disponibile e “a portata di mano”. Riccardo, variando a mio avviso significativamente il *De interpretatione* di Severino Boezio,⁴⁶ in cui si elencano come luoghi della verità *res*, *intellectus* e *voces*, distingue tre tipi di verità: *in mente*, *in voce*, *in scripto*.

È in quest’ultimo caso, del resto, che la verità ha la sua maggiore utilità. “La verità della parola, infatti,” leggiamo nel *Philobiblon*

muore nel suo essere pronunciata (*veritas vocis perit cum sonitu*); la verità mentale, celata nel pensiero, resta sapere nascosto come un tesoro inaccessibile (*veritas mente latens est sapientia absconsa et thesaurus invisus*); la verità che splende nei libri, invece, desidera mostrarsi ad ogni senso in grado di imparare (*veritas vero que lucet in libris omni se disciplinabili sensui manifestare desiderat*): alla vista mentre si legge, all’udito, certo, mentre si ascolta, ma in un certo qual modo essa si affida in misura maggiore al tatto poiché si fonda nell’esser trascritta, raccolta, corretta e conservata (*visui dum legitur, auditui dum auditur, amplius et tactui se commendat quodam modo, dum transcribi se sustinet, colligari, corrigi et servari*).⁴⁷

Innanzitutto alla volatilità e all’istantaneità della *voce* materiale e all’inaccessibilità metafisica della *voce* interiore dell’*intellectus*, l’antico nascondiglio del *lògos*, la verità della scrittura si dà come traccia del tempo e autentica esperienza tattile della durata e del divenire del corpo. Una buona lettura deve provocare il piacere del lettore, ma anche la sua soddisfazione per aver compiuto un progresso, un miglioramento e un perfezionamento di se stesso. La lettura è steinerianamente “ben fatta” quando si fa essa stessa scrittura, quando il lettore commenta, annota, trascrive, trasformando il testo in un pretesto per una nuova scrittura. Insomma quando, come si è detto nel corso di questo saggio, la scrittura cresce con chi la legge e

45 Riccardo da Bury, *Philobiblon* VII.

46 Severino Boezio, *De interpretatione*, PL 64, col. 297.

47 Riccardo da Bury, *Philobiblon* I.

quando chi legge cresce con ciò che legge e, con ciò, cresce anche il suo singolare segreto, la sua *bio-grafia*, la sua *scrittura della vita*.

Riccardo scrive nel 1344. Morirà l'anno successivo e la sua vasta biblioteca verrà donata all'università di Oxford. Non poteva prevedere, tuttavia, che le sue preziose creature, che "molti carri non bastavano a trasportare", sarebbero state comunque disperse dalle avversità della storia. Infatti, dei codici in nostro possesso, oggi, soltanto due, quello dell'opera di Giovanni di Salisbury e quello del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, recano il sigillo *ex libris* del *Dominus Ricardus de Bury*. Tutti gli altri, forse, sono andati perduti. Perduti per sempre? Chi può dirlo?